

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ  
ФГБОУ ВО «БУРЯТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

БАДМАЦЫРЕНОВ ТИМУР БАТОРОВИЧ

СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА БУДДИЙСКИХ СООБЩЕСТВ  
СОВРЕМЕННОЙ БУРЯТИИ

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени

доктора социологических наук

Специальность 22.00.04. – Социальная структура, социальные институты и  
процессы

Научный консультант:

доктор социологических наук, профессор

Дагбаев Эрдэм Данзанович

УЛАН-УДЭ – 2018

## Оглавление

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	3
<b>ГЛАВА I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИЗУЧЕНИЯ БУДДИЙСКИХ СООБЩЕСТВ</b>	
1.1. Развитие социологических исследований буддизма в России и за рубежом .....	21
1.2. Буддийские сообщества как объект социологического исследования .....	48
1.3. Особенности методологии социологического исследования буддийских сообществ Бурятии .....	76
<b>ГЛАВА II ОСНОВНЫЕ КОМПОНЕНТЫ СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ БУДДИЙСКИХ СООБЩЕСТВ</b>	
2.1. Буддийские религиозные сообщества Бурятии: типология и характеристика.....	110
2.2. Структура и функции современного буддийского духовенства Бурятии.....	131
2.3. Специфика социальной структуры сообществ буддистов- мирян.....	158
<b>ГЛАВА III. СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ, ИНСТИТУТЫ И ПРАКТИКИ В БУДДИЙСКИХ СООБЩЕСТВАХ БУРЯТИИ</b>	
3.1. Религиозная ситуация и буддийские сообщества в Республике Бурятия.....	178
3.2. Буддизм и развитие современной российской модели государственно- конфессиональных отношений .....	206
3.3. Религиозные практики в структуре культовой системы современного буддизма Бурятии .....	228
<b>ГЛАВА IV. ЦИФРОВИЗАЦИЯ БУДДИЗМА И РАЗВИТИЕ БУДДИЙСКИХ ОНЛАЙН-СООБЩЕСТВ</b>	
4.1. Особенности социологического изучения буддийских онлайн-сообществ .....	263
4.2. Развитие российского буддизма в Интернет-измерении.....	277
4.3. Буддийские онлайн-сообщества в социальных сетях (на примере ВКонтакте).....	292
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	318
<b>БИБЛИОГРАФИЯ</b> .....	322
<b>ПРИЛОЖЕНИЯ</b> .....	355

## Введение

**Актуальность темы исследования.** Почти тридцать лет постсоветского развития России, становление демократической политической системы и институтов гражданского общества, трансформация социально-экономической структуры существенно изменили положение буддийской религии в российском обществе. Развитие буддизма в России неоднозначно трактуется в публичном информационном пространстве, научной литературе и общественном мнении. Этот процесс затрагивает многие стороны общественной жизни, обладает социокультурным, политическим и экономическим содержанием и протекает как на институционально оформленном уровне религиозных организаций, так и в повседневных практиках социального взаимодействия.

Можно констатировать существенный рост числа верующих и религиозных организаций, активное проникновение буддийских идей и ценностей в массовую культуру и публичное информационное пространство. Вместе с тем, актуальным является выявление особенностей институционализации буддийской культуры в новых социальных, экономических и политических условиях преобладания городского населения, изменения образа жизни населения, формирования современной демократической системы и новых международно-политических условий. Считается, что современное развитие буддизма в Бурятии ориентировано преимущественно на социокультурные образцы направления тибетского буддизма Гелуг, на формы, которые закрепились к началу XX века, включая церковно-монастырскую организацию, систему образования, культовую и приходскую системы. Вместе с тем, есть существенные отличия между современной и имперской моделями, а буддийские сообщества демонстрируют высокий адаптивный потенциал, реализуя современные образовательные программы, активно участвуя в общественно-политическом процессе,

формируя новые организационные структуры, вовлекая новых верующих. Изучение взаимодействия общества и сангхи имеет ряд важных аспектов, среди которых следует отметить анализ политической роли буддийских организаций и групп, особенности воспроизводства буддийских идей в информационном пространстве, адаптацию культовой системы к изменившимся общественным потребностям.

До конца 1980-х годов буддийские сообщества СССР находились в условиях жесткого государственного контроля, официальные данные констатировали преобладание атеизма и искоренение религиозных пережитков в сознании народных масс, а церковная организация сангхи строилась на единых принципах. В 1990-е годы со сменой политического режима и становлением российской политической системы происходит радикальная либерализация законодательства о религии. Исследователи фиксируют резкий рост религиозности населения, через развитие «нетрадиционных» религиозных направлений усложняется конфессиональная ситуация, трансформируются институты церкви, культа, религиозного образования.

Представляет значительный научный интерес исследование интеграции индивидуальной мотивации и социального контроля в этих сообществах, процессов включения членов через аскрипцию религиозной традиции и посредством религиозной конверсии. В настоящее время происходят процессы «возрождения» буддийской традиции, восстановления традиционной религиозной организации и культовой системы как этнонациональной традиции Монголии, Бурятии, Калмыкии и Тувы. С другой стороны, происходит быстрое развитие новых общин, ориентированных на новые, «глобализированные», модели религиозной организации и деятельности. Вместе с тем, дихотомичное описание «этнического» и «глобального» буддизма не в полной мере раскрывает особенности этих процессов, и социологическое исследование позволит получить более полные данные о развитии современного буддизма как традиции и как новации. Второй

комплекс задач исследования направлен на выявление различий в идейном и практическом освоении буддийской культуры ее последователями. В данном аспекте буддийская культура как устойчивая система идей и ценностей с длительной традицией, демонстрирует реализацию различающихся способов адаптации к изменчивым социально-политическим, экономическим и правовым условиям. Носители буддийских идей и ценностей генерируют вариативные социальные практики, подкрепляя их легитимность религиозной традицией, длительность которой порой весьма условна. Весьма сложный вопрос о взаимодействии индивидуальных мотивов и культурной легитимации, обусловленности религиозного действия может быть изучен на материале исследования социокультурной трансформации. Эти вопросы представляют большой интерес как для научного сообщества социологов, буддологов, востоковедов, антропологов, так и для органов исполнительной и законодательной власти, органов местного самоуправления, политических и общественных организаций

**Состояние научной разработанности проблемы** Изучению истории и современного состояния буддизма Бурятии посвящено большое количество работ разной направленности. Многообразие направлений исследовательского интереса обусловлено как сложностью объекта исследования, так и длительными традициями развития буддологических исследований в нашей стране и за рубежом.

Буддизм как исследовательское поле имеет обширную библиографию в самых различных областях мировой науки. Значительное, а в отдельных регионах определяющее, влияние на развитие методологии социологического изучения религии оказали работы К. Маркса, Ф. Энгельса, Э. Дюркгейма, М. Вебера, Т. Парсонса и др. Основы развития методологии зарубежных исследований буддизма и буддийского духовенства заложили такие крупные ученые, как Т.В. Рис-Дэвидс, О. Хюбнер, И.Б. Хорнер, А.К. Уордер, Э. Конзе, Д.С. Руэгг, Х. Накамура, Дж. Тучи, С. Пайкер, Э. Шумахер и др.

Отечественная буддология связана с научной деятельностью таких имеющих мировую известность ученых, как П.И. Кафаров, В.П. Васильев, С.Ф. Ольденбург, А.М. Позднеев, Ф.И. Щербатской, О.О. Розенберг, А.И. Востриков, Б.Я. Владимирцов, Г.Ц. Цыбилов, Б.Б. Барадин. Традиции исследований досоветского периода были продолжены Б.В. Семичовым, Ю.Н. Рерихом, В.Н. Топоровым, А.М. Пятигорским, Г.М. Бонгард-Левиным, К.М. Герасимовой, Г.Р. Галдановой, Н.Л. Жуковской, В.Г. Лысенко, В.И. Андросовым, В.И. Рудым, Е.П. Островской, Н.В. Абаевым, Л.Л. Абаевой, Л.Е. Янгутовым, С.Ю. Лепеховым, С.П. Нестеркиным, В.Н. Пупышевым, Е.А. Торчиновым.

Для отечественной буддологии характерен преобладающий интерес к философским аспектам буддийской традиции. Особенно ярко это направление исследований получило свое развитие с научной деятельностью О.О. Розенберга<sup>1</sup> и Ф.И. Щербатского<sup>2</sup>, положивших начало отечественной буддологической школы.

С другой стороны, складывается отечественная традиция полевых этнографических исследований буддизма. А.М. Позднеев на огромном материале описал буддийское духовенство Монголии и Бурятии, его монастырскую организацию, образ жизни, особенности быта, деятельности и религиозной практики, во многом заложив тем самым основы развития научных представлений о буддийском духовенстве, направление и методику его полевого изучения<sup>3</sup>.

Большой вклад в изучение рассматриваемой проблематики внес Б.Б. Барадин. В своих работах он исследовал структуру и функции различных

---

<sup>1</sup> Розенберг, О.О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. – Проблемы буддийской философии. – Ч. II. / О.О. Розенберг. – Пг., 1918. – 367 с.; Он же. Труды по буддизму. – М.: Наука, 1991.

<sup>2</sup> Щербатской, Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов / Ф.И. Щербатской. – СПб., 1995. – Ч. I-2; Он же. Избранные труды по буддизму / Ф.И.Щербатской. – М.: Наука, 1988.; Он же. Философское учение буддизма / Ф.И. Щербатской // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – Вып. 4. – М., 1989. – С. 224-238.

<sup>3</sup> Позднеев, А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу: Изд. репринтное / А. М. Позднеев. – Элиста: Калм. кн. изд-во., 1993. – 512 с.

категорий буддийского духовенства, особенности развития монастырской организации<sup>4</sup>.

Советский период изучения буддизма Бурятии характеризуется доминированием атеистического подхода, критикой социальной роли религии и буддийской церкви в истории бурятского общества. Особое внимание в работах этого периода уделялось месту буддийского духовенства в социально-классовой структуре бурятского общества и критике выполняемых им политических функций. Религия и духовенство в целом характеризовались как отмирающее социальное явление, находящееся в состоянии углубляющегося кризиса, упадка церковной организации и религиозных объединений.

Большой толчок изучение буддизма Бурятии получило с образованием в 1958 г. Бурятского комплексного научно-исследовательского института, затем Бурятского филиала СО АН СССР. В 1967 г. в Институте общественных наук БФ СО АН СССР был создан сектор буддологии.

Изучение процесса распространения и развития буддизма в Бурятии, вопросы социальной природы и классовых функций ламаизма были рассмотрены Ф.А. Кудрявцевым, П.Т. Хаптаевым, Е.М. Залкиндом.<sup>5</sup> К.М. Герасимова в своих исследованиях проделала большую работу по изучению истории буддизма и буддийского духовенства Бурятии. Ею были освещены такие проблемы буддизма и буддийского духовенства, как взаимоотношения царского правительства и ламаистской церкви, обновленческое движение буддийского духовенства, эволюция культовой системы, социальные функции буддийской обрядности и многие другие<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Барадин, Б. Буддийские монастыри / Б. Барадин // Реверс: Альманах. - СПб., 1992. – С. 210-224.

<sup>5</sup> Кудрявцев, Ф.А. История бурят-монгольского народа с VI в. до 60-х гг. XIX в / Ф.А.Кудрявцев. – М.-Л., 1940; Хаптаев, П.Т. Краткий очерк бурят-монгольского народа / П.Т. Хаптаев. – Улан-Удэ, 1942; Залкинд, Е.М. Присоединение Бурятии к России / Е.М.Залкинд. – Улан-Удэ, 1958; Он же. Общественный строй бурят в XVIII – первой половине XIX в. – М., 1970.

<sup>6</sup> Герасимова, К.М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков/К.М.Герасимова – Улан- Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1957. – 215 с.; Она же. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917 – 1930) / К.М.Герасимова – Улан- Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1964. – 179 с.; Она же. Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии / К.М. Герасимова – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 138 с.; Она же. Об исторических формах национальной культуры бурят / К.М. Герасимова // Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального

С середины 1960-х гг. начинаются конкретно-социологические исследования религии и религиозности населения. Создание сектора социологии в Институте общественных наук БФ СО АН СССР с целью изучения проблем духовного развития и формирования коммунистического сознания сибирских народов позволило применить методы конкретно-социологических исследований в области религии и атеизма<sup>7</sup>. Конкретно-социологические исследования отдельных аспектов буддизма в этот период проводились Р.Е. Пубаевым, Н.Л. Жуковской, Р.Ж. Жалсановой, Д.Д. Очировым, В.Б. Цыбикжаповым, Л.Л. Абаевой, Г.Н. Очировой, Г.Р. Галдановой и др. Так, В.Б. Цыбикжапов рассматривает церковную организацию ламаизма в Бурятии, анализирует вопросы управления, культовой деятельности буддийского духовенства, их хозяйственной жизни и взаимодействия с приходом<sup>8</sup>. Н.Л. Жуковской и Л.Л. Абаевой исследованы модернизационные тенденции в буддизме, взаимодействие буддизма и ранних форм религии<sup>9</sup>.

Результатом целенаправленного комплексного исследования культовой системы ламаизма явилась коллективная монография сотрудников БИОН СО РАН «Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX вв. Структура и социальная роль

---

возрождения народов Республики Бурятия: Труды Бурятского института общественных наук СО РАН. Серия: Философия, социология, история. – Вып. 2. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. – С. 38-51.

<sup>7</sup> См. Лубсанов, Д.Д. Развитие конкретно-социологических исследований в Бурятской АССР. / Д.Д. Лубсанов. // Из опыта конкретно-социологических исследований. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1968; Он же. Актуальные проблемы конкретно-социологического исследования духовных процессов в Бурятии // Из опыта конкретно-социологических исследований. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1972; Брянский М.Г. Конкретно-социологические исследования религии и атеизма в Бурятии / М.Г. Брянский // Атеизм и религия в Бурятии / сост. М.Г. Брянский. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во – 1986. – С. 3-33; Михайлов, Т.М. О некоторых факторах сохранения религиозных пережитков / Т.М. Михайлов // Атеизм и религия в Бурятии / сост. М.Г. Брянский. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, – 1986. – С. 34-71; Крючков, Н.И., Михайлов, Т.М. Преодоление религиозных пережитков в Бурятии / Н.И. Крючков, Т.М. Михайлов – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1987. – 144 с; Очиров, Д.Д. От религиозной веры к атеизму / Д.Д. Очиров. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1981. – 144 с.

<sup>8</sup> Цыбикжапов, В.Б. Современная церковная организация ламаизма в Бурятии / В.Б. Цыбикжапов // Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1971. – С. 69-78.; Он же. Ламаизм в Бурятии (опыт этносоциологического анализа): Автореф. дис... канд. социол. наук. / В.Б. Цыбикжапов. – Л., 1978.

<sup>9</sup> Жуковская, Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии / Н.Л. Жуковская – М.: Наука, 1977. – 199 с.; Жуковская, Н.Л. Современный ламаизм (на материалах Бурятии) / Н.Л. Жуковская // Вопросы научного атеизма. – Вып. 7. – М., 1969; Абаева, Л.Л., Жуковская, Н.Л. Традиция и модернизация в истории ламаизма/ Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская // Религии мира. История и современность: Ежегодник. – М.: ГРВЛ, 1983. – С. 129 – 150; Абаева, Л.Л. Модернизационные тенденции в современном буддизме / Л.Л. Абаева. // Методологические аспекты изучения истории духовной культуры Востока. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1988. – С. 80-95;



культовой системы»<sup>10</sup>. В ней детально анализируются история развития, вероучение, социальные функции культовой системы буддизма в Бурятии, описывается структура церковной организации буддийского духовенства.

Со второй половины 1980-х гг. происходят значительные изменения в жизни российского общества, что явилось началом нового этапа развития общественных наук в нашей стране. Регулярно стали проводиться научные конференции разного уровня, на которых обсуждаются многие вопросы, связанные с проблематикой буддийских сообществ<sup>11</sup>.

В число российских исследователей, занимающихся буддологическими исследованиями, входят Л.Е. Янгутов, Н.Л. Жуковская, И.С. Урбанаева, Ц.П. Ванчикова, Д.Д. Амоголонова, О.М. Хомушку, И.Р. Гарри, Д.С. Жамсуева, Д.В. Аюшеева, А.А. Базаров, Н.В. Цыремпилов, Р.Т. Сабиров, В.П. Андросов, В.Г. Лысенко, А.В. Парибок и др. В последние годы научными коллективами проводился ряд исследовательских проектов, направленных на изучение буддизма и буддийских сообществ России и зарубежных стран<sup>12</sup>. В последние годы научным сообществом ученых разных дисциплинарных направлений опубликовано множество работ, связанных с исследованиями различных аспектов системы буддизма Бурятии. Ведущее место в этом занимает коллектив ИМБИТа СО РАН, специалисты которого в сотрудничестве с группами исследователей вузов республики исследуют историю буддийской

---

<sup>10</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы / Г.Р. Галданова, К.М. Герасимова, Д.Б. Дашиев и др. – Новосибирск: Наука, 1983. – 234 с.

<sup>11</sup> Буддизм в третьем тысячелетии: тенденции и перспективы развития. Т. 1. Материалы научной конференции (7-9 сентября 2016 г.). – Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2016. – 216 с.; Буддизм в контексте диалога культур. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2015. – 382 с.; Мир Центральной Азии-3 – Улан-Удэ; Иркутск: Оттиск, 2012. – 798 с.; Мир Центральной Азии – 4.: сб.науч.ст./ науч.ред.Б.В. Базаров. – Иркутск: Оттиск, 2017. – 536 с.; Общество, буддизм и социально-политические процессы в России и Монголии. Улан-Удэ, Издательство Бурятского госуниверситета, 2017. – 278 с.

<sup>12</sup> Буддизм в социокультурных и политических процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2016. – 456 с.; Буддизм и социорелигиозные процессы в России и Монголии. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2016. – 192 с.; Аякова Ж. А. О буддизме в США. – Улан-Удэ: Изд-во БГСХА им. В.Р. Филиппова, 2015. – 121 с.; Буддизм в современных общественно-политических процессах Бурятии – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госунта, 2012.; Буддизм в истории и культуре бурят/ коллективная монография; под ред. И. Р. Гарри. — Улан-Удэ : Буряад-Монгол Ном, 2014. – 417 с.; Реалии монастырской жизни в буддизме Монголии и Бурятии: источниковедческий анализ. - Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госунта, 2017. – 220 с.

философии<sup>13</sup>; культовую систему<sup>14</sup>; тибетскую медицину<sup>15</sup> и многие другие проблемы.

Большая группа работ посвящена освещению проблем взаимоотношений буддийских сообществ, политической сферы и государства<sup>16</sup>. Следует отметить ряд исследований зарубежных ученых, направленных на изучение современного состояния буддизма в России и Бурятии<sup>17</sup>. В последние годы появились исследования религии и буддийских сообществ в Интернете<sup>18</sup>.

Хотя специального социологического исследования современных буддийских сообществ Бурятии как особой социальной общности не

---

<sup>13</sup> Лепехов, С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации / С.Ю. Лепехов. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999; Аякова, Ж.А. Социально-философские аспекты буддизма Бурятии: автореф. дис... канд. филос. наук / Ж.А. Аякова. – Улан-Удэ, 2004.; Хомушку О.М., Кухта М.С. Этноконфессиональный фактор в духовном возрождении Тувы: социально-философский анализ. / О.М. Хомушку // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2016. - № 5(27). – 119-126.; Урбанаева И. С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма). – Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2014. – 376 с.; Лепехов С. Ю., Лепехова Е. С. Мир буддийских идей и монашество в классической японской литературе. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. – 445 с.; Гулгенова А.Ц. Методологические подходы к проблемам исследования тибетских историко-философских текстов. // Вестник Бурятского госуниверситета. Серия Философские науки. – 2016. – Вып. 3. – С. 147-156.; Гулгенова А.Ц. О существовании внешних объектов в махаянской традиции (на примере учения йогачары) // Вестник Бурятского госуниверситета. Серия Философские науки. – 2017. – № 5. – С. 84-90.

<sup>14</sup> Абаева, Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии / Л.Л. Абаева – М.: Наука, 1992; Сыртыпова, С-Х. Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письм. источники) / С-Х. Сыртыпова – М.: Вост. лит-ра, 2003.; Религиозные практики современной России: сб. статей. — Москва : Новое издательство, 2006.; Амоголонова Д.Д. Возвращение Хамбо-ламы Итигэлова и новая концепция возрождения Бурятии // Вестник Бурятского госуниверситета. 2012. № 7. С. 65-70.

<sup>15</sup> Пупышев, В.Н. Тибетская медицина. Язык, теория, практика / В.Н. Пупышев – Новосибирск: Наука, 1991; Базарон, Э.Г. Очерки тибетской медицины / Э.Г. Базарон – изд. 3-е, испр. – Улан-Удэ: ЭкоАрт, 1992.

<sup>16</sup> Данзанова, А.А. Религиозная политика Советского государства по отношению к буддизму в Бурятии в 1919-1930 гг.: автореф. дис... канд. истор. наук / А.А. Данзанова – Улан-Удэ, 1998; Цыремпилова, И.С. Религия и власть в Республике Бурятия: история взаимоотношений (1919 -1940): автореф. дис. канд. истор. наук./И.С. Цыремпилова – Улан-Удэ, 2000; Доржиев, Д.Л. К вопросу о проведении «антирелигиозной» кампании в Бурятии на рубеже 1920-1930-х гг. / Д.Л. Доржиев // Бурятский буддизм: история и идеология. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – С. 66-78; Дагбаев, Э.Д. Агван Доржиев в истории Российского государства / Э.Д. Дагбаев – Улан-Удэ: «Бэлиг», 2005. – 48 с.; Агаджанян А. С. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму / А. С. Агаджанян; под ред. А. Малашенко и С. Филатова // Религия и глобализация на просторах Евразии; Моск. центр Карнеги. — Москва : Неостром, 2005. С. 222–255.

<sup>17</sup> Belka L., 2014. Buryat Buddhism and Russia: Religion and Politics. – Kollmar-Paulenz K.; Reinhardt S.; Skrynnikova T. Religion and Ethnicity in Mongolian Societies: Historical and Contemporary Perspectives. Wiesbaden: HarrassowitzVerlag. p. 81-96; Bernstein A., 2013. Religious Bodies Politic: Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism., Chicago, University Chicago Press, 280 p.; Fagan G., 2013. Believing in Russia. Religious Policy after Communism. NY: Routledge, 320 p.; Holland E.C., 2014. Religious practice and belief in the Republic of Buryatia: comparing across faiths and national groups. – Nationalities Papers. Vol. 42, № 1, pp. 165-180.

<sup>18</sup> Рыйгас Е.В. Религиозные взгляды в виртуальной реальности (на примере текстов социальной сети vkontakte.ru) // Социологические исследования. 2013. №6. С.115-120.; Добродум О.В. Рецепция буддизма в глобальной паутине//Наукові записки КУТЕП. Вип. 15, 2013. Серія: «Філософські науки» – С.90-98; Полевая Ю.В. Сангха 2.0. Формирование общины нового типа // Седьмая международная востоковедная конференция (Торчиновские чтения): Метаморфозы – СПб: Изд-во СПбГУ, 2013 – С. 261-269; Доржигушаева О.В., Дондуков Б. Влияние информационных технологий на развитие буддийских сообществ России. // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2016. – том. 35. - № 3(224). – С. 110-114.

проводилось, в ряде научных публикаций затрагиваются некоторые аспекты этой проблематики. В исследовании А.А. Буркиной и И.И. Осинского анализируются социологические данные по воспроизводству и самочувствию буддийского духовенства в контексте изучения бурятской национальной интеллигенции<sup>19</sup>. Работы Е.А. Островской посвящены социологическому изучению религиозной модели общества, буддийских мирских общин, особенностей общественно-политического участия буддийских НГО<sup>20</sup>. Исследование буддийских сообществ духовенства и паломников как новых групп было проведено под руководством Э.Д. Дагбаева<sup>21</sup>. Ряд работ посвящен изучению социальной организации буддийских сообществ<sup>22</sup>.

Следует выделить группу социологических исследований, направленных на изучение смежной проблематики. Исследования, направленные на изучение религиозных традиций в ценностных ориентациях бурятской молодежи, провел Г.Е. Манзанов<sup>23</sup>. М.С. Алексеева в своей диссертационной работе изучила на

---

<sup>19</sup> Буркина, А.А. К вопросу о месте буддийского духовенства в жизни бурятского народа / А.А. Буркина. / Бурятский государственный университет. // Научные труды молодых ученых. – Ч. 2. Философия, история, право, культурология, филология. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 1996; Буркина, А.А., Осинский, И.И. Бурятская национальная интеллигенция: воспроизводство, структура, самочувствие / А.А. Буркина, И.И. Осинский. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 1998.

<sup>20</sup> Островская Е.А. Религиозная модель общества: социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 377 с.; Островская Е.А. Буддийские общины Санкт-Петербурга. – СПб.: Алетейя, 2015. – 198 с.; Островская Е. А. Российский буддизм в опоре гражданского общества / Е. А. Островская ; под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. центр Карнеги // Двадцать лет религиозной свободы в России. – Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009.; Островская Е. Н. Социологическое изучение религиозных неправительственных гражданских организаций Российской Федерации и Республики Корея / Е. Н. Островская // Пятое восточноевропейское чтение памяти О. О. Розенберга. — Санкт-Петербург : Изд-во А. Голода, 2012.; Островская Е.А. Транснациональная сеть тибетского буддизма как инструмент эскалации этно-религиозного конфликта//Вестник аналитики - № 35(2009-1);

<sup>21</sup> Дагбаев Э.Д. Буддийское сообщество как специфическая социальная группа. // Евразийство и мир. - Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2017. – Вып.2. - С. 60-65.; Дагбаев Э.Д. Паломники и буддийское духовенство как новые социальные группы Бурятии. // Мир Центральной Азии – 3. – Улан-Удэ; Иркутск: Отгиск, 2012. – С. 363-369.; Дагбаев Э.Д. Паломничество к Пандито Хамбо Ламе Итигэлову: мотивация и ценности. // II международная конференция «Феномен XII Пандито Хамбо Ламы Итигэлова» <http://etegelov.ru/conf-2/reports/36-doc13>

<sup>22</sup> Исаева В. Б. Социальный механизм религиозной конверсии: на примере Петербургской буддийской мирской общины Карма Кагью: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук / В. Б. Исаева. — Санкт-Петербург, 2015.; Сабиров Р.Т. Роль буддистов-мирян в распространении тибетского буддизма в современной России. // Общество, буддизм и социально-политические процессы в России и Монголии. Улан-Удэ, Издательство Бурятского госуниверситета, 2017. – С. 148-159.; Нестеркин С.П. Социальная организация буддийского сообщества Центрально-Азиатского буддизма: формирование традиционной модели и ее современная трансформация. // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. – 2006. - № 11. – С. 340.

<sup>23</sup> Манзанов Г.Е. Религиозные традиции в ценностных ориентациях бурятской молодежи / Г.Е.Манзанов. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – 115 с.

материалах Республики Бурятия мировоззренческие позиции современной российской интеллигенции в отношении религии<sup>24</sup>. Несколько проектов были реализованы под руководством Будаевой Ц.Б<sup>25</sup>. Этносоциологические исследования этнической идентичности бурят, в которых большое внимание уделялось вопросам религиозной ориентации и религиозного поведения, выполнила И.Э. Елаева<sup>26</sup>. Хантургаева Н.Ц. посвятила несколько работ социологическому исследованию религиозной ситуации<sup>27</sup>.

Уровень развития современных научных представлений о буддийских сообществах Бурятии, их социальных, культурных, экономических и политических аспектах позволяет актуализировать проблему исследования формирования социальной структуры буддийских сообществ современной Бурятии.

**Цель** диссертационной работы состоит в социологическом исследовании социальной структуры буддийских сообществ современной Бурятии.

Достижение поставленной цели предполагает решение следующих **задач**:

- изучить развитие социологических концепций в исследовании буддизма Бурятии;
- дать характеристику буддийским сообществам как объекту социологического исследования;
- определить особенности методологии социологического исследования современных буддийских сообществ;
- охарактеризовать основные типы буддийских сообществ современной Бурятии;

---

<sup>24</sup> Алексеева, М.С. Современная российская интеллигенция: мировоззренческие позиции в отношении религии (на материалах Республики Бурятия) / М.С. Алексеева: автореф. дис... канд. социол.наук. – Улан-Удэ, 2000.

<sup>25</sup> Межнациональные, религиозные, этнопсихологические реалии Бурятии и вопросы гражданской активности населения (отв.ред. Ц.Б. Будаева). – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2013. - 168 с.

<sup>26</sup> Елаева, И.Э. Религиозная идентичность бурят / И.Э. Елаева // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии: Матер. междунар. науч. конф. – Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2003. - С. 166 – 170.

<sup>27</sup> Хантургаева Н.Ц. Религиозная ситуация в Бурятии (по результатам социологических исследований) // Буддийская культура: история, источниковедение, языковедение и искусство: Пятое Доржиевские чтения - СПб. 2013.; Хантургаева Н.Ц. Религиозность и религиозные практики жителей Бурятии (по результатам социологических исследований) // Культура жизни и жизнь в культуре: материалы научной сессии, посвященной 70-летию со дня рождения доктора культурологии, профессора В.Л. Кургузова. – Улан-Удэ, 2013.

- исследовать структуру и функции современного буддийского духовенства Бурятии;
- выявить специфику социальной структуры сообществ буддистов-мирян;
- охарактеризовать буддийские сообщества в контексте религиозной ситуации в Республике Бурятия
- изучить роль буддизма в современной российской модели государственно-конфессиональных отношений;
- изучить трансформацию религиозных практик в структуре культовой системы современного буддизма Бурятии;
- определить особенности социологического изучения буддийских онлайн-сообществ;
- дать характеристику особенностям развития российского буддизма в Интернет-измерении;
- исследовать буддийские онлайн-сообщества на примере социальной сети ВКонтакте.

**Объектом** исследования являются буддийские сообщества современной Бурятии как особые общности людей, формирующиеся на основе системы буддийских религиозных идей, представлений и практик.

**Предметом** исследования выступают особенности социальной структуры современных буддийских сообществ Бурятии, выявление специфики интеграции ее компонентов, индивидов, групп, социальных институтов и практик.

**Теоретико-методологические основы исследования.** Сложность социального феномена буддийских сообществ определила плюрализм используемых принципов, методов и средств исследования. Основопологающими выступили принцип системности и связанный с ним структурно-функциональный метод, которые позволяют анализировать социальные объекты через описание структуры и функций.

Методология неинституционального анализа позволило исследовать социорелигиозные процессы развития буддийских сообществ как системы устойчивых институциональных практик взаимодействия индивидов и социальных групп, обладающих вместе с тем высокой динамикой изменений. Неинституциональный анализ позволяет операционализировать типологические описания социального взаимодействия в рамках формальных институтов церкви и религиозных иерархий, и внеинституциональных социальных практик «конструирования» религиозного.

Диссертационное исследование опиралось на принцип историзма, на основе которого прослеживается развитие буддийского буддийских сообществ, его элементов и их связей.

В ходе исследования применялись общенаучные методы: сравнительный, моделирования, логический, аксиологический; социологические – свободного и полустандартизированного интервью, анкетного опроса, анализа документов, статистический метод, наблюдение и др.

Особую группу составили методы математического моделирования, а именно построения графовых моделей, кластерного анализа и расчета Google PageRank, отражающих особенности структуры подграфа социальной сети, составленного из пользователей-буддистов.

В целом для определения социального положения буддийского духовенства важное теоретико-методологическое значение имели исследования и концепции ведущих отечественных и зарубежных исследователей буддизма и буддийского духовенства.

**Эмпирическую базу исследования** составили результаты серии конкретно-социологических исследований, направленных на сбор и анализ социологической информации о буддийских сообществах.

В качестве основных методов сбора первичной социологической информации выступили опросные методы, позволившие получить данные о

мнениях и оценках экспертов и индивидов, входящих в буддийские сообщества.

С целью определения основных параметров исследуемых сообществ и разработки инструментария социологического исследования была проведена серия из 20 экспертных интервью ученых-буддологов и представителей буддийских сообществ. В число экспертов вошли ведущие ученые ИМБТ СО РАН, Бурятского госуниверситета, буддийские священнослужители и миряне-члены буддийских общин.

В качестве основного метода сбора социологической информации использован анкетный опрос 880 респондентов-буддистов со специально разработанной анкетой. Выборка многоступенчатая районированная с квотным отбором на последней ступени.

В апреле-мае 2017 года было проведено социологическое исследование населения Республики Бурятия на тему «Толерантность и причины проявления экстремизма в молодежной среде», в котором содержался блок, направленный на выявление особенностей религиозных представлений. Выборка многоступенчатая районированная выборка с квотным отбором на последней ступени. Объем выборочной совокупности исследования составил 1200 респондентов в семи административных образованиях региона. Основными параметрами выборки исследования являются тип поселения, пол, возраст и этническая принадлежность.

В качестве дополнительного метода было использовано структурированное наблюдение религиозного поведения верующих буддистов в местах проведения религиозных мероприятий.

Особую группу составили методы интернет-исследований. В качестве основного метода сбора количественной информации выступила серия поисковых запросов в поисковых системах Google, Vkontakte, Facebook с использованием специально разработанного программного обеспечения. Также

использовались данные, полученные при помощи сервисов Goggle Тренды<sup>28</sup>, Subscribe.ru,<sup>29</sup> SimilarWeb.com<sup>30</sup>.

В исследовании был также применен метод анализа документов, объединенных в несколько групп, включивших религиозно-философские и нормативные правовые документы, статистические данные, а также вторичные данные исследований других авторов.

**Научная новизна диссертационной работы** заключается в том, что это первое в отечественной науке комплексное социологическое исследование буддийских сообществ Бурятии, в котором:

1. изучено развитие социологических концепций в исследовании буддизма Бурятии, описаны основные этапы эволюции научных исследований буддийских сообществ, выявлены факторы и особенности формирования теоретических моделей;
2. определена методология социологического исследования современных буддийских сообществ, охарактеризованы мировоззренческие, эпистемологические и теоретические особенности построения стратегии социологического исследования буддийских сообществ;
3. охарактеризованы основные типы буддийских сообществ современной Бурятии, определены особенности их воспроизводства, функционирования и интеграции, исследованы их структурные, функциональные и институциональные аспекты, выявлены структурно-функциональные изменения современного буддийского духовенства Бурятии, исследованы сообщества буддистов-мирян, изучены особенности их социальной структуры, воспроизводства и интеграции;
4. изучена роль буддизма в современной российской модели государственно-конфессиональных отношений, охарактеризованы основные этапы ее становления, исследованы особенности развития

---

<sup>28</sup> Goggle Тренды Доступ: <https://www.google.com/trends/> (проверено 12.04.2015)

<sup>29</sup> Информационный канал Subscribe.ru Доступ: <http://subscribe.ru/> (проверено 04.2015)

<sup>30</sup> <https://www.similarweb.com/> (проверено 24.07. 2015)



политических институтов буддийских сообществ, выявлены особенности современной религиозной ситуации в Республике Бурятия, дана характеристика основным ее элементам;

5. изучена трансформация религиозных практик в структуре культовой системы современного буддизма Бурятии, проведен анализ представлений верующих разных групп, показана зависимость религиозных практик от типа сообществ; исследовано развитие экономических практик буддийских сообществ, изучены теоретические подходы к изучению экономической деятельности буддийских общин, выявлены особенности экономических проектов и программ Буддийской традиционной сангхи России;
6. определены особенности методологии социологического изучения буддийских онлайн-сообществ, изучен опыт отечественной и зарубежной цифровой социологии, разработана программа исследования буддийских сообществ в социальных сетях с применением нереактивных методов; дана характеристика особенностям развития российского буддизма в Интернет-измерении, проведен анализ форм онлайн-представленности российского буддизма в Интернете; исследованы буддийские онлайн-сообщества в социальных сетях, проведена их классификация, выявлена специфика их интеграции и функционирования;

**Научно-практическое значение.** Содержащиеся в диссертации теоретические положения, выводы и материалы могут быть использованы органами государственной власти, местного самоуправления и общественными организациями в сфере взаимодействия с буддийскими объединениями, а также исследователями при проведении исследований различной направленности.

Результаты и материалы исследования также могут быть использованы при разработке учебных курсов обществоведческих дисциплин высших и средних учебных заведений.

**Положения, выносимые на защиту:**

- в развитии социологических исследований буддизма Бурятии выделяется ряд этапов, на формирование которых оказали влияние сочетание факторов развития политики российского государства и теоретико-методологических моделей социологии;
- буддизм в реальных социальных практиках складывается как система социальных отношений, включающих индивидов, малые и большие социальные группы, интегрированная ценностно-нормативными стандартами буддийской культуры, философии и религии;
- буддийские сообщества можно дифференцировать на четыре основных типа на основе различий в степени профессионализации (буддийское духовенство и миряне) и уровню интеграции в церковно-монастырскую систему (дацанские и внедацанские), каждый из которых обладает социальной спецификой структуры и функций;
- религиозная ситуация как состояние системы взаимодействия религиозных объединений, государственных и негосударственных институтов, а также социальных групп по поводу объектов религиозного поклонения, религиозных идей и чувств характеризует буддийские сообщества как активных субъектов отношений в сфере религии.
- российская система государственно-конфессиональных отношений выступает важнейшим фактором развития буддийских сообществ, что отражается в определяющем воздействии государственной политики и нормативного правового регулирования на формирование этапов развития буддийских сообществ;
- трансформация религиозных практик современного буддизма Бурятии, ревитализация прежних и создание новых культовых практик, является следствием изменения социального положения, структуры и функций буддийских сообществ и развития разных типов общин, ориентированных на различные социальные стратегии;

- к основным особенностям развития российского буддизма в Интернет-измерении относятся высокая динамичность, значительное многообразие и слабая структурированность;
- социальные сети предоставляют буддийским сообществам возможность сделать участниками социального взаимодействия трансцендентных персонажей и харизматизированные объекты религиозного поклонения, вследствие чего для религиозных профессионалов и верующих социальные сети стали эффективным инструментом продвижения буддийских идей.

**Апробация диссертации.** Основные идеи диссертации получили отражение в монографиях «Буддийское духовенство как специфическая социально-профессиональная группа (на материалах Республики Бурятия)» (Улан-Удэ, 2012), «Буддизм и социорелигиозные процессы в России и Монголии» и 83 статьях, 24 из которых опубликованы в ведущих рецензируемых научных журналах, входящих в перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук.

Основные положения диссертации докладывались автором на международных, всероссийских конференциях, симпозиумах и конгрессах: «Этничность, раса и национализм в европейских СМИ и фильмах: права, ответственность, представления» (Манчестер, 23-25 мая 2013); «Государство, религия, общество в современной России» (Москва, 2014); IV международном форуме «Зеленое развитие – приоритетное направление трехстороннего сотрудничества в XXI веке» (Улан-Батор, 2014); VII Всероссийском конгрессе политологов (Москва, 2015); XI конгрессе антропологов и этнологов России «Контакты и взаимодействие культур» (Екатеринбург, 2015); всероссийской научно-практической конференции «Современное развитие регионов России: политические, социальные и экономические аспекты» (Улан-Удэ, 2015);

международной научно-практической конференции «Пути и механизмы трансквилизационного взаимодействия России и Монголии» (Улан-Батор, 2015).

Часть диссертации подготовлена в рамках грантов «Постсоветское общество и буддийская сангха: социорелигиозные процессы в России и Монголии» (конкурс РГНФ – МОН Монголии № 15-23-03002) (руководитель); «Разработка математических моделей виртуальных буддийских сообществ в социальных сетях» (РФФИ № 17-06-00340 ) (руководитель); «Буддизм и национализм во Внутренней Азии» (РГНФ № 17-01-00117) (исполнитель), «Миряне и ламы: буддийские идеи и практики в трансформирующихся обществах России и Монголии» (РГНФ – МинОКН Монголии № 17-21-03004) (исполнитель)

# ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИЗУЧЕНИЯ БУДДИЙСКИХ СООБЩЕСТВ

## 1.1. Развитие социологических исследований буддизма в России и за рубежом

Социологический интерес к буддизму проявляется уже в начале XX века в исследованиях таких крупнейших теоретиков-классиков как Эмиль Дюркгейм и Макс Вебер. В их работах буддизм располагается как один из значимых отправных пунктов в построении общесоциологической теории религии. Многие, сегодня воспринимаемые как привычные, эпистемологические компоненты буддизма как религии, социальной системы, структурно-функциональных элементов были разработаны как социологический инструментарий. Работы социологов-позитивистов структурно-функционального направления, марксистов и постмодернистов оказали значительное влияние на научное восприятие буддизма. Вместе с тем, социологические и антропологические исследования все еще занимают пограничные позиции в отечественной буддологической науке, где преобладают филологические, философские и исторические представления о предметном поле буддологии.

Классическая буддология развивалась через изучение «классического» буддизма Древней Индии, и исследования китайской, тибето-монгольской и юго-восточной историко-географических форм выступали лишь как инструмент для изучения доминирующего индийского культурного региона.<sup>31</sup> Развитие предметного поля буддологии происходило через расширение изучаемого историко-географического ареала буддизма и посредством включения, зачастую в результате полемики, особых исследовательских сфер, пограничных с социологией, политологией, антропологией, причем

---

<sup>31</sup> Cabezon J.I., 1995. Buddhist Studies as a Discipline and the Role of Theory. – Journal of the International Association of Buddhist Studies. Volume 18, № 2. pp. 232

методологические, дисциплинарные и институциональные факторы по сей день способствуют гетерогенности буддологии, ее дроблению на отдельные субдисциплины, связанные подчас довольно условно. Для становления буддологии в XIX – начале XX в. было характерно «многолетнее господство филологизма и культурно-исторического подхода», в результате чего возникало «весьма превратное представление о буддийской философии, а зачастую и отрицание существования таковой»<sup>32</sup> Изучение «классического буддизма» довольно долгое время находилось под доминирующим влиянием «палийской школы», концентрируясь вокруг текстов палийского канона, тогда как санскритские, китайские, тибетские и иные источники рассматривались как проявления «искаженного» буддизма.

К началу XX века большинство буддологов признает, что исследование буддийских текстов требует «философизации» буддологии, а адекватный перевод текстов вне буддийского философского религиозного контекста практически невозможен. К середине XX века под влиянием критики классической парадигмы буддологии происходит расширение ее исследовательского поля как в отношении культурно-географических ареалов, так и с точки зрения изучения «живого» буддизма.

Социологические и антропологические исследования буддийских сообществ в западной науке можно разделить на две группы, первая из которых возникает уже в XIX веке с формированием научного интереса европейских ученых к «буддийским» обществам. Вторая группа формируется по мере распространения буддизма в западных странах, когда социологи и социальные антропологи обнаружили весьма привлекательное исследовательское поле в современных «невосточных» обществах, где буддийские сообщества и идеи становятся значимым элементом социального и культурного ландшафта. Актуальность первых исследований буддизма, в том числе и российских, была обусловлена колониальными политическими интересами европейских держав,

---

<sup>32</sup> Игнатович А.Н., 1991. О.О. Розенберг и его труды по буддизму. – Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, - С. 11.

и реминисценции такого подхода часто прослеживаются и в современных исследованиях. Следует отметить, что и в работах советских авторов, во всяком случае, касающихся проблематики развития буддизма за пределами СССР, направленность на политические аспекты развития буддизма, такие как участие буддийского монашества в национально-освободительном движении стран Юго-Восточной Азии, может быть отнесена к доминирующим, учитывая и теоретические марксистские позиции, и интерес СССР к постколониальному Востоку. В целом, ориенталистские и колониальные искажения существенно повлияли на формирование научного и популярного образа буддизма.

Интерес социологии к проблемам развития общества также оказал значительное влияние на описания места и роли буддизма в системе социальных институтов и тех факторов, которые воздействовали на его изменение. Во многом в развитие идей мыслителей эпохи Просвещения, развитие общества представлялось как дискретный процесс перехода от стадии к стадии и становление теории индустриального общества, марксистские и постмодернистские концепции получило развитие и в теориях секуляризации и в более широком атрибутировании господства религии в традиционных обществах и секулярной сущности современных обществ.

В работах крупнейших социологов-классиков буддизм выступает одним из важных элементов социологических описаний религии. При этом, например, Эмиль Дюркгейм и Макс Вебер используют концептуальные описания буддизма, заимствованные из работ наиболее известных и влиятельных в их время буддологов. В свою очередь, «встроенные» в классические социологические теории описания буддизма оказали существенное влияние на дальнейшее развитие буддологии уже в социологическом поле. Так, Э. Дюркгейм, вслед за Э. Бюрнуфом, А. Бартом и Г. Ольденбергом считает буддизм атеистической религией, для которой не характерна вера в сверхъестественную божественную природу Будды, а те направления, в которых Будда обожествляется «являются лишь производной и отклонившейся

формой буддизма».<sup>33</sup> Для него религия выступает как сфера конструирования «священного», для которой вера в сверхъестественное не является достаточным условием и «атеистический» буддизм является одним из типологизирующих примеров «развитых» религий в которых отсутствует «сверхъестественное». Установка методологии Эмиля Дюркгейма на изучение коллективных ритуалов и коллективных представлений о «священном» послужили базой для ряда социологических проектов в сфере изучения буддизма, хотя его выводы относительно буддизма были подвергнуты критике<sup>34</sup>.

Работы Макса Вебера оказали более значимое влияние на формирование западной социологии буддизма как исследовательского поля. Гегемония структурно-функциональной школы Т. Парсонса, для которой наследие М. Вебера явилось важнейшим источником методологического синтеза, послужила основой для развития интереса американских социологов во многом из-за их стремления найти знакового социологического теоретика в период холодной войны для противопоставления марксизму и для объяснения неравномерного развития разных стран.

В значительной степени работы М. Вебера в области изучения экономики и религии были полемически направлены против марксистских построений. Для него важнейшим процессом развития экономической деятельности и общества в целом выступает рационализация. Он рассматривал отношения между обществом и религией через анализ «видов поведения», которые оформляются в «методический образ жизни» исторически во многом обусловленный религиозными идеями, которые отражают стремление «рационализировать представления о мире в единую непротиворечивую систему в заданном направлении», что «дает начало имманентной диалектике процесса рационализации».<sup>35</sup> Социальные действия могут быть описаны на

---

<sup>33</sup> Дюркгейм Э., 1994. Элементарные формы религиозной жизни. – Социология религии: классические подходы. – М: Изд-во МГУ, С. 46

<sup>34</sup> Orru M., Wang A., 1992. Durkheim, Religion, and Buddhism. – Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 31, No. 1, pp. 47-61.

<sup>35</sup> Парсонс Т. Структура социального действия. Гл. XVII. Макс Вебер: систематическая теория. // О структуре социального действия. – М.: Академический проект. 2000. – С. 188.



основе анализа типов рационализации, выраженных в этических представлениях.

Буддийское учение формирует такую систему жизненных практических ориентиров, систематизированных и рационализированных в буддийской этике, носителями которой выступает монашество. Монашество ориентировано на аскетическое избегание мира, и именно оно является той группой, которое рационализирует практику в этических принципах.

С точки зрения М. Вебера для каждой религии можно выделить социальные слои, жизненное поведение которых было по преимуществу определяющим и которые оказали наибольшее влияние на практическую этику соответствующей религии и придали ей специфику, то есть черты, отличающие ее от других религий и вместе с тем существенные для хозяйственной этики. Буддизм, по Веберу, распространялся странствующими, нищенствующими монахами, предававшимися созерцанию и отвергавшими мир. Только буддийские монахи «принадлежали в полном смысле этого слова к общине, все остальные были неполноценными в религиозном отношении мирянами: объектами, а не субъектами религиозности».<sup>36</sup> Вместе с тем, М. Вебер был против сведения своеобразия какой-либо религии и религиозной этики к отражению материальных или духовных интересов, функции социального положения того слоя, который выступает в качестве ее характерного носителя, поскольку «как ни глубоко в отдельном случае экономически и политически обусловленное социальное воздействие на религиозную этику, ее основные черты восходят прежде всего к религиозным источникам»<sup>37</sup>.

Религиозные элементы действия связаны с отношениями человека к сверхъестественным сущностям, а интерес к религии определен направлениями видов активности, целями людей, которые они надеются достигнуть посредством этих действий. На «примитивном» уровне религиозные действия

---

<sup>36</sup> Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. // Социология религии. Классические подходы. Хрестоматия / Науч. ред. и сост. М.П. Гапочка и Ю.А. Кимелева. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 128.

<sup>37</sup> Там же. – С. 130.

остаются более или менее интегрированными сериями актов, нацеленных на осуществление практических интересов. Мир сверхъестественных сущностей сам по себе не является интегрированным в завершенную рационализированную систему. Религиозное неприятие мира представлено в виде рационально конструируемой оппозиции идеальных типов «аскетизм» - «мистицизм», которая служит основанием для схемы четырех типов поведения. Аскетизм представляет собой «угодную Богу деятельность в качестве орудия Божия», в то время как мистицизм это «созерцательное обладание спасением...где речь не идет о том, чтобы действовать, а о том, чтобы иметь, и где человек является не орудием, а сосудом божественной воли».<sup>38</sup> Противоположность аскетизма и мистики может стать радикальной тогда, когда активный аскетизм в виде мирского аскетизма находит свое выражение в миру, преобразуя его рационально при помощи какой-либо мирской профессии в целях подавить рукотворно-греховное, а мистика, в свою очередь, в виде избегающего мира созерцания, окончательно «уходит» от мира. С другой стороны, эта противоположность может смягчиться, если активный аскетизм, в виде избегающего мира аскетизма, сближается по своему внешнему поведению с избегающим мира созерцанием, ограничиваясь сдерживанием и преодолением всего тварно оскверненного в самом себе и поэтому сосредотачиваясь на угодных Богу активных средствах спасения, доходя до отказа от всякой деятельности в миру. Противоположность смягчается и в случае, если созерцающий мистик, в рамках мирской мистики, не делает окончательного вывода о необходимости уйти из мира и остается в миру, подобно мирскому аскету.

Вебер утверждает, что «те виды поведения, которые, будучи оформлены в методический образ жизни, образовали зародыш, как аскетизма, так и мистики,

---

<sup>38</sup> Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. // Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 309 – 310.

выросли из магических представлений».<sup>39</sup> Причем, с точки зрения Вебера, исторически более важно, что они применялись не только для предотвращения злых чар, но и для пробуждения харизматических качеств.

Аскеты и монахи, по Веберу, являются «сословными носителями виртуозной религиозности»<sup>40</sup> и образуют союзы, в которые принимают только тех, кто обладает высокой религиозной квалификацией. В организации общины религиозных виртуозов исходным пунктом служит проповедь пророка, то есть «обладателя личной харизмы, возвышающего в силу своей миссии религиозное учение или волю Бога». От священнослужителей пророка отличает личное призвание; он притязает на авторитет не на основе традиции, а личного откровения. Вебер выделяет два типа пророков. Пророки первого типа призваны Богом к служению и возвещению его воли. К этому типу, вероятно, можно отнести основателей христианских монашеских общин. Пророки же второго типа ничего не говорят о божественной миссии или послушании, но «своим примером показывают путь к спасению». Пророком такого типа можно считать Будду Шакьямуни. Результатом успешной проповеди спасения является формирование общины. Основатель находит помощников, учеников, спутников, также отличающихся высокой религиозной квалификацией и личной привязанностью к своему лидеру. Постепенно происходит процесс преобразования личной приверженности пророку в следование его учению внутри общины с опорой на фиксированные уставы. Вебер отмечает наличие уже на ранних этапах развития противостояния «виртуозной» и «массовой» религиозности, проявляющейся в борьбе церкви с автономией «сословных носителей религиозности». Церковь стремится организовать религиозность масс и заменить сословно-религиозную квалификацию виртуозов собственными, монополизированными ею средствами спасения.

---

<sup>39</sup> Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. // Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 411.

<sup>40</sup> Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. // Социология религии: классические подходы. Хрестоматия. Научная редакции и составление М. П. Гапочки и Ю. А. Кимелева. – М: Изд-во МГУ, 1994. – С. 149.

Хотя при этом Вебер замечает, что обещаемые буддизмом благочестивым мирянам блага не следует понимать только или даже преимущественно как «потусторонние», эти блага носят прежде всего вполне посюсторонний характер: они сводятся к здоровью, долголетию, богатству. Только виртуозы религиозной веры – аскет и монах – стремились достигнуть благ внемирских, отличных от мирских. Однако и в этом случае, «психологически для ищущих спасения важно было посюстороннее ощущение», для буддизма это акосмическое чувство любви буддийского монаха, уверенного в том, что его ждет погружение в нирвану.

Среди авторов, занимающихся социологическим изучением буддизма «практически нет таких, которые приняли бы целиком и полностью методологию и логику исследования М. Вебера, безоговорочно соглашались бы с его главными выводами о влиянии восточных религий на социально-экономическое развитие. В то же время нет и тех, кто остался бы равнодушным к его теоретическому наследию и не пытался бы заново переосмыслить и оценить его тезисы сообразно новой эмпирической информации и современным проблемам модернизации азиатских обществ»<sup>41</sup>. В целом, несмотря на то, что с интеллектуальной точки зрения веберовский подход может весьма точно соответствовать социологической проблематике, довольно малое число социологов ориентированы на него не через посредство позитивистской теории Т. Парсонса, интерпретативной антропологии К. Гиртца или работ М. Фуко<sup>42</sup>. Одними из первых в отечественной науке влияние М. Вебера на изучение буддизма и развитие «веберовского» и «антивеберовского» подходов в буддологии изучили Ю.П. Старостина и Б.С. Старостин. Они отмечают, что ряд авторов стремится подкрепить новыми фактами и рассуждениями основной тезис М. Вебера об иррационализме буддизма, его враждебности духу

---

<sup>41</sup> Старостина Ю. П., Старостин Б. С., 1985. Роль буддизма в общественном развитии ряда стран Востока. – Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. – М: Главная редакция восточной литературы, С. 242

<sup>42</sup> Gellner D.N., 2009. The Uses of Max Weber: Legitimation and Amnesia in Buddhology, South Asian History and Anthropological Practice Theory. – The Oxford Handbook of the Sociology of Religion. Oxford: Oxford University Press, pp. 62.

капитализма и социально-экономическому прогрессу в целом. Другая группа исследователей считает, что М. Вебер в своих оценках воздействия буддизма на экономику основывался во многом на умозрительном подходе, что повлекло за собой неверные выводы о негативности такого влияния. Они утверждают, что эта религия может и прямо и косвенно способствовать модернизации и тем самым выполнять конструктивные, социально-прогрессивные функции.

Наиболее четкое представление об «антивеберовском» подходе может дать модель «буддийской экономики», предложенная английским экономистом немецкого происхождения экономистом и социологом Эрнестом Фридрихом Шумахером.<sup>43</sup> В настоящее время теория «новой экономики» Э.Ф. Шумахера имеет значительное влияние во многих странах.<sup>44</sup> В своих работах он подверг острой критике неэффективность существующей экономической модели и предложил своеобразный путь ее модернизации в виде все более популярной концепции «зеленой экономики».

Макс Вебер в построении идеальных типов социального действия исходил из идеи о том, что целерациональному типу эмпирически наиболее соответствует именно экономическое поведение людей как наиболее инструментально рациональное. В его типологической схеме буддизм был отнесен к категории «избегающий мира аскетизм», основными чертами которой было неприятие мирских целей, то есть ценностей общества, что для исследования хозяйственной этики имеет принципиально важное значение.

В своей концепции Э.Ф. Шумахер противопоставляет западную экономическую традицию и буддийские этические принципы. Образ жизни в буддийских странах требует соответствующей ему «буддийской экономики» точно так же как западному материалистичному образу мышления и жизни необходима экономическая наука. Производство и потребление с опорой на

---

<sup>43</sup> Шумахер Э.Ф. Малое прекрасно: экономика для человека – М.: РСПИ, 2007 // <http://www.samorodok.org/schum.pdf>

<sup>44</sup> Changkhwanyuen P. Buddhist analysis of capitalism // The Chulalongkorn Journal of Buddhist Studies Vol. 3 No. 2, 2004 – P. 247-25; Zsolnai L. Buddhist Economics // The Palgrave Handbook of Spirituality and Business, eds. Luk Bouckaert, and Laszlo Zsolnai – London: Palgrave-Macmillan, 2011.

принципы буддизма более рационально и эффективно, нежели западное, поскольку основано на простоте и ненасилии. С точки зрения экономики «буддийский образ жизни удивительно разумен: самых скромных средств достаточно для достижения полного благополучия»<sup>45</sup>, поскольку буддийская экономика старается максимально удовлетворить потребности путем оптимального потребления, в то время как западная наука ориентирована на максимальное потребление с помощью оптимального производства. Буддийская этика выступает значимой альтернативой и для локального уровня местного производства, и для мировой экономики, так как, «люди, проживающие в небольших поселениях с натуральным хозяйством менее склонны ввязываться в войны и революции, чем те, чье выживание зависит от наличия ресурсов с другого конца света»

Э. Шумахер утверждает, что влияние ценностей буддизма на образ жизни, на формы хозяйственной деятельности и потребления идет как раз в русле создания «промежуточной экономики» и «промежуточной технологии» и потому должно всячески изучаться и рекламироваться в развивающихся странах. Поскольку существует понятие буддийского образа жизни, то должно существовать и понятие «буддийской экономики», отличающейся от других экономических систем. По мысли Шумахера суть цивилизации усматривается не в увеличении потребностей, а в очищении самого человека, тем самым его творческая деятельность, как таковая, ставится выше производства и потребления, которые не являются самоцелью

Надо отметить значительно более слабый интерес отечественных исследователей, причем не только в сфере исследований буддизма, к наследию М.Вебера. Хотя его работы активно цитируются, их методологическое влияние сравнительно невелико. Это можно объяснить тем, что в постсоветский период сложилась практика «механического» включения цитат западных классиков в публикации, особенно в квалификационные работы. Кроме того, влияние М.

---

<sup>45</sup> Шумахер Э.Ф. Малое прекрасно: экономика для человека – М.: РСПИ, 2007 // <http://www.samorodok.org/schum.pdf> - С. 64.

Вебера на современных социологов опосредовано Т. Парсонсом, Э. Гидденсом, М. Фуко и другими авторами, труды которых выступают в качестве методологических оснований как теоретических, так и эмпирических исследований. Также нельзя не отметить большее значение наследия М. Вебера для западных и, отчасти восточных, работ по буддизму Юго-Восточной Азии, в то время как на отечественные исследования буддизма России его влияние минимально.

Но наиболее веской причиной следует признать особенности политической истории нашей страны, под воздействием которой отечественная буддологическая традиция была прервана, а социология долгое время признавалась буржуазной наукой. Марксизм стал господствующей теоретико-методологической конструкцией в советской науке, что исключало влияние иных теоретических направлений. Это действительно проявлялось в том, что, как вспоминает выдающийся этнограф и религиовед Н.Л. Жуковская: «марксистская идеология и методология требовали от авторов публикаций, посвященных любой религии, «классового подхода» к их изучению, признания, что «религия есть вера в сверхъестественное»»<sup>46</sup>.

Карл Маркс не оставил специальных работ, посвященных анализу тех или иных религиозно-исторических явлений или религии как идеологии в целом, но во многих его работах имеется большое количество высказываний, аналитических соображений, замечаний, относящихся как к сущности религии в целом, так и к характеристике отдельных религий и тех или иных этапов их развития. Разработкой вопросов, связанных с религией и ее историей занимался преимущественно Фридрих Энгельс. Работы, опирающиеся на марксистскую методологию, к числу которых относятся исследования преимущественно советского периода, внесли значительный вклад в разработку научной проблематики буддизма. Хотя на их направленность определяющим образом влияла идеологическая установка на атеистическую пропаганду и

---

<sup>46</sup> Жуковская Н.Л., 2013. О буддизме и буддистах. Статьи разных лет. 1969-2011. М.: Ориенталия. – С. 14

критику религии как отмирающего явления, они и сейчас обладают большой научной значимостью.

Религия в марксистской концепции общественного устройства выступает продуктом конкретно-исторических условий развития классовых общественных отношений, результатом отчуждения человека и развития системы классовой эксплуатации. Она рассматривается как опора эксплуататорских классов в антагонистическом классовом обществе, освящающая разрабатываемой им религиозной идеологией существующий общественный порядок. Как писал В. И. Ленин: «все и всякие угнетающие классы нуждаются для охраны своего господства в двух социальных функциях: в функции палача и функции попа. Палач должен подавлять протест и возмущение угнетенных. Поп должен утешать угнетенных, рисовать им перспективы (это особенно удобно делать без ручательства за «осуществимость» таких перспектив...) смятения бедствий и жертв при сохранении классового господства, а тем самым примирять их с этим господством, отваживать их от революционных действий, подрывать их революционное настроение, разрушать их революционную решимость».<sup>47</sup> При этом структура религии рассматривается как в целом соответствующая социально-классовой структуре конкретного общества, изменения в ней диктуются изменениями сложившейся системы социально-экономических и политических отношений. Церковь и духовенство являются институтами общества, тесно связанными с политической организацией общества, государством, освящая сложившуюся систему классовой эксплуатации используя весь мощный потенциал воздействия на массы.

При использовании этого подхода и при том, что, «...к моменту проникновения ламаизма в Бурятии происходил процесс разрушения патриархально-родовых и формирования феодальных отношений среди

---

<sup>47</sup> Ленин В. И. Крах II Интернационала.// Полн. собр. соч. – Т. 26. – С. 237



бурят...»<sup>48</sup> буддийское духовенство рассматривается прежде всего в качестве идеологов, удовлетворяющих объективно сложившейся потребности обосновать и объяснить усложнявшиеся общественно-экономические отношения в интересах господствующих элементов. В Бурятии «первичные стадии утверждения ламаизма в новой среде начинаются с политических замыслов господствующей верхушки. Союз с властью ускоряет оформление церковной организации, так как господствующие классы используют ламаизм как дополнительное идеологическое оружие укрепления своих социальных позиций.<sup>49</sup> В классовом и экономическом выражении буддизм адаптируется к существующей и формирует собственную систему эксплуатации, усугубляющую подчиненное положение масс – непосредственных производителей. В исследованиях социально-экономической роли буддизма и буддийской сангхи внимание уделялось прежде всего концентрации власти и собственности в руках высшего духовенства, контролирующего собственность монастырей, и его тесным связям со светской властью. За буддийскими монастырями признавались определенные заслуги в развитии религиозно-философского знания, культуры и искусства, но при этом подчеркивались крайне негативные экономико-демографические последствия и тяжесть экономического бремени содержания монахов, исключенных из материального производства.

В целом, исследуя историческое развитие буддизма и буддийского духовенства в обществе Бурятии, работы советского периода содержат оценку его как реакционно-эксплуататорского социального слоя, интересы которого направлены на эксплуатацию масс через производство специфических форм социального управления, прежде всего через функционирование специфической социальной организации – церкви. Марксистская методология ориентировала исследователей на изучение буддизма как классового явления,

---

<sup>48</sup> Очиров Д. Д. От религиозной веры к атеизму. Улан-Удэ, 1981., с. 10.

<sup>49</sup> Герасимова К. М. Социальная функция ламаистской обрядности. //Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества. Матер. второго зонального семинара лекторов-атеистов Сибири. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1971. – С. 41.

отмирающего в условиях социалистического общества, а буддийских общин как церковно-иерархизированных, классово обусловленных структур. Вместе с тем, в работах советского периода отчетливо проявляется функционалистский подход в описаниях буддизма как социальной системы. В 1960-70 гг. отечественная социальная наука воспринимает ряд принципов западной теоретической социологии, и на уровне общей теории советской социологии был принят тезис о разработке «классово нейтрального» общенаучного структурно-функционального метода. Это отражалось в структурировании предметного поля через выявление структурных и функциональных элементов социорелигиозных систем. В рамках этого направления социальные системы интегрируют социальное взаимодействие людей посредством связей с системами культуры, личности и поведенческого организма. Индивиды, вступающие во взаимодействия в рамках системы статусов-ролей, ориентированы на общие культурные стандарты-ценности, интернализированные в личностных структурах психики и находятся в ситуациях, упорядочивающих взаимные действия и ожидания людей. Т. Парсонс различал субъективированные мотивационные ориентации как преобладающие интересы акторов. К ним он относил катектические, когнитивные и оценочные ориентации. Культура выступает в качестве объективированных систем идей или верований, систем экспрессивных символов и систем ценностных ориентаций, являющимися объектами ситуации действия. Ценности занимают ведущее место в том, что касается исполнения социальной системой функции по сохранению и воспроизводству образца, т. к. они «суть не что иное как представления о желаемом типе социальной системы, которые регулируют процессы принятия субъектами действия определенных обязательств»<sup>50</sup>. В этой аналитической схеме религия является одним из важнейших механизмов воспроизводства ценностных образцов и обеспечения социальной солидарности, во всяком случае на ранних этапах развития

---

<sup>50</sup> Парсонс Т. Система современных обществ. – М.: Аспект-Пресс, 1997. – С. 16.

немодернизированных обществ. Религия при таком рассмотрении обладает важными функциями санкционирования социального порядка и разработки идей, легитимизированных апелляцией к трансцендентному смыслу.

В отечественной науке блестящим примером «синтеза» марксизма и структурно-функционального анализа в исследовании буддизма можно считать ставшую уже классической работу «Ламаизм в Бурятии XVIII – XX века. Структура и социальная роль культовой системы», а также ряд конкретно-социологических и этнографических исследований<sup>51</sup>. По уровню научного исполнения и содержанию эти работы находились вполне в русле западных немарксистских исследований функционального направления. Традиции структурно-функционального анализа все еще сохраняются в отечественных социологических исследованиях буддизма, хотя и без особой теоретической рефлексии, и большинство из них направлено на изучение институциональных аспектов буддизма, его описание через устойчивые организационные элементы. Теория религии структурно-функционального направления также значительно утратила свои позиции ввиду неспособности описать процессы включения индивидов в многообразные религиозные группы посредством изменчивых и гибких религиозных практик. Это явилось следствием утраты структурно-функциональной теорией в целом господствующих позиций на Западе, где она подвергалась существенной критике уже с 60-х гг. XX в. Более того, социология Парсонса находилась под конвенциональным запретом, ее изучение было исключено из университетских учебных программ<sup>52</sup>. Одним из ключевых элементов критики структурного функционализма был связан абстрактным описанием чрезмерно стабильного «застывшего» социального взаимодействия, лишённого динамики.

«Новая парадигма» в социологии религии, связанная с исследованиями Р. Старка, В. Бэйнбриджа, Р.С. Уорнера, Р. Финке противопоставляет тезису о

---

<sup>51</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII-XX века. Структура и социальная роль культовой системы, 1983. Новосибирск: Наука, 234 с.

<sup>52</sup> Островская Е.А. Религиозная модель общества: социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – С. 103.

секуляризации общества и исчезновении религии, выдвигаемому представителями «старой парадигмы», новое видение роли религии в современном обществе, способах ее адаптации к изменяющимся социокультурным, политическим и экономическим условиям. Источником методологического синтеза в «новой парадигме» выступили теория рационального выбора, социального обмена и религиозной экономики<sup>53</sup>. Проблема изучения религиозного выбора личности является одной из ключевых в социологии религии. Выявление мотивов, факторов и направлений приобщения человека к религиозной вере получило несколько ключевых объяснительных концепций, по разному описывающих этот процесс. Одним из наиболее разрабатываемых элементов данной проблематики стало изучение связи между верованиями индивидов и их социальным поведением, социальными коллективными ритуалами и индивидуальной верой в сверхъестественное.<sup>54</sup> Теоретики «новой парадигмы» рассматривают религиозные сообщества как фирмы, вступающие в конкуренцию за своих последователей, а те, в свою очередь, ориентируясь на свои мотивы и потребности, производят выбор религиозного сообщества. В этой системе выделяются три уровня объяснения взаимодействий. На первом индивиды как рациональные акторы избирают религиозные возможности, руководствуясь индивидуальными интересами. На групповом уровне религиозные сообщества, по мнению Р. Старка и В. Бэйнбриджа апеллируют к индивидуальным потребностям, добиваясь или не добиваясь в этом успеха<sup>55</sup>. На макроуровне общества состоят таким образом из религиозных рынков, на которых религиозные группы вступают в соперничество за последователей. В интересах включения как можно большего числа последователей, религиозные сообщества в условиях конкуренции снижают границы включения новых

---

<sup>53</sup> Руткевич Е.Д. «Новая парадигма» в социологии религии: Pro и Contra. // Вестник Института социологии. – 2012. № 6. – С. 209.

<sup>54</sup> Levy, Gilat et al. A Theory of Religion: Linking Individual Beliefs, Rituals, and Group Cohesion: Full Research Report ESRC End of Award Report, RES-000-22-1856. Swindon: ESRC, 2008.

<sup>55</sup> Smith B. G., Froese P. The Sociology of Buddhism: Theoretical Implication in Current Scholarship. // Interdisciplinary Journal of Research on Religion. 2008. – Vol. 4. – P. 6

членов, в то время как, добиваясь доминирующего положения, в силу разных причин, прежде всего поддержки элит и государства, они ужесточают нормативный порядок. Влияние новой парадигмы оказывает существенное воздействие на развитие представлений об исследовательском поле, включая и изучение буддийских сообществ, особенно с позиций теории религиозной конверсии.

В России традиционно сложилось несколько научно-исследовательских центров изучения буддизма в Москве, Санкт-Петербурге, Улан-Удэ, Элисте и Кызыле. За пределами этих городов интерес к изучению буддизма не очень развит, хотя в ряде регионов и предпринимаются исследования разной направленности. Также заслуживают внимания работы зарубежных ученых, посвященные процессам развития буддизма в современной России<sup>56</sup>. Предпринимаются исследования особенностей распространения буддизма на Западе<sup>57</sup> и в России<sup>58</sup>.

Российские исследователи буддизма практически с самого начала становления отечественной буддологической школы ставили проблему соотнесения «живого» и «книжного» буддизма как сочетания исследовательских представлений о теории буддизма, зафиксированной в письменных источниках, философии и догматике и о буддийской практике, как проявлении реальной деятельности людей. Схожая постановка характерна для западных исследователей, например М. Вебер разделяет «сословных носителей

---

<sup>56</sup> Belka L., 2014. *Buryat Buddhism and Russia: Religion and Politics*. – Kollmar-Paulenz K.; Reinhardt S.; Skrynnikova T. *Religion and Ethnicity in Mongolian Societies: Historical and Contemporary Perspectives*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. p. 81-96; Bernstein A., 2013. *Religious Bodies Politic: Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism*. Chicago, University Chicago Press, 280 p.; Fagan G., 2013. *Believing in Russia. Religious Policy after Communism*. NY: Routledge, 320 p.; Holland E.C., 2014. *Religious practice and belief in the Republic of Buryatia: comparing across faiths and national groups*. – *Nationalities Papers*. Vol. 42, № 1, pp. 165-180

<sup>57</sup> Аюшеева Д.В., 2003. *Современный тибетский буддизм на Западе*. Улан-Удэ: Изд-во Бурят.науч. центра СО РАН, 124 с.; Аюшеева Д.В., 2013. *Тибетский буддизм в Северной Америке*. – *Религиоведение*. № 3. С. 063-070.; Аякова Ж.А., 2015. *О буддизме в США*. Улан-Удэ: Издательство БГСХА им. В.Р. Филиппова, 121 с.; Уланов М.С., 2014. *Буддизм на Западе: исторический опыт и современное состояние*. Элиста: Изд-во Калм. Ун-та, 90 с.

<sup>58</sup> Агажанян А.С., 2005., *Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму*. – *Религия и глобализация на просторах Евразии*. М.: Неостром. С. 222-256; Уланов М.С., 2011. *К вопросу о глобальных формах буддизма в современной России*. – *Буддийская культура: история, источниковедение, языковедение и искусство*. СПб.: Нестор-История, С. 128-133.; Бадмацыренов Т.Б., 2012. *Буддизм Бурятии: структурные, функциональные и организационные характеристики*. – *Буддизм в общественно-политических процессах Бурятии и стран Центральной Азии*. Улан-Удэ: Изд-во Бурят.госун-та, С. 40-58.

виртуозной религиозности» и «мирян»<sup>59</sup>. Базар Барадин в 1926 году писал, что изучение буддизма европейцами шло двумя путями: по пути изучения литературных источников и по пути непосредственного изучения религиозной жизни самих буддистов. Причем, «эти два пути, взятые в отдельности, взаимно дополняя друг друга страдают в большинстве случаев односторонностью суждения и неполнотою изучения обширного предмета, каковым является буддизм»<sup>60</sup>. Это замечание явилось отражением сложившихся в российской буддологии методологических принципов различения «философского» и «простонародного» уровней существования буддизма, когда «все главные разделения буддизма, которые основаны на догматических и философских разногласиях, зарождались в монастырях, среди ученого духовенства. Простонародные или внецерковные движения в смысле образования сект, если и возникали, не имели большого значения»<sup>61</sup>. Социологическое описание буддизма как сложной системы, сочетающей взаимно пересекающиеся «церковную» и «бытовую» подсистемы было продолжено и советский период.<sup>62</sup> В настоящее время социологическое исследование «высокого» философского, монастырского, «виртуозного» и «простонародного», народного уровней как реального социального взаимодействия может стать одним из перспективных научных направлений.

Одним из наиболее актуальных для российской ситуации направлений развития современных исследований буддизма является изучение т.н. «западного» буддизма и особенностей формирования буддийских сообществ в «нетрадиционных» регионах. Особенно привлекают внимание работы североамериканских социологов, поскольку ими разрабатывались многие вопросы схожей проблематики «вхождения» буддизма в структуру западного

---

<sup>59</sup> Вебер М., 1994. Хозяйственная этика мировых религий. – Социология религии: классические подходы. М: Изд-во МГУ, С. 149.

<sup>60</sup> Барадин Б., 1992 Буддийские монастыри. – Реверс, № 1. С. 210.

<sup>61</sup> Розенберг О.О., 1991. Проблемы буддийской философии. – Труды по буддизму. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. – С. 195.

<sup>62</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII-XX века. Структура и социальная роль культовой системы, 1983. Новосибирск: Наука. – С. 7.

общества. Кроме того, сегодня большинство публикаций по буддологии, учитывая все многообразие исследовательского поля и методологических позиций, издается в США и Канаде.<sup>63</sup>

Одной из наиболее значимых описательных моделей стала концепция «двух буддизмов», в которой проводится дихотомичная дифференциация двух различающихся социальных аспектов буддийских сообществ. Первый охватывает буддистов азиатского происхождения, «рожденных в буддийском культурном наследии», а второй включает не-азиатских конвертитов<sup>64</sup>. Пол Нумрик в ходе исследования тайских и сингальских тхеравадинских общин в Чикаго и Лос-Анджелесе в конце 1908-х – начале 1990-х годов обнаружил существование двух параллельных сообществ. Одно состояло из иммигрантов и их потомков и ориентировалось на культурные практики обретения религиозной заслуги. Вторая состояла преимущественно из белых конвертитов, заинтересованных в основном в изучении буддийской философии и медитации<sup>65</sup>. Различия между этими типами сообществ обусловлены социокультурными практиками социализации индивидов в религиозном и культурном контексте. «Этнический» буддизм в большей степени связан с коммунитарными и семейными структурами, в то время как «конвертитский» имеет более индивидуалистический характер<sup>66</sup>.

Кроме того, в обществах Европы, США и других стран, где наряду с возникновением сообществ буддистов-конвертитов, происходит формирование этнических буддийских диаспор, значительным фактором выступают расовые и этнические аспекты социального неравенства и взаимодействия большинства и этноконфессиональных меньшинств<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> Magnone E., 2015. Analysis of Scholarly Communication Activities in Buddhism and Buddhist Studies. – Information. 6 (2), p. 175.

<sup>64</sup> Numrich P. Two Buddhisms Further Considered. // Contemporary Buddhism, 2003. № 4(1), pp. 55.

<sup>65</sup> Numrich P. Old Wisdom in the New World: Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples. – Knoxville: University of Tennessee Press, 1996 – 205 p.

<sup>66</sup> Numrich P. Two Buddhisms Further Considered. // Contemporary Buddhism, 2003. № 4(1), pp. 65.

<sup>67</sup> Hickey W.S. Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism. // Journal of Global Buddhism Vol. 11 (2010): 1-25

Заслуживает внимания работа Суванды Сугунасири<sup>68</sup>, где он отмечает, что такие дефиниции как «этнические буддисты», «западные буддисты», «White Buddhists», «New Buddhists», «Euro-Buddhists»<sup>69</sup> в изучении буддийских сообществ не адекватны. Такие термины как «буддисты-конвертиты», «обращенные в буддизм», «новообращенные» также, на его взгляд, не вполне применимы, поскольку, во-первых, «трудно описать процесс становления буддистом», во-вторых, «конвертиты» не были обращены, а сделали свободный выбор, и, в-третьих, этот термин применим и к представителям второго поколения мигрантов из Азии, ставших буддистами, даже в случае если их родители были христианами в странах исхода<sup>70</sup>. «Новые буддисты» также не точно соответствует особенностям буддистов с американо-европейским корнями, небуддийским культурным и духовным наследием. Многие из них могут быть буддистами длительное время, даже десятилетия, занимать лидирующие позиции в буддийских сообществах и демонстрировать устойчивую «приверженность», «глубокие знания» и «понимание» буддизма. Кроме того, он делает важное замечание относительно групп «этнических» буддистов, людей-потомков выходцев из стран буддийской Азии, получивших светское образование, успешно интегрированных в западное общество (он рассматривает США и Канаду), и обратившихся в буддизм уже в Северной Америке. Другой пример касается иммигрантов, проживших «лучшую часть своей взрослой жизни в Северной Америке и «переоткрывающих» свои буддийские корни только по прибытию в Северную Америку.

Со своей стороны С. Сугунасири предлагает различать «inherited» («наследственных») и «acquired» («приобретенных») буддистов. Так, первая категория наследует буддийский статус в силу происхождения и традиций подобно языку, культуре или экономическому статусу. Такое понимание

---

<sup>68</sup> Sugunasiri S.H.J., 2006. Inherited Buddhists and Acquired Buddhists. – Canadian Journal of Buddhist Studies, № 2, pp. 103-141.

<sup>69</sup> Fields R. 1986. How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America. Boston: Shambala, 452 p.; Prebish, Ch. S., 1979. American Buddhism. North Scituate, Mass.: Duxbury Press, 220 p.

<sup>70</sup> Sugunasiri S.H.J., 2006. Inherited Buddhists and Acquired Buddhists. – Canadian Journal of Buddhist Studies, № 2, p. 112.



наследственности связано с предложенной Всеволодом Исаевым характеристикой этнических групп как недобровольных. В противовес, вторая категория «приобретает буддизм добровольно, посредством осознанного выбора». Для различения «наследственных» и «приобретенных» буддистов он предлагает набор из четырех значимых критериев: выбора, воздействия, знания, мотивации. Каждый из этих критериев он конкретизирует через формы и условия социального взаимодействия, которые определяют формирование буддийских идентичности и статуса.

Йохан Элверског исследовал проблему развития «двух буддизмов» в Монголии. Он обратил внимание, что «большинство монгольского населения не включено в продолжающуюся религиозную буддийскую традицию», а «обращаются» (converting) в нее, основным мотивом чего выступает этничность или стремление к этническому и национальному единству»<sup>71</sup>. Он приводит примеры, демонстрирующие, что для монголов буддизм стал одним из наиболее значимых маркеров этнической идентичности. Вместе с тем, в Монголии существует дискурс, в котором буддизм рассматривается как инструмент Цинского имперского властного управления, а его распространение в Монголии расценивается как обусловленное стремлением маньчжурского двора к подчинению монголов. Эта позиция возникла в конце XIX - начале XX веков, когда монгольские националисты и марксисты видели в буддизме не только наиболее мощный инструмент насаждения Цинской власти, но и главное препятствие модернизации Монголии. Таким образом, в отличие от других стран буддийской Азии, где буддизм воспринимается преимущественно через позитивные компоненты истории и этнической идентичности, буддийская история Монголии, напротив, связывается с национальным унижением<sup>72</sup>. Й. Элверског также изучил сложный вопрос о восприятии верующими и их различными сообществами различий между «монгольским» и «тибетским» буддизмом. Интересно, что основным пунктом в соперничестве между

---

<sup>71</sup> Elverskog J. Two Buddhisms in Contemporary Mongolia. // Contemporary Buddhism. 2006. Vol. 7. № 1. pp. 29-46.

<sup>72</sup> Elverskog J. Two Buddhisms in Contemporary Mongolia. // Contemporary Buddhism. 2006. Vol. 7. № 1. P. 33.

монгольским буддийским духовенством и западными буддийскими модернистами стал вопрос о языке. Исторически языком буддийской литургии в Монголии был тибетский, хотя монгольский язык, в своей старописьменной форме, также широко применялся в написании религиозных философских и ритуальных текстов. В настоящее время тибетский все еще остается языком богослужения в Монголии. С точки зрения местного буддийского духовенства, тибетоязычная литургия отражает традиции буддизма Монголии, роль буддийских священнослужителей и «симбиотические отношения, основанные на ритуальной системе, объединяющей монастырские сообщества и мирян»<sup>73</sup>.

В целом у этих двух групп формируется разное видение перспектив возрождения буддизма в Монголии. Для местного духовенства оно не должно основываться на модернистской потребности «понимания Дхармы», а должно быть нацелено на воссоздание традиционной сангхи, основная задача которой заключается в выполнении ритуалов для государства и верующих-мирян.

Позиция же «западных модернистов», как их называет Й. Элверског, основана на стремлении перевести буддийскую практику на доступный населению современный язык и кириллическую письменность, что должно способствовать повышению понимания буддийского учения и, соответственно, его привлекательности для верующих.

Историческая, социокультурная, этническая и конфессиональная близость ряда российских регионов (Бурятия, Калмыкии, Тывы) и Монголии, идеологическое единство и предельное сходство политической системы в советский период позволяют проводить кросс-национальные сравнения разных сфер жизни общества. Одним из наиболее актуальных направлений подобного изучения является исследование современных социорелигиозных процессов трансформации роли буддизма в постсоциалистических обществах России и Монголии.

---

<sup>73</sup> Elverskog J. Two Buddhisms in Contemporary Mongolia. // Contemporary Buddhism. 2006. Vol. 7. № 1. P. 36.

В России складывается схожая ситуация «многоукладности» буддийского сообщества, для которого характерно сочетание «этнических» и «европеизированных»<sup>74</sup> буддистов, двойственное развитие «религии этнических меньшинств или либеральных интеллектуалов, как и в других европейских странах»<sup>75</sup>. Е.А. Островская посвятила ряд публикаций социологическому описанию мирских буддийских общин «как принципиально новому явлению в духовной жизни Санкт-Петербурга – буддийским общинам, созданным мирянами и функционирующим автономно, с весьма существенными отличиями от традиционных буддийских социальных институтов России»<sup>76</sup>.

Весьма перспективным представляются исследование факторов формирования новых групп в буддийском сообществе в регионах его «нетрадиционного» распространения через призму теории религиозной конверсии<sup>77</sup>. Как отмечает Елена Александровна Островская, «понятие «конвертит» применяется ко всем тем, кто добровольно принял обращение в религию, не имеющую историко-культурного бэкграунда в стране их исходной социализации. Это понятие было разработано для исследования религиозных сообществ европейцев, принимающих буддизм, ислам, индуизм»<sup>78</sup>.

Интересным представляется исследование реального содержания «аскриптивности/традиционности» и «достижительности/нетрадиционности» буддийских социальных позиций, поскольку различия между «конвертитами» и «традиционными» буддистами не исчерпываются только терминологической проблематикой, обусловлены не только этнокультурными факторами и не

---

<sup>74</sup> Китинов Б.У., 2008. Буддизм в идентификационных процессах у российских буддистов. – Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах). М.: Институт социологии РАН, С. 214-230

<sup>75</sup> Цыремпилов Н.В., 2013. Буддизм в России: прошлое и настоящее. – Власть. № 4, С. 83-87

<sup>76</sup> Островская Е.А., 1999. Буддийские мирские общины Санкт-Петербурга. – Социологические исследования. №3, С. 107-113, Островская Е.А. Буддийские общины Санкт-Петербурга. – СПб.: Алетейя, 2015; Островская Е. А. Российский буддизм в оправе гражданского общества / Е. А. Островская ; под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. центр Карнеги // Двадцать лет религиозной свободы в России. — Москва : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009.

<sup>77</sup> Исаева В.Б., 2014. Социальный механизм конверсии в буддизм в условиях переходного российского общества. – Научное обозрение. Серия 2. Гуманитарные науки, № 3, С. 35-46.

<sup>78</sup> Островская Е.А. Буддийские общины Санкт-Петербурга. – СПб.: Алетейя, 2015. – С. 5.

сводятся к историко-политическим объяснениям. Так, этнические буряты, тувинцы, калмыки и представители иных этнических групп «традиционно» исповедующих буддизм, могут по-разному освоить буддийскую идентичность. Некоторая часть из них получила «буддийское» воспитание, но большинство, скорее ориентированы на воспроизводство небуддийских ценностей и в случае вхождения в буддийские сообщества они мало чем будут отличаться от «нетрадиционных» буддистов.

Во второй половине XX века, а в России в постсоветский период, возникает комплекс направлений, концепций и отдельных исследований, который можно обозначить как «буддийскую социологию».<sup>79</sup> Это направление примыкает к явлению, которое часто называют религиозной социологией. М.Ю. Смирнов считает, что «религиозная социология представляет собой применение социологических методов исследования религиозной жизни общества, предпринятое под влиянием мотивации какого-либо конкретного вероисповедания и в интересах соответствующих религиозных организаций»<sup>80</sup>. «Внутренний» подход в буддологии и социологии, изучающей буддизм, возникает в результате воздействия западной науки, буддологии в широком смысле, на собственно буддийские сообщества. Этот процесс начинается в XIX веке, когда в разных буддийских регионах и западных странах появляются работы, синтезирующие идеи буддизма и европейской науки. В числе первых представителей этого движения можно выделить плеяду российских исследователей, в том числе этнических бурят, которые восприняли буддизм как вероучение и приложили значительные усилия не только к научному изучению буддизма, но и к имплементации его идей в теоретическом и даже социально-практическом поле. Хотя Б. Барадина, Ц. Жамцарано и Г. Цыбикова нельзя назвать конфессиональными учеными в полном смысле этого слова, но их совместная деятельность с представителями буддийского духовенства была

---

<sup>79</sup> Schipper J., 2012. Toward a Buddhist Sociology: Theories, Methods, and Possibilities. – The American Sociologist. Volume 43, Issue 2, pp. 203-222.

<sup>80</sup> Смирнов М.Ю. Религиозная социология и социология религии: соотношения и взаимоотношения. // Социологические исследования. 2014. № 8. – С. 138.

обусловлена в том числе и их мировоззренческими позициями. Их непрямым последователем позже явился Б.Д. Дандарон, создавший оригинальную социально-философскую систему и совмещавший позиции ученого и религиозного учителя.

Кроме того, по мере распространения на Запад, в течении XX века буддийские деятели вступают в плодотворное сотрудничество с представителями академической науки, вовлекаясь в разнообразные научно-исследовательские проекты и привлекая западных ученых к разработке и рефлексии буддийских идей. Во многих крупных университетах и научных центрах открыты кафедры и исследовательские подразделения, в которых работают буддийские монахи и миряне. Одним из наиболее известных примеров является деятельность Далай-ламы XIV, направленная на расширение взаимодействия с западной наукой. В последние несколько лет появились публикации, причем в известных социологических журналах, ориентированные на использование идей буддизма как основы для социологического анализа или совмещения их с существующими концепциями социологической теории<sup>81</sup>. С распадом Советского Союза и либерализацией политики в отношении религии, целый ряд российских буддийских общин активно воспринимает формы, характерные для традиционной науки в виде научно-практических конференций, форумов, публикаций. Так, буддийский университет имени Д.-Д. Заяева «Даши Чойнхорлин» в качестве главной задачи видит «возрождение традиций буддизма и востоковедения в России»<sup>82</sup>, а Институт Пандито Хамбо Ламы Итигэлова проводит регулярные научно-практические конференции, на которых совместно работают буддийские священнослужители и светские ученые. В настоящее время в России эта парадигма представлена также работами некоторых ученых-буддологов, историков и философов,

---

<sup>81</sup> Immergut M., Kaufman P., 2014. A Sociology of No-Self: Applying Buddhist Social Theory to Symbolic Interaction – Symbolic Interaction. Volume 37, Issue 2, pp. 264–282.; Schipper J., 2012. Toward a Buddhist Sociology: Theories, Methods, and Possibilities. – The American Sociologist. Volume 43, Issue 2, pp. 203-222.

<sup>82</sup> Буддийский университет «Даши Чойнхорлин»// <http://www.sangharussia.ru/buddijskij-universitet-dashi-chojnkhorlin>

аффилированных в научных и образовательных учреждениях и продолжающих традицию совмещения рационального «западного» подхода с буддийским идейно-философским наследием. В целом, эта наукообразность буддизма является следствием его рационалистской трактовки в европейской науке, скорее как философии, нежели религии, того, что «буддизм по своему рационалистическому содержанию является формой науки»<sup>83</sup>. Л. Е. Янгутов и И. С. Урбанаева разделяют «внешний» и «внутренний подходы» в изучении буддизма. Под «внешним» подходом они имеют в виду парадигму академической науки, разделяемую большинством ученых-буддологов, а под «внутренним» — ту систему и методологию познания, которая характерна для буддийской ученой традиции и используется для презентации базовых доктрин буддизма<sup>84</sup>.

Таким образом, социология в исследовании буддийских сообществ, их структуры и функций, выработала ряд подходов и концепций, позволяющих создавать сложные многомерные модели. На современном этапе развития социологии религии стало возможным сочетание разнообразных теоретических подходов. Кроме того, взаимовлияние науки и религии повлекло за собой формирование собственно религиозной рефлексии, облеченной в научные формы. Этот процесс затронул не только буддологические исследования, но в целом характерен для современных религиозных сообществ. Социологические исследования буддизма развивались по линии перехода от номиналистских абстрактных описаний к выявлению особенностей структурирования буддийских сообществ и способов их институционального оформления. Важным выводом для нашего исследования является теоретико-методологический тезис о сложной многоуровневой структуре буддийских

---

<sup>83</sup> Урбанаева И.С., 2014. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма). Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, - С. 10

<sup>84</sup> Янгутов Л. Е., Урбанаева И. С. Об актуальности совмещения «внешнего» и «внутреннего» подходов в исследовании буддизма // Вестник Бурятского государственного университета. 2015. Вып. 6: Философия, социология, политология, культурология. С. 144.

сообществ, включающей разные социальные общности и институты, интегрирующие различные формы социальных взаимодействий.

## 1.2. Буддийские сообщества как объект социологического исследования

Понятие «сообщество» широко применяется в социологии, начиная с периода ее становления как науки о социальных отношениях. Особенно детально концепт «community» разрабатываются англоязычными социологами, которые рассматривают его через три уровня измерения: локальность, социальные сети и идентичность<sup>85</sup>. В целом, можно выделить несколько подходов в изучении сообществ. Первый связан с изучением территориально-географически отграниченных групп людей и выражен, например, в исследованиях социологии города и местного локального сообщества. Другой направлен на типологические характеристики системы социальных отношений, «характеризующихся доверительностью, эмоциональной глубиной, высокими моральными устоями, социальной сплоченностью и продолжительностью во времени».<sup>86</sup> Одним из первых термин «Gemeinschaft» - сообщество (часто переводимый на русский язык как община) использовал Фердинанд Теннис, как отражение группы людей, объединенных личностными эмоциональными связями семейно-родственных отношений, в отличие от «Gesellschaft» - «общества» - системы более расчетливых безличных договорных отношений. Для Эмиля Дюркгейма соотношение типов социальной солидарности также связано с формами включения индивидов в сообщества и институты.

Определяющий вклад в развитие социологии сообществ внесли представители структурно-функциональной школы и, в первую очередь, Толкотт Парсонс. Он предложил концептуальную схему анализа социального действия, в котором центральную роль отводил социальным системам, как интегративным компонентам социального взаимодействия. Структуру

---

<sup>85</sup> Blackshaw T. Key Concepts in Community Studies. Los Angeles; London: Sage Publications, 2010. – p.5.

<sup>86</sup> Добрякова М.С. Исследование локальных сообществ в социологической традиции//Социологические исследования. 1999. №7 – С. 125-133



социальных систем он предложил анализировать, применяя четыре типа независимых переменных: ценности, нормы, коллективы и роли.

Ценности занимают ведущее место в том, что касается исполнения социальной системой функции по сохранению и воспроизводству образца, т. к. они «суть не что иное, как представления о желаемом типе социальной системы, которые регулируют процессы принятия субъектами действия определенных обязательств»<sup>87</sup>. Нормы имеют основной функцией обеспечение интеграции социальных систем. Они конкретны и специализированы применительно к отдельным социальным функциям и типам социальных ситуаций. Они не только включают элементы ценностной системы, конкретизированные применительно к соответствующим уровням в структуре социальной системы, но содержат конкретные способы ориентации для действия в функциональных и ситуационных условиях, специфичных для определенных коллективов и ролей.

Коллективы принадлежат к числу тех структурных компонентов, для которых наиболее важна целедостиженческая функция. Как пишет Т. Парсонс: «отбрасывая многочисленные случаи крайне неустойчивых групповых систем, таких как толпа, мы считаем коллективом только такие, которые отвечают двум критериям. Во-первых, они должны иметь определенный статус членства, так, что в целом может быть проведено четкое различие членов и не членов данного коллектива – критерий, применимый в широчайшем спектре случаев – от элементарной семьи до политических сообществ. Во-вторых, внутри коллектива должна наличествовать дифференциация членов по статусам и функциям, так, что от некоторых членов ожидается, что они будут делать нечто определенное, то, чего не ожидают от других»<sup>88</sup>

Роль – это такой структурный компонент, который в первую очередь выполняет адаптивную функцию. С ее помощью определяется класс

---

<sup>87</sup> Парсонс Т. Система современных обществ. – М.: Аспект-Пресс, 1997. – С. 16.

<sup>88</sup> Там же. – С. 19.

индивидов, которые посредством взаимных ожиданий включаются в тот или иной коллектив. Поэтому роли охватывают основные зоны взаимопроникновения социальных систем и личности индивидов. Какая-то отдельно взятая роль, однако, никогда не составляет отличительную особенность конкретного индивида.

Сообщества в социологической традиции представляют собой «собрания людей, занимающих более или менее четкую область», хотя при этом «сообщество – это не простое собрание людей, но собрание институтов. Не люди, но институты являются конечным и решающим фактором, отличающим сообщество от других социальных констелляций»<sup>89</sup>. Вместе с тем, как образно отметил Виктор Вахштайн, «социологическое мышление оказывается одержимо идолом сообщества»<sup>90</sup>. Этот концепт часто используется вне проблематизации его сущности для объяснения других социальных феноменов, в ходе чего констатируется существование какого-либо сообщества, ему приписываются субстанциональные свойства, определяющие специфику как его компонентов, так и иных структур. В. Вахштайн предлагает отказаться от территориальной и субстанциональной трактовки сообществ в пользу коммуникации как основы солидарности сообществ.

Можно согласиться с тем, что в современных условиях возникают сообщества, менее связанные с территориальной привязкой. К таким феноменам можно отнести онлайн-сообщества в Интернете, когда возможность использования технических средств порождает сообщества, куда включаются пользователи из разных уголков мира. Учитывая все возрастающую значимость и многообразие таких виртуальных сообществ можно сделать вывод о том, что основой существования сообществ выступает социальное взаимодействие.

В исследовании актуального состояния буддизма как социальной системы следует учитывать, что в реальных социальных практиках буддийские

---

<sup>89</sup> Парк Р. Организация сообщества и романтический характер. // Социологическое обозрение Том 2. № 3. 2002. – С. 14.

<sup>90</sup> Вахштайн В. С. К концептуализации сообщества: еще раз о резидентности или работа над ошибками. // Социология власти. 2013. № 3. С. 21.

сообщества складываются как с трудом описываемая система социальных отношений, включающая индивидов, малые и большие социальные группы, связанные между собой столь же сложной конструкцией буддийской религии, философии и культуры. Границы этой системы определить весьма сложно, поскольку в поведенческих практиках буддийских сообществ социорелигиозные буддийские нормативные требования распространяются лишь на сравнительно небольшое число людей, составляющих ядро, при том что значительные массы людей, периферия, обладая буддийской идентичностью, характеризуются весьма размытыми религиозными представлениями, тесно связанными с иррациональными небуддийскими элементами общественного сознания

В исследовании буддийских сообществ мы их понимаем как системы отношений между индивидами, занимающими определенные социальные позиции в буддийской статусно-ролевой системе, интегрированной посредством ценностно-нормативных стандартов, буддийских религиозных представлений, управления и организации. Такие системы взаимодействий охватывают индивидов, характеризующихся буддийской идентичностью и осуществляющих действия, трактуемые ими и их окружением как «буддийские». Кроме того, для буддийских сообществ характерно воспроизводство социальных нормативных границ через систему обязательств, принимаемых вступающими в них людьми. На их основе формируются две основные социальные категории в рамках буддийских сообществ – миряне и профессиональные священнослужители.

Буддийское духовенство представляет собой общность профессиональных священнослужителей, интегрированных посредством единой системы норм и ценностей буддийской культуры в специфическую систему ролей и статусов, институционализированную в особых институтах организации буддийской общины. Буддийскими священнослужителями в рамках данного исследования определяются индивиды, профессионально

занятые в сфере отправления буддийского культа, специальной религиозной подготовки (образования), управления буддийскими религиозными организациями, имеющие квалификацию «ламы», принявшие обеты религиозной дисциплины Пратимокши генина, гецула, гелонга, входящие в состав буддийских религиозных объединений и обладающие признанием со стороны других буддийских священнослужителей и мирян. Профессионализация буддийской практики предполагает, что она выступает основным источником дохода. В эту группу нами включается группа хуваракон, лиц, получающих специальное религиозное буддийское образование, на основании того, что они отвечают всем критериям, определяемым для группы «ламы», хотя и не имеют соответствующих им квалификации и статуса.

Буддисты-миряне – это индивиды, обладающие буддийской идентичностью, включенные в буддийские общины, но не занимающиеся профессиональной религиозной практикой. Граница между мирянами и духовенством воспроизводится прежде всего степенью интеграции в профессиональные религиозные сообщества и принятием обетов личного освобождения. С. П. Нестеркин отмечает, что в буддизме существует несколько относительно независимых иерархических систем, оформляющих церковную организацию. В буддизме, в том числе и в школе Гелуг, в соответствии с Винаей, обетами Тантры и обетами Бодхисаттвы «конституируются три типа общин: сангха монахов, ганачакра тантристов и община последователей-мирян, не практикующая тантрийские методы»<sup>91</sup>. Существует несколько форм самоорганизации буддийских общин. Община как относительно автономная социальная система может быть структурирована посредством монастырских институтов, опирающихся на нормы монашеского общежития, приобретая форму традиционной для Бурятии социальной организации дацана. Требования

---

<sup>91</sup> Нестеркин С. П. О церковной иерархии центральноазиатского буддизма // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии: материалы междунар. науч. конф. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. С. 145–148.

к совместной практике Сутры и Тантры зафиксированы в Ламрим чен-мо и в соответствии с ними наиболее продуктивной практикой достижения Пробуждения считается совмещение обетов Пратимокши, Тантры и Бодхисаттвы.

Социальная общность последователей буддизма обозначается термином «сангха». Сангха (община, общество – санскр.) как религиозное понятие имеет несколько значений. В первом значении сангха выступает как один из компонентов Триратны, Трех Драгоценностей, здесь она имеет значение Арья-Сангхи «Благородной (Высокой, Высшей) Общины Святых, или Благородного Духовного сообщества, то есть символического собрания всех принявших и реализовавших Дхарму, т. е. «просветленных». Как отмечает Еше-Лодой Ринпоче: «Под общиной здесь понимается Высшая Община Святых, к которой относятся пратьекабудды, архаты (это община практикующих Сутру), даки, дакини и защитники Учения (это община тантристов)»<sup>92</sup>. Наряду с ними в Высшей Общине относятся также люди, имеющие прямое постижение Пустоты. В этом значении Сангха является одним из трех объектов тройственного прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе.

Во втором значении это понятие означает «Обычную Общину», т.е. группу людей, объединяющихся для практики Дхармы и причисляющих себя к определенной буддийской традиции. В этом значении община должна включать не менее четырех т. н. «полных» монахов (санскр. – бхикшу, тиб. – гелонг, бур., монг. – гелун), либо одного святого. По словам Далай-ламы: «если кто-то принимает прибежище, или, кроме того, воздерживается от десяти дурных действий, он (или она) может в определенном смысле считаться упасакой (упасикой) – то есть принявшим мирские обеты. В нестрогом бытовом

---

<sup>92</sup> Еше-Лодой Ринпоче Краткое объяснение сущности Ламрима. Пер. с тиб. Ж. Урабханова. – Улан-Удэ: Ринпоче-багша; Спб: Нартанг, 2002, - С. 39.

языке группу таких людей можно называть «сангхой» - «общиной», но не Сангхой в смысле объекта Прибежища»<sup>93</sup>.

В третьем, наиболее узком значении, этот термин соотносится с наименованием централизованной религиозной организации Буддийская Традиционная Сангха России (ЦРО БТСР). Согласно уставу БТСР ее кратким наименованием служит «Сангха России»<sup>94</sup>. Следует отметить некое семантическое «смещение» в использовании данного термина во втором, несомненно, более широком значении, и в третьем, имеющем отношение к одной из буддийских религиозных организаций, действующих на территории Российской Федерации.

В ряде случаев наблюдается нестрогое использование «сангха» как сообщества буддистов вообще, как некоей духовной общности его последователей, но чаще всего в этом значении употребляют «западные» буддисты-миряне. Нередко можно встретить суждения о мировой буддийской сангхе как «вселенской» общине всех последователей буддизма или сангхе отдельной страны, монастыря и т. д. Можно предположить, что само исследовательское поле буддологии – буддизм – возникает во многом в результате стремления европейских исследователей придать ему черты целостного объекта познания. Буддизм как исследовательская абстракция сочетает в себе набор переменных, которым придается статус реальных признаков действительно существующего/существовавшего буддизма как реальной единой системы знания, в действительности никогда не существовавшей. Под влиянием таких идей проявляется экуменическое движение «мирового буддизма» и мировой сангхи. С другой стороны, в течении XX века возникают объединительные тенденции в самих буддийских сообществах, например в Бирме (Мьянме), выражающие идеи о

---

<sup>93</sup> Чже Цонкапа Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Перевод с тиб. Кугявичуса А. под общей редакцией Терентьева А. – СПб, Нартанг, 1994 – Т.1. Подготовительная часть и этап духовного развития низшей личности. – С. 378.

<sup>94</sup> Устав религиозной организации «Буддийская традиционная Сангха России». // История буддизма в СССР и Российской Федерации в 1985-1999 гг. Элиста: Министерство образования, культуры и науки Республики Калмыкия, 2011. – С. 331.

«панбуддийском» единстве и необходимости интеграции. Схожая идея неоднократно транслируется наиболее авторитетным буддийским лидером XXI века – Далай-ламой XIV Тензин Гьятсо.

Таким образом, в использовании понятия «сангха» различают два уровня. «Духовная община» или Арья-сангха понимается как собрание просветленных существ, достигших Пробуждения. В теории трех или пяти путей насчитывается двадцать типов Благородных существ, отражающих идеальные качества буддийского Пробуждения. Эта концептуальная схема не ориентирована на применение в реальной практике и описание деталей духовного опыта, а служит архетипической мировоззренческой моделью возможностей духовного освобождения практикующих<sup>95</sup>. «Институционализируемая» сангха считается общиной монахов, монахинь и мирян, следующих Винае.

В описании религиозных сообществ также используются и другие понятия, отражающие формы социальной религиозной организации, например, церковь и секта. В массовом общественном сознании они, с одной стороны приобрели оценочный характер, и, с другой – в отношении буддийских сообществ не имеют широкого применения. В публицистике неоднократно применялось слово «секта» в небуддийских регионах России, прежде всего крупных мегаполисах, в отношении нетрадиционных направлений буддизма. В научном же дискурсе использование понятия буддийская церковь достаточно распространено, но охватывает лишь «традиционные» институты организации буддизма преимущественно в историческом контексте. Например, общины Карма-Кагью или группы под руководством геше Джампа Тинлей, как правило, при помощи этого понятия не описывают. Чаще всего к ним применяется более нейтральный термин «община» или Дхарма-центр. Дхарма-центр также используется как оппозиция к термину монастырь. В свою очередь, понятием монастырь заменяют большое количество тибетских, монгольских и бурятских

---

<sup>95</sup> Apple J. Tweny varieties of Samgha: a typology of Noble Beings (Arya) in Indo-Tibetan Scholasticism. // Journal of Indian Philosophy. – 2003. 31. p. 505. pp. 503-592.

терминов, таких как дацан, хурээ, хийд и т.д. Исторически использовалось довольно много санскритских, уйгурских, тибетских и монгольских слов для обозначения буддийских монастырей разных типов и размеров. В современной практике обычно используют термин «дацан» для монастырей и «дуган» для отдельных храмов, например Цогчен-дуган (соборный храм) и общин вне дацанов. В организационно-правовом отношении используется понятие «религиозные объединения», включающее «религиозные организации» и «религиозные группы».

Особо следует отметить также йогические сообщества. Буддийская йога или буддийская тантра как система методов достижения состояния пробуждения может практиковаться и в монастырских и в мирских сообществах. В традиции тибетского буддизма принято сочетание Сутры и Тантры, но в разных школах можно обнаружить существенные различия в их практиках. Кроме того, допускается независимая практика этих путей, что служит основой для формирования различающихся типов сообществ. Если для Сутры основным типом общины является монашеская, то тантрические сообщества представлены фигурой агпа (нагпа, тиб. snagra, санскр. mantrika, tantrika)<sup>96</sup>. В гималайском буддизме существуют йогические сообщества, построенные на основе практик тантры.

Ряд исследователей изучают «модернистский», «глобализированный», «транснациональный» буддизм в России и отмечают его существенные отличия от традиционных церковных институтов буддизма, непостоянство членов сообществ и секулярный характер<sup>97</sup>. В таких сообществах церковные иерократические институты не завершили свое формирование и их функции выполняют менее формализованные структуры.

---

<sup>96</sup> Нестеркин С.П. Социальная организация буддийского сообщества Центрально-Азиатского буддизма: формирование традиционной модели и ее современная трансформация. // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. – 2006. - № 11. – С. 340.

<sup>97</sup> Агаджанян А. С. Буддизм и глобализация // Религия и глобализация в Евразии / под ред. А. В. Малашенко, С. Б. Филатова. М.: Центр Карнеги, 2004. С. 222–255; Нестеркин С. П. Основные тенденции развития буддизма в социокультурном пространстве России // Вестник Бурятского государственного университета. 2009. № 6. С. 16–20; Уланов М. С. Современный буддизм в социокультурном пространстве юга России // Известия Волгоградского государственного технического университета. 2014. № 24 (151). Т. 19. С. 59–62.



Некоторые исследователи настаивают на недопустимости применения понятия «церковь» в анализе форм социальной организации буддизма. Так, например, Е. С. Сафронова в связи с этим замечает: «термин сангха, на наш взгляд, более соответствует традиционной социальной организации буддизма и используется нами вместо общеупотребимого термина «церковь», который имеет христианоцентристский оттенок»<sup>98</sup>. Причем, как отмечает А. Берзин, «иерархическая структура тибетского буддизма сильно отличается от структуры организованной церкви»<sup>99</sup>. Таким образом, если под церковью понимать одну из форм социальной организации религиозных сообществ, отражающий институциональный, организованный и централизованный характер взаимодействия индивидов в рамках данной религиозной общности, тогда под сангхой можно понимать форму социальной религиозной общности последователей буддизма, одним из элементов которой может выступать церковная организация. В качестве такого элемента церковная организация выполняет функции целедостижения, в ней оформляется более или менее формализованная иерархия социальных статусов и ролей, направленная на управление и политические функции.

Елена Александровна Островская рассматривает социальную модель воспроизводства буддизма, закрепленную в четырех базовых институтах – монашества, мирян, религиозного образования и религиозного реципрока<sup>100</sup>.

Процесс закрепления буддизма в Тибете и превращения этой религии в господствующую идеологию она обозначила в целом как процесс институционализации. При этом в этом процессе выделяется три взаимосвязанных и последовательных этапа – распространение, рецепция и интеграция. Под распространением Островская Е. Н. понимает «не просто первичное знакомство тибетцев с буддийской доктриной, а слом барьера недоверия к принципиально новой форме религиозного знания в среде

---

<sup>98</sup> Сафронова Е. С. Буддизм в России. – М: Изд-во РАГС., 1998. – С. 34.

<sup>99</sup> Берзин А. Опора на духовного учителя: построение здоровых взаимоотношений. – СПб, Нартанг, 2002. – С. 47

<sup>100</sup> Островская Е.А. Буддийские общины Санкт-Петербурга. – СПб.: Алетейя, 2015. – С. 9.

носителей автохтонной бесписьменной этнокультурной традиции».<sup>101</sup> Автор отличает «поверхностное знакомство носителей автохтонной бесписьменной культуры» и «действительное начало распространения этой религии на новой для нее социокультурной почве». По мнению автора, «начало процесса институционализации буддизма обозначается только тогда, когда правящая верхушка обращается к буддизму как религиозной идеологии, целенаправленно стремится внедрить эту религию на всех уровнях жизнедеятельности общества»<sup>102</sup>.

Таким образом, этап распространения буддизма как первая составляющая институционализации представляет собой растянутый во времени процесс, тремя компонентами которого выступают: обращение правящей автохтонной элиты к буддизму как идеологии, поиск путей и методов его внедрения в обществе с бесписьменной культурой и слом недоверия к новой религии в среде носителей автохтонной традиции. Обретение доверия носителей бесписьменной культуры, основанной на непрерывном самовоспроизведении этнокультурной традиции, принципиально исключавшем инновацию, обнаружение действенных способов внедрения нового знания в жизнь бесписьменного общества являются обязательными условиями начала второй составляющей процесса институционализации буддизма – этапа рецепции.

Под рецепцией понимается «освоение доктринальных основ новой религии и возникновение принципиально нового социорелигиозного сообщества, для членов которого религиозная деятельность является образом жизни, «служением»».<sup>103</sup> Этап рецепции также включает в себя несколько компонентов: перевод текстов индобуддийского канона на тибетский язык, искусственное создание религиозного сообщества, занимающегося исключительно переводом канона и обучением выходцев из автохтонного населения новому религиозному знанию, и постепенное формирование

---

<sup>101</sup> Островская Е. Н. Тибетский буддизм. – СПб.: «Петербургское востоковедение», 2002. – С. 15

<sup>102</sup> Там же.

<sup>103</sup> Там же с. 17

местных социорелигиозных институтов передачи и воспроизведения буддийской традиции. Завершение процесса рецепции непосредственно связано с возникновением собственной социокультурной формы функционирования буддизма в обществе, принимающем эту религию.

Применительно к Тибету второй этап процесса институционализации увенчался созданием свода канонических текстов, в котором были представлены на тибетском языке как тексты индобуддийского канона, так и постканоническая литература, относящаяся к разделу Сутра и Тантра, в виде комментариев на канонические произведения. Параллельно шел процесс оформления собственной социокультурной формы бытования буддизма в Тибете – основных школьных традиций и форм религиозности, а также институционализируются, обретая свое конкретное социокультурное наполнение такие институты как «монашество», «миряне», «буддийское религиозное образование».

Третий компонент процесса институционализации представляет собой процесс интеграции нового религиозного знания, иерархии социорелигиозных статусов, буддийской ценностно-нормативной системы в единое целое во всем обществе. При этом под интеграцией понимается «достижение культурой традиционного общества состояния связанности, взаимопроникновения двух уровней функционирования религиозной идеологии. Состояние связанности в единое социальное и культурное целое означает бесконфликтное и вместе с тем взаимозависимое, дополняющее друг друга сосуществование народной религиозной традиции и монашеской элитарной в рамках одного социума»<sup>104</sup>

Начало третьего этапа институционализации буддийской идеологии – этапа интеграции различных его субъектов, знаменуется обращением к буддийской модели общества, в соответствии с которой осуществляется интеграция социокультурных институтов в том виде, как они сформировались в период рецепции. Именно на третьем этапе происходит формирование

---

<sup>104</sup> Там же с. 17

буддийской идеологической модели общества<sup>105</sup>. Данная схема процесса институционализации буддизма в целом может быть использована и при исследовании этого процесса в Бурятии.

В социологическом исследовании буддийских сообществ центральное место занимает изучение способов и форм их конструирования. Ведущую смыслообразующую роль в буддизме выполняет огромный пласт идей и представлений, системообразующим ядром которых выступает буддийская философия.

В пределах рассмотрения традиции Гелуг, можно выделить философские идеи, признаваемые в качестве «традиционных» именно в этой школе. Представление о системе этих идей мы можем получить на основе анализа «коренных» текстов этой школы, которые можно определенным образом сгруппировать. Прежде всего, это общий для всех школ тибетского буддизма свод канонических произведений, авторство которых приписывается Будде Шакьямуни, Ганджур, и свод комментариев к ним Данджур. Среди всех сочинений признаваемых Гелуг в качестве основных центральное место в качестве системообразующих принадлежит сочинениям основателя школы Цзонхавы, прежде всего «Ламриму» и «Агриму». К числу наиболее важных с точки зрения самих последователей Гелуг следует также отнести ряд сочинений, используемых в качестве основных в системе обучения на философских факультетах (цаннид дацанах). Прежде всего, это работы: Дхармакирти «Полное объяснение правильного познания» (Прамана-варттика), Майтрея «Украшение полного постижения» (Абхисамаяланкара), Чандракирти «Введение в мадхьямику» (Мадхьямикааватара), Васубандху «Сокровищница высшего учения» (Абхидхармакоша), Гунапрабха «Сутра нравственной дисциплины» (Виная).

В социально-философском сотериологическом понимании буддийская доктрина помещает личность во вневременной континуум, где, подчиняясь

---

<sup>105</sup> Островская Е.А. Религиозная модель общества: социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – С. 267.

закону причинно-следственной связи, живые существа пребывают в непрерывном потоке перерождений – Сансаре – подвергаясь бесконечным страданиям. Ценность человеческой жизни проявляется как следствие того, что, во-первых, это результат очень редкого сочетания множества условий накопленной благоприятной кармы, позволившей обрести человеческое рождение вообще, затем полноценное человеческое рождение и, наконец, драгоценное человеческое рождение в регионе, где проповедуется буддизм, и, во-вторых, что она, в отличие от всех других рождений, может быть использована для достижения Освобождения.

В школе Гелуг признается только условное существование личности или «потока существования», лишь «в связи и по отношению» к пяти скандхам на относительном уровне, такой подход трактуется как срединный – избегающий существования и несуществования<sup>106</sup>. В других школах «основа признавания» индивида считается существующей субстанционально. Личность выступает также как основа частей «я», таких как занимаемые ею социальные статусы. Сама личность называется имеющей место с безначальности, а все ее виды и части, такие как рождения в разных формах, - частными личностями. Кроме того, личность следует признать главным носителем клеши и кармы. Личность воспринимает себя и внешние объекты как истинно существующие феномены, что обусловлено «ядом» невежества, и различает среди них приятные и неприятные, что порождается страстью и гневом. В свою очередь, неведение выступает как первое из двенадцати нидан-звеньев зависимого возникновения. Правильно воспринимать себя может личность только после избавления от клеши неведения, но прасангиками рекомендуется в обыденной жизни удерживать представление о себе как об имени, способном функционировать,

---

<sup>106</sup> Донец А.М., Нестеркин С.П. Учение о личности в философии школы Гелук. // Вестник БНЦ СО РАН. – 2013. - № 3(11). – С. 96

не занимаясь при этом детальным анализом сути проблемы, ибо это делает неэффективной практику задействия подобного представления.<sup>107</sup>

Таким образом, в буддийском понимании личность и взаимодействия, в которые она вступает, обусловлены причинно-следственными зависимостями, первопричиной которых является эмоциональные «омрачения». Отсюда же выводится нормативная направленность социальных действий на достижение религиозного спасения через буддийскую практику.

Смысл благоприятного рождения человеком осуществляется только в «последовательном прохождении общего пути, обязательного для обеих высших колесниц Причины и Плода Махаяны, вхождением в океан учений Тантры под покровительством Наимудрейшего (Учителя) и опорой на полноту ключевых наставлений Упадешы».<sup>108</sup> Таким образом, высшая цель человеческой деятельности – следование буддийскому учению, и высшая ценность, провозглашаемая им – Пробуждение, как некое особое состояние сознания. Все действия человека должны быть направлены на достижение такого состояния, причем их значение оценивается в зависимости от того, способствуют ли они этому достижению или нет. «По-настоящему драгоценно то, что способно приносить пользу не только на короткое время, но и на длительный период. Если есть нечто по-настоящему драгоценное в этом мире, то это драгоценная человеческая жизнь, а Дхарма, учение Будды – это самая великая драгоценность, ибо доставляет вам счастье в этой жизни и делает счастливыми жизнь за жизнью».<sup>109</sup>

В буддийской махаянской теории Пути Пробуждения существует различие трех типов личности – низший, средний и высший – различающиеся по «доминирующей психологической установке,

---

<sup>107</sup> Донец А.М., Нестеркин С.П. Учение о личности в философии школы Гелук. // Вестник БНЦ СО РАН. – 2013. - № 3(11). – С. 102.

<sup>108</sup> Чже Цонкапа Краткое изложение смысла учения об Этапах Пути. // Религиозно-философский альманах «Дхарма». Вып. 1-2. – Улан-Удэ: Изд-во общины «Дхарма», 1996. – С. 17.

<sup>109</sup> Тинлей Дж. Наставления перед посвящением в Тантру Калачакры. // Религиозно-философский альманах «Дхарма». Вып. 1-2. – Улан-Удэ: Изд-во общины «Дхарма», 1996. – С.85

определяющей его основные жизненные цели и задачи»<sup>110</sup>. Первый тип личности – обычное мирское существо, занятое только мирскими делами, а его наивысшая цель – благополучное существование в будущей жизни<sup>111</sup>. Для «средней» личности основной установкой является достижение индивидуального освобождения, а для «высшей» основной целью выступает освобождение от страданий всех живых существ. Данная типология и ее комментирование широко представлена в философских и дидактических сочинениях и является неотъемлемой частью образовательного процесса в монастырях и просветительских лекций для мирян. В ней выражен сотериологический и социальный идеал махаянского буддизма – бодхисаттва, альтруистическое просветленное существо, давшее обет помощи всем живым существам обрести Пробуждение.

Религиозная практика ориентирует жизненное поведение на стремление обрести спасение; следовательно, - по крайней мере, к относительно рациональной систематизации жизненного поведения либо в отдельных проявлениях, либо полностью. Рациональной целью религии спасения в абстрактном выражении является «достижение длительного и поэтому обеспечивающего спасение состояния святости»<sup>112</sup>.

Достижение такого «состояния святости» с точки зрения Гелуг, или шире – буддизма Махаяны, возможно посредством трех основных путей совершенствования: Шравакаяны, Пратьека-буддаяны и Махаяны. Две первые объединяются в Хинаяну, а Махаяна подразделяется на Парамитаяну (Сутру) и Мантраяну (Тантру).<sup>113</sup> Такое распределение путей (колесниц) выражает махаянское понимание Пути Пробуждения как результат стремления

---

<sup>110</sup> Нестеркин С.П. Личность в буддизме Махаяны. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. – С. 108.

<sup>111</sup> Обермиллер Е.Е. Учение о праджняпарамите в изложении «Абхисамая-аламкары». – СПб: Евразия, 2009. – С. 34.

<sup>112</sup> Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. // Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 312.

<sup>113</sup> Кёнчог Чжигмэ Вангпо Драгоценное ожерелье: Краткое изложение буддийских и небуддийских философских школ / Пер. с тиб. А. М. Донец. – Улан-Удэ: Изд-во Ринпоче-багша, 2005. – С. 53.

интегрировать достижения буддийской мысли в единую непротиворечивую систему социальных религиозных практик при превалировании Махаяны.

Существует теория пяти Путей, с точки зрения которой, Путь Пробуждения состоит из пяти Путей (стадий Пути): Пути Снаряжения (Собирания), Пути Применения (Соединения), Пути Видения, Пути Созерцания и Пути Без Обучения (Неучения)<sup>114</sup>. Этапы Пути Пробуждения обозначают три категории индивидов: «тот, кто находится в процессе обучения», «тот, кто уже не находится в процессе обучения» и «тот, кто не находится ни в процессе обучения, ни в процессе необучения».<sup>115</sup> Характерная особенность первых состоит в том, что они постоянно должны обращаться к трем видам обучения с целью разрушить «приток аффектов». Далай-лама XIV Тензин Гьятсо пишет: «Учение Будды состоит из трех взаимосвязанных разделов: учения о нравственности, рассуждения о медитации, разъяснения как обрести мудрость»<sup>116</sup>.

Религиозные практики в философской теории буддизма представлены в трех взаимосвязанных группах: праведное поведение (шила), йогическое сосредоточение (самадхи) и различающая мудрость (праджня)<sup>117</sup>. Чже Цзонхава отмечает, что «все словесное Учение Победителя умещается в три драгоценные «корзины», а реализованное Учение тогда должно уместиться в три драгоценные практики. Первая из них – практика нравственности – многократно восхваляется Словом [Будды] и коренными комментариями как основа практики самадхи и мудрости и всех других достоинств».<sup>118</sup> Далай-лама

---

<sup>114</sup> Чже Цонкапа Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. / Перевод с тиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. – Т. 1. Подготовительная часть и этап духовного развития низшей личности – СПб: Нартанг, 1994. – С. 350.

<sup>115</sup> Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. / Пер. с санскр., введение, комментарий и историко-философское исследование Е. П. Островской и В. И. Рудого. – СПб: Андреев и сыновья, 1994 – С. 245.

<sup>116</sup> Далай-лама XIV Тензин Гьятсо Буддийская практика: Путь к жизни, полной смысла. / Пер. с англ. А. Капанадзе. – К.: София; М.: ИД «Гелиос», 2003. – С. 32.

<sup>117</sup> Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. / Пер. с санскр., введение, комментарий и историко-философское исследование Е. П. Островской и В. И. Рудого. – СПб: Андреев и сыновья, 1994 – С. 245.

<sup>118</sup> Чже Цонкапа Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. / Перевод с тиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. – Т. 1. Подготовительная часть и этап духовного развития низшей личности – СПб: Нартанг, 1994. – С. 350.



XIV Тензин Гьятсо также пишет, что «Учение Будды состоит из трех взаимосвязанных разделов: учения о нравственности, рассуждения о медитации, разъяснения как обрести мудрость». Практика им рассматривается как особое состояние, которое достигается путем сочетания непоколебимого спокойствия и проникновения в суть вещей, фундаментом же для такого сочетания выступает нравственность.<sup>119</sup>

С точки зрения обладания одним из «четырех плодов применения метода шрамана» святых Хинаяны подразделяют на срота-апанов, «вошедших в поток», сакрита-агаминов, «приходящих еще один раз», анагаминов, «не приходящих снова» и Архатов, «победивших врагов». Их также называют «пребывающими в обладании плодом». Тех, кто приступил к непосредственной реализации конкретного плода, называют «входящими» в обладание плодом. Четыре «входящих» и четыре «пребывающих» образуют восемь видов святых индивидов. Кроме того, святых индивидов Хинаяны подразделяют на двадцать видов.<sup>120</sup>

Различают пратьека-будд двух видов: «живущих в сообществах» (группах) и «подобных носорогу», т. е. ведущих уединенный образ жизни. «Живущие в сообществах» - это первые шраваки, которые называются победителями только для себя, а также, согласно другой точке зрения, «...прежде реализовав [дхармы], ведущие к [четырем ступеням] проникновения, сейчас достигают полного просветления собственным путем».<sup>121</sup> «Подобным носорогу» становится тот, кто на протяжении ста великих калп практикуется в реализации условий обретения просветления, т.е. в нравственности, самадхи и праджни. Пратьека-будды, или просветленные только для себя, это те, кто

---

<sup>119</sup> Далай-лама XIV Тензин Гьятсо Буддийская практика: Путь к жизни, полной смысла. / Пер. с англ. А. Капанадзе. – К.: София; М.: ИД «Гелиос», 2003. – С. 32.

<sup>120</sup> Кёнчог Чжигмэ Ванпо Драгоценное ожерелье: Краткое изложение буддийских и небуддийских философских школ / Пер. с тиб. А. М. Донец. – Улан-Удэ: Изд-во Ринпоче-багша, 2005. – С. 57.

<sup>121</sup> Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. / Пер. с санскр., введение, комментарий и историко-философское исследование Е. П. Островской и В. И. Рудого. –СПб: Андреев и сыновья, 1994 – С. 188.

достиг просветления собственными усилиями, без слушания наставлений. «Они побеждают себя, но не других», прежде всего в смысле самоконтроля.

В своем комментарии на «Сутру сердца Праджняпарамиты» геше Дж. Тинлей отмечает, что «архат – это тот, кто истребил всех своих врагов, четырех демонов: демона омраченности, демона загрязненных скандх, демона неконтролируемой смерти и демона желания».<sup>122</sup> Е.П. Островская и В. И. Рудой приводят традиционное толкование ключевого слова архат как *agi+han* – «победивший врагов, т. е. собственные аффекты».<sup>123</sup> Главным из этих демонов или аффектов считается демон омраченности. Архат избавился от всех омрачений, но, в отличие от Будды, не достиг Всеведения. Следует отметить также и несколько иную трактовку этого понятия, которую приводит, например, Е. А. Торчинов: «Идеальной личностью Хинаяны является архат. Это слово означает «достойный» (тибетская этимология этого слова как «уничтожитель врагов», то есть аффектов — клеш, является ошибочной и может считаться народной этимологией). Архат – это святой монах, достигший собственными усилиями цели Благородного Восьмеричного Пути – нирваны – и навсегда покинувший мир».<sup>124</sup>

Освобождение от страдания возможно только при условии избавления от рождения в Сансаре. Это становится возможным только «...благодаря избавлению от обеих его причин – кармы и клеш. Если, из этих двух, клеши отсутствуют, то, сколько бы ни имелось кармы, рождения не будет; а если клеши есть, то, даже если бы и не стало бы кармы, накопленной прежде, она тотчас бы накопилась бы; поэтому необходимо уничтожить клеши».<sup>125</sup> Окружающая действительность воспринимается сознанием в искаженном виде,

---

<sup>122</sup> Тинлей Дж. Комментарий «Сутры Сердца Праджняпарамиты». / Пер. с англ. Б. Дондокова. – Улан-Удэ, 2004. – С. 4 -5.

<sup>123</sup> Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. / Пер. с санскр., введение, комментарий и историко-философское исследование Е. П. Островской и В. И. Рудого. –СПб: Андреев и сыновья, 1994 – С. 282.

<sup>124</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. –СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 49.

<sup>125</sup> Чже Цонкапа Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. / Перевод с тиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. – Т. 2.Этап духовного развития средней личности. – СПб: Нартанг, 2000. – С. 104.

что является следствием действия клеш. Уничтожение же клеш зависит от культивирования «полного и безошибочного Пути».

А. Кугявичус в примечаниях к первому тому «Лам-рим чен-мо» приводит цитату из «Хвалы Праджняпарамите»: «Знание Путей – один из трех видов мудрости, которые таковы: 1) знание Основы (gzhi-shes), или всеведение (kun-shes); 2) знание Путей (lam-shes) и 3) знание всех аспектов бытия (gnam-mkhyen). Первый вид – это мудрость, присущая хинаянским Архатам (Шравакам) и Пратьекабуддам, – совершенное знание абсолютной истины. Второй вид – Мудрость, присущая Бодхисаттвам. И третий вид, Мудрость Будды – совершенное Знание не только абсолютной истины (нирваны), но и относительной (сансары)».<sup>126</sup>

Практика нравственности из шести частей заключается в соблюдении нравственности и обетов Пратимокши, в которых выражается чистая нравственность, ведущая к освобождению; соблюдении религиозных норм и правил поведения, в которых выражается чистая безупречная нравственность; в страхе перед большими и малыми проступками, что выражает чистую несокрушимую нравственность; соблюдении требований обета, исходя из подлинного их усвоения, в чем выражается чистая безошибочная нравственность.<sup>127</sup>

Обеты нравственной дисциплины представляют собой требования к поведению индивидов, выражающих шилу, «нравственное, добродетельное поведение» т. е образ жизни в соответствии с требованиями буддийской религиозной доктрины. «Нравственное поведение, – как указывает Васубандху, – это воздержание от безнравственности».<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> Чже Цонкапа Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. / Перевод с тиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. – Т. 1. Подготовительная часть и этап духовного развития низшей личности – СПб: Нартанг, 1994. – С. 354.

<sup>127</sup> Чже Цонкапа Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. / Перевод с тиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. – Т. 2. Этап духовного развития средней личности. – СПб: Нартанг, 2000. – С. 113-114.

<sup>128</sup> Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. / Пер. с санскр., введение, комментарий и историко-философское исследование Е. П. Островской и В. И. Рудого. – СПб: Андреев и сыновья, 1994 – С. 237.

Обеты нравственной дисциплины часто называют также обеты Индивидуального (Личного) Освобождения «Пратимокша самвара». Подчеркивается, что такие обеты способствуют достижению архатства или состояния пратьека-будды. Чже Цзонхава, анализируя возможные условия достижения освобождения из Сансары и пути, которые для этого необходимо практиковать, констатирует, что монашество – есть наилучшее положение для избавления от сансары. Различая мирскую и аскетическую социальную практику, Цзонхава пишет: «...жизнь домохозяина ставит много препятствий для осуществления Дхармы и чревата многими пороками, а монашество – наоборот: оно есть наилучшее положение для избавления от сансары и потому – предмет подлинной радости для мудрых».<sup>129</sup> Жизнь в миру часто противоречит Дхарме, имеет массу недостатков, тогда как монашество занимает в буддийской социальной модели высшие позиции, в силу того, что «монашество... не только основа освобождения из сансары; монашество – наилучшая основа и для осуществления всеведения, как в Парамитаяне, так и в сокровенной Мантре. И, поскольку обет монаха – это обет Пратимокши, входящий в триаду обетов, следует почитать основу Учения - Пратимокшу».<sup>130</sup>

В буддизме Махаяны важнейшую роль выполняют практики бодхисаттв, заключающаяся в ориентации на бодхичитту – устремленность к пробуждению для блага/освобождения всех живых существ – и развитии шести парамит – качеств бодхисаттвы. «Движение по пути совершенствования на десяти уровнях восхождения бодхисаттвы требует от одной до трех асанкхей калпы, и только после этого бодхисаттва обретает совершенство в трех учениях».<sup>131</sup>

Е.А. Островская, разбирая работы Атиши и Цзонхавы, отмечает, что Цзонхава создает свой трактат в форме комментария к небольшому по объему, но весьма авторитетному произведению Чжово Атиши

---

<sup>129</sup> Чже Цонкапа Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. / Перевод с тиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. – Т. 2. Этап духовного развития средней личности. – СПб: Нартанг, 2000. – С. 105.

<sup>130</sup> Чже Цонкапа Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. / Перевод с тиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. – Т. 2. Этап духовного развития средней личности. – СПб: Нартанг, 2000. – С. 110.

<sup>131</sup> Асанга. Компендиум Махаяны (Махаяна сампариграха шастра) // Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 256.

(Дипамкарашриджняны), основателя школы Кадампа, преемницей которой (Новой Кадампой) считает себя Гелугпа, «Бодхипатхапрадипа» («Светоч на Пути к пробуждению»), где в частности разъясняются соотношение обетов Пратимокши и бодхисаттвы и последовательность их принятия.<sup>132</sup> В «Бодхипатхапрадипе», написанной Атишей специально для тибетских последователей Дхармы, разъясняется трехчленная типология личности, введенная на уровне религиозной доктрины в текстах Сутра-питаки.<sup>133</sup> Разъясняя соотношение обетов Пратимокши и обетов бодхисаттвы, Атиша отмечает, что высшим статусом является монашеский, т. к. только этот статус позволяет эффективно, с максимальной пользой для других исполнять обеты бодхисаттвы. В этой связи автор «Светильника Пути Просветления» рассматривает проблему принятия обетов бодхисаттвы от «благого друга», (санскр. кальяна митра, тиб. геве шеньен). Таковым, согласно Атише, может быть только тот, кто полностью и неукоснительно соблюдает возложенные на себя обеты, обладает терпением и состраданием, необходимыми для дарования обетов другому человеческому существу. Атиша также говорит о методе обретения обетов в том случае, если не удастся найти «благого друга». Этот метод предполагает самостоятельное укрепление в трех аспектах религиозной нравственной дисциплины – в дисциплине тела, дисциплине речи и дисциплине ума (сознания). Паранормальные способности, развивающиеся благодаря практике буддийской Тантры, могут быть обретены и другим способом – посредством соблюдения обетов бодхисаттвы, т. е. путем следования парамитам, заповедным добродетелям, направленных на благо всех живых существ. Однако правильное понимание природы парамит и их практики становится возможным только в результате совершенствования состояния мудрости «праджня». Это осуществляется при условии предварительного

---

<sup>132</sup> Чжово Атиша Светоч на Пути к пробуждению. // Чже Цонкапа Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. / Перевод с тиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. – Т. 2. – СПб: Нартанг, 2000. – С. 133-147.

<sup>133</sup> Островская, Е.Н. Тибетский буддизм / Е.Н. Островская. – СПб.: «Петербургское востоковедение», 2002. – С.335-340

глубокого изучения буддийской философии и теории познания, изложенных в текстах школы Мадхьямика. В заключении говорится о важности изучения логики, предваряющего изучение и практику Тантры.

В тибетском буддизме большое значение имеет различение практик Сутры и Тантры. Действия, выполняемые верующими, интегрированы в «трех видах нравственности» Пратимокши, Махаяны и Тантры.<sup>134</sup> Особая роль Тантры состоит в том, чтобы позволить практикующим быстрее обрести способность помогать другим. Особые методы практики, визуализация божеств, начитывание мантр, использование различных ритуалов, делает Тантру существенно отличной от Парамитаяны, Шравакаяны и Пратьекабуддаяны.<sup>135</sup> В тантрической медитации используется сила воображения, с помощью которой через практику йоги божества (идама), происходит замещение ума и тела на эманации метода и мудрости, бодхичитты и праджни. Практики Тантры разделены на классы, несколько различающиеся у разных школ, и для того, чтобы их выполнять, необходимо получить посвящение через ритуалы, проводимые наделенным особыми полномочиями ламой.<sup>136</sup>

Существует множество различных посвящений и передач, в частности подразделяемых по четырем основным классам тантр. Во время многих посвящений принимаются тантрические обеты и обязательства, и во всех случаях принимается обет Бодхичитты – Устремленности к Пробуждению. Бодхичитта бывает двух родов: Вдохновенная, когда порождается только желание: «Пусть стану я Буддой на благо всех существ!», и Практическая, связанная с принятием обетов Бодхисаттвы.

Определение способа, каким дается посвящение, в основном зависит от Учителя, так как линии передачи посвящений не связаны прямо с теми или иными школами. В школе Гелуг передаются посвящения Кагью, Ньингма и

---

<sup>134</sup> Тантрическая этика. Объяснение этических принципов практики буддизма Ваджраяны. – СПб.: Лёлина Е.Н., 2012. – С. 20-22.

<sup>135</sup> Пути Сутр и Тантр в тибетском буддизме. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – С. 4.

<sup>136</sup> Далай-лама XIV Тензин Гьятсо Буддийская практика: Путь к жизни, полной смысла. / Пер. с англ. А. Капаназе. – К.: София; М.: ИД «Гелиос», 2003. – С. 176

Сакья. Какие именно обеты и обязательства должен взять на себя ученик, получающий передачу-посвящение (ванг) или «малое посвящение» (дженанг), определяется также и типом тантры, в которую производится посвящение. Например, на уровне Ануттара-йога-тантры невозможно посвящение без принятия обетов Бодхисаттвы и тантрийских обетов. Но в некоторых низших классах тантр тантрийские обеты не принимаются, а порождение Устремленности к Пробуждению (Бодхичитты) требуется лишь на уровне «Вдохновенной» Устремленности без принятия всех обетов Бодхисаттвы. При этом важно, чтобы, предполагая получить посвящение – ванг или дженанг, – ученик ясно понимал – должен ли он будет принять обеты Бодхисаттвы, должен ли он будет принять на себя тантрийские обеты, каковы будут его обязательства после получения посвящения.

Данная норма имеет отношение прежде всего к тем, кто принял в полном объеме все пять обетом мирянина, или же принял монашеское посвящение, а так же те, кто получает посвящение в Калачакру, принимают при этом особое обязательство не употреблять алкоголя. Однако, в Ануттара-йога тантрах иногда употребление алкоголя даже необходимо – например, в Ритуале Подношения Учителю (Ганачакра-пуджа), но и здесь используется символически. Те же, кто не принимал соответствующих обетов и обязательств, могут употреблять алкоголь, однако помнить при этом, что алкоголь очень вреден и его употребление порицалось самим Буддой, ибо оно препятствует достижению Пробуждения.

Важным фактором развития новых направлений и форм буддийских сообществ выступает внутренняя интеграция и формирование социетального сообщества. Система «учитель-ученик», как малая социальная группа, интегрирована как когнитивно-рациональными, так и межличностными психоэмоциональными компонентами, наиболее важным среди которых выступает харизма учителя. На более высоком уровне общины монастыря, школы или региона интегративный потенциал иррациональных эмоциональных

переживаний существенно сокращается, что компенсируется нормативной сакрализацией самой структуры сообщества, и требует привлечения рациональных механизмов нормативного регулирования. Вне действия централизующего политического влияния, буддийские сообщества обладают сравнительно высоким уровнем автономии, даже в рамках единой традиции или церковной организации, что приводит к усилению потребности сообществ в выработке действенных институтов воспроизводства. Буддийская философия в качестве элемента подсистемы воспроизводства как система религиозно-философского знания включает концептуально оформленные религиозно-философские концепции, идеи, категории и понятия, во многом формирующие то социокультурное явление, которое мы называем буддийской культурой.<sup>137</sup> В наиболее выраженном виде система воспроизводства охватывает монашеское ядро сообщества и направлена на рекрутирование и «буддийскую» социализацию в рамках монашеской монастырской традиции. С другой стороны, буддийские идеи, символы и образы проникают в обыденную культуру и эксплицируют буддийские ценности в приемлемой для массы верующих форме и транслируют высокий престиж буддийских социорелигиозных статусов.

Интегративная система буддийского сообщества включает нормативные институты, буддийские религиозные философско-этические и моральные ценности, оформленные в религиозные нормы, предписания, правила, традиции и обеты, разделяемые представителями «буддийского» общества. Социетальная система определяет границы сообщества: индивид, статус которого не соотносится с каким-либо из этих статусов, занимает внешнее положение по отношению к системе буддийского социума, монашеской, тантрической или мирской общине.

---

<sup>137</sup> Янгутов Л.Е., Урбанаева И.С. Об актуальности совмещения «внешнего» и «внутреннего» подходов в исследовании буддизма // Вестник Бурятского государственного университета. - 2015. - Вып. 6/2015: Философия, социология, политология, культурология. - С. 144-153



Сюда включена система норм, регулирующих взаимодействие социальных статусов-ролей в рамках буддийского сообщества, на основе которых формируется его групповая солидарность. Прежде всего, это положения Винаи, предписывающие стандарты поведения различных категорий буддийского духовенства и мирян, а также обеты бодхисаттвы и тантры. Обеты Пратимокши представляют собой комплекс восьми обетов нравственной дисциплины, на основе которых конституируются социальные статусы от мирянина до монаха.

Сюда же можно отнести нормативные предписания, регулирующие взаимодействие системы буддизма с внешней средой, прежде всего с государством. Эта подсистема включает также институты социального контроля, которые могут поддерживаться государственными и/или церковными политическими и правовыми институтами, а также уставы монастырей, религиозных организаций. Частично данная система интегрирована в систему права посредством приведения своих нормативных положений в соответствие с действующим законодательством.

В данную подсистему входит также и значительный компонент ролевых ожиданий, поскольку они имеют нормативный характер. В некотором смысле ролевые ожидания во взаимодействии буддийского духовенства и мирян ориентированы на воспроизведение не только буддийских ценностей, они также и воспроизводят и комплекс небуддийских культурных образцов, хотя разделить их и определить степень их «небуддийскости» достаточно сложно.

Система социетального сообщества включает также те статусы и роли, которые отвечают за нормативное регулирование взаимодействия элементов как внутри социальной системы буддизма, так и вне ее, они имеют институционализированный характер и воспроизводятся практически во всех традиционных формах буддийских монастырских общин Гелуг в институтах цоржи (соржо), геской (гэсхэ), гэбкуй (шаамо).

Следует отметить и важные функции нормативного характера в системе отношений «учитель-ученик», эти отношения являются важным компонентом

системы социализации и во многом формируют ожидания индивида, включенного в социальную систему буддийского сообщества. Этой системе отношений в буддийской традиции придается большое значение и неуважение к учителю является первым из коренных падений в тантре<sup>138</sup>.

Таким образом, социокультурные духовные ценности буддизма играют определяющую роль в функционировании буддийских сообществ. Они интегрированы в сложную систему, ядром которой является буддийская этика и философия. На их основе формируется нормативная система и институционализируются социальные статусы и роли буддийского сообщества. Иерархия социальных статусов и ролей буддийского сообщества кодифицирована в канонических произведениях, моделирующих реальную структуру буддийского социума, важнейшую роль в которой играют три категории норм нравственной дисциплины – Пратимокши, бодхисаттвы и тантры. При этом фиксированные в культуре образцы воздействуют на буддийское сообщества в нормативном порядке, подчиняя себе реальное взаимодействие.

Таким образом, буддийские сообщества представляют собой неоднородные социальные образования, в которых происходят процессы структурирования и формирования групп статусов и ролей. Система ролей и статусов в границах буддийских сообществ представляет собой форму взаимодействия индивидов, осознающих себя буддистами. Ядром буддийского сообщества в целом выступает буддийская сангха. Граница между буддистами и не-буддистами, между мирянами и духовенством определяется прежде всего принятием обетов личного освобождения генина (убаши, мирянина), банди (рабджуна, послушника), гецула (шраманера, послушника, или как часто его обозначают полумонаха) и гелонга (бхикшу, монаха) и включением в институты сангхи. Другой переменной выступает профессионализация религиозной деятельности. В буддийских сообществах формируется ряд

---

<sup>138</sup> Чже Цзонхава Тантрическая этика. Объяснение этических принципов практики буддизма Ваджраяны. – СПб.: Лёлина Е.Н., 2012. – С. 98.

профессиональных категорий и, с другой стороны, непрофессиональные буддийские статусы-роли. На основе этого воспроизводятся две параллельные структуры – буддийских священнослужителей и буддистов-мирян. Эти структуры характеризуются различиями в институтах воспроизводства и способах интеграции.

### **1.3. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО РАЗВИТИЯ БУДДИЙСКИХ СООБЩЕСТВ**

В социологическом исследовании буддийских сообществ необходимо выделить несколько ключевых пунктов, которые должны быть учтены при моделировании объекта изучения. Первым выступает эпистемологическая и теоретико-методологическая ориентация на исследовательские образцы, выработанные в ходе развития социологического знания. При этом можно отметить значение междисциплинарных подходов и взаимовлияние социологии, философии, антропологии, истории, социальной психологии. В общем виде проблематизация теоретико-методологических ориентиров может быть представлена в виде усилий исследователя, направленных на построение теоретической модели изучаемого объекта, удовлетворяющей его мировоззренческой позиции, логике абстрактного описания и сложившимся в научном сообществе взглядам. Для социолога, изучающего религию, вопрос о его собственных взглядах и отношении к объекту может стать определяющим фактором направленности исследования, что проявляется в конструировании исследовательских моделей с критических, апологетических или нейтральных позиций.

В классическом понимании научная позиция исследователя предполагает стремление к объективности и нейтральности в оценках социальных явлений. Вместе с тем, в изучении общества и его компонентов достижение объективности крайне затруднено, причем это касается описаний и «своего», и «чужого» общества. Рефлексия по поводу ценностей, этнической культуры, политических и религиозных убеждений является важным этапом в социологическом исследовании религиозных процессов. С другой стороны, в настоящее время существует мнение, что в наибольшей полноте исследовать буддизм и транслировать полученное знание могут лишь его адепты,

получившие специальную религиозную философскую и практическую подготовку.

Следующим важным этапом исследования выступает построение измеряемых индикаторов теоретической модели религиозных сообществ. В наиболее общем смысле термин моделирование используется для отражения принципов теории познания, как на теоретическом, так и на эмпирическом уровнях. Оно основано на использовании моделей, как упрощенного воспроизводства реальных объектов в изучении их наиболее значимых характеристик. Моделирование опирается на конструирование идеально-типических по сути упрощений, абстрагированных на основе логико-дедуктивного анализа реальных объектов. В исследовании социальной реальности и реальных социальных взаимодействий сложность обобщения и абстрагирования большого числа данных по множеству параметров представляется одним из наиболее важных факторов ограниченности широкого применения моделей. Использование этого подхода требует строгости при отборе теоретических конструкторов, с одной стороны, и эмпирических методов – с другой. Проблема связи теории и эмпирических данных выступает одним из основных затруднений применения моделирования. Конструирование моделей на основе теоретических гипотез предполагает в рамках традиционной исследовательской модели проверку посредством эмпирических, преимущественно количественных, методов. Вместе с тем, как отмечают американские исследователи К.А. Кларк и Д.М. Примо, проверка теоретических моделей основана на использовании не эмпирических данных как таковых, а, скорее, моделей эмпирических данных, которые конструируются на основе тех же характеристик, что и теоретические<sup>139</sup>.

При ориентации на структурно-функциональную схему абстрактная модель буддийских сообществ описывает систему взаимодействий статус-ролей, институционализированных в ценностно-нормативных стандартах. При

---

<sup>139</sup> Clarke K.A., Primo D.M. A Model Discipline: Political Science and the Logic of Representations. NY: Oxford University Press. 2012. P.3.

такой постановке эмпирические исследования сталкиваются с проблемой множественности вариантов конструирования буддийского социетального сообщества, его устойчивостью к изменчивости и сложностью выявления особенностей его изменения. Другими словами абстрактное моделирование не всегда может охватывать все значимые аспекты реальных социальных взаимодействий, в чем не раз упрекали сторонников структурно-функционального подхода.

На уровне социологической операционализации мы сталкиваемся с трудностями описания буддийской культуры и буддийских сообществ, связанными с размытостью их границ и сложностью адаптации широко применяемых исследовательских переменных, таких как, например, «религиозность», оппозиция «церковь-секта» и разделение религий на «традиционные» и «нетрадиционные». Методами социологии довольно сложно измерить «буддийскую культуру», особенности «буддийского» образа жизни, поведения, социума. Современное общество и его институты носят в целом секулярный характер, и буддизм выступает в качестве своеобразного культурного и жизненного «уклада», т. е. ценности, нормы, коллективы и роли, которые можно определить как «буддийские», на уровне общества в целом не признаются как всеобщие. Они функционируют в качестве специфической подсистемы общества, выполняя в основном функцию интеграции той части общества, которая их признает в качестве значимых. Для эмпирических исследований это требует введение измерения идентичности и практик членства и самопричисления индивидов в буддийских сообществах. Это зачастую проявляется в затруднениях, связанных с трудностями выявления практик аскриптивного номинального членства в «традиционных» религиозных группах и особенностей «мягких» форм идентичности в условиях глобализирующихся обществ.

Структурно-функциональное описание буддийской культуры рассматривает ее через институты поддержания культурного образца, систему

религиозной буддийской философии, канонических и образовательных требований, образования и учебных должностей и ученых званий, представляющих собой фиксированные культурные образцы — ценности. Буддийская философия в качестве элемента данной подсистемы является системой религиозно-философского знания, включающей концептуально оформленные религиозно-философские концепции, идеи, категории и понятия, во многом формирующие то социокультурное явление, которое мы называем буддийской культурой. Ввиду того, что мы рассматриваем преимущественно традицию Гелуг, нас интересуют философские идеи, признаваемые в качестве «традиционных» именно в этой школе. Вместе с тем, теоретические философские конструкты могут отличаться от реальных практик даже в пределах одного направления или школы, поскольку необходимо учитывать влияние региональных историко-культурных, этнических и социально-политических условий развития буддийских сообществ. Вообще, проблемы различий и классификации религиозных сообществ относятся к одним из ключевых вопросов социологии религии<sup>140</sup>. Так, школа Гелуг в настоящее время развивается в глобальном пространстве, адаптируясь к условиям принимающих обществ и даже в пределах одной страны представления о границах этой изменчивости и безусловном идейно-ценностном ядре вариативны. Нельзя также не учитывать и конкуренцию между этими представлениями под влиянием борьбы между разными группами в рамках номинально одного сообщества. Например, в настоящее время школа Карма Кагью фактически расколота на две соперничающие друг с другом организации, возглавляемые лидерами, претендующими на статус Кармапы XVII. В России это разделение весьма актуально, поскольку Российская Ассоциация Буддистов Алмазного Пути Традиции Карма Кагью, являясь одной из наиболее крупных буддийских организаций, возглавляется Оле Нидалом,

---

<sup>140</sup> Vasileva E.N. Problems and Difficulties of Classifying Religions on the Basis of Confessional Differences [Электронный ресурс] // European Journal of of Science and Theology. – 2014. - Vol.10, No.6. – P. 37-46. – URL: [http://www.ejst.tuiasi.ro/Files/49/Contents%2010\\_6\\_2014.pdf](http://www.ejst.tuiasi.ro/Files/49/Contents%2010_6_2014.pdf)

поддерживающим Кармапу XVII Тхае Дордже, в то время как многие общины тибетского буддизма, вслед за Далай-ламой, признают Кармапой XVII Ургьена Тринлея.

В реальной практике буддийская культура представляет собой взаимодействие как минимум двух уровней — виртуозной религиозности (в терминах М. Вебера) и народной религии. Социокультурные аспекты религии часто исследуются с использованием категории «религиозное сознание», которое рассматривается как систематизирующий компонент религиозных систем. В соответствии с содержанием религиозного сознания разворачивается определенная деятельность, складываются отношения, формируются институты и организации. Религиозное сознание имеет два уровня: религиозную идеологию (концептуализированное религиозное сознание) и религиозную психологию (обыденное религиозное сознание). Концептуализированное религиозное сознание — это специально разрабатываемая, систематизированная совокупность религиозных принципов, идей, теорий, концепций и понятий как результат целенаправленной профессиональной деятельности религиозных мыслителей, прежде всего представителей духовенства, как группы специально подготовленных профессиональных служителей культа. Этот уровень религиозного сознания выступает как более или менее интегрированная система представлений о мире, обществе, человеке, осмысленных в соответствии с теоретическими принципами данной религии, и может включать политические, экономические, социальные и другие идеи, концептуально оформленные в форме идеологии.

В рамках буддийской культуры функционирует довольно значительный комплекс несистематизированных религиозных представлений, отражающий социальные религиозные ценности верующих, существующие на уровне массового религиозного сознания. Многие из этих компонентов, исторически возникая как небуддийские, в массовом сознании могут выступать в качестве буддийской традиции. В отличие от концептуализированного религиозного



сознания, обыденное религиозное сознание не выступает в качестве единой, целостной системы, оно более фрагментарно, эклектично объединяет разнотипные и разновременные образы, стереотипы, традиции и мифологемы. На этом уровне доминируют аффективные элементы, иррациональные чувства и настроения. Эти уровни религиозного сознания относительно автономны, хотя могут оказывать значительное влияние друг на друга. Обыденное религиозное сознание следует рассматривать как более раннее по времени возникновения, однако в развитых религиозных системах доминирует концептуализированное религиозное сознание. В бурятском буддизме двум уровням религиозного сознания соответствуют, по мнению авторов коллективной монографии «Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы» церковная идеология доктринального уровня и массовый бытовой уровень<sup>141</sup>.

Идеи буддизма проникают в массовое общественное сознание и манифестируются в формах и образах, адекватных этнической, региональной, групповой специфике. Так, для регионов традиционного распространения буддизма характерен широкий буддийский пласт в фольклоре и устном творчестве, в котором адаптированы общие идеи буддизма, имеющие дидактический и просветительский характер. В современной России идеи и образы буддизма также существуют в массовом сознании в самых различных формах — от литературы до кинофильмов — и отражают потребности российского общества в диверсификации культурного пространства и идеологического производства.

На уровне включения индивидов в буддийские религиозные сообщества важнейшую роль играют ориентации на ценности, через их интернализацию в процессе социализации. В своем наиболее рафинированном виде «буддийская» социализация опирается на сложную систему монастырского образования, предполагающую вовлечение обучающегося в монастырские институты и

---

<sup>141</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы / Г. Р. Галданова, К. М. Герасимова, Д. Б. Дашиев и др. Новосибирск: Наука, 1983. С. 116.

практики, прежде всего монашеские. Конечно, усвоение этнических принципов и норм не автоматизирует взаимодействие между людьми, этот процесс чрезвычайно сложен и в данной работе мы охватываем лишь «внешний» институциональные интегративные системы, не затрагивая психической его составляющей. В целом, можно констатировать, что социализация личности в буддийском социуме предполагает освоение комплекса буддийской культуры, причем как на народном, так и на «высоком» уровнях.

Социологическое измерение буддийской культуры, таким образом, включает исследование церковных институтов, монашества, философских и иных текстов, культовой монастырской практики, т. е. элементов «элитарного» буддизма. С другой стороны – буддийская культура проявляется в представлениях верующих, поведенческих практиках и даже чувствах, составляющих содержание «массового» буддизма. На уровне описания культовой практики, например тантрических ритуалов, исследователи сталкиваются с эзотерическим смыслом, придаваемым им посвященными тантристами и ориентированным на рафинированные сотериологические идеи. А со стороны массы верующих посвящение Калачакры или мистерия Цам воспринимаются преимущественно через витальные потребности и утилитарный смысл.

В описаниях современного российского буддизма можно выделить несколько преобладающих содержательных линий, часто совершенно по-разному трактующих события. Эти дискурсы в отдельные периоды включают взаимную критику в качестве важного компонента влияния на общественное мнение и государственную политику, причем активное участие в конструировании дискурсов принимают региональные элитные группы, интеллигенция и СМИ. Первый из них постулирует «традиционность» как важный атрибут российского буддизма «традиционно» «буддийских» регионов России. В рамках этого дискурса разрабатываются идеи связи буддизма и национально-культурного возрождения бурят, калмыков, тувинцев. Вместе с

тем, в этих регионах можно зафиксировать существенные различия в содержании дискуссий об актуальном положении буддизма и о перспективах его развития. Представители второго подхода настаивают на преимущественно нерелигиозной сущности буддизма как социокультурного явления, его в большей степени философском характере. К этой группе примыкают необуддийские идеологи, часть тибетской эмиграции и ряд ученых-буддологов.

Эти подходы являются отражением двойственности эволюции современного российского буддизма. С одной стороны, происходит «возрождение» буддийских сообществ в традиционных регионах распространения Гелуг – Бурятии, Тыве и Калмыкии, и активно развиваются буддийские общины в крупных российских городах, ориентированные на разные направления и школы, воспринятые через тибетскую диаспору и западные центры буддизма.

Методологически важным элементом социологического исследования буддизма может выступать историко-социологическое моделирование. Эволюция буддийских сообществ представляет собой многогранный процесс развития форм социальной организации буддизма. Несмотря на то, что реконструкция наиболее ранних этапов развития буддийской общины существенно затруднена, многие исследователи предпринимают попытки описать процессы ее становления. Исторически сангха, как община верующих буддистов, монахов и мирян, возникает в Древней Индии в условиях глубинного изменения древнеиндийского общества. В течении тысячелетий буддийская традиция вырабатывала новые формы социальных институтов, адаптируясь к изменяющимся обществам разных регионов мира. Этот процесс продолжается и в настоящее время, когда в течении XX и начала XXI веков мы можем зафиксировать существенные изменения буддийских сообществ под влиянием экономических, социокультурных и политических факторов.

Наибольшее воздействие, по всей видимости, оказывает государственно-политическое влияние, обусловленное стремлением государства использовать

легитимизирующий идеологический потенциал буддийской религии. Примечательно, что для носителей буддизма в лице ученых монахов школьная или «церковно-политическая» принадлежность монастыря или общины играла часто далеко не определяющее значение в получении образования и не препятствовала развитию системы образовательной миграции в буддийские образовательные центры. Так, жизнеописания многих выдающихся ученых и практиков буддизма содержат распространенный сюжет об их образовательных поездках-паломничествах в монастыри и к учителям разных школ и стран. Также встречаются примеры перехода представителей одной школы в другую. Можно сделать вывод о том, что на уровне индивидуальных практик и стратегий образовательной и религиозной деятельности для представителей буддийских сообществ философские и дисциплинарные разночтения школ и направлений буддизма зачастую вполне приемлемы, особенно с точки зрения восприятия тех или иных практик, посвящений и изучения коренных текстов.

Для Тибета одним из важнейших этапов эволюции буддийских сообществ становится деятельность Цзонхавы, идейное упорядочение и кодификация высокого буддизма, философского позднеиндийского наследия, теории и практики тантры и элементов народного буддизма, но с точки зрения социальной организации, наиболее существенным является доктринальная институционализация монастырского образования и закрепление требований монашеской дисциплины как системообразующего нормативного ядра сообщества.

В современной России происходит процесс становления новой формы социальной общности буддизма в изменившихся условиях, повторяющий в сжатые сроки практически всю эволюционную схему. Исторически подобная ситуация в буддизме происходила неоднократно, он обладает разработанной системой адаптации к требованиям среды и буддийские сообщества эффективно используют формы деятельности, направленные на удовлетворение

изменившихся потребностей людей и отвечающие современным социальным, экономическим и политическим условиям.

Социально-экономические и политические трансформации традиционных обществ, изменение социальной структуры населения, сдвиги в образе жизни, ситуация превалирования городского населения над сельским обусловили возникновение т.н. «городского» буддизма. Кроме того, исследователи отмечают влияние «западных» образовательных, религиозных и политических институтов на развитие сангхи.

Государственное правовое регулирование религиозной деятельности в современной России в целом имеет либеральный характер, хотя в политическом поле многие исследователи и представители СМИ отмечают государственную поддержку Буддийской традиционной сангхи России и Пандито Хамбо-Ламы Д. Аюшеева. Развитие буддийских общин современной России происходит без образования единой централизованной организации, как в силу либерализации государственной религиозной политики, так и на основе стремления общин к автономизации. Е. А. Островская отмечает, что в «1990-е годы серьезными препятствиями на пути формирования буддийского сообщества России выступали не только этнизация и ксенофобия, но и идеологически навязанная идея возрождения традиционных религий»<sup>142</sup>. Более того, процессы в «буддийских» регионах, прежде всего в Бурятии, исследователи часто характеризуют как «раскол» сангхи, и отмечают, что формируются особые организационные и культурные формы «бурятского», «калмыцкого», «тувинского» буддизма.

В социально-структурном отношении наблюдаются изменения традиционных институтов взаимодействия местных локальных сообществ и сангхи, происходит формирование нового прихода, основанного на территориально-поселенческом принципе рекрутирования прихожан. Этот процесс исторически начался еще в дореволюционный период, но если на этапе

---

<sup>142</sup> Островская Е.А. Буддийские общины Санкт-Петербурга. – СПб.: Алетейя, 2015. – С. 8.

становления для Бурятии в большей степени был характерен территориально-родовой приход, воспроизводившийся и в монастырской сангхе, сейчас, под влиянием длительного трансформирующего воздействия и значительной утраты родоплеменных связей, приход как социальная общность по многим параметрам усложняется, и вместе с тем, с точки зрения высокой буддийской культуры, профанируется. Массы традиционно верующих преимущественно утилитарно мотивированы, хотя в среде образованного городского населения усиливается интерес к «высокому буддизму» и буддийской философии. Так, в исследовании народного буддизма Жамбалова С.Г. выделяет «три группы буддистов: по этническому принципу, по религиозной самоидентификации (культурная религиозность), практикующих»<sup>143</sup>.

«Возрождение» буддизма в Бурятии основано преимущественно на социокультурных образцах Гелуг, направления тибетского буддизма, в тех формах, которые закрепились к началу XX в., включая церковно-монастырскую организацию, систему образования, культовую и приходскую систему. Буддийские организации демонстрируют высокий адаптивный потенциал, реализуя современные образовательные программы, активно участвуя в общественно-политическом процессе, формируя новые организационные структуры, вовлекая новых верующих. Изучение взаимодействия общества и сангхи в этих странах имеет ряд важных аспектов, среди которых следует отметить сравнительный анализ политической роли буддийских организаций и групп, особенности воспроизводства буддийских идей в информационном пространстве, адаптацию культовой системы к изменившимся общественным потребностям.

Изучение религиозности является одним из наиболее распространенных направлений социологического изучения религии и, «при всех различиях в подходах и интерпретациях, существует теоретический консенсус-предположение о наличии четкого критерия религиозной вовлеченности

---

<sup>143</sup> Жамбалова С. Г. Народный буддизм и сангарил у бурят// Гуманитарный вектор. 2014. № 2 (38). Культурология – С. 117

личности, что предполагает квантификацию религиозности»<sup>144</sup>. В исследовании религиозного вовлечения верующих сложно выработать адекватное описание всем многообразным формам религиозной активности, поэтому более продуктивно исходить из требований, предъявляемых к верующим на институциональном уровне конкретных конфессий.

М.Ю. Смирнов в исследовании религиозности предлагает использовать три основных переменных – самоидентификацию, соответствие самоидентификации устоявшимся признакам конфессиональной принадлежности, проекцию религиозных установок сознания в поведении верующих. При этом адекватность исследования требует объективности его осуществления вне религиозных предпочтений, без привнесения вероучительных мотивов в получение и аналитику изучаемого материала<sup>145</sup>.

В исследовании обыденного уровня религиозного сознания и связи религиозности с конкретным социальным поведением личности исследовательской группой под руководством Ц.Б. Будаевой была использована типология «верующие – колеблющиеся – неверующие» для измерения двух признаков религиозности: «религиозной веры» и «участия в религиозной деятельности».<sup>146</sup> Религиозная вера выявлялась через самоидентификацию, а участие в религиозной деятельности – через частоту посещения храмов, общение с единомышленниками, участие в благотворительных акциях.

Г.Е. Манзанов использовал типологию, также основанную на самопричислении: «верующий и соблюдаю религиозные обряды; верующий, но не соблюдаю религиозные обряды; колеблюсь; все равно; неверующий, но уважаю чувства тех, кто верует; я думаю, что с религией надо бороться; затрудняюсь; Он пришел к выводу, что в настоящее время наблюдается

---

<sup>144</sup> Лебедев С.Д., Сухоруков В.В. Тесный путь не туда? // Социологические исследования. - 2013. - №1.-С. 118-126.

<sup>145</sup> Смирнов М.Ю. Религиозная социология и социология религии: соотношения и взаимоотношения. // Социологические исследования. 2014. № 8. – С. 139.

<sup>146</sup> Межнациональные, религиозные, этнопсихологические реалии Бурятии и вопросы гражданской активности населения (отв.ред. Ц.Б. Будаева) 2013. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, - С. 27.

воспроизводство комплекса буддийских представлений среди бурятского населения. Эти явления имеют место в процессе актуализации буддийского воспитания, полученного в детстве, когда привычки религиозного поведения переходят в более регулярное соблюдение обрядов, что, в свою очередь, содействует эмоциональной настройке для становления религиозных представлений.<sup>147</sup> В качестве критериев степени религиозности выделяют два признака – содержание и уровень религиозного сознания индивидов (их религиозное представление и эмоции) и их религиозное поведение (соблюдение обрядов, участие в деятельности религиозных организаций, пропаганда религиозных взглядов)<sup>148</sup>.

Многие исследователи современных религиозных процессов отмечают значительное повышение уровня религиозности населения Российской Федерации. Особенно значительный рост религиозности отмечался в начале – первой половине 90-х. годов XX в. Например, как отмечается в статье Воронцовой Л. М., Филатова С. Б., Фурман Д. Е., «все больше людей заявляет о том, что религия играет в их жизни важную роль», и в то же время ими указывается на то, что этот рост шел до 1992 г.(от 28 % в 1990 г. до 41 % в 1992 г.)<sup>149</sup> В целом по России женщин верующих больше, чем мужчин, что есть два возрастных «пика» религиозности: верят молодые и пожилые, в крупных городах движение сильнее, чем на периферии, атеисты значительно образованней среднего россиянина, традиционные верующие значительно менее образованы.

Существенной проблемой при исследовании динамики религиозности является определение конфессиональной принадлежности верующих. А. Кырлежев в 1995 году писал, что «при сохранении в России общей ориентации на христианство растет число внеконфессиональных «христиан вообще». Эти

---

<sup>147</sup> Манзанов Г.Е. Динамика религиозности в этнической Бурятии в конце XX – начале XXI в. // Вестник Бурятского государственного университета, 7/2012 – С. 134

<sup>148</sup> Доржиева И.Ц. Этнокультурные процессы в среде городских бурят (по материалам социологического исследования) // Вестник Бурятского государственного университета. - 2009. - Вып. 7. - С. 99

<sup>149</sup> Воронцова Л. М., Филатов С. Б., Фурман Д. Е. Религия в современном массовом сознании // Социс., 1995, № 11., с. 81-91.



люди достаточно произвольно, из разнородных элементов, конструируют в своем сознании свое собственное «христианство». Элементы эти они черпают из различных, чаще всего внецерковных источников: художественной литературы, СМИ, религиозно-философских произведений, высказываний авторитетных в обществе «интеллектуалов» и т. д.».<sup>150</sup> В целом же автор характеризует новую религиозную ситуацию разрывом между индивидуальной религиозностью и религиозной традицией, т.е. между институциональной и внеинституциональной, диффузной религиозностью. Для населения Бурятии, прежде всего бурят, характерен высокий уровень религиозности, что связано с этнокультурными и религиозными традициями и обычаями народов, заселяющих регион, а также с процессами возрождения и развития религиозных институтов, появления новых культовых объектов для поклонения. Достаточно часто одни и те же люди, в зависимости от жизненной ситуации, могут обратиться за помощью и поддержкой как к представителям православной, так и буддийской и шаманской религий.

Можно связать эти процессы децентрализации религиозных систем с более общим контекстом становления «религиозной современности» (*religious modernity*) – индивидуализированного рассредоточения и одновременно – распада религиозных кодов, которые поддерживали общие определенности (*certainties*) среди религиозных сообществ<sup>151</sup>.

Как считает Д. Эрвье-Леже, индивидуализация религии не является постмодернистским изобретением, а выступает «кульминацией долгого модерного процесса», в результате которого люди стали отделять себя и свою личность от социального или божественного порядка, а смыслы своего присутствия в мире искать в поиске счастья и благополучия<sup>152</sup>. В своих работах Даниэль Эрвье-Леже выдвинула идею о том, что на смену традиционному

---

<sup>150</sup> Кырлежев А. «Безрелигиозное христианство» в «совершеннолетнем мире»? // Знамя, 1995., № 10, с. 172.

<sup>151</sup> Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна. – Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015 № 1 (33). С. 256.

<sup>152</sup> Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна. – Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015 № 1 (33). С. 262.

(приходскому) типу религиозности «регулярно практикующего» приходят два достаточно контрастных типа: «паломник» и «обращённый»<sup>153</sup>.

Ключевым фактором здесь является децентрализация религиозных сообществ, в которых происходит развитие новых форм социальной организации. Если прежде религиозные группы при поддержке политических институтов могли монопольно транслировать нормативные стандарты и предписывать аскриптивное членство по этническим, территориальным и иным показателям, то в современном обществе религиозные центры практически утрачивают такие возможности и для индивидуального религиозного поиска открываются широкие возможности. Движение к индивидуализации поиска религиозных смыслов выражается в возникновении групп т.н. «внеэтнического» буддизма и общин конвертитов, что стало частью изменений социальной структуры буддийских сообществ, вследствие которых в постсоветское время оформляются новые группы, не связанные с прежними религиозными центрами.

Авторитет буддийских священнослужителей оказался в уязвимом положении в силу вовлечения буддийской сангхи в этнокультурные процессы и ее организационного ослабления в ситуации постсоветского возрождения. Это отразилось в появлении нескольких «проектов» развития буддизма, конкурентной борьбе между группами внутри духовенства и появлении большого числа общин, объединяющих буддистов-мирян в регионах, где буддизм прежде не был распространен. Кроме того, центры буддизма за рубежом, прежде всего Далай-лама XIV и тибетская диаспора, обладают высоким авторитетом и выступают ресурсом религиозной харизмы, почти полностью независимым от российских центров. Для «внеэтнических» буддистов крупных городов традиционное буддийское духовенство Бурятии, Калмыкии и Тувы часто не обладает достаточной легитимностью, чтобы

---

<sup>153</sup> Трофимов С.В. Индивидуализм и типы религиозных верующих в ранней теории Д. Эрвье-Леже. // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. – 2014. - № 4. – С. 204.

претендовать на роль источника религиозного буддийского смысла и определенности.

Одной из проблем существующей методологии социологических исследований буддийских сообществ Бурятии является их недифференцированное описание. Практически повсеместно, в научных и популярных изданиях, нормативных правовых и программных документах, аналитических и обзорных материалах встречается статистика религиозности как отражение стремления оцифровать, «пересчитать» верующих. Исходя из такого стремления, во многих публикациях транслируется цифра в 1,5 миллиона российских буддистов, полученная путем механической суммы этнических бурят, калмыков и тувинцев, иногда алтайцев и «новых буддистов». Данные, полученные при таком подсчете свидетельствуют скорее о масштабах претензий религиозных деятелей, политиков и национальных лидеров.<sup>154</sup> Такой подход нужно признать безосновательным и аскриптивным, поскольку, во-первых, этнические общности не совпадают с конфессиональными, а во-вторых, что более значимо в рамках данного исследования, определение содержания, уровней и степени буддийской религиозности представляет собой довольно сложную социологическую проблему. В социологическом опросе, выявляющем особенности массовой буддийской религиозности, может стать некоторым затруднением стремление респондентов-бурят обозначить свою буддийскую идентичность как нормативный стандарт. Это требует приложения дополнительных методических и технических усилий для контроля и выявления такого смещения мнений респондентов.

Принято считать, что в Бурятии буддийское сообщество представлено прежде всего этнической общностью бурят, а принадлежность к буддизму явилась одним из уровней этнической идентичности бурят. По данным комиссии Куломзина в 1897 году более 80 % бурят исповедовали буддизм<sup>155</sup>.

---

<sup>154</sup> Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность. // Социологические исследования. – 2005 - № 6. С. 35.

<sup>155</sup> Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. – Новосибирск: Наука, 1983. – С. 129

Проводившиеся в Бурятии социологические исследования показывали, что даже в 70-х гг. XX века «все, что связано с ламаистской религией, воспринималось на уровне массового сознания уже как «национальная культура» бурят».<sup>156</sup> Социологические исследования, проведенные группой научного атеизма БИОН СО РАН в 1982-1987 гг. в Республике Бурятия, показывали 3-4% глубоко верующих, 5-6% верующих, но не соблюдающих религиозные обряды. Г.Е. Манзанов приводит данные, согласно которым буддизм является доминирующей религией среди бурят.<sup>157</sup> По результатам серии исследований под руководством Ц.Б. Будаевой две трети респондентов-верующих – православные, около трети – буддисты, причем 87% респондентов, назвавших себя буддистами в 2011 г. – буряты (в 2009 году среди респондентов-буддистов было 95,5% бурят)<sup>158</sup> Несмотря на активную атеистическую пропаганду в годы советской власти, доля верующих среди бурят высока. Так, по данным социологического исследования И. Ц. Доржиевой, верующими назвали себя 52,7% городских и 59,4% сельских бурят, «в какой-то степени» верят 43,6% и 38,5% соответственно и только 3,7% горожан и 2,1% сельчан не относят себя к верующим. Менее религиозны коренные горожане: 44% – верующие, 45% – колеблющиеся и 11% – неверующие.<sup>159</sup>

Различные исследования религиозности показывают, что религиозные установки большинства верующих формируются в детские годы и лишь у некоторой части населения религиозные взгляды и поведение формируются в юношеском и зрелом возрасте. Однако в современных условиях, в отличие от советского периода, на религиозность населения оказывают воздействие ряд

---

<sup>156</sup> Герасимова К. М. Об исторических формах национальной культуры бурят. // Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. Улан-Удэ, 1995. – С. 45.

<sup>157</sup> Манзанов Г.Е. Динамика религиозности в этнической Бурятии в конце XX – начале XXI в. // Вестник Бурятского государственного университета, 7/2012 – С. 134

<sup>158</sup> Межнациональные, религиозные, этнопсихологические реалии Бурятии и вопросы гражданской активности населения (отв.ред. Ц.Б. Будаева) 2013. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, - С. 44.

<sup>159</sup> Доржиева И.Ц. Этнокультурные процессы в среде городских бурят (по материалам социологического исследования) // Вестник Бурятского государственного университета. - 2009. - Вып. 7. - С.98-102

факторов, среди которых первостепенное значение имеет отказ государства от ограничения деятельности религиозных организаций, что выразилось в провозглашении конституционного принципа свободы совести и религиозных убеждений и принятия нового законодательства в сфере взаимодействия государства и религии. Среди других факторов авторы указывают и такие как возрастание тяги к утраченным ценностям, ухудшение социально-экономической обстановки, расширение общественной деятельности религиозных организаций при содействии со стороны государственных структур<sup>160</sup>.

По данным исследования Д.Д. Бадараева «политическая пассивность многих жителей республики сопровождается поиском поддержки в других источниках, в том числе и в религиозных верованиях. Варианты ответов следующего вопроса показывают «к кому предпочитают обращаться респонденты в случае возникновения затруднительной ситуации». Больше всего жители региона надеются на родных и близких (74,67%), на друзей и знакомых (36%) и полагаются на лам (буддийских священнослужителей) (20,67%). Каждый десятый респондент ни к кому не обращается и разрешает проблему самостоятельно»<sup>161</sup>.

Таблица 1.1.

Распределение ответов на вопрос  
«К кому Вы обращаетесь в случае затруднительной ситуации?»

Значения	Доля объектов %
Родным, родственникам	74.67
Друзьям, знакомым	36.00
Ни к кому	10.33
Ламам	20.67
Шаманам	7.33
Астрологам (зурхайчи)	2.67
Гадалкам	2.00

<sup>160</sup> А. А. Буркина, И. И. Осинский Бурятская национальная интеллигенция: воспроизводство, структура, самочувствие. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 1998. - С. 71.

<sup>161</sup> Бадараев Д.Д. Ценностные установки и социорелигиозная идентичность населения в Республике Бурятия. // Проблемы моделирования социальных процессов: Россия и страны АТР : материалы Второй всерос. научно-практич. конф. с междунар. участием, Владивосток, 7 – 8 декабря 2016 г. / [отв. ред. И.Г. Кузина] – Владивосток : Дальневост. федерал. ун-т, 2016. – С. 340.

Церковь	1.00
нет ответа	0.33

Показательно, что обращение к ламам в сложных ситуациях видимо, выполняет адаптивную функцию, наряду с социальными сетями родственников и дружеских связей. Это может свидетельствовать об интеграции духовенства в социальную жизнь населения, востребованности их деятельности.

Воспроизводство этносоциальных групп по территориальному признаку выступает одним из факторов формирования религиозных сообществ. В настоящее время в составе бурят выделяется ряд субэтнических и территориальных групп. Для них характерны общая идентичность, маркированная самоназванием, гетеро- и автостереотипами и воспроизводство относительно устойчивых социальных (родственных, родовых, земляческих) связей. Многие авторы отмечают, что между этими субэтническими группами наблюдается конкуренция, охватывающая разные сферы общественной жизни. В политике и экономике формируются группы влияния, эксплуатирующие земляческие и/или родственные связи, например «иркутские», «агинские», «курумканские». Другой устойчивой формой описания внутриэтнических групп выступает дихотомия «западные – восточные».

Интегративный потенциал буддийских сообществ часто рассматривается через призму этнического измерения. Авторы доклада Центра проблемного анализа и государственно-управленческого проектирования считают, что буддийские религиозные общности выступают консолидирующим признаком для «разбросанного» по регионам бурятского этноса<sup>162</sup>. Многие исследования показывают значимость буддийской идентичности для бурят. Так, по данным исследования И.Э. Елаевой, в 1996-1997 гг. буддизм в качестве

<sup>162</sup> Религиозные общности в современной России и их консолидирующий потенциал: предварительные выводы / Доклады Центра проблемного анализа и государственно-управленческого проектирования. Вып. 3. – М.: Научный эксперт, 2013. – 48 с.

этноидентифицирующего признака указали 35,2 % респондентов, в 2002-2003 гг. году – 46,7%<sup>163</sup>.

В силу того, что шаманизм в публичном дискурсе и идеологии элит оценивается как территориально-родовой этнодифференцирующий фактор, подавляющее большинство бурят приписывают себя к буддийской религиозной общности, хотя и определяют себя с позиций религиозного синкретизма, когда речь заходит о вере<sup>164</sup>.

Вместе с тем, этническая и религиозная идентичность совпадают лишь частично. В современной России возникли буддийские группы смешанного этнического состава, и для них религиозная идентичность связана с этнической в гораздо меньшей степени. С. Б. Филатов и Р. Н. Лункин различают «этнический принцип» в изучении религиозности и «культурную религиозность», основанную на религиозной самоидентификации. Самопричисление индивида к религиозным общностям, как считают эти авторы, имеет большое значение для мировоззрения, культурной, нравственной и политической ориентации, хотя он может не разделять его вероучения, не участвовать в обрядах и не входить в религиозную общину<sup>165</sup>. Собственно уровень религиозности – это численность практикующих верующих, т.е. тех, кто разделяет определенное вероучение, соблюдает предписываемые религиозные практики<sup>166</sup>.

На уровне воспроизводства религиозных сообществ происходит интеграция на основе родственных и земляческих групп, обращающихся преимущественно к конкретным, «своим» религиозным организациям и группам или отдельным священнослужителям. Во многом это обусловлено

---

<sup>163</sup> Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (постсоветский период) - Иркутск: Изд-во РПЦ «Радиян», 2005. – С. 215.

<sup>164</sup> Город и село в постсоветской Бурятии: социально-антропологические очерки / Д. Д. Амоглонова, И. П. Башаров, Ю. Г. Бюраева, П. К. Варнавский, В. В. Куклина, Б. З. Нанзатов, М. М. Содномпилова, О. А. Шагланова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. – С. 124

<sup>165</sup> Филатов С. Б., Лункин Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. – 2005 - № 6. – С. 35.

<sup>166</sup> Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность. // Социологические исследования. – 2005 - № 6. С. 40

традициями формирования территориально-приходской системы монастырской сети Бурятии и Монголии, интегрированной в этносоциальную структуру через тесные связи с локальным населением, родовыми и территориальными группами.

Последователями буддизма в Бурятии являются не только буряты, но и представители других этнических групп. В районах проживания бурятского и небурятского населения приход этнически смешан, причем некоторые священнослужители отмечают, что «русских в дацаны ходит даже больше, чем бурят». Вместе с тем, отдельных исследований буддийской религиозности русских и иных «традиционно не-буддийских» этнических групп в Бурятии не предпринималось, хотя в г. Санкт-Петербурге проводились социологические исследования религиозной конверсии на примере буддийских мирских общин<sup>167</sup>.

Е.А. Островская рассматривает развитие буддийских сообществ как процесс формирования «самостоятельной социорелигиозной среды – российской буддийской общины. Ее организации, традиционные и конвертитские, развивают религиозную активность в публичном пространстве российского общества. Они вполне могут быть обозначены как религиозные независимые гражданские организации (РНГО), стремящиеся внести свою посильную лепту в развертку различных тем российского социума»<sup>168</sup>. Важным фактором развития буддийских сообществ стала деятельность тибетской диаспоры, для которой создание всемирной сети буддийских конвертитских сообществ, охватившей в том числе и Россию, стало способом выживания.

Новым и недостаточно изученным феноменом стало развитие религиозных сообществ в Интернете и социальных интернет-сетях. Религия в Интернете несет отпечаток как онлайн-культуры с ее интерактивностью и контентом, наполняемым пользователями, так и традиционной религии с верованиями и

---

<sup>167</sup> Островская Е. А. Буддийские мирские общины Санкт-Петербурга // Социологические исследования. 1999. № 3. С. 107–113; Исаева В. Б. Социальный механизм религиозной конверсии: на примере Петербургской буддийской мирской общины Карма Кагью: автореф. дис. ... канд. социол. наук. СПб., 2015.

<sup>168</sup> Островская Е.А. Буддийские общины Санкт-Петербурга. – СПб.: Алетейя, 2015. – С. 8.



ритуалами, связанными с исторически возникшими сообществами<sup>169</sup>. Исследование интернет-сообществ может стать важным элементом социологической стратегии исследования буддизма, как в силу все более набирающего влияния Интернета на жизнь общества, так и вследствие возможности выявления закономерностей развития не только онлайн, но и в офлайн сообществах.

Ключевым процессом для виртуальных буддийских сообществ стало определение своих нормативных границ. Буддийские сообщества часто представляются в виде недогматичных и почти нерелигиозных объединений с нечетким членством, основанном на индивидуальном выборе. Вместе с тем, вопросы нормативного регулирования социальных позиций всегда занимали в них важнейшее место и буддийские общины упорядочивались через сложную систему институтов и практик. Интернет стал полем построения новой системы отношений, существенно отличающейся от традиционного однонаправленного религиозного взаимодействия, когда религиозные авторитеты-священнослужители направляют верующих в приложении вероучения и практики в их реальной жизни. В этой новой коммуникации верующие стали напрямую взаимодействовать друг с другом, зачастую ставя под сомнение авторитет религиозных центров. В развитие этого процесса переосмысления религии, виртуальный буддизм стал полем производства и потребления символического престижа. По мнению Доржигушаевой О.В. и Дондукова Б., «практически все крупнейшие сообщества в российской социальной сети ВКонтакте созданы неофитами», причем, «это является следствием более осознанного интенсивного интереса к буддийским учениям как к новому и неизведанному. Большая осведомленность и активное освоение буддийской

---

<sup>169</sup> Campbell H. (ed.) Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds. London: Routledge, 2012.

литературы в переводах делает неофитов более способными к созданию буддийского контента, а, следовательно, и буддийских сообществ в сетях»<sup>170</sup>.

Методология социологического исследования буддийских сообществ часто сочетает элементы количественной и качественной стратегии. Так, исследование религиозного сознания, массовой религиозности, культового поведения и выявление особенностей социальной структуры буддийских групп может быть предпринято с использованием массового анкетного опроса. Подобные исследования предпринимались как в советское так и постсоветское время.<sup>171</sup> Затруднение может вызвать конструирование выборочной совокупности исследования, поскольку это сопряжено с моделированием слабо структурированной общности верующих. Вместе с тем, особенности ее структурирования проявляются в типизированной религиозной деятельности и культовой практике, что можно использовать при проведении опросов. В случае массового стечения верующих можно применять техники рандомизации используемые при изучении массовидных образований.

Исследования буддизма предъявляют к социологу высокие требования к религиоведческой подготовке как в философских и текстологических знаниях, так и с точки зрения методики наблюдений за реальными практиками. Исследование буддизма направлено не только на изучение текстов, но и живой религиозной традиции, поскольку многие аспекты учения имеют эзотерический характер. При этом, как отмечает В. И. Корнев, часто «буддийские тексты изучаются в отрыве от культовой практики, что ведет к определенной софистике при толковании того или иного термина или положения учения, т. к. догматические идеи, будучи вырванными из контекста мировоззренческой

---

<sup>170</sup> Доржигушаева О.В., Дондуков Б. 2016. Влияние информационных технологий на развитие буддийских сообществ России. – Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. том. 35. № 3 (224). С. 111.

<sup>171</sup> Герасимова К.М. Актуальные вопросы атеистической пропаганды по материалам социологических исследований. // Современные проблемы буддизма, шаманизма и православия. – Улан-Удэ: БФ СО РАН, 1980. – С. 3-16; Манзанов Г.Е. Динамика религиозности в этнической Бурятии в конце XX – начале XXI в. // Вестник Бурятского государственного университета, 7/2012 – С. 134; Межнациональные, религиозные, этнопсихологические реалии Бурятии и вопросы гражданской активности населения (отв.ред. Ц.Б. Будаева) 2013. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета. – 168 с.

системы буддизма, интерпретируются с христианской точки зрения или с позиций научного мировоззрения»<sup>172</sup>.

Качественные методы могут использоваться как в качестве самостоятельной исследовательской стратегии, так и в качестве дополнительного метода, например на стадии пилотного этапа. Качественное наблюдение особенно широко применялось в сборе данных исследователями-этнографами А.М. Позднеевым, Г.Цыбиковым, Б.Барадиным и Ц.Жамцарано. Биографический нарратив используется В.Б. Исаевой в исследовании Санкт-Петербургской буддийской общины Карма-Кагью<sup>173</sup>. Дискурс-анализ предпринимался Д.Д. Амаголоновой в исследовании процессов буддийского возрождения в Бурятии<sup>174</sup>. Учитывая все возрастающую активность буддийских организаций и групп в Интернете, большим потенциалом обладают исследования религиозной интернет-коммуникации и виртуальных буддийских сообществ<sup>175</sup>. Коллектив кафедры политологии и социологии Бурятского государственного университета также провел ряд исследований паломнических сообществ, социорелигиозных процессов в России и Монголии, буддийских виртуальных сообществ<sup>176</sup>.

Методический инструментарий выявления особенностей воспроизводства буддийской религиозности должен включать двухуровневую систему измерителей – для носителей концептуализированного и обыденного сознания. Для вовлеченных членов буддийских общин, как монастырских монашеских,

---

<sup>172</sup> Корнев В. И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М., Издательство «Наука», 1987., с. 6.

<sup>173</sup> Исаева В. Б. Феномен конверсации: конструирование религиозной идентичности в биографическом нарративе // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2010. – № 1. – С. 127-147.

<sup>174</sup> См.: Амаголонова Д. Современная бурятская этносфера: дискурсы, парадигмы, социокультурные практики. - Улан-Удэ: Изд-во Бурят. ун-та, 2008. – 289 с.

<sup>175</sup> Актамов И.Г., Бадмацыренов Т.Б., Цыремпилов Н.В. Российский буддизм в Интернет-измерении. // Власть – 2015. – № 7. – С. 125-130

<sup>176</sup> Дагбаев Э.Д. Буддийское сообщество как специфическая социальная группа. // Евразийство и мир. - Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2017. Вып.2. С.60-65.; Дагбаев Э.Д. Буддизм и политическая ситуация в регионе. // Общество, буддизм и социально-политические процессы в России и Монголии. Улан-Удэ, Издательство Бурятского госуниверситета, 2017. – С. 197-204.; Исторический портрет Шулутского (Ацагатского) дацана в контексте религиозной политики России XIX в. - нач. XXI в. / [И. А. Арзуманов [и др.] ; науч. ред. Г. С. Митыпова] - Улан-Удэ : Изд-во Бурятского госуниверситета, 2012. - 165 с.; Буддизм и социорелигиозные процессы в России и Монголии. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2016. – 192 с.

так и мирских, важнейшим критерием выступает формализованное или нет членство в общине, принятие обетов Пратимокши, бодхисаттвы и тантры, степень вовлеченности в религиозную практику и отношения «ученик-учитель».

Для обыденной повседневной религиозности вполне адекватны измерители самоидентификации и частотности типичных проявлений религиозной деятельности. При экспертном опросе возможно построение системы индикаторов буддийской религиозности, на основе которых проводится измерение «индекса буддийской религиозности».

В изучении буддийских сообществ необходимо учитывать сложности построения инструментария, связанные с проблемами языка исследования и неоднозначностью терминологии, обусловленной как ее высокой сложностью, так и тем, что на территории как России в целом, так и Бурятии используются монгольские, бурятские, тибетские, русские, санскритские и уйгурские термины. Многие из них касаются близких явлений и синонимичны, другие же меняют значение и/или профанируются.

Представляется актуальным изучение взаимодействия между различными буддийскими организациями разных направлений. В научной и публицистической литературе уже закрепилось мнение, что для современной российской ситуации характерны существенные противоречия внутри буддийского сообщества между носителями «традиционного» и «нетрадиционного» буддизма, в том смысле, что многими исследователями и публицистами постулируется институционализация региональных форм традиционалистски этнического в Бурятии, Калмыкии и Тыве и внеэтнического глобализированного — прежде всего в крупных городах. Кроме того, актуально изучение политической роли буддийского сообщества в этнополитическом процессе российских регионов, поскольку исторически оно выполняло этноконсолидирующие функции, которые в других странах брало на себя государство, а потому воздействие буддизма на формирование национального

самосознания, национальную идеологию бурят, калмыков и тувинцев было более значимым, чем роль религии в странах с сильной национальной государственностью. Также не последнюю роль играет потенциал буддийского фактора в российско-монгольских отношениях, особенно на регионально-приграничном уровне.

Эмпирическую базу диссертации составили результаты серии конкретно-социологических исследований, направленных на сбор и анализ социологической информации о буддийских сообществах. В процессе разработки программы исследования мы столкнулись с рядом затруднений, в результате чего было принято решение о проведении ряда независимых процедур по сбору данных, что позволило получить новые ценные социологические данные и построить многомерную модель исследуемого объекта.

В качестве основных методов сбора первичной социологической информации выступили опросные методы, позволившие получить данные о мнениях и оценках экспертов и индивидов, входящих в буддийские сообщества.

С целью определения основных параметров исследуемых сообществ и разработки инструментария социологического исследования была проведена серия из 20 экспертных интервью ученых-буддологов и представителей буддийских сообществ. В число экспертов вошли ведущие ученые ИМБТ СО РАН, Бурятского госуниверситета, буддийские священнослужители и миряне-члены буддийских общин. В ходе экспертных интервью были определены основные направления социологического исследования, получены данные об особенностях буддийских сообществ различного типа, уточнен инструментарий анкетного опроса. Важным результатом данного этапа стало информирование членов буддийских сообществ, включая руководство религиозных организаций, о проведении исследования.

В соответствии с гипотезой было решено провести исследование буддийских сообществ профессиональных священнослужителей, членов общин буддистов-мирян и прихожан дацанов Бурятии. Также для получения общей информации о религиозных представлениях жителей региона в целом было решено провести опрос населения Бурятии.

В качестве основного метода сбора социологической информации использован анкетный опрос 880 респондентов-буддистов со специально разработанной анкетой. Выборка многоступенчатая районированная с квотным отбором на последней ступени.

Было опрошено три группы респондентов. В первую вошли 160 человек, профессионально занятые в сфере буддийской религиозной деятельности, занимающие позиции «лама» и «хуварак» в 26 буддийских местных религиозных организациях девяти административно-территориальных образованиях Бурятии и Забайкальского края. Отбор организаций был предпринят по типу организации (дацан/дуган/университет/академия) и поселенческому критерию (городской/сельский). Сбор данных производился в июне 2015 г. – июне 2016 г.

Вторая группа респондентов, с условным наименованием «прихожане», охватывает 398 прихожан буддийских монастырей и дуганов. Опрос данной группы проводился в пяти населенных пунктах при проведении религиозных мероприятий в июне-сентябре 2015 года. Обо Хумын ханай ирэг бурэг хаан, с.Хилгантуй, Кяхтинский район, Республика Бурятия; Майдари хурал Иволгинский дацан, с. Верхняя Иволга, Иволгинский район, Республика Бурятия; Сахюусан хурал Агинский дацан, с. Амитхаша, Агинский район, Забайкальский край; Сахюусан хурал Кижингинский дацан, с. Кижинга, Кижингинский район, Республика Бурятия; Сахюусан хурал Баргузинский дацан, с. Баян-гол, Баргузинский район, Республика Бурятия.

Третья группа опрошенных («миряне») составила 311 человек и включает членов сообществ учеников геше Джампа Тинлея и Еше Лодой Ринпоче. Опрос

проводился в период всероссийского ретрита в с. Заречном Кабанского района Республики Бурятия в июле 2015 года и в июле-августе 2016 г. в МБРО «Дацан Ринпоче Багша».

В апреле-мае 2017 года было проведено социологическое исследование на тему «Толерантность и причины проявления экстремизма в молодежной среде», в котором содержался блок, направленный на выявление особенностей религиозных представлений населения Республики Бурятия. Выборка многоступенчатая районированная стратифицированная с квотным отбором на последней ступени. Объем выборочной совокупности исследования составил 1200 единиц в семи административных образованиях региона. Основными параметрами выборки исследования являются тип поселения, пол, возраст и национальность. В процессе формирования выборочной совокупности по критерию «тип поселения» и «этнический состав населения» было отобрано 5 сельских территорий и 2 городских: Улан-Удэ, Северобайкальск, Онохой, Кабанск, Кяхта, Петропавловка, Кижинга. Единицы выборочной совокупности были отобраны на основе социально-демографических характеристик и этнической принадлежности.

В качестве дополнительного метода было использовано структурированное наблюдение религиозного поведения верующих буддистов в местах проведения религиозных мероприятий:

- Обо (Арьябалын обо г. Улан-Удэ, мкр. Кумыска, Верхняя Березовка; с. Зугалай, Могойтуйский район, Забайкальский край); Хуралы (Майдари хурал Иволгинский дацан, Сахюусан хуралы, Дугжууба);

- лекции (геше Джампа Тинлея, геше Дымбырла Дашибалданова, геше Эрдэма Инкеева и др.);

- ретрит (с. Заречное Кабанский район, Республика Бурятия);

- медитационные занятия (19 марта 2016 г., г. Улан-Удэ, Буддийский Центр Алмазного Пути Школы Карма Кагью).

В результате применения этого метода были получены данные об особенностях религиозного поведения индивидов, входящих в разные типы сообществ, его формах и направлениях.

Особую группу составили неактивные методы интернет-исследований. В качестве основного метода сбора количественной информации выступила серия поисковых запросов в поисковых системах Google, Vkontakte, Facebook. Для сбора данных в социальной сети ВКонтакте было использовано специально разработанное программное обеспечение — кроулер-сборщик данных социальных сетей, использующий API данных сетей, позволяющий производить сбор данных по профилям пользователей и по связям различного рода между ними (отношения "дружбы", "лайки", комментарии и т.п.) с последующим их анализом с привлечением метода математического моделирования (анализа графов). Возможность применения графовых моделей для моделирования социальной сети обусловлено наличием различных бинарных отношений между пользователями. В данной работе используется неориентированное отношение двунаправленной виртуальной «дружбы», тогда вершинами графа становятся пользователи, указавшие «буддизм» в поле «мировоззрение» своего профиля, и обладающие ненулевым числом друзей (в этом же графе).

В ходе исследования использовались также данные, полученные при помощи интернет-сервисов Goggle Тренды<sup>177</sup>, Subscribe.ru,<sup>178</sup> SimilarWeb.com<sup>179</sup>.

В рамках исследования с помощью системы Brand Analytics был проведён мониторинг русскоязычных социальных сетей с 14 апреля по 21 апреля 2015 года. Мониторинг учитывает русскоязычные публикации в социальных сетях, микроблогах, блогах и на форумах, размещённые в открытом доступе. Система не учитывает публикации «под замком» и публикации «только для друзей».

---

<sup>177</sup> Goggle Тренды Доступ: <https://www.google.com/trends/> (проверено 12.04.2015)

<sup>178</sup> Информационный канал Subscribe.ru Доступ: <http://subscribe.ru/> (проверено 04.2015)

<sup>179</sup> <https://www.similarweb.com/> (проверено 24.07.2015)



В исследовании был также применен метод анализа документов, объединенных в несколько групп.

Религиозно-философские тексты. Источники этой группы позволяют исследовать ценностно-нормативный комплекс буддийских сообществ. Целью изучения документов данной группы является исследование системы ценностей буддийских сообществ, эксплицированных в религиозных этико-философских идеях. Исходя из данной цели, среди всего многообразия письменного буддийского наследия изучались переводы тексты преимущественно философского, прежде всего этического и социально-философского, а также просветительского и «пропагандистского» характера. В эту группу включен ряд классических произведений буддийских ученых, т. н. «коренных» текстов и комментариев к ним.<sup>180</sup> Также к этой группе относится ряд произведений, имеющих дидактический и просветительно-пропагандистский характер. Это работы бурятских авторов дореволюционного периода, а также современных авторов. В рамках данного диссертационного исследования анализировались работы современных тибетских учителей традиции Гелуг, прежде всего Далай-ламы XIV<sup>181</sup>, геше Джампы Тинлея<sup>182</sup>, а также ряд работ современных

---

<sup>180</sup> Васубандху. Абхидхармакоша. Близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык Б. В. Семичова., предисловие, введение, редакция перевода, сверка и подготовка тибетского текста, примечаний и таблиц М. Г. Брянского. Гл. 4. Карма. Улан-Удэ, Бурятское книжное издательство, 1988; Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. / Пер. с санскр., введение, комментариев и историко-философское исследование Е. П. Островской и В. И. Рудого. – СПб: Андреев и сыновья, 1994. – 336 с.; Васубандху Абхидхармакоша, т. I (разделы I и II) – М.: Ладомир, 1998. – 670 с.; Васубандху Абхидхармакоша, т. II. (разделы III и IV) – М.: Ладомир, 2001. – 755 с.; Чже Цонкапа Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. / Перевод с тиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. – в 5-ти тт. – СПб: Нартанг, 1994 - 2000; Чже Цонкапа Краткое изложение смысла учения об Этапах Пути. // Религиозно-философский альманах «Дхарма». Вып. 1-2. – Улан-Удэ: Изд-во общины «Дхарма», 1996. – С. 7-18.; 251. Чже Цонкапа Тантрическая этика. Объяснение этических принципов практики буддизма Ваджраяны. — Санкт-Петербург : Лелина Е. Н., 2012. – 192 с.; Чжово Атиша Светоч на Пути к пробуждению. // Чже Цонкапа Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. / Перевод с тиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. – Т. 2. – СПб: Нартанг, 2000. – С. 133-147.; Еше-Лодой Ринпоче Краткое объяснение сущности Ламрима. Пер. с тиб. Ж. Урабханова. – Улан-Удэ: Ринпоче-багша; Спб: Нартанг, 2002. – 320 с.; Ширап Гьятсо Знакомство с Ламримом: основные аспекты учения. – Легшед. – 1998. - № 3. – С. 76-91.

<sup>181</sup> Далай-лама XIV Буддизм Тибета. – М.-Рига: Нартанг-Угунс, 1991. – 103 с.; Далай-лама XIV Тензин Гьятсо. Буддийская практика. Путь к жизни, полной смысла. – К.: «София»; М.: ИД «Гелиос», 2003, Далай-лама Мое путешествие в мир духовных традиций. Об основополагающем родстве вероисповеданий. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2014. – 240 с.; Далай-лама XIV Тензин Гьятсо. 37 практик Бодхисаттв и 3 основных пути. – Легшед. – 1998 - № 2. – С. 16-31.; Далай-лама Совершенная мудрость. Комментарий к девятой главе «Бодхичарья-аватары» Шантидевы. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. – 232 с.; Далай-лама. Ум ясного света. Комментарий к молитве «Герой, спасающий от страха» Первого Панчен-ламы. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. – 184 с.; Вспышка молнии во мраке ночи. Краткий к «Бодхичарья-аватаре» Шантидевы. – М.: Фонд

буддийских священнослужителей Бурятии<sup>183</sup>. Одним из авторов большого числа изданий, оказывающих существенное влияние на развитие буддийских сообществ является геше Джампа Тинлей<sup>184</sup>.

Правовые документы. Данная группа включает нормативные документы, статьи Конституции РФ и РБ и законодательные акты, регулирующие деятельность религиозных организаций, их взаимодействие с государством, органами власти, регламентирующие их права, полномочия, обязанности, порядок деятельности и т. д. В данную группу включены также уставы буддийских централизованных и местных религиозных организаций Бурятии. К этой же группе отнесены заявления, коммюнике, хроники и другие подобные документы, которые можно расценивать как официальные. Данная группа

---

«Сохраним Тибет», 2015. – 176 с.; Далай-лама. Ступени созерцания. Комментарий к трактату Камалашилы «Бхаванакрама» – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. – 200 с.; Далай-лама Преобразование ума. Комментарий к «Восьми строфам о преобразовании ума» геше Лангри Тангпы. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. – 168 с.; Далай-лама Исцеление от гнева. Комментарий к шестой главе «Бодхичарья-аватаре» Шантидевы. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. – 256 с.; Далай-лама XIV Тензин Гьятсо. Вне религии: этика для целого мира. – Новосибирск: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2013. – 156 с. Его святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьятсо. Гарвардские лекции. – Новосибирск: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2012. – 196 с.

<sup>182</sup> Тинлей Дж. К Ясному свету. - Улан-Удэ: «Дхарма», 1995.; Тинлей Дж. Сутра и Тантра – драгоценности тибетского буддизма. Пер.с англ. М.Малыгиной - М.: Буддийский центр Ламы Цонкапы, 1997.; Тинлей Дж. Сутра и Тантра. – М.: Буддийский центр ламы Цонкапы, 1996.; Тинлей Дж. Тантра: путь к Пробуждению. – СПб.: изд-во «Ясный Свет», 1996.; Тинлей Дж. Ум и пустота. – М.: Изд-во «Цонкапа», 2002.; Тинлей Дж. Комментарий к «Ламриму»: Байкальские лекции. – Улан-Удэ: РИО БО «Зеленая Тара», 2008. – 241 с.; Тинлей Дж. Буддийские наставления о семье. Новосибирск: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2014. – 346 с.; Тинлей Дж. Буддизм для начинающих. – Новосибирск: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2013. – 172 с.; Тинлей Дж. К Ясному Свету. – Улан-Удэ: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2012. – 260 с.; Тинлей Дж. Восемь дебютных ошибок. – Новосибирск: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2013. – 84 с.

<sup>183</sup> Э.-Х. Гальшиев. Зерцало мудрости. – Улан-Удэ: 1993.; Далай-лама XIV Тензин Гьятсо. Буддийская практика. Путь к жизни, полной смысла. – К.: «София»; М.: ИД «Гелиос», 2003.; Далай-лама XIV Тензин Гьятсо. 37 практик Бодхисаттв и 3 основных пути. – Легшед. – 1998 - № 2. – С. 16-31.; Кёнчог Чжигмэ Вангпо Драгоценное ожерелье: Краткое изложение буддийских и небуддийских философских школ. / Пер. с тиб. А. М. Донец. – Улан-Удэ: Изд-во «Ринпоче-багша», 2005; Тинлей Дж. К Ясному свету. - Улан-Удэ: «Дхарма», 1995.; Тинлей Дж. Сутра и Тантра – драгоценности тибетского буддизма. Пер.с англ. М.Малыгиной - М.: Буддийский центр Ламы Цонкапы, 1997.; Тинлей Дж. Сутра и Тантра. – М.: Буддийский центр ламы Цонкапы, 1996.; Тинлей Дж. Тантра: путь к Пробуждению. – СПб.: изд-во «Ясный Свет», 1996.; Тинлей Дж. Ум и пустота. – М.: Изд-во «Цонкапа», 2002.; Келсанг Гьяцо Обеты Бодхисаттвы. Основополагающие практики буддизма Махаяны. – СПб: Утпала, 2002.; Буддизм в Саянах: история и современность. – Улан-Удэ: Издание ЦРБО РБ «Майдар», 2004.; Шаглахаев Д. Прошлое и настоящее Хойморского дацана. Изд. второе (дополненное) – Улан-Удэ: Издание Хойморского дацана «Бодхидхарма», 2005.

<sup>184</sup> Тинлей Дж. К Ясному свету. - Улан-Удэ: «Дхарма», 1995.; Тинлей Дж. Сутра и Тантра – драгоценности тибетского буддизма. Пер.с англ. М.Малыгиной - М.: Буддийский центр Ламы Цонкапы, 1997.; Тинлей Дж. Сутра и Тантра. – М.: Буддийский центр ламы Цонкапы, 1996.; Тинлей Дж. Тантра: путь к Пробуждению. – СПб.: изд-во «Ясный Свет», 1996.; Тинлей Дж. Ум и пустота. – М.: Изд-во «Цонкапа», 2002.; Тинлей Дж. Комментарий к «Ламриму»: Байкальские лекции. – Улан-Удэ: РИО БО «Зеленая Тара», 2008. – 241 с.; Тинлей Дж. Буддийские наставления о семье. Новосибирск: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2014. – 346 с.; Тинлей Дж. Буддизм для начинающих. – Новосибирск: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2013. – 172 с. тинлей Дж. К Ясному Свету. – Улан-Удэ: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2012. – 260 с.; Тинлей Дж. Восемь дебютных ошибок. – Новосибирск: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2013. – 84 с.

документов позволила нам исследовать организационные и правовые аспекты функционирования буддийских сообществ в условиях современного общества.

Интернет-сайты буддийской направленности. Особую группу документов исследования составили данные, размещенные на интернет-сайтах. В рамках исследования был предпринят структурный контент-анализ интернет-сайтов буддийской направленности следующих групп:

- официальные сайты буддийских организаций<sup>185</sup>;
- буддийские форумы<sup>186</sup>;
- буддийские онлайн-группы в социальной сети ВКонтакте<sup>187</sup>.

Документы государственной статистики. В эту группу вошли материалы, опубликованные в официальных статистических ежегодниках, выпускаемых уполномоченными органами России.

Результаты исследований других авторов. В данную группу включены результаты проводившихся в России и Бурятии социологических исследований, направленных на изучение религиозной ситуации, религиозности населения и их динамики. В настоящее время различными социологическими службами и организациями проводится исследования и мониторинг религиозной ситуации в России, в ряде случаев представляется возможным экстраполировать общероссийские данные на Бурятию. Помимо этого, в разное время отдельными учеными и научными коллективами проводились социологические исследования различных аспектов религии в Бурятии. Полученные ими данные и материалы также оказали значительную помощь в подготовке и проведении данного исследования.

На основании анализа теоретико-методологической проблематики социологических исследований и идейно-философских моделей буддизма

---

<sup>185</sup> Буддийская традиционная Сангха России. // <http://sangharussia.ru/>; ЦРБО «Дже Цонкапа» <http://geshe.ru/>; Буддизм Алмазного Пути. Традиция Карма Кагью. // <http://www.buddhism.ru/>; Дацан Гунзэчойнэй. // <http://dazan.spb.ru/>; Московский буддийский центр ламы Цонкапы. // <http://buddha.ru/>

<sup>186</sup> Буддийский форум Доступ: <http://board.buddhist.ru/> (проверено 10.12.2014); Дхарма Буддийское сообщество Доступ: <http://dharma.org.ru/> (проверено 10.12.2014); Ассоциация «Буддизм в Интернете» Доступ: <http://buddhist.ru/> (проверено 13.04.2015); [http://dharma.ru](http://dharma.ru/) (проверено 10.12.2014)

можно сделать ряд важных выводов. Во-первых, буддийские сообщества нами понимаются как системы социальных взаимодействий между индивидами, характеризующимися буддийской идентичностью и занимающими специфические социальные позиции, обусловленные социокультурными ценностно-нормативными образцами буддийской культуры. Во-вторых, буддийские сообщества характеризует сложная социальная структура, формирующаяся в результате воздействия экономических, политических, этнических и иных факторов, по влиянием которых складываются конкретные сообщества.

Проблема, на которую направлено исследование, имеет два уровня измерения. На первом представлено исследование социальной структуры, институтов и практик, регулирующих взаимодействия в буддийских сообществах лам-священнослужителей, верующих-прихожан дацанов и буддистов-мирян. Представляет значительный научный интерес исследование интеграции индивидуальной мотивации и социального контроля в этих сообществах, процессов включения членов через аскрипцию религиозной традиции и посредством религиозной конверсии. В России происходят процессы «возрождения» буддийской традиции, восстановления традиционной религиозной организации и культовой системы как этнонациональной традиции Бурятии, Калмыкии и Тувы. С другой стороны, происходит быстрое развитие новых общин, ориентированных на новые, "глобализированные", модели религиозной организации и деятельности. Вместе с тем, дихотомичное описание "этнического" и "глобального" буддизма не в полной мере раскрывает особенности этих процессов и социологическое исследование позволяет получить более полные данные о развитии современного буддизма как традиции и как новации.

Второй комплекс задач исследования направлен на выявление различий в идейном и практическом освоении буддийской культуры ее последователями. В данном аспекте буддийская культура как устойчивая система идей и ценностей

с длительной традицией, демонстрирует реализацию различающихся способов адаптации к изменчивым социально-политическим, экономическим и правовым условиям. Носители буддийских идей и ценностей генерируют вариативные социальные практики, подкрепляя их легитимность религиозной традицией, зачастую изобретаемой. Весьма сложный вопрос о взаимодействии индивидуальных мотивов и культурной легитимации, обусловленности религиозного действия может быть изучен на материале социологического исследования социокультурной трансформации. Эти вопросы представляют большой интерес как для научного сообщества буддологов, востоковедов, антропологов и социологов, так и для органов исполнительной и законодательной власти, политических и общественных организаций.

## ГЛАВА II ОСНОВНЫЕ КОМПОНЕНТЫ СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ БУДДИЙСКИХ СООБЩЕСТВ

### 3.1. Буддийские религиозные сообщества Бурятии: типология и характеристика

Буддийские сообщества современной Бурятии представляют собой неоднородные социальные образования, в которых происходят весьма динамичные процессы структурирования и формирования новых групп. Взаимодействия индивидов, обладающих буддийской идентичностью, ориентированные на буддийские нормы и ценности, происходит преимущественно в системе ролей и статусов буддийских сообществ. Они представляют собой социальные общности верующих, интегрированные ценностно-нормативными комплексами буддийской культуры в специфическую систему ролей и статусов, институционализированную в особых институтах религиозной общины монахов и мирян. Буддийская община характеризуется специфической устойчивой социальной религиозной организацией, в которой исторически сформировалось несколько иерархических систем<sup>188</sup>.

Социальная структура буддийских сообществ может быть описана через воздействие социальной структуры общества и её подсистем (политико-правовой, этносоциальной, социально-территориальной, социально-демографической) на развитие и функционирование интегративных компонентов «буддийских» комплексов социальных статусов-ролей. Другая группа факторов проявляется через нормативное институциональное воздействие социокультурных образцов, на основе которых происходит формирование реальных элементов социальной структуры буддийских общин, её нормативного ядра. Историко-культурные и доктринально-культурные факторы оказывают на развитие буддийских общин существенное воздействие,

---

<sup>188</sup> Нестеркин С.П. Социальная организация буддийского сообщества Центрально-Азиатского буддизма: формирование традиционной модели и ее современная трансформация. // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. – 2006. - № 11. – С. 339.

под влиянием них возникают общины разных типов и направлений, довольно сильно различающиеся в своих социальных практиках. В буддийских сообществах вопрос о идейно-ценностном ядре и соответствующих практиках и действиях является важнейшим фактором построения их нормативных границ. И для центра, и для периферии этих сообществ вопрос о признаваемых стандартах является не схоластическим и теоретическим, а прямо направлен на определение жизненных социальных стратегий функционирования институтов авторитета, престижа и членства. Более того, процесс нормативной интеграции и разработки нормативного видения является центральной практикой включения членов сообществ. Эдвард Шилз в работе «Центр и периферия» выделяет важную структурную характеристику социальных систем, выражающуюся во взаимодействии ядра системы и её частей<sup>189</sup>. Более или менее организованные группы элит, или индивидуальные акторы, принимают важные решения, касающиеся системы в целом. Данные решения направлены на общие коллективные цели, но важнейшей их интенцией выступает сохранение целостности социальной системы. Они соотносятся с центральной ценностной системой общества, или иных социальных систем, и содержат общие стандарты суждений и действий, а также общие признаваемые ценности. Культура выступает основой формирования мотивационной ориентации индивида, включая катектическую, когнитивную и оценочную ориентации, в рамках которых определяются образцы прав и обязанностей, альтернативы приемлемых стратегий действия, и объекты, способные принести удовлетворение<sup>190</sup>. Индивиды, занимающие позиции в сообществах, встраиваются в принятые стандарты, но вместе с тем, вербализуют с большей или меньшей ясностью запросы о приемлемости действий. Лидеры сообществ транслируют идеи о «буддийском» поведении и его стандартах, причем в

---

<sup>189</sup> Shils E., Centre and periphery. // The Logic of Personal Knowledge: Essays in Macro-Sociology. – Chicago: University of Chicago Press, 1975, pp. 3-16.

<sup>190</sup> Парсонс Т. К общей теории действия. Теоретические основания социальных наук. Ч.1. Общая теория действия. Некоторые основные категории теории действия.// Т. Парсонс. О структуре социального действия. – М.: Академия, 2000. – С. 419.

публичном дискурсе часто происходит столкновение этих идей в виде трактовок и оценок действий священнослужителей и верующих. Одним из ключевых механизмов является воспроизводство школьного ценностно-нормативного стандарта, который кодифицируется в канонической системе, которая, впрочем, регулярно подвергается ревизии.

Изучение способов интеграции буддийского сообщества как сложной конфессиональной общности верующих сопряжено с рядом методологических трудностей. Сложная структура этой социальной общности включает в себя множество интегративных элементов, функционирующих на глобальном, международном, национальном и местном уровнях. Существуют социокультурные модели буддийского сообщества, отражающие как региональную этнокультурную специфику, так и воспроизводящие культурные образцы разных направлений и школ. Кроме того, социальные границы и практики включения этого сообщества весьма неопределенны, ориентированы как на большие номинальные общности так и реальные группы. Существенно, что во многих исследованиях указывается на определяющее воздействие генезиса буддийских философских систем на институциональную эволюцию сангхи. Так, Лысенко В. Г. в исследовании ранней буддийской философии выделяет досистемную и системную стадии ее развития, причем, «если первому, досистемному этапу отвечал тот период развития буддийского сообщества – сангхи, когда оно представляло собой группу странствующих монахов-одиночек, объединенных только целью собственного спасения, то второму – сангха, которая стала постепенно превращаться в организацию, выполнявшую уже гораздо более сложные и многочисленные функции»<sup>191</sup>. С. Ю. Лепехов выделяет ряд факторов, способствующих возникновению новых школ или выделения новых из состава старых. Во-первых, «диалог с правителем» в котором лидеры религиозных групп рассчитывали не только на политическую, но, что еще важнее, на материальную поддержку властей. Во-

---

<sup>191</sup> Лысенко, В.Г., Терентьев, А.А., Шохин, В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / В.Г. Лысенко, А.А. Терентьев, В.К. Шохин, – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1994. – С. 125.



вторых, углубление и детализация отдельных пунктов буддийского учения, а также инкорпорацию в него элементов учения небуддийских философских направлений, которая осуществлялась бывшими адептами этих направлений, перешедшими по тем или иным причинам в буддизм. В-третьих, отражение местной специфики (зачастую на уровне каких-то внешних признаков)<sup>192</sup>.

Значительная доля коллективных действий, публикаций и лекций буддистов посвящена описанию нормативных стандартов буддизма, причем наиболее массовое и информационно открытое посвящается поведению мирян. Буддийские сообщества в массовом сознании часто представляются как не имеющие жестко закрепленных стандартов членства и иерархии и основанные на сознательном волюнтаристском действии. Вместе с тем, закрепление и соблюдение таких стандартов для буддийских сообществ является важнейшим направлением деятельности. Социальные границы воспроизводятся через причисление и членство в сообществе. С.П. Нестеркин отмечает, что в буддизме существует несколько относительно независимых иерархических систем, оформляющих церковную организацию. В буддизме, в том числе и в школе Гелуг, в соответствии с Винаей, обетами Тантры и обетами Бодхисаттвы «конституируются три типа общин: сангха монахов, ганачакра тантристов и община последователей-мирян, не практикующая тантрийские методы»<sup>193</sup>. Вступление в буддийскую общину традиционно сопровождается ритуалом принятия Прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе, а также принятием обетов личного освобождения. Обеты мирянина/мирянки, послушника/послушницы (неполного монаха/неполной монахини), монаха/монахини определяют предписания к приемлемому поведению индивидов, занимающих эти позиции. В махаянской общине также принимаются обеты бодхисаттвы, а в тантрической – тантры. Кроме того, важное значение для включения индивида

---

<sup>192</sup> Лепехов С. Ю. Монастыри и философские школы как основные структурообразующие элементы буддийской цивилизации. // Буддизм в Бурятии: истоки, история, современность. Материалы конференции. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. – С. 8.

<sup>193</sup> Нестеркин С. П. О церковной иерархии центральноазиатского буддизма. // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии: Матер. международ. науч. конференции. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. – С. 145-148.

в общину имеет система учитель-ученик, в которой именно учитель играет центральную роль в ритуальном и статусном действии. В реальной социальной практике ритуальным компонентам инициации часто не придается такое же большое значение как в теоретических описаниях и буддологических исследованиях. Для многих современных буддийских общин характерна стратегия снижения требований к периферийным статусам новых членов, к которым не предъявляется вся полнота требований в виде принятия ритуала Прибежища и подобных практик. Вероятнее всего, размытость этих границ обусловлена стремлением повысить адаптивный потенциал и снизить барьеры для рекрутирования новых членов. Кроме того, политико-правовые условия несколько ограничивают возможности буддийских сообществ к закреплению нормативных стандартов.

Важнейшим фактором развития буддийских общин является государственная политика и правовое регулирование религиозной деятельности. В XVII-XX вв. буддийские монастырские сообщества Бурятии относились к школе тибетского буддизма Гелуг. Они в большинстве своем были объединены в единую церковную дацанскую организацию, во главе которой стоял Пандито Хамбо-лама. Она возникает в результате стремления российских властей к созданию автокефальной бурятской буддийской общины, независимой от центров Гелуг в Тибете и Монголии, находившихся в подданстве Цинской империи. В советский период, к концу тридцатых годов в результате репрессивной политики организованная буддийская конфессия прекратила свое существование, многие монахи были расстреляны, заключены под стражу и отправлены в ссылку. Вместе с тем, неформальные конспиративные сообщества сохранились и продолжали свое существование практически до распада Советского Союза. В 1946 году было создано Центральное духовное управление буддистов СССР и восстановлены два монастыря. К началу перестройки и реформ в сфере свободы совести и вероисповедания происходит сначала постепенное, а позже, после распада

СССР и формирования новой политической системы, и резкое изменение государственной политики в области религии. Это привело к довольно быстрому росту числа верующих и религиозных объединений. Государство в своей деятельности руководствуется нормативными правовыми регуляторами, которые зачастую дополняются неформальными практиками, обусловленными политическими интересами. Так, для федеральных и региональных политических элит важна опора на «традиционные религии» и их легитимизирующий потенциал. При этом они рассматривают буддизм в качестве традиционной религии преимущественно номинально и аскриптивно-этнизированно и не проводят дифференциацию региональных, историко-культурных или иных форм буддизма. Кроме того, в российском политическом пространстве прослеживается очевидный тренд на поддержание автокефальной, независимой от иностранных центров, и децентрализованной организации буддийской общины России.

Ключевой формой исторического развития буддийских сообществ являются школы и направления, для которых большое значение имеют признаваемые линии передачи учения, авторитетные учителя, религиозные духовные практики и тексты. Для разных школ характерны специфические черты социальной организации, идейно-философской, этической и ритуальной системы. В настоящее время в мире насчитывается большое количество направлений и школ буддизма, многие из которых распространены и в России. Большинство буддийских сообществ Бурятии относятся к направлению тибетского буддизма Гелуг.

Многие философские, исторические и социологические исследования рассматривают буддизм преимущественно как формально организованную религию через призму рафинированной этико-философской традиции и монастырских институтов. Часто социальная структура буддийских сообществ описывается через монашеские статусы, но это существенно искажает представление о буддийском сообществе. Традиционно для бурятского

буддизма была характерна дацанская монастырская организация, наряду с которой существовали внемонастырские йогические отшельнические сообщества, группы т.н. «степных» и «бродячих» лам и приходские общины мирян.

Нормативная модель буддийского социума может быть описана через систему статусов Пратимокши, и в этом случае его ядром будет монашество, но кроме статусов, рассматриваемых в российской терминологии как монашеские – бхишу/бхикшуни, шраманера/шраманерика, рабжун/рабжунма, есть также статусы мирян и мирянок упасаки/упасики, однедневные обеты и переходный статус шикшаманы. Следует также заметить, что большинство российских буддистов не принимает начальных обетов мирян, но транслируют при этом буддийскую идентичность. В целом различают три вида обетов – обеты личного освобождения (Пратимокши), обеты бодхисаттвы и тантрические обеты (самайя). Начальным социальным статусом вхождения в буддийское сообщество является статус буддиста-мирянина, включая мирян и мирянок. Также к обетам мирян относятся обеты на сутки. Эти обеты представляют собой обязательства отказа от ряда действий согласно Винае. В современном буддизме сохранилось три линии Винаи, в Тибете, Монголии и России традиционно распространена линия Муласарвастивады. Иерархия статусов-обетов личного освобождения в тибето-монгольской традиции включает в себя статусы генина/генинмы, рабджуна/рабджунмы, гецула/гецулмы и гелонга. Полное монашеское посвящение для женщин в Тибете, Монголии и России не практиковалось в силу пресечения передачи этой линии посвящения из Индии, хотя сейчас в Индии, России, Монголии и других странах распространения буддизма постепенно увеличивается число женщин, принимающих монашество в тех или иных традициях.<sup>194</sup>

---

<sup>194</sup> Бадмацыренов Т.Б., Бадмацыренова Е.Л. Женщины в буддийских сообществах Бурятии: историко-социологический анализ // Вестник Бурятского государственного университета. - 2015. - Вып. 6: Философия, социология, политология, культурология. – С. 60-66

Обеты бодхисаттвы включают восемнадцать коренных и тридцать шесть вторичных и ориентированы на практиков Махаяны. Обеты тантры интегрируют практики в рамках тантрической общины, причем в тантрической практике важнейшее значение имеют эзотерические посвящения в виде вангов, садхан и иных практик. Для всех категорий обетов характерна ориентация на ценности «правильного» образа жизни и поведения. Трудности в изучении обетов буддийской религиозной дисциплины как действующего социального института связаны с запретами на их обсуждение, вариативностью в зависимости от школьной принадлежности и высоким уровнем философского и практического смыслового наполнения. Хотя в опубликованных источниках содержится значительный пласт информации по Винае, обетах бодхисаттвы и тантры, для выявления особенностей их функционирования в социальных практиках требуется привлечение высококвалифицированных экспертов, ученых-буддологов и верующих буддистов.

В настоящее время в Бурятии сложилось два типа буддийских сообществ, объединяющих профессиональных священнослужителей, это монастыри-дацаны и внемонастырские общины-дуганы. Буддийское духовенство представляет собой социальную общность священнослужителей, интегрированных посредством единой системы норм и ценностей буддийской культуры в специфическую систему ролей и статусов, институционализированную в особых институтах организации буддийской общины. Важным признаком является профессиональная деятельность в сфере буддийской религиозной практики и членство в общинах. Интеграция священнослужителей обеспечивает специфическая система социальных статусов и ролей, взаимодействие между которыми носит институционализированный характер.

Кроме сообществ профессиональных священнослужителей в Бурятии сформировалось два типа религиозных сообществ буддистов-мирян. Первый из них охватывает локальные группы прихожан буддийских дацанов-монастырей

этнической Бурятии. Эти группы складываются в рамках территориальной «приходской» организации современных буддийских монастырей, воспроизводящей с определенными изменениями сложившуюся к началу XX века систему. Дацаны в Бурятии традиционно основывались на приходской системе, построенной на территориально-родовом принципе и интеграции с системой местного самоуправления. В настоящее время система приходов характерна для построения дацанских буддийских сообществ преимущественно в сельской местности. Для Буддийской традиционной сангхи России связь монастырей и приходов стала одной из центральных идей «возрождения» буддизма. Выстраивание территориальной сети приходов ориентировано на территории исторических приходов дацанов и территориально-родовых групп бурят с учетом современного административного деления региона. Для них характерно отсутствие индивидуального формального членства, индивиды в них входят на условиях коллективного аскриптивного территориального и родового членства.

В другом типе сообществ представлены общины буддистов-мирян, организованные вокруг конкретных лидеров и учителей. Объединения буддистов-мирян возникли в начале 1990-х гг.<sup>195</sup>. Часто такие общины называют Дхарма-центрами, вслед за общинами, которые возникли в XX веке в период распространения буддизма в странах Запада. Деятельность в центрах включает лекции, ретриты, беседы с учителями и их учениками, медитационные занятия; под руководством учителей изучаются и переводятся религиозные и философские тексты, организуются занятия по обучению тибетскому буддийскому искусству и языку. Одним из главных направлений крупных центров является издательская деятельность<sup>196</sup>. Для этих групп характерно индивидуальное членство, и, хотя конкретные группы и организации формируются на территориальной основе, для них в большей степени характерно внелокальное воспроизводство. Во всех крупных городах России

---

<sup>195</sup> Островская Е.А. 217. Островская Е.А. Буддийские общины Санкт-Петербурга. – СПб.: Алетейя, 2015. – С. 7.

<sup>196</sup> Аюшеева Д. В. Современный тибетский буддизм на Западе. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. – С. 31.

возникли группы буддистов-мирян, ориентированные на разные школы и направления. К этому типу относится большинство, около 180, российских буддийских организаций, включая такие как ЦРО «Чже Цонкапа» (сообщество учеников геше Джампа Тинлея), общины учеников Еше Лодой Ринпоче, Дзогчен-община (ученики Намхая Норбу Ринпоче), Российская Ассоциация Буддистов Алмазного Пути Традиции Карма Кагью (ученики Оле Нидала) и другие.

Особое место занимают неструктурированные диффузные сообщества, включающие людей, обладающих размытой буддийской идентичностью и слабо интегрированных в буддийские практики и идеи, охватывают весьма значительное число верующих, ориентированных на более определенные группы, монастыри, дуганы или мирские общины. Интерес представляют также сообщества в сети Интернет, в которых формируются новые религиозные и квазирелигиозные представления и действия.

Течения, школы и направления принято считать весьма важными структурами в описании буддийских сообществ. Вместе с тем, представления буддистов о такой дифференциации могут довольно сильно отличаться от научных и доктринальных классификаций. Одним из интересных примеров можно связать с ситуацией в описании буддизма Бурятии. В соотношении верующих со школами и направлениями буддизма наблюдаются существенные отличия. Респондентам было предложено ответить на вопрос: «К какому направлению буддизма Вы бы себя отнесли?». Распределение ответов представлено в таблице 2.

Таблица 2.1.

Распределение ответов на вопрос  
«К какому направлению буддизма Вы бы себя отнесли?»

Наименование направления	прихожане %	миряне %
Гелуг	3,0	57,7
бурятский буддизм	77,8	8,9
тибетский буддизм	7,6	23,0
Карма-Кагью	0,8	1,7

Дзогчен	0,8	0,7
Тхеравада	1,0	0,3
Ньигма	0,5	1,7
Сакья	0,3	0,3
Дзен	-	0,7
Чань	-	-
другое	0,3	1,7
не делю на направления, следую учению Будды	-	0,3
внесектарный	-	0,3
ни к какому	0,3	-
ламаизм	0,3	-
затрудняюсь ответить	10,6	13,1

Ответы на данный вопрос отражают весьма интересную проблему соотношения разных способов трансляции описаний российского буддизма. Принято считать, что в Бурятии, как и в Калмыкии, Туве и Монголии, традиционно распространена тибетская школа Гелуг. Вместе с тем, в регионах ее распространения сформировалась особая специфика, в связи с которой часто говорится об «этническом» буддизме, имея в виду влияние региональных этнических социокультурных традиций. Так, 77,8% респондентов-прихожан бурятских дацанов причисляют себя к «бурятскому буддизму», в то время как среди представителей мирян таковых лишь 8,9%, при том, что доля бурят среди них значительно выше и составляет 33,8%. Среди мирян более половины относят себя к Гелуг 57,7% и 23,0% - к тибетскому буддизму, а среди прихожан таковых 3,0% и 7,6% соответственно. К другим течениям себя отнесли 3,70% прихожан и 7,70% мирян. Можно сделать вывод о существенных различиях в представлениях буддистов разных групп о самопричислении к разным школам и направлениям. Эти различия являются следствием институционализации буддийских сообществ как региональных этнических и внерегиональных школьных форм.

Не менее интересные данные демонстрирует распределение ответов респондентов-священнослужителей. Идея укорененности буддизма, его этнотерриториальное атрибутивное в наибольшей степени характерны для



дацанских сообществ. Среди лам дацанов отнесли себя в бурятскому буддизму 50,8 %, что в целом близко к 77,8 % выбравших этот вариант прихожан. Интересно, что ни в одной из трех групп респондентов-священнослужителей вариант Гелуг не выбирают все респонденты. Это может свидетельствовать о недостаточно полном соответствии теоретических представлений о «школьном пуризме» реальной идентичности верующих и их жизненным практикам. Кроме того, в монастырях можно отметить и наличие священнослужителей, ориентированных и на другие, кроме Гелуг, школы. Так, несколько лам, обучавшихся в монастырях Тхеравады в странах Юго-Восточной Азии, сохранили тхеравадинскую идентичность. Следует отметить, что несколько респондентов в ходе интервью характеризовали Тхераваду как «чистый буддизм», без «искажений», в отличие от «ламаизма». В условиях современного общества школьная система может испытывать влияние экуменического движения «буддизма вообще», в рамках которого существует идея о единстве буддизма, призванном преодолеть школьную и региональную дифференциацию. Но более существенной причиной такой множественной идентичности скорее следует признать синтетический характер буддизма в целом и Гелуг в частности. Для Гелуг изначально была присуща ориентация на совмещение практик разных индийских и тибетских школ в результате чего в этой традиции совместно практикуются линии, идущие от разных учителей.

Таблица 2.2.

Распределение ответов на вопрос  
«К какому направлению буддизма Вы бы себя отнесли?» по выборке  
респондентов-священнослужителей

К какому направлению буддизма Вы бы себя отнесли?	ламы дацанов %	ламы дуганов %	хувараки %	всего
бурятский буддизм	50.8	15.6	23.8	33.1
тибетский буддизм	4.6	18.8	15.9	11.9
Гелуг	70.8	78.1	79.4	75.6
Карма-Кагью	-	-	1.6	0.6
Тхеравада	1.5	-	3.2	1.9

Ньигма	3.1	-	1.6	1.9
Сакья	-	-	1.6	0.6
Дзен	1.5	-	-	0.6
другое	-	3.1	-	0.6
<b>Всего</b>	40.6	20.0	39.4	100

Для более детального анализа мы сравнили распределение ответов священнослужителей по переменной этнической принадлежности. Показательно, что не только представители бурятского этноса отнесли себя к бурятскому буддизму, но и представители монголов и калмыков. В одном из интервью респондент-священнослужитель монгольского происхождения рассуждал о том, что мы, имея в виду лам не-бурят, должны подчиняться местным правилам, «если мы живем в Бурятии, то мы должны считаться с ЭТИМ».

Таблица 2.3.

### Распределение ответов на вопрос

«К какому направлению буддизма Вы бы себя отнесли?»

респондентов-священнослужителей разной этнической принадлежности

К какому направлению буддизма Вы бы себя отнесли?	Укажите, пожалуйста, Вашу национальность								
	Бурят %	Русский %	Другая %	Тибетец %	Монгол %	Калмык %	Тувинец %	Татарин %	Всего
бурятский буддизм	36.4	-	15.4	-	33.3	25.0	-	-	33.1
тибетский буддизм	10.7	28.6	15.4	-	-	25.0	-	100.0	11.9
Гелуг	75.7	57.1	84.6	100.0	66.7	75.0	100.0	100.0	75.6
Карма-Кагью	-	14.3	-	-	-	-	-	-	0.6
Тхеравада	1.4	14.3	-	-	-	-	-	-	1.9
Ньигма	1.4	-	7.7	-	33.3	-	-	-	1.9
Сакья	0.7	-	-	-	-	-	-	-	0.6
Дзен	0.7	-	-	-	-	-	-	-	0.6
другое	0.7	-	-	-	-	-	-	-	0.6
<b>Всего</b>	100	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.

Этносоциальная структура выступает одним из наиболее существенных факторов развития буддийских сообществ, хотя ее влияние по всей видимости

зависит от типа сообщества. Так, можно констатировать практически полную моноэтничность прихожан, 94% которых составили буряты, тогда как среди мирян их оказалось 33,8%. Большинство священнослужителей являются бурятами, исключения имеют единичный характер, причем, насколько нам известно, ламы-небуряты не являются уроженцами Бурятии. Такая моноэтничность является отражением исторически сложившихся традиций воспроизводства буддийского духовенства в Бурятии. Среди представителей других этнических групп особое место занимают тибетцы, в силу сравнительно высокого уровня буддийского образования, высоких степеней духовного посвящения и занимаемого положения в должностной структуре<sup>197</sup>. После распада Советского Союза и в связи с увеличением интереса к буддизму тибетские монахи начинают довольно активную проповедническую деятельность не только в традиционно буддийских регионах Российской Федерации. Например, Еше - Лодой Ринпоче, является главой Тибетского культурного центра «Ринпоче-багша», тулку (перерожденцем) и авторитетным учителем. Так, следует отметить деятельность геше Джампа Тинлея, осуществляющего руководство значительным числом буддийских общин в различных регионах России. Среди хувараков также преобладают буряты, хотя заметна доля тувинцев и калмыков, и, несколько меньше, и русских.

Таблица 2.4.

Распределение ответов на вопрос  
«Укажите, пожалуйста, Вашу национальность»

этническая принадлежность	ламы %	прихожане %	миряне %
бурят	86,0	94,0	33,8
русский	4,9	2,5	35,2
калмык	2,8	0,8	21,4
тувинец	2,8	-	5,2
другая	3,5	3,5	4,4

<sup>197</sup> Гарри И.Р. Тибетский буддизм и тибетская община в религиозной культуре бурят. // Этнографическое обозрение – 2014. - № 6. – С. 64-79.

Представляется, что такое разделение является во многом результатом интеграционных процессов в новых мирских общинах буддистов в крупных городах. Для большинства из них характерны полиэтничный состав, преимущественная ориентация на нероссийских духовных учителей, организационная независимость от Буддийской традиционной сангхи и других организаций монашеской монастырской направленности.

Социально-демографические факторы оказывают существенное воздействие на развитие буддийских сообществ. Сведения о развитии буддизма в Бурятии в XVII-XX вв. позволяют сделать вывод о том, что монастырские буддийские общины формировались исключительно из мужчин. В постсоветский период женщины Бурятии все активнее включаются в процессы религиозного возрождения. Одним из проявлений этого стало формирование общности буддийских религиозных активисток. Эта социально неоднородная общность формируется на основе единства религиозных убеждений и приверженности буддийской религии. В нее включены в качестве ядра вовлеченные практикующие женщины – монахини и мирянки. Большая же часть женщин-буддисток частично вовлечена в буддийские сообщества и обладает сравнительно низким объемом религиозных знаний. Среди священнослужителей доля женщин крайне мала и составляет около одного процента.

Таблица 2.5.

Распределение ответов на вопрос «Укажите, пожалуйста, Ваш пол»

Пол	ламы %	прихожане %	миряне %
Мужской	98,6	44,2	37,0
Женский	1,4	55,3	62,1

В советский период обе дацанские общины – Иволгинская и Агинская – возникли как объединения бывших лам разрушенных монастырей. Все они ко

второй половине 1940-х гг. находились в зрелом возрасте и были старше 40 лет. До восьмидесятых годов пополнение рядов священнослужителей происходило за счет бывших лам, которые продолжали «неофициальную» религиозную деятельность в различных населенных пунктах Бурятии. После открытия сначала в Монголии, а затем и в Бурятии, буддийских образовательных учреждений и изменений в положении буддизма в обществе начинается смена поколений священнослужителей. В настоящее время эту группу составляют преимущественно молодые мужчины 17-45 лет.

Таблица 2.6.

Распределение ответов на вопрос «Укажите, пожалуйста, свой возраст в одной из перечисленных групп»

Возраст	ламы %	прихожане %	миряне %
до 21 года	28.0	14,8	5,1
22-35 лет	39.2	27,1	35,4
36-45 лет	23.8	26,9	16,4
46-55 лет	7.0	18,8	18,0
56-65 лет	2.1	10,6	12,2
Старше 65 лет	-	1,5	12,2

Следует отметить различия по двум возрастным категориям групп прихожан и мирян. Более низкая доля респондентов до 21 года и более высокая – категории 22-35 лет среди мирян обусловлена, на наш взгляд, особенностями формирования мирских буддийских сообществ, для которых имеет преобладающее значение индивидуальное достижительное членство, при котором религиозный выбор не ограничивается традиционными аскриптивными практиками религиозности и проявляется в духовном поиске. Низкая доля респондентов старших возрастов среди прихожан требует уточнения, поскольку она может быть связана со сравнительно низкой религиозностью людей, получивших советское воспитание.

Развитие социально-территориальной структуры населения в Бурятии происходит под воздействием целого ряда разнонаправленных процессов, определяющим среди которых выступает кризисное состояние социально-экономической системы как российского общества в целом, так и региональной системы Бурятии. Переход от советской модели оказал огромное трансформирующее воздействие, в результате которого происходит нестабильное развитие экономики, не до конца завершено формирование рыночной системы. Распад советской централизованной системы для Бурятии ознаменовался серьезным падением промышленного и аграрного производства, кардинальными изменениями занятости и рынка труда, существенными сдвигами в социальной структуре. Внутренняя миграция сельского населения в города, отток населения из региона дестабилизируют социально-экономическое развитие и сужают горизонты развития. Городское население, в целом, в большей степени склонно к более широкому участию в мирских буддийских сообществах. Сельские жители интегрированы в реконструируемые институты дацанских приходских сообществ. Примечательно, что «именно село продолжает оставаться местом сохранения традиционной культуры бурятского народа»<sup>198</sup>. Большая часть дацанов находится в сельской местности, причем исторически многие монастыри являлись центрами концентрации населения и на их основе развивались городские поселения. Исключение составляет только Улан-Удэнский дацан и дацан Ринпоче Багша. Число буддийских религиозных организаций сопряжено с плотностью бурятского населения. Особо эта зависимость проявляется в г. Улан-Удэ, где в период с 1995 по 2016 годы возникло около 50 буддийских религиозных организаций (включая прекратившие деятельность). Показательно распределение опрошенных по типу населенного пункта, в котором они были рождены. Большинство мирян родились в городах и населенных пунктах городского типа, в то время как ламы и прихожане являются преимущественно уроженцами сельской местности. На

---

<sup>198</sup> Социологический анализ трансграничных обществ Байкальского региона: динамика, проблемы, перспективы. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2016. – 245 с.

момент проведения опроса в селах проживало 52,1 % лам и хувараков (включая проживающих в дацанах), 49,1 % респондентов-прихожан и 6,1% мирян. Примечательно, что около 19% опрошенных прихожан являются мигрантами в города. Среди мирян, это характерно для сообщества учеников геше Джампа Тинлея, где довольно большую группу составили уроженцы не только Улан-Удэ, но и других крупных городов, включая Москву, Санкт-Петербург и другие. Среди прихожан таковых оказалось значительно меньше, и они были сконцентрированы только в Иволгинском дацане. Можно предположить, что на выбор типа религиозного сообщества существенно воздействует место рождения и ранней социализации индивида, в ходе которой он осваивает, в том числе и религиозные статусы и роли.

Таблица 2.7.

Распределение ответов на вопрос

«Выберите, пожалуйста, тип населенного пункта, в котором Вы родились»

Тип населенного пункта	ламы %	прихожане %	миряне %
город или пгт	32,9	31,2	57,9
сельский населенный пункт	64,3	68,1	39,9
нет ответа	2,8	0,8	2,3

Существенные различия характеризуют и образовательную структуру буддийских сообществ. Так, 75,5% опрошенных мирян-учеников геше Джампа Тинлея указали, что имеют высшее образование и ученую степень, в то время как среди прихожан таковых оказалось 44,5%. Это подтверждает тезис об образовательных различиях последователей «традиционного» и «нетрадиционного» буддизма и превалировании представителей интеллигенции среди последних. Более низкая доля лиц, имеющих высшее образование и ученую степень среди священнослужителей объясняется их особыми образовательными и профессиональными траекториями. Около трети респондентов-священнослужителей после окончания средней школы поступили в духовные образовательные учреждения. Некоторая часть получила высшее

образование уже будучи священнослужителями. Целая группа буддийских священнослужителей Иволгинского дацана получило высшее образование в Бурятском государственном университете.

Таблица 2.8.

Распределение ответов на вопрос  
«Укажите, пожалуйста, уровень своего образования»

	ламы	прихожане	миряне	Итого
начальное	3.1	1,8	1,6	1,7
основное среднее	16.3	5,3	2,9	4,2
полное среднее	32.5	9,5	4,5	7,3
среднее специальное	11.3	21,9	10,3	16,8
незакон высш	8.1	16,3	4,5	11,1
высшее	23.1	43,7	71,7	56,0
ученая степень	3.1	0,8	3,9	2,1
нет отв	2.5%	0,8	0,6	,7

Таким образом, можно сделать несколько выводов об особенностях интеграции буддийских сообществ профессиональных священнослужителей, прихожан и мирян. Для них характерны отличия структуры, социального состава и религиозных практик, на основе чего формируются различия в системе представлений их членов.

Дифференциация буддийских сообществ представляет собой сложный социальный процесс развития религиозных общностей, общим основанием возникновения которых является буддийское учение и практика. Вместе с тем, воздействие множества факторов порождает большое число различающихся признаков, отражающих специфику социальной структуры и организации, этнические и половозрастные особенности, территориальное распределение.

Наиболее важные переменные в анализе буддийских сообществ разных типов представлены в таблице 11.

Таблица 2.9.



### Критерии классификации буддийских сообществ

№	Критерии	Духовенство дацанов	Духовенство дуганов	Приходские сообщества	Мирские сообщества	Йогические (тантрические) сообщества
1.	Базис	Монастыри-дацаны	Внемонастырские общины-дуганы	Локальные местные приходы монастырей	Духовные учителя	Духовные учителя
2.	Этничность	Преимущественно буряты	Преимущественно буряты	Преимущественно буряты	смешанная	смешанная
3.	Поселенческий статус	сельский	городской	сельский	городской	смешанная
4.	Религиозные практики	Монастырская (храмовая) обрядность	Монастырская (храмовая) обрядность	Монастырская (храмовая) обрядность	Внемонастырская духовная практика	Внемонастырская духовная практика
5.	Образование	Преимущественно религиозное	Преимущественно религиозное	светское	светское	смешанная
6.	Организация	Церковные профессиональные ассоциации	Церковные профессиональные ассоциации	Территориально-приходские сообщества	Общественная религиозная организация	Йогические ваджрные группы
7.	Организационно-правовой статус	Общественная религиозная организация	Общественная религиозная организация	Не имеет	Общественная религиозная организация	Как правило не имеет
8.	Членство	Индивидуальное профессиональное	Индивидуальное профессиональное	Аскриптивное непрофессиональное территориальное/родовое коллективное	Индивидуальное непрофессиональное	Индивидуальное частично профессиональное

Таким образом, действующие в Бурятии буддийские общины объединяет общая буддийская идентичность и историко-культурные традиции. Общая форма религиозных организаций является следствием нормотворческой

деятельности государства, вне которой буддийские общины демонстрируют значительный потенциал дифференциации.

В настоящее время в России сложились разные формы буддийских сообществ, воспроизводящих различающиеся историко-культурные традиции и организационные принципы, причем для исследователей, государственных органов и верующих имеют значение разные способы их различения. Среди факторов, оказывающих воздействие на формирование разнообразия буддийских общин можно выделить государственную политику и нормативное правовое регулирование, которое унифицирует формы их деятельности, так, что «в единой форме религиозных организаций в настоящее время создаются образования, имеющие с цивилистических позиций принципиальные различия во внутреннем устройстве, принципах управления и пр.»<sup>199</sup> Вместе с тем, на развитие буддийских общин оказывают существенное воздействие институциональные историко-культурные и доктринально-культовые факторы, под влиянием которых возникают общины разных типов и направлений, довольно сильно различающиеся в своих социальных практиках.

---

<sup>199</sup> Сойфер Т.В. К вопросу о правовом статусе некоммерческих организаций // Журнал российского права. – 2009. - № 1. – С.35.

## 2.2. Структура и функции современного буддийского духовенства Бурятии.

В современной Бурятии сформировалось два типа сообществ профессиональных буддийских священнослужителей. Буддийские священнослужители профессионально заняты в сфере отправления буддийского культа, специальной религиозной подготовки (образования), управления буддийскими религиозными организациями, имеют квалификацию «лама», приняли обеты религиозной дисциплины генина, гецула, гелонга, входят в состав буддийских религиозных объединений и обладают признанием со стороны других буддийских священнослужителей и мирян. В эту общность включена также группа хувараков, лиц, получающих специальное религиозное буддийское образование, на основании того, что они отвечают всем критериям, определяемым для группы «ламы», хотя и не имеют соответствующих им квалификации и статуса.

Дацаны воспроизводят традиционные церковные институты должностной иерархии, управления, образования и религиозной практики в форме монастыря, который конституировался на основе монашеской общины. Большинство современных дацанов Бурятии входят в состав Буддийской традиционной сангхи России, три находятся в составе ЦРО «Майдар» и несколько сохраняют автономный статус. Первые буддийские монастыри в Бурятии появляются после 30-х годов XVII века. До этого времени существовали единичные княжеские молельни и родовые общественные сумэ в войлочных юртах, «которые ещё не были объединены в единую систему церковной организации ламаистов Забайкалья»<sup>200</sup>. Социальная организация буддийских монастырей ориентировалась на социокультурные образцы Гелуг, выработанные в Тибете, Монголии и Бурятии. Дацаны-монастыри выступали центрами духовной жизни, образования, культуры и экономики. Ядром этой

---

<sup>200</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы. – Новосибирск: Наука, 1983. – С. 18.

организации выступали иерархии должностей в системе церковного и монастырского управления, образовательных степеней и дисциплинарных обетов-статусов. Положения Винаи, предписывающие стандарты поведения различных категорий буддийского духовенства и мирян, а также обеты бодхисаттвы и тантры в совокупности фиксируют этические нормативные дисциплинарные предписания. Обеты Пратимокши включают восемь категорий от монаха/монахини до мирянина/мирянки. Эти обеты выполняют функцию не только индивидуальных нравственных дисциплинарных обязательств, но и закрепляют права на замещение позиций в системе управления и образования. В правовых документах Монголии и Бурятии XVII-XIX вв. достаточно ясно прослеживается фиксация иерархии этих статусов и их различий в правах и обязанностях. Исторически доступ к высшим административным и образовательным статусам был открыт только для монахов-гелонгов, хотя в настоящее время такое жесткое правило в Бурятии и других российских регионах не соблюдается. По нашим данным, в Бурятии из 68 буддийских общин монахи являются настоятелями в семи монастырях.

Должностная иерархия в крупных дацанах, таких как Иволгинский, Улан-Удэнский и Агинский, воспроизводит институционализированные образцы, что обусловлено стремлением к возрождению традиционных институтов и потребностями в выполнении функций административного, ритуального, дисциплинарного и образовательного характера. В большинстве дацанов и дуганов число должностных статусов существенно меньше. Ключевую позицию в них занимают ширээтэ-ламы (престольные монахи), которые выполняют административные и ритуальные функции главы общины. Они представляют свои общины во взаимодействии с руководством БТСП и других буддийских общин, государственными и муниципальными властями, общественными организациями. Буддийская традиционная сангха России возглавляется Пандито Хамбо-ламой, заместителями которого являются три Дид-хамбо по Бурятии, Иркутской области и Забайкальскому краю.

Подсистема церковного управления, выполняющая функцию целеполагания, реализует внутреннюю субординацию системы ролей и статусов и организует мобилизацию ресурсов в интересах поддержания функционирования сообществ священнослужителей в целом. Прежде всего, это церковно-административная система управления сангхой, включающая иерархию должностных статусов и ролей от Пандито Хамбо-ламы до хуварака. На этом уровне буддийское духовенство представляет собой совокупность ассоциаций, основанных на иерархической дифференциации статусов, отражающей функциональные и престижные их различия. Содержанием функций этой подсистемы является определение «внутренней» политики сангхи как процесса принятия решений и распределения ресурсов. В этом смысле и в терминах принятой нами аналитической схемы политика включает не только основные функции правительства в его отношениях с социальным сообществом, но и те аспекты любого коллектива, которые связаны с организацией и мобилизацией ресурсов для достижения его целей.<sup>201</sup>

Другой тип буддийских общин, также воспроизводящих традиционные институты, но не в монастырской форме, часто называют дуганами. Дуган в тибетском, монгольском и бурятском языках это молитвенный зал или отдельный храм в монастыре. В постсоветское время этот термин также начали использовать для обозначения помещений, используемых буддийскими общинами в населенных пунктах и приспособленных для религиозной деятельности. Увеличение количества дуганов и их постройка в черте населенных пунктов обусловлено изменениями территориально-поселенческой карты Бурятии и перемещением бурятского населения. Большинство общин, ориентированных на воспроизводство традиционных институтов, в г. Улан-Удэ и ряде других крупных населенных пунктов функционирует в виде дуганов, они регистрируются как местные религиозные организации и имеют штат лам, хотя «дацан» в официальном наименовании содержится у четырех организаций

---

<sup>201</sup> Парсонс Т. Система современных обществ. М., Аспект – Пресс, 1997, с. 30

(Мамба-Дацан «Дэсрид Санжай Жамцо», «Мамба-Дацан» в пос. Зеленый, Буддийский дацан «Центр практики трех драгоценных качеств» (Лабсум Норбу дацан), Улан-Удэнский дацан «Уржэн Дэченлинг»). Как отмечает С. П. Нестеркин, современные монастыри Бурятии изменили свои функции, «они перестали быть местом уединения монахов, в основном в них проводятся хуралы и требы по заказам населения, что ведет к росту числа дуганов, которые для удобства прихожан строятся в черте населенных пунктов»<sup>202</sup>. Сегодня в дацанах постоянно находится часть лам и хувараки, большинство лам проживает вне пределов монастырей, посещая их преимущественно на время хуралов (религиозных собраний) и для индивидуального приема верующих.

В Бурятии также действуют ламы, не входящие в общины. Они, как правило, проживают в черте населенных пунктов, занимаются индивидуальной практикой, ведут прием верующих, исполняют по их просьбам ритуалы. Примечательно, что некоторые из них ориентированы не только на Гелуг, но и на тибетские школы Ньигма и Дрикунг Кагью. Несколько человек, обучавшихся в Таиланде и Бирме, ориентируются на Тхераваду.

Применение социально-профессионального подхода позволяет нам выделить социальную группу священнослужителей, получивших специальную религиозную подготовку (образование) и профессионально занимающихся отправлением буддийского культа. Таким образом, буддийскими священнослужителями в рамках данного исследования мы считаем индивидов, профессионально занятых в сфере отправления буддийского культа, специальной религиозной подготовки (образования), управления буддийскими религиозными организациями, имеющих определенную квалификацию «ламы», принявших обеты генина, гецула, гелонга и обладающих признанием со стороны других буддийских священнослужителей и мирян. При этом в данную группу включается группа хувараков, лиц, получающих специальное

---

<sup>202</sup> Нестеркин С. П. О церковной иерархии центральноазиатского буддизма. // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии: Матер. международ. науч. конференции. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. – С. 148.

религиозное буддийское образование, на основании того, что они отвечают всем критериям определяемым для группы «лам», однако не имеют квалификации «лама» и, следовательно, статуса «лама». При этом следует отметить, что социальный статус хуварака имеет временный характер, и подобен в этом статусу студенчества.

Несколько священнослужителей, из числа респондентов, с которыми проводилось интервью, не согласны с определением рода их занятий как «профессии» или «работы», а были более склонны определять их как «призвание», «служение», «образ жизни» и т. д. В современных представлениях профессиональная деятельность обладает рядом объективных признаков, таких как функциональная специфика, профессиональная квалификация, признание общественной значимости и доход. В социальной структуре современного общества социально-профессиональная дифференциация играет все возрастающую роль и является одним из основных направлений ее усложнения. В субъективных жизненных стратегиях профессия связана с рациональным и относительно свободным выбором индивидов, основанном на индивидуальных предпочтениях. Вместе с тем, в выборе личностного профессионального призвания большую роль играет господствующая в обществе система ценностей и институтов, формирующая представления о престиже статусных профессиональных позиций.

Описание буддийского духовенства через категории социально-профессиональной деятельности сопряжено с функциональным подходом, который позволяет построить многомерную модель его социальной структуры. Вместе с тем, существует весьма значительная специфика этой группы, не вполне исчерпывающим образом раскрываемая понятием «профессия». Образ жизни, формы деятельности, статусно-ролевая система доктринально обусловлены религиозными ценностями буддизма. В деятельности духовенства, в отличие от иных профессиональных групп, важнейшую роль играет религиозная вера, многие практики не могут быть описаны в терминах

рационального подхода и основаны на эмоционально-катектическом вовлечении индивида. Религиозная практика буддизма ориентирует жизненное поведение на стремление обрести спасение; следовательно, к относительно рациональной систематизации жизненного поведения либо в отдельных проявлениях, либо полностью. Рациональной целью религии спасения в абстрактном выражении является «достижение длительного и поэтому обеспечивающего спасение состояния святости»<sup>203</sup>.

Соотношение профессии и призвания как типических проявлений образа жизни, системы ценностей и деятельности изучено М.Вебером.<sup>204</sup> Для него различие между этими категориями, при том, что он использовал понятие *Beruf*, имеющее двойственное значение, проходит преимущественно через оппозицию рациональность-иррациональность. Действия людей интерпретируются в смысловых, этических, системах которые могут быть описаны в терминах «рационализации», поскольку «однажды сделанная попытка рационализировать представления о мире в единую непротиворечивую систему в заданном направлении дает начало имманентной диалектике процесса рационализации».<sup>205</sup> Таким образом, профессия как система специализированной деятельности, являющейся источником жизненных благ, в определенном смысле противопоставляется призванию как деятельности требующей полного вовлечения и основанной на внеэкономическом удовлетворении.

Различия в развитии Запада и Востока М. Вебер объяснял особенностями культурных, и прежде всего религиозных, ценностей. В отличие от Запада все существующие на Востоке религиозные системы и из-за своей специфики и из-за засилья магии и мистики оказались неспособными рационализировать уклад

---

<sup>203</sup> Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. // Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 312.

<sup>204</sup> Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма//Избранные произведения – М.: Прогресс, 1990. – С. 61-415; Он же Политика как профессия и призвание//Избранные произведения – М.: Прогресс, 1990. – С.644-707; Он же Наука как профессия и призвание//Избранные произведения – М : Прогресс, 1990. – С.707-736;

<sup>205</sup> Парсонс Т. Структура социального действия. Гл. XVII. Макс Вебер: систематическая теория. // О структуре социального действия. – М.: Академический проект. 2000. – С. 188.



жизни и самого индивида. Почти все сотериологические учения Азии, включая буддизм, были доступны только обитателям монастырей – образованным монахам, а не мирянам. Эти учения, по словам Вебера, исходили из предпосылки, «что знания, будь то научные сведения, почерпнутые из письменных источников, или мистический гносис, в конечном счете единственный абсолютный путь к вершинам святости в посястороннем и потустороннем мирах».<sup>206</sup> С точки зрения М. Вебера для каждой религии можно выделить социальные слои, жизненное поведение которых было по преимуществу определяющим и которые оказали наибольшее влияние на практическую этику соответствующей религии и придали ей специфику, то есть черты, отличающие ее от других религий и вместе с тем существенные для хозяйственной этики. Буддизм, по Веберу, распространялся странствующими, нищенствующими монахами, предававшимися созерцанию и отвергавшими мир. Только буддийские монахи «принадлежали в полном смысле этого слова к общине, все остальные были неполноценными в религиозном отношении мирянами: объектами, а не субъектами религиозности».<sup>207</sup>

В современной Бурятии буддийское духовенство занимает положение своеобразного «реликтового» социального образования. Его функционирование ограничено преимущественно рамками религиозного сегмента, который, даже при росте массовой религиозности, все же не является доминирующим. Вместе с тем, сангха стремится к расширению своей социальной активности и увеличивает влияние на общественные процессы и увеличение числа буддийских священнослужителей выступает отражением роста престижа буддийского духовенства в массовом сознании.

В ряде работ буддийское духовенство рассматривается как специфическая «буддийская» или «восточная» интеллигенция, или как слой, исторически предшествующий современной интеллигенции. К. М. Герасимова, например,

---

<sup>206</sup> М. Weber. The Religions of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism. – Glencoe, 1958 – С. 229

<sup>207</sup> Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. // Социология религии. Классические подходы. Хрестоматия / Науч. ред. и сост. М.П. Гапочка и Ю.А. Кимелева. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 128.

считала, что ламы и хувараки "составили значительный отряд средневековой интеллигенции, которая укоренила индо-тибетскую образованность на почве этнической культуры Бурятии".<sup>208</sup> Г. Л. Санжиев отмечал, что «...в Бурятии интеллигентные люди стали появляться в первой половине XVIII в. Умственная жизнь Бурятии стала концентрироваться в буддийских храмах – дацанах и органах самоуправления, получивших признание у царской администрации, затем в школах, появившихся в начале XIX в. Таким образом, бурятская интеллигентная среда организовывалась вокруг буддийских храмов, органов самоуправления и учебных заведений». <sup>209</sup> Ряд авторов выделяет просветительскую деятельность в качестве одной из наиболее важных сторон функционирования буддийского духовенства. Так, Ш. Б. Чимитдоржиев пишет: «представители духовного сословия, составлявшие образованную часть бурят-монгольского общества, прежде всего являлись просветителями, они делились своими знаниями с народом». <sup>210</sup> Причем, «вместе с буддизмом в Бурятию пришли не только одна из мировых религий, но и образование, и письменность, наука, медицина, литература и искусство». <sup>211</sup> Х. Ж. Гармаева отмечает существование организованных ламами бурятских приходских училищ при дацанах, которые функционировали вплоть до 20-х годов XX в.<sup>212</sup>

Л. Е. Янгутов рассматривает просветительство в рамках буддийско-ламаистского вероучения и выделяет его как особое течение наряду с ориентированным на русскую, преимущественно революционно – демократическую культуру. Он пишет: «бурятские ламы создавали свою национальную бурятскую литературу, в которой, помимо религиозной

---

<sup>208</sup> Герасимова К. М. Об исторических формах национальной культуры бурят. // Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1995 - С. 46-47.

<sup>209</sup> Санжиев Г. Л. Формирование и развитие бурятской национальной интеллигенции. // Национальная интеллигенция и духовенство: история и современность. Тезисы и матер. докладов республиканской научно-практической конференции. – Улан –Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 1994. – С. 3-4

<sup>210</sup> Чимитдоржиев Ш. Б. Начало распространения буддизма в Бурятии. // Бурятский буддизм: история и идеология: сб. ст. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – С. 18.

<sup>211</sup> Санжиев Г. Л. Указ.соч. – С. 3.

<sup>212</sup> Гармаева Х. Ж. Филологические труды бурятского просветителя Ринчена Номтоева. // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 5. Сб. ст. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. – С. 139.

пропаганды, решались и другие задачи: обучение грамоте, приобщение к нормам поведения в духе буддийско-ламаистских идеалов. В подобного рода сочинениях проявлялись общественно-политические взгляды бурятской интеллигенции из числа буддийского духовенства, отражалась их социальная позиция»<sup>213</sup>.

Существенные аспекты современного состояния буддийского духовенства в контексте исследования бурятской национальной интеллигенции рассмотрены А. А. Буркиной и И. И. Осинским. Они описывают буддийское духовенство как специфическую группу бурятской национальной интеллигенции, деятельность которой в современных условиях актуализируется, вследствие чего возрастает ее общественная роль. Ими также отмечается, что «изменяется социальная позиция церкви, происходит ее солидаризация с процессами, протекающими в обществе: духовенство активнее обращается в своей деятельности к реальным, повседневным проблемам человека».<sup>214</sup> В качестве признака отнесения духовенства в состав интеллигенции выступает совокупность выполняемых ею функций: культуротворческой, образовательной, просветительской, воспитательной и охраны здоровья<sup>215</sup>.

Множественность признаков социальной градации буддийского духовенства с одной стороны отражает сложный характер внутренних связей его элементов, их характеристик, качеств и свойств, с другой они отражают функциональную ролевую дифференциацию буддийского духовенства. Другими словами, дифференциация буддийского духовенства на различные подгруппы функциональна, она продиктована необходимостью адаптации различных подсистем социальной системы буддийского духовенства, все

---

<sup>213</sup> Янгутов Л. Е. Бурятский буддизм: проблемы и перспективы исследований. // Бурятский буддизм: история и идеология: сб. ст. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – С. 8.

<sup>214</sup> Там же. – С. 86.

<sup>215</sup> Буркина А. А., Осинский И. И. Бурятская национальная интеллигенция: воспроизводство, структура, самочувствие. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета. 1998. – С. 55.

группы (категории) буддийского духовенства выполняют определенные функции в системе деятельности буддийского духовенства.

Буддийское духовенство выполняет ряд функций, как специфических, присущих только этой группе, так и схожих с функциями других социальных общностей, прежде всего интеллигенции. Функционирование буддийского духовенства выражается в многообразной социальной деятельности, и определяет существование сложной системы дифференциации социальных статусов и ролей буддийского духовенства. В процессе развития дифференциация углубляется, выделяются особые группы в составе буддийского духовенства.

Во многих работах значительное внимание уделяется структуре духовенства. В изучении различных категорий духовенства разными исследователями предлагается ряд критериев его дифференциации. Один из ярких примеров структурно-функционального анализа представляет собой работа Б. Барадина. Так, в описании дифференциации буддийского духовенства он отмечает, что монахи каждого монастыря различаются по возрастам, обетам, положению, занятиям и по племенам.<sup>216</sup> Монахи различаются по нескольким возрастным категориям, начиная с детей 6 – 7 лет и кончая людьми глубокой старости. Как пишет Б. Барадин, «в монастыри поступают люди в большинстве случаев с детского возраста и всегда по воле родителей или по настоянию влиятельных лам. Но нередко поступают зрелых возрастов по собственной воле. В данном случае, руководят ими или призвание, или какие-нибудь личные расчеты, так как быть ламой почетно и выгодно»<sup>217</sup>. Здесь, помимо собственно возраста, автор вводит переменную мотивации индивида. По обетам монахи включают категории рабжунов, гецулов и гелунов. «Рабжуны – самые младшие по обетам монашества люди. Обет рабжуна является первой ступенью монашества, и каждый вновь вступающий в монашество обязан принять этот обет. Обет рабжуна имеют обыкновенно самые младшие по возрасту монахи.

---

<sup>216</sup> Барадин Б. Буддийские монастыри. //Реверс, СПб., 1992, с. 219.

<sup>217</sup> Там же. – С. 219.

Но бывает так, что некоторые монахи-неудачники в ламских добродетелях могут оставаться в этом обете на всю жизнь»<sup>218</sup>. Самым старшим обетом монашества является обет гелуна. При этом он отмечает, что в монастырях огромное большинство составляют рабжуны, а меньшинство – гелуны.

По положению Б. Барадин различает гегенов-перерожденцев, составляющих ламскую аристократию, и простых монахов. По занятиям монахи бывают: служилое и несслужилое духовенство. К служилому духовенству он относит лам, занимающих те или иные монастырские административные должности. Также он различает монахов из категории ученых по ученым званиям, принятым по факультетам. По профессиям Б. Барадин различает «простых прислужников» и «живущих интеллигентным трудом».

В работах марксистского направления отечественной науки в зависимости от положения и функций в церкви выделяется низшее и высшее духовенство. Высшее духовенство связано родственными, личными и функциональными связями с правящим классом. При этом последовательно доказывается, что духовенство в своей массе всегда являлось опорой эксплуататорских классов. В этом отношении функции духовенства в религиозной системе сводились к распространению и утверждению религии, ее вероучения и главным образом морали, с тем, чтобы она формировала приемлемые, прежде всего с точки зрения класса эксплуататоров и государства, стандарты поведения<sup>219</sup>. Авторы монографии «Ламаизм в Бурятии» отмечают, что «при всем расхождении в званиях и соответствующих им обязанностях в отдельных бурятских дацанах в Бурятии действовало...три вида иерархии».<sup>220</sup> Эти «три вида иерархии» основаны на различиях: «должностных званий по кругу обязанностей», «степеней духовного посвящения», «степеней богословского образования, полученных после окончания курса и экзаменов на соискание ученых званий по

---

<sup>218</sup> Там же. – С. 219.

<sup>219</sup> Настольная книга атеиста. – М: Политиздат, 1981. - С. 237 – 242.

<sup>220</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. / Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. – Новосибирск: Наука, 1983. - С. 57.

данному факультету». При этом повышение социального положения в общей структуре стратификации буддийского духовенства определялось преимущественно богатством, знатностью и властью. Как пишут авторы: «в дацанах, как и в гражданском управлении, у власти стояла знать, церковью управляла наследственная каста высшего духовенства, богатого, родовитого и влиятельного своими клановыми связями в верхушке бурятского общества».<sup>221</sup> С организацией в Бурятии школ чойра появилось требование обязательного обучения цанниту каждого ламы, без чего, «немыслимо было продвижение по реальной, а не выдуманной царскими чиновниками должностной иерархии дацанского управления»<sup>222</sup>. Вместе с тем «система схоластического богословского образования требовала многих лет обучения и немалых расходов, поскольку учащиеся ламы не содержались джасой. Получение богословских знаний было связано с различными затратами на взятки, подарки, угощения.... С помощью денег и связей ламы из богатых семей или наследники богатых лам быстрее получали звания и степени, необходимые для замещения каких-либо должностей в монастырской администрации».<sup>223</sup>

Студенты-хувараки не платят за обучение и получают питание за счет университета. Вместе с тем, они часто используются как безвозмездные работники при проведении физической работы при строительстве, уборке территории, уходе за храмами и подобной неквалифицированной работе.

Запросы верующих связаны с благополучием, духовным и материальным. Многие исследователи отмечают «прагматическую» утилитарную мотивацию верующих-буддистов при совершении ритуалов. В этом контексте подношение.

В различных регионах распространения Гелуг дифференциация и элементы статусно-ролевой структуры буддийского духовенства в значительной степени различаются. Исторически в Бурятии существовало деление сангхи по многим основаниям, так, дифференциация на бадарчин

---

<sup>221</sup> Там же. – С. 73.

<sup>222</sup> Там же – С. 63.

<sup>223</sup> Там же. – С. 73.

(нищенствующих, странствующих лам), степных лам и дацанских (монастырских) лам отражала степень интеграции священнослужителя в религиозную организацию, формы деятельности и образ жизни.

В исследованиях буддизма духовенство и монашество часто отождествляется, что с одной стороны является отражением неверных представлений о буддийской общине, сложившихся в современном обществе. Монашество является более узким понятием, отражающим существование определенной категории духовенства, так, для христианства это разделение белого и черного духовенства. Монашеские обеты в буддизме принимаются не всеми священнослужителями, и считаются высшими из обетов Индивидуального Освобождения. Понятием обеты Пратимокши (обеты Индивидуального Освобождения) (санскр *pratimoksha*, тиб. *sosor thar-pa*, монг. *uber uber-e tonilqu* — спасение по отдельности) обычно обозначается свод правил поведения, установленный, согласно буддийской традиции, самим Буддой и канонизированный в разделе Виная, частью которого и является собственно Пратимокша-сутра. Эти правила касаются практически всех сторон монашеской жизни, согласно этим правилам функционируют все буддийские монашеские общины. При этом различают категории обетов мирянина и мирянки, без принятия которых, с формальной точки зрения, верующий не может считаться буддистом, переходные и монашеские обеты монаха и монахини.

Систему категорий обетов Пратимокши, в том виде в каком они описаны в «Абхидхармакоше» Васубандху<sup>224</sup> можно рассматривать в качестве иерархизированной структуры социальных статусов буддийской социальной «модели», которая конструировалась во всех регионах распространения

---

<sup>224</sup> См. Васубандху. Абхидхармакоша. / Близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык Б. В. Семичова., предисловие введение, редакция перевода, сверка и подготовка тибетского текста, примечаний и таблиц М. Г. Брянского. Гл. 4. Карма. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1988., Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. / Пер. с санскр., введение, комментарий и историко-философское исследование Е. П. Островской и В. И. Рудого. – СПб: Андреев и сыновья, 1994 Васубандху. Учение о карме. / Предисл., пер. с санскр. и коммент. Е. П. Островской и В. И. Рудого. – СПб.: «Петербургское востоковедение», 2000 – 368 с..

буддизма. При этом следует отделять статусы мирянина/ мирянки от статусов, предусматривающих принятие обетов монашеской дисциплины, а именно: обетов гелонга (бхикшу), и промежуточных (переходных) обетов упаваса и гецула (шраманера).<sup>225</sup>

По принятым обетам тантры, бодхисатвы и Пратимокши можно различать следующие категории: тарни-ийн санвар (тантрические обеты), бодисадын санвар (обеты бодхисатвы), гелонги, гецулы, баньди (барма рабчжун), генин (обеты Пратимокши). Религиозно-дисциплинарные обеты тантры, бодхисатвы и Пратимокши отражают существующие особенности структурирования трех типов буддийских общин: монашеской, тантрийской и мирской. В Гелуг складывается традиция принятия тантрических и бодхисатвовских обетов после монашеских.

Таблица 2.10.

Распределение ответов на вопрос  
«Принимали ли Вы буддийские обеты?»

	%
нет, не принимал	20.3
да, обеты мирянина (генина, убаши)	55.2
да, обеты послушника (рабжуна, баньди)	9.8
да, обет послушницы (шикшаманы)	0.7
да, обеты неполного монаха (гецула)	6.3
да, обеты монаха (гелонга, гелуна)	2.8
да, однодневные обеты	16.1
да, обеты бодхисатвы	14.0
да, тантрические обеты	12.6
затрудняюсь ответить	7.0
Всего	100.0

По должностям в системе церковного управления: Пандито хамбо-лама, дид-хамбо, шэрээтэ, геской, гебкуй, нирба, штатные ламы, внештатные ламы, хуvaraки, а также «кандидаты» в хуvaraки и т. д. На систему церковного управления воздействуют принципы современного права, которое регулирует деятельность буддийского духовенства. В современных буддийских

<sup>225</sup> Островская Е. А. Тибетский буддизм. – СПб, Петербургское востоковедение, 2002.



религиозных организациях управленческие должности адаптированы к правовым нормам. Любая буддийская религиозная община действует на основании своего устава, в котором регламентированы права и обязанности должностных лиц в системе монастырского управления.

По функционально-профессиональной специализации: цаннит, джуд, зурхай, эмчи, гурумчи, переводчиков, переписчиков, художников, скульпторов, резчиков по дереву и т. д.

По социально-демографическим характеристикам буддийское духовенство имеет существенную специфику. В целом эта социальная группа гомогенна по полу, исключение составляет несколько священнослужителей женского пола, членов женского буддийского монастыря в г. Улан-Удэ. По возрастным показателям значительное омоложение состава лам отмечалось А. А. Буркиной и И. И. Осинским: «44,4 % опрошенных респондентов из числа лам являются людьми в возрасте до 30 лет, 11,1 % - до 25 лет».<sup>226</sup> В целом, тенденция изменения возрастной структуры в сторону омоложения сохраняется. В качестве основного и непосредственного фактора следует выделить становление буддийских образовательных учреждений. Большинство сегодняшних хуvaraков поступает в буддийские учебные заведения, дацаны и общины после окончания курса средней школы, в возрасте 16 – 17 лет.

По данным нашего исследования, буддийское духовенство в возрастном отношении действительно существенно ниже общероссийских и региональных показателей. Это объясняется сравнительно высокой динамикой роста этой группы в 1990-2000-е гг., когда она увеличивается с нескольких десятков до примерно 2000 человек. Кроме того, большая доля молодых людей связана с охватом хуvaraков, чей возраст в среднем существенно ниже среднего по этой группе. Поскольку в всем многообразии современных образовательных и профессиональных траекторий молодые юноши избирают жизненные

---

<sup>226</sup> Буркина А. А., Осинский И. И. Бурятская национальная интеллигенция: воспроизводство, структура, самочувствие. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета. 1998. – С. 70.

стратегии духовного развития священнослужителей, это свидетельствует о росте престижа и значимости этой профессиональной группы.

Таблица 2.11.

Распределение ответов на вопрос

«Укажите, пожалуйста, свой возраст в одной из перечисленных групп»

Укажите, пожалуйста, свой возраст в одной из перечисленных групп	организация			<b>Всего</b>
	ламы дацанов %	ламы дуганов %	хувараки %	
до 21 года	3.1	6.3	58.7	25.6
22-35 лет	43.1	40.6	36.5	40.0
36-45 лет	38.5	37.5	4.8	25.0
46-55 лет	12.3	9.4	-	6.9
56-65 лет	3.1	6.3	-	2.5
<b>Всего</b>	100.0	100.0	100.0	100.0

Помимо этого в этих категориях лам могут выделяться отдельные представители или же группы лам, занимающихся и специализирующихся на комплексе каких-либо ритуалов (практике), или же отличающиеся знаниями в какой-либо конкретной области буддийской философии и умениями в реализации этих знаний.

В течении девяностых годов XX века в структуре буддийского духовенства Бурятии происходят существенные изменения. Появляются новые в сравнении с предшествующим периодом группы. Расширяется и увеличивается дифференциация священнослужителей по профессионально-функциональному критерию. В настоящее время большая часть священнослужителей-ритуалистов занята в сфере удовлетворения религиозных потребностей населения. Появляются новые профессиональные категории духовенства, связанные с новыми направлениями его деятельности: например, секретари организаций или веб-мастера. В Иволгинском дацане существует должность гида-переводчика, чьи обязанности также выполняют ламы или хувараки. Увеличивается численность лам-философов, задействованных прежде всего в сфере образования. Развивается тантрическое направление

деятельности: появляется факультет Дуйнхор, Жуд дацаны и, соответственно, увеличивается численность лам-тантристов.

Возникает большая группа лам-учителей и преподавателей буддийских учебных заведений. Возрастает численность хуваракон: если прежде учащиеся получали специальную подготовку в Монголии и реже, Индии, то, с появлением в Бурятии сначала Буддийского института (ныне университета), группа хуваракон насчитывает во всех буддийских учебных заведениях Бурятии около 200 человек. Сейчас хуваракон проходят обучение в 3 российских буддийских учебных заведениях: Буддийском университете им. Д.Д. Заяева, Агинской буддийской академии. Некоторая часть обучается в дацанах, получая там начальную подготовку.

Система ценностей буддийского духовенства имеет сложную структуру. Ценности и нормы буддийской культуры занимают в ней системообразующее положение. Буддийские культурные образцы легитимизируются посредством существующей системы передачи Учения (линий передачи Учения), которая апеллирует к каноническим текстам и авторитетным авторам. С другой стороны, система монастырского образования формирует направления усвоения индивидами знания, прежде всего в виде философии. Она институционализируется во взаимодействии двух статусов-ролей: учителя и ученика.

Система «учитель – ученик», закрепляется в концепции Благого Друга и регулируется, прежде всего, стандартами Гуру – йоги. Наибольшее значение для Гелуг в институциональном закреплении этой системы имеет Лам-рим ченмо Цзонхавы. Таким образом, социетальная система, поддерживает взаимодействие с культурной системой через нормативные требования к учителям-ламам, ученикам и к ориентации на культурные образцы. Традиционное монастырское образование занимает значительный период времени, в течение которого происходит интернализация буддийских ценностей, на основе усвоения религиозных знаний, умений и навыков. При

этом система образования функционально адаптирована для удовлетворения воспроизводства структуры духовенства. В настоящее время в Бурятии система буддийского образования претерпевает существенные изменения, сохраняя при этом основные черты традиционного монастырского образования. Образовательная стратификация играет важную роль в построении монастырских сообществ, часто в литературе используется термин «монастыри-университеты», что призвано подчеркнуть центральную роль образовательной системы в функционировании тибето-монгольской формы буддизма. Подсистема социализации, как элемент системы культуры выполняет функцию сохранения и воспроизводства образца и через взаимодействие с системой социетального сообщества включает в качестве основного компонента систему буддийских ценностей, интегрированную в систему вероучения, важнейшими компонентами которой выступают буддийские религиозные философские, социальные и политические идеи и концепции, выражающие ориентацию на ценности. Основой функционирования системы поддержания образца является система буддийского монастырского образования, выполняющая функцию социализации индивида в буддийском социокультурном пространстве и прежде всего система отношений ученика и учителя. В более широком смысле данная подсистема включает в себя те аспекты ориентации буддийского духовенства и мирян на культурные стандарты, систему вероучения, важнейшими компонентами которой выступают буддийские религиозные философские, этические, социальные и политические идеи и концепции, на те «значения» которые они считают «буддийскими» и, следовательно, значимыми для себя. Одним из способов сохранения Учения является практика линий преемственности или линий передачи Учения, основанная на функционировании системы «учитель - ученик». Таким образом, социетальная система, поддерживает взаимодействие с культурной системой через нормативные требования к учителям-ламам, ученикам и к ориентации на культурные образцы. Традиционное монастырское

образование занимает значительный период времени, в течение которого происходит интернализация буддийских ценностей, на основе усвоения религиозных знаний, умений и навыков. В настоящее время в Бурятии буддийское образование претерпевает существенные изменения после многолетнего разрыва, сохраняя при этом основные черты традиционного монастырского образования. Система образования функционально ориентирована на воспроизводство духовенства.

Иерархия буддийских ученых степеней также соотносится с системой социализации, однако выполняет при этом и важные политико-управленческие функции. Вступление индивида в монастырь предполагает прохождение нескольких ступеней образования, которое может длиться до 20 лет и больше. Прохождение этих ступеней и получение ученых степеней открывали доступ к замещению более высоких статусов в административной, ритуальной и образовательной системах. В образовательной номенклатуре тибетского буддизма насчитывается до 40 степеней, в зависимости от специализации, уровня, монастырских и региональных особенностей. В России сейчас действует два буддийских духовных образовательных учреждения – Буддийский университет имени Д.-Д. Заяева в Иволгинском дацане и Буддийская академия в Агинском дацане. Оба они входят в Буддийскую традиционную сангху России. Кроме того, около шестидесяти человек обучаются в Индии и Монголии. В Бурятии сложилась особая социальная группа хуvaraков-учащихся, занимающая сходный со студенчеством переходный статус, основным видом деятельности для которого выступает получение образования. Эта группа является важным компонентом системы социализации и воспроизводства буддийских монастырских сообществ. В советский период подготовка новых буддийских священнослужителей была запрещена. Лишь в 1970 году благодаря совместным усилиям Пандито Хамбо-ламы Ж.Д. Гомбоева и Хамбо-ламы Гомбожава после длительных консультаций с советскими и монгольскими властями была открыта

буддийская школа (ныне университет имени Дзанабадзара) при монастыре Гандантекчинлинг в Монголии в г. Улан-Батор. Многие буддийские священнослужители Иволгинского дацана, в том числе Пандито Хамбо-лама Д. Аюшеев, прошли обучение в Гандантекчинлинге. С 1991 года при дацане действует Буддийский университет «Даши Чойнхорлин им. Дамба Даржа Заяева», где в настоящее время обучаются около 200 студентов-хувараков из этнической Бурятии, Читинской, Иркутской областей, Тывы, Калмыкии, Алтая, Монголии, Украины, Белоруссии, Северной Осетии<sup>227</sup>. В 1999 году Буддийский университет получил государственную лицензию на право ведения образовательной деятельности в области религиозного образования. Университет сотрудничает с другими буддийскими институтами: Гоман дацан (Индия), Буддийским университетом «Гандантекчинлинг» в Улан-Баторе (Монголия), с Буддийской Академией, расположенной в Агинском дацане (Читинская область), и с Восточным институтом Бурятского государственного университета. Хувараки (студенты) проходят обучение на четырёх факультетах: философском, тантрическом, иконографическом, медицинском и астрологическом (Дуйнхор). Программа обучения включает следующие предметы: Ламрим (изучение труда Богдо Цзонхавы), Согчен (заучивание литургических текстов), Дуйра (логика и гносеология), Дагриг (учение о логическом признаке и его свойствах), Лориг (учение о сознании и его составляющих), старобурятская письменность, история, английский язык, грамматика канонического тибетского языка и разговорный тибетский язык, история буддизма, особенности и практика перевода буддийских текстов, иконография, тибетская медицина, астрология монгольских народов и пр. По окончании Университета выпускник получает диплом о высшем образовании и звание ламы<sup>228</sup>. Также, по окончании обучения лама получает возможность углубления своих знаний по философии и получить степень кандидата

---

<sup>227</sup>Буддийский университет «Даши Чойнхорлин им. Дамба Даржа Заяева». // <http://budduniver.ru/>

<sup>228</sup>Буддийский университет «Даши Чойнхорлин».// <http://www.sangharussia.ru/buddijskij-universitet-dashi-chojnkhorlin>

буддийской философии (Гэбшэ) и доктора буддийской философии (Габжа). Главной задачей университета является возрождение традиций буддизма и востоковедения в России, а так же возвращение у населения нравственности и моральных норм поведения.

В 1993 году по решению Малого совета Агинского Окружного Исполнительного Комитета была открыта Школа тибетской медицины, в продолжение образовательных традиций Агинского дацана. В сентябре этого же года были приняты первые 56 учащихся по двум направлениям: тибетская медицина и буддийская философия<sup>229</sup>. Студентам факультета тибетской медицины преподавал специалист из Внутренней Монголии Дашицыренэ Жамбал, знаниями буддийской философии делился геше Дхонам (Гоман, Южная Индия). В 1994 году Школа тибетской медицины была признана филиалом Института тибетской медицины и астрологии (ФИТМА) г. Дхарамсала(Индия). В 1998 году получен статус Агинского Бурятского буддийского института (Федеральная лицензия Министерства общего и профессионального образования РФ на право ведения образовательной деятельности в сфере высшего религиозного образования по направлению: направлению подготовки 033400 Теология (буддийские науки, буддийская философия, тибетская медицина). Выдаются дипломы конфессионального образца по специальностям: философ-богослов; инструктор-исследователь буддийской медицины; мастер буддийской живописи и присуждается степень бакалавра буддийских наук<sup>230</sup>. В 2003 году Агинский Бурятский буддийский институт получил статус Агинской Буддийской Академии.

Показательно распределение ответов опрошенных священнослужителей на вопрос об уровне духовного образования. Большинство священнослужителей – 67.5 % - получили образование в Буддийском университете «Дашичойнхорлинг» имени Д.-Д. Заяева. Несколько человек получили образование в других монастырях, среди которых Тантрический университет

---

<sup>229</sup> Агинская Буддийская академия. // <http://www.sangharussia.ru/aginskaya-buddijskaya-akademiya>

<sup>230</sup> Агинская буддийская академия. // <http://aginskydatsan.ru/menu/28>

«Гьюдмед», Намжил дацан (монастырь Намгьял) Его Святейшества Далай-ламы, Кижингинский дацан, Ацагатский дацан.

Таблица 2.12.

Распределение ответов на вопрос  
«Укажите, пожалуйста, Ваше духовное образование»

	ламы дацанов %	ламы дуганов %	хувараки %	<b>Всего</b>
Буддийский университет Дашичойнхорлинг им. Д.-Д.Заяева	47.7	62.5	90.5	67.5
Гандантекчинлинг Буддийский университет им.Дзанабадзара (Улан-Батор)	9.2	9.4	-	5.6
Дэчен Лхундублинг Буддийская академия (Агинский дацан)	32.3	9.4	-	14.4
Дрепунг Гоман дацан	4.6	9.4	-	3.8
другое	4.6	3.1	9.5	2.5
нет	1.5	6.3	9.5	5.6
<b>Всего</b>	100.0	100.0	100.0	100.0

Около трети респондентов после окончания средней школы поступили в духовные образовательные учреждения. Некоторая часть получила высшее образование уже в процессе своей профессиональной деятельности в качестве священнослужителей.

Таблица 2.13.

Распределение ответов на вопрос  
«Укажите, пожалуйста, Ваше светское образование»

Ваше светское образование	организация			Всего
	ламы дацанов	ламы дуганов	хувараки	
начальное	3.1	-	4.8	3.1
основное среднее	4.6	9.4	31.7	16.3
полное среднее	30.8	31.3	34.9	32.5
среднее специальное	10.8	18.8	7.9	11.3
незаконченное высшее	10.8	6.3	6.3	8.1
высшее	32.3	31.3	9.5	23.1
ученая степень	4.6	3.1	1.6	3.1
Нет данных	3.1	-	3.2	2.5
<b>Всего</b>	100.0	100.0	100.0	100.0

Уровень буддийского образования значительно выше у священнослужителей дацанов, нежели у лам дуганов. Прошедшие полный курс монастырского обучения и получившие степень геше габчу Геше Дымбырл



Дашибалданов, геше Бадма Мархаев и геше Эрдэм Инкеев постоянно проживают в монастырях. Геше Дымбрыл занимает пост ректора, а геше Бадма является проректором Буддийского университета. Геше Эрдем занимает пост шэрээтэ-ламы Ацагатского дацана.

Таблица 2.14.

Распределение ответов на вопрос  
«Укажите, пожалуйста, Вашу ученая степень»

	ламы дацанов %	ламы дуганов %	хувараки %	Всего %
магистр буддийской философии	23.1	9.4	-	11.3
бакалавр буддийской философии	29.2	18.8	6.3	18.1
габжа	3.1	3.1	-	1.9
гэбши	12.3	3.1	-	5.6
геше	3.1	-	-	1.3
рабжамба	1.5	6.3	-	1.9
манрамба	-	-	1.6	0.6
другое	4.6	9.4	3.2	5.0
гэбши аграмба	-	3.1	-	0.6
не имею ученой степени	24.6	40.6	88.9	53.1
хуварак-тантрист	-	-	1.6	0.6
калачакра тантра	-	-	1.6	0.6
Нет данных	-	6.3	-	1.3
Всего	100.0	100.0	100.0	100.0

Специфика современного буддийского духовенства Бурятии проявляется в этом отношении в том, что обучение в буддийских учебных заведениях Бурятии начинается, как правило, по окончанию курса среднего образования с достижением 16-17 лет и более. Хувараки более младшего возраста составляют единичные исключения, в то время как традиционно в Тибете, Монголии и Бурятии дети начинали свое монастырское образование в возрасте 7-8 лет. Таким образом, индивиды, начинающие буддийское обучение сейчас характеризуются уже в целом сформированными системами мотивационной ориентации, интегрированными в личностные структуры. При этом, несмотря на доминирование в них ориентаций на ценности буддизма, не исключено наличие устойчивых ориентаций на «небуддийские» ценности, что

потенциально может обусловить проявления статусно-ролевого конфликта и аномии.

Таблица 2.15.

Распределение ответов на вопрос  
«Как Вы думаете, почему Вы решили стать ламой?»

Как Вы думаете, почему Вы решили стать ламой?	%
потому что среди моих предков были ламы	19.6
по совету родителей, родственников	11.9
я хотел помогать людям	35.7
чтобы стать монахом и ограничить общение с людьми, обществом	3.5
чтобы решить свои личные проблемы	5.6
так я хотел найти смысл жизни	21.7
для лучшего следующего рождения	14.7
никуда не смог поступить	0.7
судьба	0.7
так само сложилось	0.7
другое	13.3
самосовершенствоваться	0.7
с детства хотел стать ламой и читать мани	0.7
было интересно получить другие знания	1.4
это дано с прошлых жизней	0.7
с детства на роду написано сказали другие ламы. менял работу, изучал жизнь, если смолоду не женился бы, то монахом стал бы	0.7
ламами не становятся, ими рождаются	1.4
затрудняюсь ответить	3.5
по зову сердца и души	0.7
ради всех живых существ	1.4
потому что среди моих предков было много шаманов	0.7
интерес	1.4
сам пришел	0.7
по своему желанию	0.7
знать и понимать суть вещей	0.7
выйти из сансары	0.7
Нет данных	0.7
<b>Всего</b>	<b>100.0</b>

Увеличивается группа священнослужителей, занятых в сфере управления буддийских общинами, что обусловлено увеличением числа буддийских религиозных организаций, расширением их деятельности. В связи с этим перед буддийскими объединениями встала проблема унификации организационной структуры, нормативного и кадрового обеспечения, отражением чего является

постоянное внимание к этим вопросам на Сугунды (съезде) представителей сангхи<sup>231</sup>.

Развивается и такая специфическая отрасль буддийского духовенства как тибетская медицина. Сегодня это одно из наиболее востребованных направлений его деятельности. В Бурятии не хватает квалифицированных специалистов по тибетской медицине, получивших фундаментальную подготовку в буддийских медицинских учреждениях. В буддийских учебных заведениях и общинах России и других стран получают тибетское медицинское образование эмчи-ламы, существует система медицинских ученых степеней. Первый набор будущих эмчи-лам в новейшее время произошел в 1991 году. В 2003 году открывается особый Манба-дацан, монастырь, где обучаются и ведут прием ламы-лекари

В функции воспроизводства образца входят: культуротранслирующая, идейно-творческая, религиозно-просветительская, религиозно-образовательная, воспитательная и другие функции. Так, религиозно-образовательная и религиозно-просветительская функции весьма близки, однако религиозное образование включает деятельность в сфере специальной религиозной подготовки священнослужителей по различным направлениям, эта деятельность имеет более систематизированный и сложно дифференцированный характер нежели религиозное просвещение, которое направлено прежде всего на другие слои населения и основным содержанием имеет пропаганду религиозных идей. Эти функции институционализированы в институтах монастырского образования, системе ученых степеней и в специфических подгруппах философов, учителей и учеников. Система образования в буддизме дифференцирована и определяет воспроизводство структуры буддийского духовенства. Она включает целый ряд направлений подготовки специалистов-священнослужителей. Так, в Буддийском

---

<sup>231</sup> См. Коммюнике о проведении Сугунды Буддийской традиционной сангхи России// <http://www.datsan.buryatia.ru/news.html>

университете им. Д. Заяева ведется подготовка по философии, Жуд (буддийской Тантре) и буддийской иконографии, а также медицине.

Функция интеграции включает в себя функции нормотворчества и социального контроля, на ее базе институционализована дифференциация буддийского духовенства по нормативно-дисциплинарному принципу. Интеграция общности буддийского духовенства происходит на основе фиксированных норм и правил, особое место среди которых занимают дисциплинарные обеты Пратимокши. По обетам пратимокши происходит дифференциация социальных статусов монахов (гелонгов) и не-монахов (генинов, банди и гецулов). Традиционно именно монахи имеют доступ к замещению должностей в системе церковного управления, образования, ведению культовой, образовательной деятельности, принимать новых членов общины и т. п. В рамках интегративной функции происходит институционализация также системы социальных статусов, связанных с социальным контролем внутри общины и интегрированных в систему церковного управления.

Политико-управленческая группа функций включает функции управления, распределения ресурсов, представительскую и другие функции. Она институционализирует статусы и роли в рамках системы церковного управления: Пандито-хамбо-лама, дид-хамбо, ширээтэ и т. д.

Группа экономических функций, направленная на производство и получение материальных и нематериальных ресурсов, включает функции здравоохранения, удовлетворения религиозных потребностей, художественную, производственную и т. д. В границах этих функций происходит оформление относительно обособленных функционально-профессиональных групп в составе буддийского духовенства.

Существование различных категорий буддийского духовенства следует рассматривать как отражение функциональной дифференциации статусов и

ролей. Такая дифференциация основана на сущностных потребностях и связана с функционированием разных подсистем буддийского духовенства.

Таким образом, взаимодействия статусов и ролей в рамках буддийского духовенства интегрированы в специфические иерархии, каждая из которых может быть описана на основе выполняемой ею функции. Анализ структуры буддийского духовенства возможен на основе построения теоретической модели его социальной системы, элементы которой выделяются при некотором «аналитическом усилии» на основании выполняемых ими функций. При этом, «точно так же, как одно и то же явление может иметь многочисленные функции, так и одна и та же функция может по-разному выполняться различными явлениями».<sup>232</sup> Построение такой модели имеет цель представить описательную конструкцию, упрощающую реальный социальный объект – буддийское духовенство.

---

<sup>232</sup> Мертон Р. К. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль/Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц. Тексты под редакцией В. И. Добренькова М. 1994, с.396

### 2.3. Специфика социальной структуры сообществ буддистов-мирян

Большинство российских буддийских организаций можно отнести к общинам мирян, хотя буддизм часто воспринимается как монашеская религия и в «традиционных» буддийских регионах число общин профессиональных священнослужителей превалирует. Миряне нередко фигурируют в качестве персонажей буддийских сутр и притч, нередко выступая и как весьма искусные в учении мастера. Многие буддийские учителя в прошлом и настоящем были мирянами, например Марпа, основатель школы Кагью, держатель линии Глубокого Видения. Сообщества верующих-мирян в тибетской, монгольской и бурятской традиции выполняли важнейшую роль источника человеческих, материальных и нематериальных ресурсов для обеспечения монастырей и/или отдельных групп монахов и йогов.

Со времени возникновения буддийская четырехчастная община – сангха – включала сангху монахов и монахинь и сангху мирян и мирянок. Миряне как термин обозначает верующих, остающихся в «миру», то есть в обществе, в отличие от монахов, ведущих аскетический образ жизни в монастырях или в уединении. Такое различие мирянин/монах в целом имеет христианоцентричный смысл, но давно вошло в буддологический обиход и довольно полно отражает систему различий между двумя социальными общностями – буддистами-мирянами и буддийскими монахами. Различия между верующими буддистами основывались на положениях Пратимокша-сутры Винаи, в которой содержатся требования буддийской этики в отношении к социальным статусам, дифференцированным по дисциплинарным обетам и полу. Миряне и мирянки, входившие в буддийскую общину, принимали Прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе и соблюдали Панчашилу, состоявшую из пяти обетов: не брать не принадлежащего себе, не принимать опьяняющие вещества, не убивать, не лгать и не прелюбодействовать. Мужчины-миряне таким образом занимали статус упасака (тиб. генин, монг., бур. убаши),

женщины-мирянки – статус упасика (тиб. генинма, монг. бур. убасанза, шабаганса). Существует практика принятия частичных обетов мирянина, при которой индивид придерживается отдельных обетов, вплоть до какого-то одного. Обеты принимаются на определенный период или на всю жизнь. Иногда мирянами практикуется принятие обета безбрачия. Следует отметить, что в целом, практика мирских обетов индивидуального освобождения (обетов Пратимокши) не слишком различается в буддийских странах, в то время как линии монашеской Винаи, а их в современном мире сохранилось три, характеризуются различиями, касающимися различных нюансов монашеской этики.

«Миряне» как термин обозначает верующих, остающихся в «миру», в обществе, в отличие от монахов, ведущих «немирской», аскетический образ жизни в монастырях или в уединении. Дифференциация буддийских общин основывалась на положениях Винаи Пратимокша-сутры, в которой содержатся предписания буддийской этики в отношении социальных статусов по дисциплинарным обетам и полу. Исторически в Бурятии для обозначения различных социальных категорий мирян-буддистов существовала богатая лексика. Весьма распространенным термином, встречающимся в буддийской литературе, был «гэртэн», «домохозяин». Он использовался как общее наименование верующих, не включенных в монастырские общины, за исключением нескольких категорий, таких как бадарчины, даянчи или степные ламы. В регионах распространения тибето-монгольского буддизма во взаимодействиях монастырских и местных сообществ сложилась социальная категория жиндаг (от тиб. sbyin bdag, sbyin подношение bdag – люди, совершающие его), значение этого слова на русский передают разными терминами, среди которых милостынедатель, прихожанин. В Тибете термин жиндаг использовался для передачи санскритского понятия донатора – данапатти/danapati. Этим термином в Тибете пользовались для передачи модели социальной структуры буддийского общества в котором миряне

материально поддерживают монашескую общину. По мнению Хильдегарда Димбергера, понятие жиндаг выходит за пределы реципрокного обмена. Донатор предполагает получить за свои подаяния не только Дхарму, а религиозную заслугу – буян, рунуа, bsod namс. В самом общем смысле такой акт даяния должен преодолевать индивидуальные эгоцентричные стратегии с целью большего блага для религиозного сообщества и всех живых существ. Индивидуальные выгоды непрямым образом проистекают именно из заслуг, накопленных таким способом<sup>233</sup>. Дэвид Руэгг отмечает, что концепция жиндага, также как и чойон, отражает взаимосвязь дхармы и политики как одну из базовых доктрин тибетского буддизма<sup>234</sup>.

В современной Бурятии понятие «жиндаг» используется нечасто и преимущественно ламами, причем в отношении наиболее крупных и давних донаторов. Наиболее распространенными для обозначения мирян терминами являются «верующие», «нүзэгшэд» или «прихожане».

Важнейшая роль в формировании системы приходского управления принадлежит государственной власти Российской империи и деятельности Иркутской губернской администрации. Первоначально приход определялся по людскому составу закрепленных за дацаном родо-племенных групп населения, позднее – по определенным территориальным участкам с населением, там проживающим<sup>235</sup>. Дацанские монастырские сообщества тесно связаны с местным населением, «приходом», материальная поддержка которого составляет экономическую базу монастыря. В отличие от монгольских монастырей исторически дацаны Бурятии не имели крепостных-шабинаров. Основой хозяйственного быта бурятских дацанов был приход – территория этнических групп - основателей своего родового дацана<sup>236</sup>. На жителей

---

<sup>233</sup> Diemberger H. When a Woman Becomes a Religious Dynasty: The Samding Dorje Phagmo of Tibet- New York: Columbia University Press, 2007. – p.42

<sup>234</sup> Ruegg D.S. The Temporal and Spiritual Orders in the Governance of Tibet and the so-called «Patron-Priest Relation» in Inner Asia // <https://www.academia.edu/10130475/Yonmchod>

<sup>235</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. / Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. – Новосибирск: Наука, 1983. - С. 66.

<sup>236</sup> Жамсуева Д.С. Правовой статус буддийской конфессии бурят в системе российской государственности // Власть. – 2008 - № 11 – С. 65.



возлагались обязанности по его содержанию, из общинных земель выделялись уголья для выпаса скота, пахотные и сенокосные участки. Приход бурятских дацанов – это территория и состав того населения, которое по общественному приговору основало свой ведомственный или «родовой» дацан, содержит его духовенство и отправляет в нем свои религиозные потребности. Буддийские монастыри Бурятии формировались на основе территориально-родовых сообществ, охватывавших практически всю территорию этнической Бурятии.

Первоначально бурятские дацаны не имели строго ограниченной территории прихода, а понятие приход относилось прежде всего к самим прихожанам, независимо от места их проживания. Фиксация приходских ведомств связана с развитием системы управления бурятами со стороны царской администрации и общими социально-политическими процессами в крае и бурятском обществе. Возникновение новых дацанов объяснялось в основном необходимостью культового обособления этнических групп в тех случаях, когда приход дацана состоял из различных родов, часть которых была более монолитной по кровному родству и единству генеалогического происхождения<sup>237</sup>. Кроме того, разделение дацанов диктовалось не только соображениями удобства сообщений с верующими в результате сокращения расстояния, но и стремлением ведущих этнических групп иметь свой дацан поблизости от родовых кочевий.

В структуре дацанского прихода у хоринских бурят в прошлом существовали подразделения общины прихожан и лам по родовым аймакам. Духовенство дацана на уровне монашеской общины делилось на ламские аймаки, которые первоначально соответствовали содержащим их родовым аймакам прихожан. К ламам обращались с наиболее важными религиозными вопросами также исходя из родовой принадлежности. До 1853 года все священнослужители были освобождены от податей и натуральных повинностей. Позже эти привилегии распространялись только на штатных лам,

---

<sup>237</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы/Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. – Новосибирск: Наука, 1983. – С. 38.

но выплата податей и отработка повинностей и за нештатных лам ложилась на прихожан. Даже в 1920-е гг. после ужесточения государственной налоговой политики дацанская администрация перенаправляла требования о выплате подоходного налога в сельсоветы<sup>238</sup>. Следует отметить, что в документах, таких как прошения и отчеты, предоставляемые в губернскую администрацию, всячески подчеркивалось, что строительство храмов, подношения ламам и приезжим учителям производилось верующими добровольно без принуждения.

В настоящее время система приходов характерна для построения сообществ преимущественно в сельской местности, за исключением Улан-Удэнского дацана Хамбын Хурээ. Эти общины воспроизводят традиционные церковные институты должностной иерархии, управления, образования и религиозной практики в форме дацана, монастыря, который конституировался на основе монашеской общины. Выстраивание территориальной сети приходов ориентировано на современное административное деление региона с учетом прежних исторических приходов дацанов и территориально-родовых групп. В этом смысле приход является одним из основных инструментов «вживления» буддийского духовенства в «ткань» общества. Данная подсистема берет на себя выполнение функций обеспечения потребностей духовенства и верующих и реализует экономический аспект взаимодействия местного сообщества-прихода, материально обеспечивающего монастырь, и общины священнослужителей, удовлетворяющих религиозные потребности прихожан. Приход при этом обеспечивает не только материальные потребности сангхи, но и является основной базой рекрутирования ее новых членов. Во взаимодействиях дацанов и местных сообществ можно выделить несколько важных составных элементов. Настоятель дацана стремится к выстраиванию разносторонних взаимодействий с органами местного самоуправления, главами районов и поселений. Со своей стороны они также поддерживают связи с

---

<sup>238</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. / Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. – Новосибирск: Наука, 1983. - С. 66.

дацаном и настоятелем, регулярно участвуют в религиозных событиях и вовлекают духовенство в общественно-политические мероприятия.

Важную роль в связи прихода и духовенства играет актив прихожан, состоящий из наиболее религиозно активных верующих. Именно эта группа осуществляет непосредственную организацию приходского сообщества и участвует в проведении и подготовке крупных мероприятий. Роль актива особо важна, поскольку приход как правило состоит из нескольких поселений, часто довольно далеко отстоящих от дацана. Активисты берут на себя информирование населения о готовящихся мероприятиях, необходимости сбора средств или коллективного содействия. Представители актива ведут учет последовательности ответственных за проведение ритуалов как в целом по приходу, так и по статусно-возрастным группам.

Примечательная практика обеспечения потребностей монастырских сообществ при проведении коллективных ритуалов сложилась в виде чередования ответственности групп людей, выделяемых по году рождения или окончания школы. Эта практика сложилась в ряде сельских поселений, где такие статусно-возрастные группы прихожан берут на себя часть расходов на организацию коллективных ритуалов и/или подношений, как в денежной, так и в натуральной форме. Данная практика свидетельствует о замещении родовых групп из социальной структуры. Распространена также материальная поддержка родственных групп отдельных священнослужителей, особенно при прохождении ими монастырского обучения.

Приход не ограничен исключительно территорией, а ориентирован на включение сети родственных и земляческих связей, так что потомки жителей прихода, проживающие в других городах, также часто считаются прихожанами данного монастыря. Ежегодно при проведении обоо многие верующие приезжают специально для участия в нем из других населенных пунктов и регионов, причем принимая решение как самостоятельно, так и по рекомендации родственников и земляков. Рекомендации посетить обоо дают

ламы при составлении зурхай, часто в начале года, как правило, они советуют посещать их по патрилинейной линии. Примечательно, что даже в случае нескольких поколений семьи, проживающих например в городе, но прибывших туда в течении какого-то обозримого времени, ламы выясняют «конечную» территориально-родовую и приходскую принадлежность и направляют для совершения подношений хозяевам местности именно туда.

В Бурятии конвертитские сообщества верующих-буддистов берут свое начало во второй половине XX века, когда возникает первая подобная группа, объединившая вокруг фигуры выдающегося ученого-буддолога и буддийского деятеля Бидии Дандаровича Дандарона выходцев из разных слоев, этнических групп и городов. До этого времени подобные «переходы» в буддизм были редкостью, хотя уже в конце XIX – начале XX века было несколько таких примеров. Среди них можно упомянуть Карла Михайловича Тыниссон (Теннисона), принявшего монашеские обеты, а также несколько известных ученых и общественных деятелей.

Сообщество последователей геше Джампы Тинлея Вангчена возникло в результате его деятельности в качестве проповедника буддийского учения. В России и постсоветских странах он начал деятельность в 1993 году, когда прибыл по поручению Далай-ламы XIV, в качестве его духовного представителя. В 2004 году снял монашеские обеты, что вызвало бурное обсуждение в буддийских сообществах и некоторый отток учеников.

*«Досточтимый Геше Джампа Тинлей родился 5 июня 1962 года в Мисоре (юг Индии) в семье тибетских беженцев. После школы в 1978 году поступил в Центральный тибетский институт в Варанаси (юго-восток Индии), по окончании которого получил степень шастри (бакалавра) философии, санскрита, тибетского и английского языков. С 1984 года около пяти лет работал переводчиком у тибетских Учителей в буддийском институте "Дордже Чанг" в Новой Зеландии. В возрасте 25 лет принял посвящение в духовный сан и стал монахом.*

*В 1993 году, после трехгодичного затворничества в горах Дхарамсалы, по желанию Духовного Главы Тибета Его Святейшества Далай-ламы XIV отправился в Россию, чтобы занять пост его духовного представителя. В феврале 1994 года в монастыре Сера (юг Индии) успешно сдал экзамен на звание геше (доктор буддийской философии).*

*За годы своей деятельности в России в качестве духовного представителя Его Святейшества Далай-ламы, а затем советника по делам культуры и религии Тибета, геше Тинлей во многом способствовал возрождению и развитию буддизма в традиционных регионах его распространения (Калмыкия, Бурятия, Тува). С годами у него стало появляться все больше учеников в ряде городов Сибири и европейской части России, в результате чего там образовались буддийские центры»<sup>239</sup>.*

За период с середины 90-х годов сообщество учеников геше Джампа Тинлея стало одним из наиболее крупных российских буддийских объединений. В настоящее время насчитывается 22 буддийских центра в крупных городах России, Монголии, Казахстана и Литвы, находящихся под духовным руководством геше Джампы Тинлея. Их объединяет централизованная религиозная организация «Дже Цонкапа», зарегистрированная в Новосибирске.

Таблица 2.16.

Буддийские общины,  
находящиеся под духовным руководством геше Джампа Тинлея.

№	Страна/населенный пункт	Наименование центра
1.	Бурятия, Кабанский район, с. Заречье	Байкальский Медитационный Центр
2.	Бурятия, Улан-Удэ	Ногоон Дара Эхэ (Зеленая Тара)
3.	Агинский Бурятский Автономный Округ	Ваджрайогини
4.	Калмыкия, Элиста	Ченрезы
5.	Тыва, Кызыл	Манджушри
6.	Монголия, Улан-Батор	Монгольский буддийский культурный центр
7.	Литва, Вильнюс	Чандракирти

<sup>239</sup> Биография Геше Джампа Тинлея. // <http://geshe.ru/taxonomy/term/1>

8.	Петропавловск, Казахстан	Нагарджуна
9.	Екатеринбург	Ваджрапани
10.	Иркутск	Атиша
11.	Красноярск	Чакрасамвара
12.	Магнитогорск	Наропа
13.	Москва	Центр Ламы Цонкапы
14.	Новосибирск	Майтрейя
15.	Омск	Тара
16.	Ростов-на-Дону	Дромтонпа
17.	Самара	Наланда
18.	Санкт-Петербург	Асанга
19.	Сочи	Амитабха
20.	Сыктывкар	Нагарджуна
21.	Томск	Сарасвати
22.	Уфа	Тушита

Республика Бурятия выступает одним из центров этого сообщества, здесь расположена резиденция геше Джампа Тинлея и Байкальский медитационный центр.

В структуру сообщества включены несколько групп социальных статусов-ролей. Ядром сообщества является лидер – геше Джампа Тинлей. Он принимает наиболее важные решения, проводит крупнейшие мероприятия, инициирует новые проекты и т.д. От его имени действуют несколько человек, составляющих его окружение. Выделяются также формальные статусы председателей, их заместителей, а также рядовых членов центров. Членство индивидуальное, вступление происходит на основании заявления.

Внутри центров также возникают группы «учитель-ученик», объединяющие индивидов, вовлеченных в образовательные и ритуальные взаимодействия.

По сведениям, полученным в ходе интервью с членами общины «Зеленая Тара», в ней насчитывается до 50 активных членов, составляющих ее ядро.

Одним из направлений данного сообщества является развитие буддийского образования, но не в рамках традиционного монастырского обучения, а в виде новых форм – лекций, семинаров и ретритов для верующих-мирян.

Важнейшей формой деятельности этих общин являются лекции-учения геше Джампа Тинлея, которые проводятся им в разных городах. Тексты лекций

издаются несколькими издательствами, в том числе ООО «Издательство Дже Цонкапа» в г. Новосибирске<sup>240</sup>. На лекции, проводимые ежегодно в июне-июле в г. Улан-Удэ, собирается до нескольких сот человек.

На Байкальский ретрит прибывает до тысячи человек из разных регионов, включая Монголию, Казахстан и прибалтийские страны. Как описывается на сайте Geshe.ru «Это некоммерческий проект, преследующий в качестве главной цели реализацию Учения Будды посредством строгой медитативной практики, выполняемой в месте, где соблюдаются все благоприятные для затворничества условия, о которых говорится в классических буддийских источниках»<sup>241</sup>.

Байкальский ретрит проводится ежегодно, на который приезжают представители всех центров.

*«В это время Учитель проводит две сессии передачи учения по Ламриму, опираясь на восемь великих руководств по Ламриму, а также на наставления из устной традиции, полученные им от своих Учителей, и на собственный духовный опыт. Помимо учения состоятся групповые и индивидуальные философские дебаты в соответствии с классической индо-тибетской традицией философских диспутов. Дебаты одновременно являются формой экзамена, который Учитель устраивает для учеников. В перерывах между учениями и дебатами Учитель вместе с учениками и членами своей семьи проводит время интересно и очень насыщено – мероприятиями и общением. Летний храм вечерами превращается в клуб и кинозал, где проходят концерты, в которых принимают участие профессиональные и самодеятельные артисты из числа*

---

<sup>240</sup> Тинлей Дж. К Ясному свету. - Улан-Удэ: «Дхарма», 1995.; Тинлей Дж. Сутра и Тантра – драгоценности тибетского буддизма. Пер.с англ. М.Малыгиной - М.: Буддийский центр Ламы Цонкапы, 1997.; Тинлей Дж. Сутра и Тантра. – М.: Буддийский центр ламы Цонкапы, 1996.; Тинлей Дж. Тантра: путь к Пробуждению. – СПб.: изд-во «Ясный Свет», 1996.; Тинлей Дж. Ум и пустота. – М.: Изд-во «Цонкапа», 2002.; Тинлей Дж. Комментарий к «Ламриму»: Байкальские лекции. – Улан-Удэ: РИО БО «Зеленая Тара», 2008. – 241 с.; Тинлей Дж. Буддийские наставления о семье. Новосибирск: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2014. – 346 с.; Тинлей Дж. Буддизм для начинающих. – Новосибирск: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2013. – 172 с.; Тинлей Дж. К Ясному Свету. – Улан-Удэ: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2012. – 260 с.; Тинлей Дж. Восемь дебютных ошибок. – Новосибирск: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2013. – 84 с.

<sup>241</sup> Байкальский медитационный центр. // <http://geshe.ru/node/174>

*учеников, бывают просмотры фильмов о буддизме и Тибете, дискотеки, различные конкурсы и состязания. А днем участники семинара успевают купаться и загорать. Байкал – в десяти минутах ходьбы. Традицией стали также байкальские пикники и костры. А в нескольких километрах от нашего комплекса есть недавно открытые горячие источники, воды которых в особенности полезны при болезнях опорно-двигательного аппарата»<sup>242</sup>.*

*В буддийском центре «Зелёная Тара» в период с октября по май проводятся еженедельные семинары и практические занятия по Ламриму, буддийской философии, развитию шаматхи и основам практики тантры, в ходе которых происходит совместное изучение и обсуждение буддийской философии и практики. Это даёт участникам семинаров возможность сохранить памятование о Дхарме, расширить и углубить своё понимание буддийского учения»<sup>243</sup>.*

В 2017 году была завершена подготовка к полугодовому затворничеству медитации шаматхи, к которому были допущены наиболее подготовленные ученики, отобранные лично геше Джампа Тинлеем.

Сообщество геше Джампа Тинлея широко представлено в Интернете. Так, существует ряд сайтов и сообществ в социальных сетях, на которых размещается информация о проводимых мероприятиях, новости центров и т.п.<sup>244</sup>.

Одним из весьма заметных маркеров социорелигиозных процессов в постсоветский период стала религиозная активность женщин. В постсоветский период женщины Бурятии все активнее включаются в процессы религиозного возрождения. Одним из проявлений этого стало формирование общности буддийских религиозных активисток. Эта социально неоднородная общность формируется на основе единства религиозных убеждений и приверженности

---

<sup>242</sup> Байкальский медитационный центр. // <http://geshe.ru/node/174>

<sup>243</sup> О семинарах. // <https://www.green-tara.ru/study/>

<sup>244</sup> ЦРО «Дже Цонкапа». // <http://geshe.ru/>; Буддийский центра «Зеленая Тара» <https://www.green-tara.ru/study/>; Геше Джампа Тинлей группа учеников. // <https://vk.com/geshela>



буддийской религии. В нее включены в качестве ядра вовлеченные практикующие женщины – монахини и мирянки. Большая же часть женщин-буддисток частично вовлечена в буддийские сообщества, и обладает сравнительно низким объемом религиозных знаний и их можно отнести к внешнему типу личностной религиозной ориентации, по типологии Гордона Оллпорта, который выделял три типа религиозной ориентации личности: внешний, внутренний и неразборчивый.<sup>245</sup> Личность с внешним типом ориентации утилитарно использует свою религиозную принадлежность для обеспечения безопасности, комфорта, статуса или социального одобрения. Внутренняя же религиозная ориентация не является инструментальной, а полностью подчинена религиозной вере и религия представляет собой доминирующую внутреннюю ценность. В самом общем смысле, вовлеченные женщины-буддистки обладают более высокими знаниями буддийской философии и практики, занимаются активной религиозной деятельностью, включены в буддийские религиозные объединения через систему членства и обетов Пратимокши.

В Бурятии, как и в других регионах распространения тибетского буддизма, не существовало женских монастырей и монашества, более того, женщины не могли получать и традиционное буддийское монастырское образование. Хотя, «с распространением буддизма женщина в Бурятии и Монголии стала приобретать более широкие семейно-брачные и имущественные права, которые стали закрепляться в юридических документах»,<sup>246</sup> женщина в традиционном бурятском обществе в целом исключалась из общественной деятельности<sup>247</sup> и в популярно-дидактической идеологии бурятского буддизма занимала «младшее», подчиненное, по отношению к «старшим» - ламам, нойонам,

---

<sup>245</sup> Оллпорт Гордон В. Личность в психологии. – М.: КСП+; СПб.: Ювента, при участии Психологического центра «Ленато», 1998. – С. 201

<sup>246</sup> Бальжитова О.М. Положение женщины в буддизме Индии, Монголии и Бурятии. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Чита: 2007. – 25 с.

<sup>247</sup> Басаева К.Д. Семья и брак у бурят. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1991 – С. 42.

старейшинам – положение в обществе.<sup>248</sup> В буддийских сочинениях тибетских авторов «идеал женщины-буддистки представляет собой образ раскрепощенной женщины, осознающей свое право на духовное совершенствование. В сочинениях же монгольских и бурятских авторов превалирует патриархальное отношение к женщине: ей отводится зависимая подчиненная роль».<sup>249</sup>

Широкое включение женщин в буддийское возрождение в Бурятии обусловлено изменениями социального положения, произошедшими в течение советского времени. К началу XX века положение женщин в Бурят-Монголии, как и по всей стране, было крайне тяжелым. Большая часть из них была безграмотна и бесправна. Существовало значительное количество установленных традиционным обществом ограничений прав женщин, таких как наследование имущества по мужской линии, отсутствие прав на землепользование, на развод и т.д. Подчиненное положение в семье было освещено церковью и закреплено законом. Женщины не обладали политическими правами, не могли участвовать в выборах, в силу патриархального уклада им полагалось решать вопросы связанные только с домашним хозяйством и семьей. Грамотность населения в 1920 году составила всего 21,7 %, причем процент грамотных женщин составлял 8,8 %. Недостаточно развита была сеть школьных и культурно-просветительских учреждений. Отсутствовала развитая система здравоохранения.<sup>250</sup> Женщины Бурятии исторически были исключены из церковных институтов и традиционного монастырского образования, женских буддийских монастырей в Бурятии не существовало, а на религиозную деятельность женщин налагались существенные ограничения.

Буддийская женская сангха возникла, согласно буддийскому учению, уже в период проповеднической деятельности Будды Шакьямуни. Согласно канону,

---

<sup>248</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. / Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. – Новосибирск: Наука, 1983. - С. 113

<sup>249</sup> Дондокова Л.Ю. Статус женщины в традиционном обществе бурят (вторая половина XIX - начало XX века). – Улан-Удэ: Изд-во БГСХА им. В.Р. Филиппова, 2008 – С. 55-56.

<sup>250</sup> Бадмацыренова Е.Л. Государственная политика по вовлечению женщин Бурятии в общественно-политическую деятельность (1923-1991 гг.) – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012. – С. 25

им были определены базовые принципы сангхи монахов и монахинь, мирян и мирянок, и позже, учениками на Первом Буддийском соборе они были введены в Виная-питаку, часть буддийского канона, включающего правила, регулирующие отношения внутри общины и поведение верующих. Согласно легенде, первой буддийской монахиней стала Махапраджапати, сестра матери Будды Шакьямуни, заботившаяся о нем после смерти его матери.<sup>251</sup>

Традиционно в Винае выделяется восемь групп обетов Пратимокши, выступающие в качестве одного из основных компонентов структурирования буддийских сообществ. Обеты для мирян – однодневные обеты, обеты упасаки/генина/убаши, обеты упасики/генинмы/убасанзы. Обеты послушников – шраманера/гецул и шраманерика/гецулма, а также обеты шикшамана. Монашеские обеты – бхикшу/гелонг/гелун и бхикшуни/гелонгма. Иерархия социальных статусов-ролей в соответствии с системой обетов интегрирована в институты церковного управления, образования и во многом определяет индивидуальные позиции в системе социальной стратификации буддийских сообществ. Женские статусы Пратимокши занимают по отношению к мужским подчиненное положение, и, ввиду того, что «женская природа более подвержена влиянию клеш», монахиням предписывается принятие большего числа обетов. Женщина сравнивается с Марой, демоном-искусителем, препятствующим практике и в сутрах есть эпизоды, в которых женщинам запрещается участвовать в собраниях, учениях.<sup>252</sup> Кроме того, существует особый женский переходный статус обетов Пратимокши – шикшамана, двухлетний подготовительный период, в течение которого послушница под руководством монаха и монахини готовится к принятию обетов монахини и монашеской жизни.

---

<sup>251</sup> Берзин А. Основание ордена бхикшуни в Индии. Доступ: [http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/study/history\\_buddhism/buddhism\\_india/establishment\\_bhikshuni\\_order\\_india.html](http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/study/history_buddhism/buddhism_india/establishment_bhikshuni_order_india.html) (проверено 08.06.2015)

<sup>252</sup> Сыртыпова С.-Х.Д. Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письменные источники). – М.: Восточная литература, 2003 – С. 121

В настоящее время буддийское женское движение в мире насчитывает тысячи монахинь в разных странах мира. В тибетском буддизме традиция полного женского монашества бхикшуни/гелонгма по Винае Муласарвастивады прервалась, но в традиции Винаи школы Дхармагуптака, получившей распространение в дальневосточных школах буддизма она существует, и многие тибетские монахини принимают монашеские обеты именно в этой традиции. Кроме того, в линии Винаи Тхеравады тоже сохранилась традиция полного посвящения монахинь и существуют женские монастыри, причем не только в странах традиционного распространения в Юго-Восточной Азии, но и по всему миру. Начиная с девяностых годов XX века появляются тхеравадинские монахини, бхикшуни, шилашин и шиладхара, из постсоветской России. В настоящее время предпринимаются усилия по восстановлению линии гелонгма в тибетском буддизме и предоставления женщинам получать полное монастырское образование вплоть до звания гешема. Надо заметить, что эта деятельность, несмотря на поддержку Далай-ламы XIV<sup>253</sup>, встречает сопротивление многих тибетских монахов, включая и высоких лам. Первые гешема впервые в истории получили дипломы в декабре 2016 года, что знаменует собой «историческое событие, состоявшееся впервые за все 2500 лет истории тибетского буддизма, поставит женщин на равноценные с мужчинами позиции в, возможно, самом важном аспекте жизни – образовании, и упрочит их лидерские позиции в духовной и мирской жизни»<sup>254</sup>

Исторически в Бурятии существовала практика принятия женами лам и женщинами пожилого возраста обетов мирянки. В одном из интервью Пандито Хамбо-лама Дамба Аюшеев отметил, что планирует постепенно возродить «очень ценную практику шабганса», следуя которой «женщины, вырастив

---

<sup>253</sup> Sakyadhita International Conference on Buddhist Women in Taiwan Доступ: <http://www.dalailama.com/messages/buddhism/buddhist-women> (проверено 08.06.2015)

<sup>254</sup> Впервые в истории Далай-лама вручил дипломы степени Гешема монахиням-выпускницам // <http://khurul.ru/2016/12/vpervye-v-istorii-dalaj-lama-vruchil-diplomy-stepeni-geshema-monaxinyam-vypusknizam/>

детей и внуков, принимают обеты»<sup>255</sup> В Бурятии, «несмотря на то, что на территории республики немало глубоко верующих мужчин, приходится констатировать наибольшую активность женщин-мирян. В то же время наблюдается неожиданный для такой ситуации факт, когда верующие женщины пожилого возраста всё реже принимают обеты (Һахил) и постриг, чтобы стать полумонашкой (шабганса)<sup>256</sup> В советский период практика «шабганса» сохранилась, и во многих селах пожилые женщины оказывали помощь ламам в проведении ритуалов, особенно связанных с жизненным циклом.

В последние десятилетия на Западе и в России все большее распространение получила практика буддизма мирянами. Многие женщины, вовлеченные в буддийские религиозные сообщества, занимаются йогическими практиками Тантры и принимают обеты мирянок, обеты бодхисаттвы и тантрические обеты. В Бурятии практикуют гецулма, в том числе известный ученый, доктор философских наук, профессор Ирина Сафроновна Урбанаева (Тензин Чойндрон).

К концу XX века существенно повысился политико-правовой, образовательный, имущественный статус женщин, они составляют большинство занятых в экономике, оказывают влияние на процесс принятия политических решений. Процессы, происходившие в социально-экономическом развитии советской Бурятии, ускорили интеграцию женщин в формирующиеся социальные институты, их количество увеличивается во всех отраслях производства, к чему подталкивали индустриализация, коллективизация и, позже, Великая Отечественная война, во время которой происходит резкое изменение положения женщин, обусловленное острой потребностью народного хозяйства, переведенного на военные рельсы, в кадрах, замещающих ушедших на фронт мужчин. Именно война привела к ситуации, когда в экономике

---

<sup>255</sup> Интервью корреспонденту газеты Информ-Полис 29.01.2010 Досуп: <http://sangharussia.ru/en/khambolama/interview/01.php> (проверено 07.06.2015)

<sup>256</sup> Жамбалова С. Г. О народном буддизме в современной Бурятии// Гуманитарный вектор. 2011. № 2 (26) – С. 89

женский труд стал преобладать над мужским, а представительство женщин в партийных и советских органах значительно увеличилось. Женщины республики стали основным кадровым резервом во всех сферах жизни, причем уровень их образования, квалификации, профессиональной подготовки характеризовался весьма высокими показателями.<sup>257</sup>

С конца 1980-х годов женщины стали играть заметную роль и в общественной религиозной деятельности, часто выступая инициаторами создания образовательных религиозных проектов, буддийских общественных инициатив. Возможно, впервые в Бурятии женщины-буддистки получили сравнительно равный статус в общине учеников Б.Д. Дандарона, хотя и там ведущие позиции, по-видимому, оставались за мужчинами. В девяностые годы XX века женщины стали активно участвовать в создании новых буддийских объединений. Хотя в традиционной для Бурятии буддийской церковной организации они могут занимать лишь позиции прихожанок, сотрудников (бухгалтеров, кассиров, поваров и т.п.), а также осуществлять вспомогательные культовые действия при маани, обоо, сангарил, в объединениях мирян их роль более значима, и в них качестве председателей и координаторов действуют шесть женщин. Большую часть активных вовлеченных членов также составляют женщины. Они также участвуют в деятельности ряда некоммерческих организаций, транслирующих буддийские идеи и реализующих буддийские проекты. Так, директором «Института Пандито Хамбо Ламы Итигэлова» является Васильева Янжима Дабаевна. Институт реализует такие проекты как: выставка «Феномен Хамбо Ламы Итигэлова», альбом «Благословенный дворец Хамбо Ламы Итигэлова», книга «Хамбо Лама Итигэлов. Смерти нет», визитно-информационный центр Института Итигэлова, буддийский парк у Иволгинского дацана, дачное некоммерческое товарищество «Баян Уула», бурятское традиционное хозяйство «Янгажино»<sup>258</sup>

---

<sup>257</sup> Бадмацыренова Е.Л. Государственная политика по вовлечению женщин Бурятии в общественно-политическую деятельность (1923-1991 гг.) – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012. – С. 74.

<sup>258</sup> Проекты института Доступ: <http://etegelov.ru/projects> (проверено 12.06.2015)

Вместе с тем, как отмечает А. Бернштейн, женщины не могут найти себя в институтах буддизма, «они не вписаны в структуру буддизма, это порождает недоброжелательство, критику. Их называют космонавтами, улетевшими», хотя «в Бурятии много очень образованных женщин – духовных искательниц, которые группируются вокруг тибетских лам, вокруг разных практик».<sup>259</sup> Возможно, это связано с традиционной маскулинностью тибетского буддизма и региональными гендерными традициями.

Интересен также процесс включения женщин в виртуальные буддийские сообщества, формирующиеся в социальных медиа. Так, в социальной сети ВКонтакте действуют группы «Объединение женщин буддисток России», «Дневник буддистки», администраторами которых являются женщины-бурятки. В настоящее время одна из групп сменила название на «Дневник буддиста», что является более «нейтральным» и «общим» наименованием, как пояснила в интервью координатор группы. Сейчас женщины составляют большинство паломников, посетителей буддийских лекций, учений и буддийских религиозных праздников. Женщины-буддистки, кроме религиозной практики, реализуют несколько проектов в области гражданских общественных инициатив, направленных на благотворительность, поддержку детских домов, постройку культовых сооружений. Сегодня бурятские буддийские активистки взаимодействуют со многими буддийскими религиозными организациями, среди которых можно выделить «Сакьядхиту», международную организацию женщин-буддисток, объединяющей представителей из более чем 50 стран. Так, в 2014 году с циклом лекций «Зунгон Даржалинг» с циклом лекций посетила Карма Легше Цомо, доктор буддийской философии, профессор кафедры теологии и религиозных учений университета Сан-Диего. Она является президентом Фонда «Жамьянг», который курирует женский монастырь «Жамьянг Чойлинг», расположенный в г. Дхарамсале (Индия). Она включена в

---

<sup>259</sup> Глобализация веры Доступ: <http://rusrep.ru/article/2015/04/16/globalizatsiya-veryi> (проверено 08.06.2015)

список из 100 личностей, признанных организацией Women Deliver за вклад в улучшение положения женщин в мире.<sup>260</sup>

В Улан-Удэ действует буддийский женский центр «Зунгон Даржалинг», один из немногих в школе Гелуг и единственный в России, открытие которого состоялось в 2000 году. Он был создан членами религиозного объединения буддистов-мирян, ядро которого составили сотрудники Бурятского научного центра. Как отмечается на сайте центра, совет по открытию женского монастыря дал Далай-лама XIV во время его визита в Бурятию в 1992 году.

Сейчас в Агинской буддийской академии в Агинском дацане (Забайкальский край) на направлении «тибетская медицина» обучается довольно значительное число женщин. В 1999-2012 годах ее закончили 36 женщин, что составило половину выпускников по этой специальности. Женщины-специалисты в тибетской медицине практикуют в разных регионах России и других стран.

Таким образом, можно констатировать изменение положения женщин в современном буддийском сообществе Бурятии. Изучение процессов включения женщин в религиозную деятельность и организации представляется перспективным направлением, особенно в контексте сравнительных исследований.

На основе исследования сообществ буддистов-мирян можно сделать ряд выводов. Дифференциация вырующих-мирян определяется потребностями их воспроизводства и функционирования и обусловлена особенностями воздействия ряда тесно связанных между собой факторов: культурного, политико-правового, экономического, этносоциального и поселенческого. Сообщества буддистов-мирян функционально и структурно ориентированы на удовлетворение потребностей различных групп верующих, что проявляется в специфике их воспроизводства и интеграции. Приходские сообщества возникают как локально-территориальные группы вокруг буддийских

---

<sup>260</sup> В Бурятии много образованных женщин. 10 вопросов буддийской монахине из Америки. Доступ: <http://savetibet.ru/2012/08/21/buryatia.html> (проверено 07.06.2015)



монастырей, ориентированы на них в культовой практике, служат для них социальной и экономической базой. Общины буддистов-мирян более этнически гетерогенны в сравнении с приходскими сообществами, включающими преимущественно этнических бурят. Организации буддистов-мирян составляют большинство российских буддийских религиозных организаций, но в Бурятии их число уступает монастырям и дуганам профессиональных священнослужителей.

Общины мирян и приходские сообщества характеризуются существенными различиями в системах воспроизводства, членства и формах деятельности. Интеграция приходских сообществ ориентирована преимущественно на аскриптивное членство, в то время как для общин мирян в большей степени характерно дескриптивное.

## **ГЛАВА III. СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ, ИНСТИТУТЫ И ПРАКТИКИ В БУДДИЙСКИХ СООБЩЕСТВАХ БУРЯТИИ**

### **3.1. Религиозная ситуация и буддийские сообщества в Республике Бурятия**

В современной России буддийские сообщества оказались в новых социально-политических и правовых условиях. Распад Советского Союза и оформление нового государства – Российской Федерации – внесли существенные коррективы в существовавшую ранее систему государственно-конфессиональных отношений.

Проблемы изучения религии в поликонфессиональном и многонациональном регионе, каковым является Республика Бурятия, вызывают устойчивый научный и общественный интерес. Это проявляется в публикации большого количества исследований разной дисциплинарной направленности и информационно-аналитических материалов средств массовой информации, посвященных вопросам развития религии. Все более возрастает число материалов, посвященных вопросам религии, в сети Интернет, где представлены практически все религиозные объединения, действующие в регионе. При этом под религиозной ситуацией понимается состояние системы взаимодействия религиозных объединений, государственных и негосударственных институтов, а также социальных групп по поводу объектов религиозного поклонения, религиозных идей и чувств.

Религиозную ситуацию в Республике Бурятия характеризует воздействие ряда факторов. Прежде всего, это продолжающийся процесс религиозного возрождения, в рамках которого конструируются идейные модели конфессионального и тесно с ним связанного этнического дискурса. Другим фактором выступает воздействие государственной политики и деятельности негосударственных политических институтов, политических партий и групп, в области религии. Особо следует выделить деятельность региональных

этнических элитных групп, которые рассматривают «буддизм и шаманизм... как единый механизм национального возрождения, способствующий этнической интеграции как никакой другой компонент традиционного мировоззрения»<sup>261</sup>, причем это утверждение справедливо не только по отношению к представителям бурятского этноса. В целом, как отмечают многие авторы, формирование религиозной ситуации происходит вне какого-либо концептуального оформления со стороны государства. Вместе с тем, существует тенденция к закреплению православия в качестве своеобразной идейной основы реализации общегосударственной политики, причем инициаторами выступают самые разные политические силы, от «Единой России» до маргинальных политических групп националистического толка.

Трансляция идейных моделей религии закрепляется в федеральных и региональных нормативных правовых актах. Так, хотя действующее российское законодательство не содержит понятия "традиционная конфессия", и, согласно части 2 статьи 14 Конституции Российской Федерации религиозные объединения равны перед законом, в преамбуле Федерального Закона № 125 ФЗ "О свободе совести и о религиозных объединениях" указано, что Федеральное Собрание РФ принимает данный закон, "признавая особую роль православия в истории России, в становлении и развитии её духовности и культуры, уважая христианство, ислам, буддизм, иудаизм и др. религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России".<sup>262</sup> В первоначальной редакции Закона Республики Бурятия «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия», принятом в 1997 году также содержался ряд положений, дифференцирующих религиозные объединения по их отношению к «исторически сложившимся конфессиям и верованиям» или к «конфессиональным новообразованиям». Так, к исторически сложившимся конфессиям и верованиям были отнесены

---

<sup>261</sup> Амоголонова Д. 2008. Религия в конструировании современной бурятской идеи. – Власть. № 7. С. 56-59.

<sup>262</sup> Федеральный закон № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях». Принят Государственной Думой 19 сентября 1997 года. Одобрен Советом Федерации 24 сентября 1997 года.

Буддийская традиционная сангха России, древлеправославие, православие и шаманизм, в то время как «конфессиональные новообразования – новые религиозные течения, объединения, возникающие в определенной этнокультурной или социальной среде, имеющие отличия от традиционных конфессий в содержании и формах религиозной теории и практики».<sup>263</sup> Эти положения параграфов 4 и 5, а также ряд других были исключены либо утратили силу в результате приведения в соответствие с федеральным законодательством.<sup>264</sup> Таким образом, фактически закреплено различие между традиционными и нетрадиционными конфессиями, проявления которого касаются самых разных аспектов их деятельности.

Согласно действующему российскому законодательству религиозные объединения образуются в виде религиозных групп и религиозных организаций, которые осуществляют деятельность в соответствии со своей иерархической и институциональной структурой, выбирают, назначают и заменяют свой персонал согласно своим установлениям. Религиозные организации проходят государственную регистрацию в форме централизованной или местной религиозной организации. В целом по России по данным Федеральной службы государственной статистики на конец 2016 года зарегистрировано 29840 религиозных организаций, среди которых наибольшее число относится к РПЦ МП (17687), исламу (5513) и христианам веры евангельской-пятидесятникам (1151).<sup>265</sup> Министерством юстиции РФ зарегистрировано 12 централизованных буддийских религиозных организаций, 259 местных религиозных организаций и 2 духовных учебных заведения.

Таблица 3.1.

---

<sup>263</sup> Первоначальную редакцию см.: Закон РБ от 23.12.1997 N 610-I «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия»// «Бурятия» - № 8 – 16.01.1998.

<sup>264</sup> Закон РБ № 610-I «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия» Принят Народным Хуралом Республики Бурятия 23 декабря 1997 года. См. также Постановление Конституционного Суда РБ от 10 октября 2000 года по делу о проверке соответствия Конституции Республики Бурятия абзацев 4 и 5 статьи 1, части 2 статьи 3, частей 1, 2, 3, 4, 5, 6 статьи 4 Закона Республики Бурятия "О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия"

<sup>265</sup> Число религиозных организаций, зарегистрированных в Российской Федерации, на конец 2016 Доступ: [http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat\\_main/rosstat/ru/statistics/state/#](http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/state/#) (проверено 23.05.2017)

Число буддийских религиозных организаций, зарегистрированных в  
Российской Федерации<sup>266</sup>

Годы	Всего зарегистрировано	в том числе по видам				
		централизованные религиозные организации	местные религиозные организации	духовные образовательные учреждения	монастыри и подворья	религиозные учреждения
2003	218	11	205	2	-	-
2004	192	10	180	2		
2006	197	10	184	2	1	-
2008	200	9	188	2	1	-
2009	198	5	191	2	-	-
2010	208	9	196	3	-	-
2011	217	11	203	3	-	-
2013	230	10	218	2	-	-
2014	241	11	228	2	-	-
2015	246	11	233	2	-	-
2016	252	11	239	2	-	-
2017	259	12	245	2	-	-

Следует отметить, что государственная статистика не дифференцирует буддийские религиозные организации, ориентированные на разные направления и школы, все они включены в общую категорию «буддизм», в отличие, например, от более четкого разграничения христианских церквей и деноминаций.

В начале XX в. на территории этнической Бурятии существовало 45 или 46 дацанов и дуганов.<sup>267</sup> В период со второй половины 1940-х гг. до второй половины 1980-х действовало лишь 2 дацана: Иволгинский, где располагалась резиденция Пандито Хамбо-ламы, и Агинский. По данным Управления Минюста РФ по Республике Бурятия в Бурятии в 1997 г. было

<sup>266</sup> Рассчитано по данным Федеральной службы государственной статистики. // [http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat\\_main/rosstat/ru/statistics/state/#](http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/state/#)

<sup>267</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII-XX в. Н-ск, 1983, с. 45.

зарегистрировано 17 дацанов и 11 буддийских религиозных общин.<sup>268</sup> На 1 января 2003 года зарегистрировано 41 религиозная организация (из них 2 централизованные религиозные организации, 38 дацанов и буддийских общин, 1 духовное образовательное учреждение)<sup>269</sup>.

В Республике Бурятия по данным Управления Минюста России по Республике Бурятия на 1 августа 2016 года зарегистрировано 229 религиозных организаций 25 конфессий, в том числе 182 местных и 5 централизованных, 5 монастырей, 2 духовных образовательных учреждения. Наибольшее число относится к РПЦ МП (78), буддизму (68), христианам веры евангельской-пятидесятникам (26) и шаманизму (8)

Таблица 3.2.

Число буддийских религиозных организаций  
на территории Республики Бурятия.<sup>270</sup>

Год	Всего зарегистрировано религиозных объединений	В том числе по видам		
		Централизованных религиозных организаций	Приходов и общин	Духовных образовательных учреждений
1995	26		26	1
1997	28		28	1
2000	15		15	1
2003	41	2	38	1
2011	57	2	52	2
2014	67	2	64	1
2016	68	2	66	1

В Бурятии действуют общины, входящие в состав восьми централизованных буддийских религиозных организаций, зарегистрированных Центральным аппаратом Минюста РФ и включающих местные религиозные организации, действующие в двух и более регионах России. Это Буддийская

<sup>268</sup> Республика Бурятия – 75 лет. Статистический сборник. Улан-Удэ, 1998, с.58.

<sup>269</sup> Республика Бурятия – 80 лет. Статистический сборник. Улан-Удэ, 2003, с. 12.

<sup>270</sup> Республика Бурятия – 75 лет. Статистический сборник. Юбилейный выпуск. – Улан-Удэ: Комгосстат Республики Бурятия, 1998. – С. 58; Республика Бурятия – 80 лет. Статистический сборник. Юбилейный выпуск. – Улан-Удэ: Комгосстат Республики Бурятия, 2003 – С. 12; Религиозные организации Бурятии: словарь-справочник/С.В. Васильева и др. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2011, - С. 46-52, 233; Данные Управления Минюста по РБ

традиционная сангха России (БТСР), Центральное духовное управление буддистов России (ЦДУБ), Духовное управление буддистов России (ДУБ), Дже Цонкапа, Российская Ассоциация Буддистов Алмазного Пути Традиции Карма Кагью. Кроме того, две централизованные буддийские религиозные организации, зарегистрированы Управлением Минюста РФ по Республике Бурятия, это Объединение буддистов Бурятии (входит в состав ЦДУБ) и «Майдар». Ряд буддийских общин не входят в состав централизованных организаций Ацагатский дацан, буддийская община «Мандала», буддийский центр «Шакьямуни Зандан Жуу» и др. На территории Бурятии действует Буддийский университет «Даши Чойнхорлин» имени Дамба Даржа Заяева, который, так же как и Агинская Буддийская академия, является учреждением профессионального религиозного образования Буддийской традиционной сангхи России. В течении некоторого времени функционировала Буддийская академия, созданная региональной централизованной религиозной организацией «Майдар».

Также действуют две Дзогчен-общины (Местная религиозная организация - Буддийская Дзогчен Община традиции Ньингмапа "Палбарлинг" и Улан-Удэнская местная буддийская религиозная организация Дзогчен община "Кундроллинг"). Дзогчен-община была основана Чогьялом Намкаем Норбу в Италии во второй половине 60-х и распространяться в разных странах мира. В настоящее время члены Дзогчен-общины живут в более чем 40 странах.<sup>271</sup>

«Буддийский центр алмазного пути школы Карма Кагью» зарегистрирован в Улан-Удэ с 1995 года, входит в Централизованную религиозную организацию Российская Ассоциация Буддистов Алмазного Пути Традиции Карма Кагью. Это сообщество основал лама датского происхождения Оле Нидал. Ассоциация насчитывает более 80 общин во всех регионах России, она объединяет по духовным руководством 17 Кармапы Тринлей Тхае Дордже несколько тысяч

---

<sup>271</sup> Дзогчен-община // <http://kunsangar.org/ru/community/>

последователей тибетской традиции буддизма Ваджраяны (Алмазного пути), распространившейся в наши дни по всему миру.<sup>272</sup>

Исторически в Бурятии буддизм развивался в традиции школы Гелуг, и современные буддийские организации воспроизводят организационную форму монастырей-дацанов, в то время как часть общин, включая не относящиеся к школе Гелуг, была создана в форме Дхарма-центров. На территории Бурятии действуют три централизованные религиозные организации, объединяющие буддийские общины. Наиболее крупной российской буддийской религиозной организацией является Буддийская Традиционная Сангха России, которую возглавляет Пандито Хамбо-лама Д. Аюшеев. Она была создана в 1997 году как правопреемница Центрального Духовного Управления буддистов России. Кроме того в Бурятии действует ряд буддийских религиозных и общественных организаций, объединяющих не входящих в БТСР буддийских священнослужителей и мирян. 19 октября 1995 года бывший Пандито Хамбо Чой-Доржи Будаев зарегистрировал религиозную общину «Ламрим», позже 24 сентября 2001 года он зарегистрировал централизованную религиозную организацию «Объединение Буддистов Бурятии». В нее входят 11 буддийских общин.

В 1999 году была создана централизованная религиозная буддийская организация «Майдар», которую образовали дацаны Тункинского и Окинского районов (Хойморский «Бодхидхарма», Кыренский «Тушита», Окинский «Пунцогнамдоллинг»). «ЦБРО «Майдар» призвана решать общие для всех исторических дацанов Саянского нагорья проблемы и задачи, в том числе представление их интересов в государственных структурах, подготовку духовных кадров». Причем, «как один из социальных институтов государства, Буддийская церковь должна взаимодействовать и сотрудничать с государственными органами власти и органами местного самоуправления, не вмешиваясь при этом во внутренние дела друг друга».

---

<sup>272</sup> Российская Ассоциация // <http://www.buddhism.ru/o-nas/almaznyiy-put-v-rossii/>



Отношения между буддийскими религиозными организациями в отдельные периоды времени обостряются, причем во взаимоотношения внутри сангхи в девяностые годы активно вмешивались республиканские власти. Появление большого числа самостоятельных буддийских организаций, по мнению С. П. Нестеркина, обусловлено невмешательством государства во внутрицерковные дела. При этом он считает, что «очевидное превалирование центробежных тенденций над интегративными объясняется не столько личностными особенностями руководителей этих организаций, сколько объективным выражением их конфессиональной независимости, вполне доктринально обоснованной».<sup>273</sup> С другой стороны, А.Д. Нанзанов считает, что, «в тех конфликтных ситуациях, которые возникали в религиозных организациях, не последнюю, а порой и существенную роль играла политическая составляющая», однако «наступающая в российском обществе стабилизация не может не сказаться и в религиозных организациях»<sup>274</sup>. По оценке С. Ю. Лепехова, в России «преобладают скорее центробежные, чем центростремительные тенденции. Идет активное формирование бурятского, калмыцкого, тувинского буддизма как национальных, относительно автономных культурных форм».<sup>275</sup> С тем, что происходят процессы некоторой «регионализации» буддизма и наблюдается стремление его «укоренения» на некоторых ограниченных территориях, нельзя не согласиться, однако, существуют и интеграционные тенденции, что проявляется в увеличении числа местных религиозных организаций, вошедших или заявивших о своих намерениях вхождения, в те или иные централизованные объединения буддистов. Так, увеличивается число членов БТСР, причем не только за счет вновь возникших общин Бурятии, но и организаций верующих Тывы,

---

<sup>273</sup> Нестеркин С. П. 2003. О церковной иерархии центральноазиатского буддизма. // Матер. междунаrod. науч. конференции «Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии» – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. С. 148.

<sup>274</sup> Нанзанов А. Д. 2002. Религиозные объединения в Бурятии 1990-2000 гг. – Общественные перемены Бурятии в условиях трансформации российского общества на рубеже веков. – Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ. С. 199

<sup>275</sup> Лепехов С. Ю. 2003. Буддийская философия и буддийская культура: история и современность – Матер. междунаrod. науч. конференции «Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии» – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. С. 136.

Калмыкии, Москвы и других регионов России. Возникновение в 2001 году Объединения буддистов Бурятии и деятельность Духовного Управления буддистов России также можно рассматривать как проявление интеграционных процессов в среде буддийских сообществ.

Республиканские СМИ уделяют значительное внимание взаимоотношениям буддийских религиозных организаций. Причем публикации имеют различную направленность: от острой критики до нейтральных или положительных оценок деятельности той или иной организации, часто объектом такого внимания СМИ выступала БТСР, как крупнейшая буддийская религиозная организация России. Пик критических и полемических публикаций в СМИ приходится на 2000-2001 года, когда на страницах республиканских изданий разворачивается дискуссия по поводу состояния буддизма и буддийских организаций Бурятии.<sup>276</sup> В настоящее время в СМИ наблюдается активизация дискурса религиозного просвещения, причем преимущественно буддийской направленности.

Говоря об особенностях современной религиозной ситуации в Республике Бурятия конечно же нельзя не затронуть вопрос о создании 10 октября 2009 года Улан-Удэнской и Бурятской епархии и назначении епископа (с 1 февраля 2014 года – архиепископа, ныне митрополита) Савватия (Антонова). Прежде территория Республики Бурятия входила в состав Читинской епархии и учреждение новой отражает политику Русской Православной Церкви Московской Патриархии, направленную на увеличение числа епархий. Это, как отметил патриарх Кирилл, продиктовано «самой жизнью» и требованиями увеличения числа приходов.<sup>277</sup> Кроме того, многие исследователи считают, что это также связано с необходимостью противодействия инославным конфессиям и усилению влияния нехристианских религий в регионе. Создание

---

<sup>276</sup> И снова о Хамбо-ламе Аюшееве...//Бурятия. 2001. 13 ноября.; П. Аримпилов. Живу с молитвами на устах...//Бурятия. 2001. № 244. 25 декабря; В. Цыбикдоржиев. Сангха – не закрытая каста//Бурятия. 2001. №165. 1 сентября; Б. Дондоков Сангха – открытая организация//Бурятия. 2001. №238. 15 декабря; Открытое письмо к Президенту республики Бурятия Л.В.Потапову. // Буддизм России. – 2000. - № 33.

<sup>277</sup> Святейший Патриарх Кирилл: Образование митрополий и учреждение новых епархий продиктовано самой жизнью 8 октября 2011 г. Доступ: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1642232.html> (проверено 23.01.2014)

епархии позволило РПЦ МП увеличить возможности по контролю религиозной ситуации и влиянию на межконфессиональное взаимодействие. РПЦ МП в целом достаточно последовательно действует против ряда религиозных организаций, и архиепископ Улан-Удэнский и Бурятский Савватий (Антонов) начал работу по противодействию деятельности т.н. «сектам». Особо надо отметить использование возможностей сети Интернет, где архиепископ ведет в ЖЖ свой блог<sup>278</sup> и активно освещает и комментирует различные события общественной жизни. Также был создан сайт Бурятской епархии, на котором размещены не только религиозные, но и общественно-политические материалы.<sup>279</sup> В развитии новой епархии стоит первоочередная задача подготовки квалифицированных кадров православных священнослужителей, что позволит более эффективно окормлять православное население республики<sup>280</sup>. В настоящее время в Бурятии насчитывается семьдесят семь православных приходов, в то время как число священников значительно меньше. Можно также отметить, что в региональных СМИ создание епархии связывалось в том числе и с влиянием Главы Бурятии В.В. Наговицына, причем, он отметил, что создание епархии «это большое событие в жизни Бурятии и сейчас мы работаем над созданием условий для нормального функционирования православной епархии»<sup>281</sup>.

В постсоветское время наблюдается активное «возрождение шаманизма». В сегодняшнем обществе наблюдается активное возрождение шаманизма. Появляются местные религиозные шаманские организации, и значительное число шаманов, постепенно образующих особую социальную группу. Этот слой воспроизводит древнейшие практики индоктринации, трансформированные с течением времени. Особый интерес представляет формирование т.н. «городского» шаманизма, как явления, ранее не

---

<sup>278</sup> <http://bishop-savatius.livejournal.com/>

<sup>279</sup> <http://www.uud-eparh.ru>

<sup>280</sup> Названы проблемы Бурятской епархии/ <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3>

<sup>281</sup> Епископ Улан-Удэнский и Бурятский Савватий — первый глава созданной в республике епархии — прибыл в Улан-Удэ. // МК в Бурятии – 28 октября 2009

характерного для Бурятии. Наряду с возрождением исторически религиозных духовных ценностных устоев конфессий в истории человечества всегда возникают сопутствующие им новые религиозные движения или течения, которые вызывают неоднозначные мнения в обществе. Многими людьми шаманские общины и организации, находящиеся в черте города, воспринимаются как конструирующие адаптированные под образ жизни городского социума идеи и практики шаманизма.

На декабрь 2016 года в реестр Управления Минюста РФ по РБ внесены сведения о 8 зарегистрированных местных религиозных шаманских организаций. К числу местных религиозных организаций шаманов относятся такие, например как «Духовный центр Байкальских шаманов Боомургэл», «Бархан Уула», «Тэнгэри», «Лусад», «Алтан Сэргэ», а в конце 2013 г. появился «Межрегиональный центр шаманов «Хаан-Тэнгэри». В Бурятии практикует значительное число шаманов, по разным оценкам их число достигает 150 человек. В Бурятии практикует значительное число шаманов, по разным оценкам их число достигает 150 человек.<sup>282</sup> Особый интерес представляет формирование т.н. «городского» шаманизма, как явления, ранее не характерного для Бурятии. Исторически шаманизм большую часть времени развивался как религия архаичного родового общества. В советское время его характеризовали как отмирающее явление, религию, обреченную на отмирание вслед за другими пережитками родоплеменных отношений. Но современная религиозная ситуация демонстрирует активную ревитализацию шаманизма во многих регионах России, Монголии и других стран. По замечанию Д. Д. Амаголоновой «шаманизму суждено было возрождаться в двух формах, а именно как традиционные семейно-родовые ритуалы (которые, собственно, так или иначе, не прерывались) и как практики, институализированные в рамках зарегистрированных объединений, имеющих руководство, юридический адрес и устав (чего в традиции никогда не было)», причем «интерес и желание

---

<sup>282</sup> 7. Харитонова В.И. 2006. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. – М.: Наука, С. 160.

участвовать в шаманских обрядах проявляли не только западные буряты, среди которых шаманизм не был вытеснен буддизмом, но и восточные, «буддизированные», буряты».<sup>283</sup> В силу того, что шаманизм в публичном дискурсе и идеологии элит оценивается как территориально-родовой этнодифференцирующий фактор, подавляющее большинство бурят приписывают себя к буддийской религиозной общности, хотя и определяют себя с позиций религиозного синкретизма, когда речь заходит о вере<sup>284</sup>.

Примечательно, что авторами исследования религиозной ситуации в Бурятии, проведенного под руководством Ц.Б. Будаевой отмечается, что «образ шамана противоречивый, отношение к ним неоднозначное, поэтому многие респонденты говорят об исповедовании буддизма, уточняя, что иногда обращаются к шаманам» и «статус буддистов выше, поэтому многие называют себя буддистами, даже участвуя в шаманских обрядах»<sup>285</sup> В исследовании различаются шаманы и «различного рода предсказатели и экстрасенсы», а также аферисты, причем «зачастую люди не видят между ними разницы»<sup>286</sup>.

Большой интерес представляет деятельность протестантских религиозных организаций, которых насчитывается свыше пятидесяти МРО девяти деноминаций. Количество общин и приходов возрастает, причем наибольшее их число относится к христианам веры евангельской-пятидесятникам.

Проводимые в регионе социологические исследования свидетельствуют об устойчивом росте религиозности населения. Если работы советского периода констатировали победу атеистического сознания, то в настоящее время более половины респондентов идентифицируют себя как верующих.<sup>287</sup> Кроме того,

---

<sup>283</sup> Амоголонова Д.Д. Бурятский шаманизм и политика десекуляризации общественного сознания \\\ Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: Сб. статей / отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2013. – С. 19-29 .

<sup>284</sup> Город и село в постсоветской Бурятии: социально-антропологические очерки / Д. Д. Амоголонова, И. П. Башаров, Ю. Г. Бюраева, П. К. Варнавский, В. В. Куклина, Б. З. Нанзатов, М. М. Содномпилова, О. А. Шагланова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. – С. 124

<sup>285</sup> Межнациональные, религиозные, этнопсихологические реалии Бурятии и вопросы гражданской активности населения (отв.ред. Ц.Б. Будаева) 2013. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, С. 35 168 с.

<sup>286</sup> Там же, С. 36

<sup>287</sup> Манзанов Г. Е. 2012. Динамика религиозности в этнической Бурятии в конце XX - начале XXI в. – Вестник Бурятского государственного университета. Вып. 7: История. С.134.

фиксируются этнические различия в воспроизводстве религиозности, так, буряты чаще, чем русские относят себя к религиозно верующим (72% и 47,8% соответственно)<sup>288</sup>

Социологическое исследование, проведенное в сентябре – ноябре 2015 года в Республике Бурятия в г. Улан-Удэ, Еравнинском и Селенгинском районах Республики Бурятия с выборочной совокупностью 300 человек, определенной по полу, возрасту, национальности показало, что более 90% опрошенных являются верующими, что демонстрирует высокий уровень религиозности жителей Бурятии. Такие показатели Д.Д. Бадараев связывает «с подъемом религиозного самосознания многих респондентов в связи с активной деятельностью православных, буддийских и шаманских организаций начиная с 1990-х гг. Появились новые культовые объекты для поклонения, возводятся церковные часовни, буддийские дуганы, ступы и субурганы, возрождаются древние шаманские места»<sup>289</sup>.

Таблица 3.3.

Распределение ответов на вопрос «Какой веры Вы придерживаетесь?»

Наименование конфессии	Доля ответов %
Христианство (православие)	42.67
Буддийской	46.67
Шаманской	2.33
нет ответа	8.33
Всего	100.00

В апреле-мае 2017 года коллективом кафедры политологии и социологии БГУ в семи административных образованиях региона было проведено социологическое исследование на темы: «Патриотическое воспитание граждан Республики Бурятия», «Толерантность и причины проявления экстремизма в молодежной среде», в котором содержался блок, направленный на выявление

<sup>288</sup> Межнациональные, религиозные, этнопсихологические реалии Бурятии и вопросы гражданской активности населения (отв.ред. Ц.Б. Будаева) 2013. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, С. 29.

<sup>289</sup> Бадараев Д.Д. Ценностные установки и социорелигиозная идентичность населения в Республике Бурятия. // Проблемы моделирования социальных процессов: Россия и страны АТР : материалы Второй всерос. научно-практич. конф. с междунар. участием, Владивосток, 7 – 8 декабря 2016 г. / [отв. ред. И.Г. Кузина] – Владивосток : Дальневост. федерал. ун-т, 2016. – С. 339.

особенностей религиозных представлений населения Республики Бурятия. Объем выборочной совокупности исследования составил 1200 единиц. Основными параметрами выборки исследования являются тип поселения, пол, возраст и национальность.

Согласно полученным в ходе исследования данным, к последователям буддизма себя отнесли 30,6% респондентов. Можно также отметить небольшое число опрошенных, считающих себя приверженцами одновременно буддизма и иных религий.

Таблица 3.4.

Распределение ответов на вопрос  
«К какому религиозному направлению вы себя относите?»

К какому религиозному направлению вы себя относите?	%
православие	41.0
буддизм	30.6
ислам	2.3
шаманизм	3.0
атеизм	4.3
ни к какому	11.0
другое	1.1
другое - и православие, и буддизм	0.3
другое - христианство	0.1
другое - буддизм и шаманизм	0.4
другое - агностицизм	0.1
другое - Бог есть	0.1
Нет данных	6.2

Этническая идентичность оказывает существенное влияние на религиозное самопричисление. Так, среди последователей буддизма из числа опрошенных 85,8% это представители бурят, 9,5% - русские, а 4,6% относятся к представителям иных этнических групп. Последователями буддизма среди представителей русских респондентов себя считают 5,8%, бурят – 73,9%, а представителей других этнических групп – 17,3%. Ответы респондентов-бурят распределились следующим образом. Большинство опрошенных, 73,9%

отнесли себя к последователям буддизма, 7,5% - шаманизма, а 6,6% - православия.

Таблица 3.5.

Распределение ответов на вопрос  
«К какому религиозному направлению вы себя относите?»

Варианты ответов	национальность			
	русский	бурят	другая	Всего
православие	72.2	6.6	31.6	43.8
буддизм	5.8	73.9	17.3	32.7
ислам	1.0	0.7	18.4	2.4
шаманизм	0.2	7.5	3.1	3.2
атеизм	5.3	2.3	9.2	4.5
ни к какому	14.2	7.7	12.2	11.6
другое	1.0	0.2	6.1	1.2
другое - и православие, и буддизм	0.2	0.2	1.0	0.3
другое - христианство	0.2	-	-	0.1
другое - буддизм и шаманизм	-	1.2	-	0.4
другое - агностицизм	-	-	1.0	0.1
другое - Бог есть	0.2	-	-	0.1

Ныне действующей Конституцией Российской Федерации и конституциями (уставами) субъектов провозглашены светский характер государства, гарантированы права свободы совести и свободы вероисповедания. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом. Законодательство о свободе совести и о религиозных объединениях состоит из соответствующих норм Конституции Российской Федерации, Гражданского, Административного, Уголовного и Налогового кодексов Российской Федерации, Федерального закона № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях», а также принимаемых в соответствии с ними иных нормативных правовых актов Российской Федерации, Конституций (Уставов) и нормативных правовых актов субъектов Российской Федерации.

Во всех Конституциях советского периода российской истории неизменно присутствовало положение об «отделении церкви от государства». В ныне действующей Конституции данный принцип сформулирован более корректно,



поскольку речь идет уже не о «церкви», специфически христианском институте, а об отделении от государства «религиозных объединений» и его светском характере (ст. 14). Последнее подразумевает не только прямой запрет на установление какой-либо религии «в качестве государственной или обязательной» (ст. 14), но и гарантии свободы совести как права «выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними» (ст. 28).

Комментарии к Конституции, более детально раскрывающие содержание данных статей, подчеркивают отсутствие необходимости согласования решений органов власти с религиозными объединениями, нейтральность светского государства в сфере свободы верований и убеждений, равного отношения с его стороны ко всем вероисповеданиям, и такого же отношения к убеждениям лиц, не исповедующих никакой религии, недопустимость каких-либо преимуществ, равно как и ограничений одних религиозных объединений по сравнению с другими. Хотя данные комментарии были составлены в середине 1990-х гг., Конституция РФ после ее принятия в 1993 г. изменениям не подвергалась, и, следовательно, нет никаких оснований считать их утратившими значение.<sup>290</sup>

Следует отметить, что законодательство по регуляции взаимоотношений в сфере религии развивается, реагирует на изменения и потребности общества. Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» был принят в 1990 г., затем, для устранения выявленных недостатков и противоречий с принятой в 1993 году Конституцией, в 1995 г. в него были внесены дополнения. Ныне действующий Федеральный закон № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» был принят в 1997 г. и явился результатом многолетней работы над различными вариантами законопроектов.

---

<sup>290</sup> Подробнее см.: Комментарий к Конституции Российской Федерации. Общая редакция Ю.В. Кудрявцева. М., 1996. С. 72-74, 122-123; Научно-практический комментарий к Конституции Российской Федерации. Под ред. В.В. Лазарева. М., 1997. С. 79-84

При этом, хотя действующее российское законодательство не содержит понятия "традиционная конфессия", буддизм входит в разряд «традиционных» религий, поскольку в преамбуле Федерального Закона № 125 ФЗ "О свободе совести и о религиозных объединениях" указано, что Федеральное Собрание РФ принимает данный закон, "признавая особую роль православия в истории России, в становлении и развитии её духовности и культуры, уважая христианство, ислам, буддизм, иудаизм и др. религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России".<sup>291</sup>

В 1996 году Президент Республики Бурятия Л. В. Потапов подписал Указ Президента Республики Бурятия «О концепции государственно-церковных отношений в Республике Бурятия». В 1997 же году был принят и Закон Республики Бурятия «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия».

Порядок регистрации и деятельности религиозных организаций на территории Республики Бурятия регламентирован Федеральным Законом от 26.09.1997 № 125 ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» и Законом Республики Бурятия от 23 декабря 1997 года № 610-І «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия», в которых предусмотрена дифференциация религиозных объединений на религиозные группы и религиозные организации. Религиозным объединением в Российской Федерации признается «добровольное объединение граждан Российской Федерации, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и обладающее соответствующими этой цели признаками: вероисповедание; совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний; обучение религии и религиозное

---

<sup>291</sup> Федеральный закон № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях». Принят Государственной Думой 19 сентября 1997 года. Одобрен Советом Федерации 24 сентября 1997 года.

воспитание своих последователей»<sup>292</sup>. В соответствии со статьей восьмой ФЗ № 125 «религиозной организацией признается добровольное объединение граждан Российской Федерации, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и в установленном законом порядке зарегистрированное в качестве юридического лица». В зависимости от территориальной сферы своей деятельности различаются централизованные и местные религиозные организации. В отношении централизованных организаций, имеющих местные религиозные организации на территории двух и более субъектов Российской Федерации, решение о государственной регистрации принимает Центральный аппарат Минюста России. Территориальными органами Минюста России производится регистрация местных религиозных организаций, централизованных религиозных организаций, имеющих местные религиозные организации на территории одного субъекта Российской Федерации, религиозных организаций (в том числе учреждений), образованных указанными централизованными религиозными организациями. Местной религиозной организацией признается религиозная организация, состоящая не менее чем из десяти участников, достигших возраста восемнадцати лет и постоянно проживающих в одной местности либо в одном городском или сельском поселении. В соответствии со статьей 11 ФЗ № 125 местные религиозные организации могут быть созданы группой из десяти совершеннолетних граждан России, проживающих в одной местности или поселении, централизованной религиозной организацией или же на основании подтверждения, выданного таковой. Прежде, при создании МРО в соответствии с пунктом 5 статьи 11 было необходимо предоставить сведения подтверждающие либо вхождение в ЦРО, либо деятельность на данной территории в течении не менее чем пятнадцати лет. Это приводило к тому, что многие такие общины регистрировались как входящие в ЦРО. В настоящее

---

<sup>292</sup> Федеральный Закон от 26.09.1997 N 125-ФЗ (ред. от 30.03.2016) «О свободе совести и о религиозных объединениях»

время такое требование исключено.<sup>293</sup> После внесения изменений в ФЗ № 125, можно ожидать как уменьшения числа централизованных религиозных организаций, так и увеличения числа самостоятельных местных общин. Кроме того, 5 мая 2014 года был подписан ФЗ № 99-ФЗ «О внесении изменений в главу 4 части первой Гражданского кодекса Российской Федерации и о признании утратившими силу отдельных положений законодательных актов Российской Федерации». Согласно этому закону было существенно изменено правовое положение некоммерческих организаций России, поскольку в нем предусматривается формирование закрытого перечня организационно-правовых форм некоммерческих организаций, без возможности его расширения иными нормативными правовыми актами, как это было в прежней редакции.<sup>294</sup>

Буддийская церковь исторически выполняла в бурятском обществе этноконсолидирующие функции, которые в других странах брало на себя государство, а потому воздействие буддизма на формирование национального самосознания, национальную идеологию бурят было более значимым, чем роль религии в странах с сильной национальной государственностью. Буддийское духовенство активно участвовало в политическом процессе, особенно в начале XX века. В современной Бурятии влияние буддизма на политику далеко не столь значительно, хотя ряд обстоятельств позволяют сделать вывод о наличии политического потенциала буддийской церкви. В описании политических функций буддийской общины можно говорить о ее внутренней организации как совокупности по сути политических институтов. В отличие от «большой» политики, взаимодействия внутри сангхи необязательно имеют публичный характер и не всегда направлены на взаимодействие с политическими государственными институтами. С другой стороны, сангха включена в современный публичный политический и правовой контекст, «открытое

---

<sup>293</sup> Федеральный закон от 13.07.2015 N 261-ФЗ «О внесении изменений в Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях»

<sup>294</sup> Федеральный закон "О внесении изменений в главу 4 части первой Гражданского кодекса Российской Федерации и о признании утратившими силу отдельных положений законодательных актов Российской Федерации" от 05.05.2014 N 99-ФЗ (действующая редакция, 2016) [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_162608/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_162608/)

прокламирование буддийских ценностей осуществляется по трем направлениям: его адресатами выступают общество, государство и международное сообщество».<sup>295</sup>

Границу между «внутрибуддийской» и публичной политикой провести подчас довольно сложно, поскольку внутренние проблемы буддийского сообщества часто становятся предметом общественного обсуждения, и логика современного политического процесса вынуждает церковь выступать в качестве субъекта политики, прежде всего во взаимодействии с государством. Одним из наиболее острых вопросов этой повестки, привлекающая повышенное внимание общественности, является ситуация вокруг приглашения в Россию Далай-ламы XIV, проектируемая на российско-китайские отношения, развитие демократии и свободы совести в стране, взаимодействия между разными буддийскими организациями России и перспективы развития буддизма в России и ее регионах.

Организационное развитие буддизма протекает в двух формах: традиционной, хотя и построенной на обновленческих принципах, дацанской (монастырской) и, сравнительно новой для Бурятии, форме мирских общин или, как часто их называют, Дхарма-центров. В рамках этих двух типов общин конструируются различающиеся системы иерархии, хотя в основе они базируются на общих для тибетской традиции принципах, проявляются некоторые различия, которые можно трактовать как политические. В монгольской и бурятской буддийской традиции монастырь конституировался на основе монашеской общины, хотя монахи-гелонги, как правило, не составляли большинство. Исторически существовало несколько типов монастырей, причем преимущественное распространение получили монастыри школьного типа, возникшего еще в Индии. Первые буддийские монастыри в Бурятии появляются после 30-х годов XVIII века. До этого времени

---

<sup>295</sup> Островская Е. Российский буддизм в оправе гражданского общества//Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – С. 297.

существовали единичные княжеские молельни и родовые общественные сумэ в войлочных юртах, «которые еще не были объединены в единую систему церковной организации ламаистов Забайкалья».<sup>296</sup>

Система церковного управления БТСР выполняет политическую функцию целеполагания, реализует внутреннюю субординацию системы ролей и статусов и организует мобилизацию ресурсов в интересах поддержания функционирования всей церковной системы. В узком смысле, это церковно-административная система управления сангхой, включающая иерархию должностных статусов и ролей от Пандито Хамбо-ламы до хуварака. На этом уровне сангха представляет собой совокупность ассоциаций, основанных на иерархической дифференциации статусов своих членов, отражающей функциональные и престижные их различия, и связанных с политическими аспектами взаимодействия людей. В широком смысле церковная организация практически совпадает с социальной системой буддийского сообщества и включает не только административные должностные позиции, но и иные статусы, включенные в буддийский социум. В этом смысле и в терминах принятой нами аналитической схемы политика включает не только основные функции правительства в его отношениях с социетальным сообществом, но и те аспекты любого коллектива, которые связаны с организацией и мобилизацией ресурсов для достижения его целей.<sup>297</sup>

В церковной организации Гелуг существует ряд элементов, которые могут занимать промежуточное положение в системах как религиозного, так политического управления. Политико-управленческая группа функций включает функции управления, распределения ресурсов, представительскую и другие функции. Она институционализирует статусы и роли в рамках системы церковного управления: пандито хамбо-лама, дид-хамбо, ширээтэ и т. д. Кроме

---

<sup>296</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы. – Новосибирск: Наука, 1983. – С. 18. Нестеркин С. П. О церковной иерархии церковного буддизма. // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии: Матер. междунаро. науч. конференции. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. – С. 148

<sup>297</sup> Парсонс Т. Система современных обществ – М.: Аспект – Пресс, 1997. – С. 30.

того, в систему церковного управления включаются интегративные нормативные структуры, выполняющие функции нормотворчества и социального контроля. В рамках интегративной подсистемы происходит институционализация системы социальных статусов, связанных с социальным контролем внутри общины и интегрированных в систему церковного управления. Интеграция общины буддийского духовенства происходит на основе фиксированных норм и правил, особое место среди которых занимают дисциплинарные обеты Пратимокши. По обетам пратимокши происходит дифференциация социальных статусов монахов (гелонгов) и не-монахов (генинов, банди и гецулов).

Традиционно именно монахи имеют доступ к замещению должностей в системе церковного управления, образования, ведению культовой, образовательной деятельности, могут принимать новых членов общины и т. п. Вместе с тем, церковная система в основном базируется на административной должностной иерархии. В Бурятии, как и в современной Монголии, высшие позиции в сангхе занимают не монахи и не хубилганы, кроме того не предъявляются требования к прохождению всех ступеней традиционного монастырского образования, хотя часто такое «отступление» от доктринальных положений объясняется временем «упадка» религии и переходным состоянием сангхи. Более того, существующая система церковного управления и в Бурятии, и в Монголии не заинтересована в усилении института хубилганов, поскольку церковь в целом построена на административном принципе и выборных началах. Так, Буддийская традиционная сангха России возглавляется Пандито Хамбо-ламой, во главе ЦДУБ и Объединения буддистов Бурятии стоят председатели, и все они избираются из числа духовенства.

Ядром политической подсистемы Буддийской традиционной сангхи России выступает институт Пандито Хамбо лам, причем в современном варианте система оформилась в результате деятельности XXIV Пандито Хамбо ламы Дамбы Аюшеева, которая в целом направлена на дальнейшую

институционализацию буддизма в Бурятии. Это проявляется в развитии и укреплении системы образования и подготовке кадров, системы управления и кадровой службы дацанов, мерах по унификации хуралов и переводе служб с тибетского на бурятский язык. Усилению института Пандито Хамбо лам, придается большое значение, постоянно подчеркивается длительность его исторической традиции и преемственность независимого от иных центров Гелуг развития.

Кроме того, Пандито Хамбо лама является одним из центральных персонажей публичного политического процесса региона, выступая в роли идеолога этнокультурного возрождения, выдвигая фактически его программу.<sup>298</sup> Во многом именно актуальность этнополитической составляющей обусловило значимость деятельности Пандито Хамбо ламы не только как одного из духовных лидеров, но и как публичного политика. Причем, хотя по многим вопросам политического процесса он выступает как лидер общественного мнения, в таких резонансных вопросах как, например, «ликвидация» бурятских автономных округов или ситуация вокруг приглашения Далай-Ламы, налицо весьма сдержанная позиция. По материалам проведенного нами в 2016 году опроса экспертов был построен рейтинг влияния публичных политиков Бурятии, в котором Пандито Хамбо-лама Д. Аюшеев занял второе место после Главы Республики Бурятия В.В. Наговицына. Пандито Хамбо лама транслирует идею о «большой» Бурятии и своей ответственности за нее: «Если мой народ хорошо живет — значит, здесь, от Иркутской до Амурской области, спокойствие и мир. Вот за это я отвечаю»<sup>299</sup>. Он претендует на собственное видение политического процесса и государственного управления, причем подчеркнуто ограничиваясь в своей

---

<sup>298</sup> Махачкеев А. Портрет иерарха. XXIV Пандито Хамбо лама Д. Аюшеев. – Улан-Удэ: Нова Принт, 2012. – С. 183.

<sup>299</sup> Так говорит Хамбо-лама. // <http://rusrep.ru/article/2013/05/15/lama/>



критике региональным уровнем: «Будь у меня право назначать глав районов, у меня половина этих глав не прошли бы — я на вшивость бы их проверил»<sup>300</sup>.

Более того, он неоднократно публично заявлял: «Сегодня я работаю и министром образования, и министром сельского хозяйства, и министром спорта»<sup>301</sup>

Уровень его политического влияния, по экспертным оценкам, особенно высок среди политиков-бурят, хотя и не ограничивается ими. Основным источником его влияния является административный контроль над столь крупной негосударственной организацией как Буддийская традиционная сангха России. Кроме того, им налажено взаимодействие с федеральными политиками вплоть до руководителей государства. «В своей политической деятельности лидеры БТСР позиционируют себя в роли верных сторонников федеральной власти и государственников, а взамен Хамбо лама рассчитывает на ресурсы федеральной власти и государственников в деле сохранения контроля Сангхи над своей паствой»<sup>302</sup>. При этом российская государственно-патриотическая идентичность для него более значима нежели конфессиональная. Весьма показательным высказыванием в интервью федеральному изданию «Русский репортер»:

*«И когда мне люди говорят: «Кого ты больше любишь, Далай-ламу или президента?» — я говорю: «Слушайте, дорогие товарищи, кто меня кормит-то, кто моим старикам деньги дает — иностранный большой лама или президент страны?»»<sup>303</sup>.*

Пандито Хамбо лама Д. Аюшеев является членом Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при президенте Российской

---

<sup>300</sup> Так говорит Хамбо-лама. // <http://rusrep.ru/article/2013/05/15/lama/>

<sup>301</sup> Дагбаев Э.Д. Буддизм и политическая ситуация в регионе. // Общество, буддизм и социально-политические процессы в России и Монголии. Улан-Удэ, Издательство Бурятского госуниверситета, 2017. – С. 199.

<sup>302</sup> Церковь – общество – власть: религиозные процессы и практики в современной Бурятии. Д.Д. Амоголонова, М.М. Содномпилова, С.Д. Батомункуев, П.К. Варнавский, А.А. Белькова. –Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2016. – С. 66.

<sup>303</sup> Так говорит Хамбо-лама. // <http://rusrep.ru/article/2013/05/15/lama/>

Федерации, входит в президиум Межрелигиозного совета России, а также президиум Межрелигиозного совета стран СНГ. Входил в состав Общественной палаты Российской Федерации. В ее текущий состав входит Санжей-лама, представитель БТСП в Москве.

С трансформацией политической системы России, буддийское духовенство России начинает активно участвовать в политическом процессе. Причем его политическое участие получило неоднозначную оценку. Так, например, Нанзанов А. Д. считает, что в событиях вокруг вывоза Атласа тибетской медицины в июне 1998 года руководство БТСП оказалось втянутым в так называемые «грязные технологии», связанные с выборами президента РБ.<sup>304</sup> Именно с этого времени, как принято считать, происходит резкое ухудшение отношений БТСП и республиканского руководства, с чем связывают также и нагнетание напряженности во внутрицерковном «расколе». С другой стороны, существует мнение, что «как один из социальных институтов государства, Буддийская церковь должна взаимодействовать и сотрудничать с государственными органами власти и органами местного самоуправления, не вмешиваясь при этом во внутренние дела друг друга».<sup>305</sup> Существенным фактором выведения внутрибуддийских противоречий в публичную плоскость является резонанс вокруг взаимодействия БТСП и тибетской диаспоры, включая проблему приглашения Далай-ламы XIV.

Представители духовенства активно участвуют в деятельности политических представительных, совещательных и консультативных органов. Так, ряд священнослужителей входит в состав Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Республики Бурятия. Буддийские религиозные организации и священнослужители активно взаимодействуют с органами местного самоуправления и районными

---

<sup>304</sup> Нанзанов А. Д. Религиозные объединения в Бурятии 1990-2000 гг. // Общественные перемены Бурятии в условиях трансформации российского общества на рубеже веков. – Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 2002. – С. 188-221.

<sup>305</sup> Шаглахаев Д. Прошлое и настоящее Хойморского дацана. Изд. второе (дополненное) – Улан-Удэ: Издание Хойморского дацана «Бодхидхарма», 2005. – С. 29.

администрациями. При этом, «каждый из глав дацанов решает проблемы взаимодействия с обществом и государственной властью самостоятельно».<sup>306</sup> В 1990 г. шэрээтэ-лама Ленинградского дацана Эрдэм-лама (Э. Д. Цыбикжапов) среди значительного числа кандидатов одержал победу на выборах в Верховный Совет РСФСР. В качестве депутата работал заместителем председателя Комитета Верховного Совета РСФСР по свободе совести, вероисповеданиям, милосердию и благотворительности. На выборах депутата Государственной Думы Федерального Собрания РФ по одномандатному округу от Бурятии в 1995 году баллотировался Н. Илюхинов, занявший по результатам выборов четвертое место в списке из девяти кандидатов. В 2003 году кенсур Чой Доржи (А. Н. Будаев) выдвигался в качестве кандидата на выборах депутата Государственной Думы Федерального Собрания РФ, и занял третье место. Ряд представителей буддийского духовенства избирались депутатами Народного Хурала Республики Бурятия (М. Р. Чойбонов, Д.-Х. Самаев, Содномдоржиев Д.-Н. В.) В 2013 году в состав Народного Хурала РБ пятого созыва был избран шэрээтэ лама Санагинского дацана Даша «Пунцоглин» Цыденов Б.Б. от партии «Гражданская платформа».

Иволгинский дацан является одним из национальных центров Азиатской буддийской конференции за мир, международной неправительственной организации буддистов стран Азии, основанной в 1970. Штаб-квартира находится в монастыре Гандантекчинлинг в Улан-Баторе. Президентом является глава Ассоциации буддистов Монголии, Хамбо-лама Д. Чойжамц. Вице-президентом организации является Пандито Хамбо-лама Д. Аюшеев. Целями и задачами АБКМ являются: объединить буддистов Азии в их стремлении к миру и спокойствию на Земле: всемерно способствовать распространению и претворению в жизнь буддийского учения, проповедующего высокие идеалы мира, гармонии и соц. справедливости; решительно выступать за мир и безопасность в Азии и во всем мире, за полное

---

<sup>306</sup>Буддизм старый и новый. Интервью с главой БТСР пандито хамбо-ламой Д. Аюшевым. // Независимая газета. – 5 марта 2003

запрещение ядерного и др. видов оружия массового уничтожения; поддерживать неотъемлемые требования народов на свободное и независимое развитие, в защиту прав и достоинства человека. АБКМ объединяет 15 национальных центров из 12 стран Азии, многих авторитетных буддийских лидеров, политических и общественных деятелей. АБКМ имеет статус третьей категории в ЭКОСОС и ЮНЕСКО

Современные процессы, происходящие в России, Китае и Монголии, демонстрируют высокий потенциал политизации буддизма, несмотря на его сложившийся образ аполитичной религии. В Тибетском автономном районе КНР буддизм сопряжен с высококонфликтным процессом, причем выходящим далеко за пределы национальных границ и отражающимся на внутрироссийской и монгольской ситуации. В политическом поле важным пунктом является проблема Тибета и деятельность Далай-ламы XIV. Деятельности тибетских лам и связанных с ними групп в России часто приписывается политический характер<sup>307</sup>. Используя поддержку ряда государств, сформированную сеть общин и последователей, а также возможности Интернета, тибетская диаспора и сочувствующие ей группы смогли сформировать глобальный дискурс «Save Tibet» в котором связываются демократия, гражданские свободы и тибетская политическая проблематика. Такая постановка создает основу для критики многих действующих правительств, прежде всего КНР, со стороны гражданских активистов, в том числе последователей буддизма. Для Монголии тибетский вопрос прямо отражается на монголо-китайских отношениях, хотя, конечно, не является определяющим их фактором. Обнаружение Богдо-гэгэна может стать для Монголии возможностью закрепления положения центра тибетского буддизма, поскольку она «оказалась фактически единственной независимой страной, где тибетский буддизм является основной религией, которую исповедует чуть больше половины населения, ее поддерживает государство и создаются

---

<sup>307</sup> Островская Е.А. Транснациональная сеть тибетского буддизма как инструмент эскалации этно-религиозного конфликта//Вестник аналитики - № 35(2009-1)

благоприятные условия для ее распространения»<sup>308</sup>. «Религиозное возрождение» в Монголии в 1990-е гг. не привело к полной ревитализации институтов дореволюционного периода и обращению всех монголов к буддийской вере, а идеи реконструкции теократии оказались непопулярны и неприемлемы как для монгольской политической элиты, так и для большинства населения страны<sup>309</sup>. В России буддизм прочно связан с этнополитическим процессом в «буддийских» регионах – Бурятии, Тыве и Калмыкии, а также с активностью довольно большого числа религиозных групп во многих городах России.

Таким образом, в настоящее время в регионе протекают динамичные процессы развития системы взаимодействия религиозных объединений, среди которых особое место занимает Буддийская традиционная сангха России, государственных и негосударственных институтов, а также социальных групп по поводу религиозной деятельности и религиозной идеологии.

---

<sup>308</sup> Сабиров Р. Где «центр» тибетского буддизма в современном мире? // Цырендоржиевские чтения – 2012 (V): Тибетская цивилизация и кочевые народы Евразии: кросскультурные контакты. – Киев: Полиграфист, 2012. С. 470-486.

<sup>309</sup> Родионов В.А. Буддизм в политическом процессе постсоциалистической Монголии. // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. Социология. Политология. Культурология. – 2015 - 6А. – С. 81.

### **3.2. Буддизм и развитие современной российской модели государственно-конфессиональных отношений**

В современном мире религия приобретает все большее влияние на общественные процессы, опровергая модернистский тезис об исчезновении религии и окончательной секуляризации общества. Современные национальные государства оказываются в ситуации «религиозного вызова», как в виде давления конфессиональных групп в правовом и неформальном поле, так и в стремлении государств и элитных групп использовать интегративный легитимизирующий потенциал религии. Вследствие этого взаимодействия институтов публичной власти с религиозными группами подвержены постоянной коррекции на уровне конституционных положений, отраслевого законодательства и судебной практики.

Тип государственно-конфессиональных отношений, сложившийся в государстве, имеет определяющее влияние на организационно-правовые формы религиозных сообществ, содержание и направления религиозной деятельности. В случае России в XX веке можно выделить три сменяющих друг друга исторических модели государственно-конфессиональных отношений.

Для первой, существовавшей в Российской империи, характерно положение православия как господствующей религии и идеологической опоры государственной императорской власти, с признанием ограниченных прав на исповедование ряда «признанных» конфессий. Вторая модель, радикально секулярная, формируется в период Советского Союза, когда, особенно в отдельные периоды, государственная политика направлена на деинституционализацию религии политико-правовыми мерами.

Современной модели сегодняшней России в политической идейной сфере присуще доминирование светских идеологических принципов конструирования политической системы, а функционирование политических институтов основано на идеях национального светского государства ориентированного на

демократические принципы. В современной российской модели государство реализует светскую модель, но по оценке Ж. Т. Тощенко «активно поражено клерикальными процессами»<sup>310</sup>.

Можно отметить динамичность этих моделей, их подверженность частым изменениям и коррекции текущих нормативных режимов, обусловленными как трансформацией политической системы, так и потребностями совершенствования регуляторов общественных отношений, складывающихся в сфере религии.

В целом, если говорить о политическом значении буддизма, можно различать идейный уровень политической культуры и институциональный – сферы взаимодействий между политическим акторами. Другими словами, буддизм воздействует на политику посредством «идеального влияния буддийских концептов и символов на структуру и механизм власти,... прямого влияния сангхи (буддийского монашеского ордена) как социального института, как экономической и политической силы на борьбу за власть и осуществление власти».<sup>311</sup> Буддизм разработал особый способ легитимации политико-правового порядка, обеспечив идеино-философское и правовое наполнение, подкрепленное системой передачи учения через образованное монашество, письменность и образовательную систему.

Буддизм Бурятии с начала XVII века развивается в политико-институциональных условиях, отличных от основного ареала распространения тибетской буддийской традиции, и, хотя буддизм Бурятии не имеет доктринальных отличий от тибетского, некоторые аспекты культовой системы и принципы церковной организации имеют важные особенности. Децентрализованные политические союзы, например, государства Древней Индии или средневековой Монголии, способствуют воспроизводству относительно автономных религиозных буддийских сообществ, принимающих

---

<sup>310</sup> Тощенко Ж.Т. Государство как субъект теократии. // Социс. – 2007. - № 2. – С. 6.

<sup>311</sup> Агаджанян А. Буддизм и политические конфликты в Юго-Восточной Азии //Религия и конфликт. / под ред. А. Малашенко и С. Филатова ; Моск.Центр Карнеги. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – С. 268

форму монастыря, философско-религиозной школы или автокефальной церковной организации, в то время как централизованное государство или поддержка крупного политического объединения приводит к построению иерархически встроеной в государственную политическую систему церковной организации сангхи.

С начального периода распространения буддизма в Тибете буддийские идеи входят в формирующееся государственное право. Вместе с тем, взаимодействие между буддизмом и политическим порядком не ограничивались лишь идеологической легитимацией. На более важном уровне оно было связано с отношениями между двумя полюсами буддийского социума – монашеством и мирянами<sup>312</sup>. Государства и политические союзы, оказывая поддержку школам и монастырям, способствовали тем самым их усилению и фиксации, в том числе правовой и доктринальной, школьной и монастырской дифференциации. Правители Тибета и Монголии поддерживали стремление к формированию канонических образцов и кодификации религиозных норм. С другой стороны, процесс формирования нормативного порядка внутри буддийских сообществ опирался на политические механизмы, включая связи с правящими политическими группами. В такой ситуации возникает серьезное противоречие между стремлением политических групп контролировать буддийские сообщества, школы и монастыри, и их доктринально обусловленным внемирским и внеполитическим статусом. Во всех буддийских обществах это противоречие вытекало в длительные идейные столкновения, как например, в Китае в IV-VIII вв. в форме полемики о том, следует ли монаху отдавать полные почести императору<sup>313</sup>.

Наиболее важным структурным компонентом буддийских сообществ, его ядром, выступает система монашеских статусов. Иерархия социальных статусов-ролей в соответствии с системой обетов интегрирована в институты

---

<sup>312</sup> Dreyfus G. Law, State, and Political Ideology in Tibet. // Journal of the International Association of Buddhist Studies. – 1995. – Vol. 18. No 1. – p. 121.

<sup>313</sup> Чебунин А.В. Учение киаитского буддизма о человеке и обществе. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – С. 212.



церковного управления, образования и во многом определяет индивидуальные позиции в системе социальной стратификации буддийских сообществ. Бхикшу (бхикку, гелонг) является полноценным членом монашеской сангхи, который имеет право давать, изучать и практиковать Учение, принимать новых членов общины и занимать руководящие позиции. Сангха, в ее «относительном» или «обычном» понимании, в отличие от Арья Сангхи (Общины Святых), образуется как минимум тремя монахами. Монашеские статусы также стратифицированы по отношению времени нахождения в монашеском статусе, возрасту и полу. Эти статусы выполняют функцию не только индивидуальных нравственных дисциплинарных обязательств, но и закрепляют права на замещение позиций в системе управления и образования.

В правовых документах Тибета, Монголии и Бурятии XVII-XX вв. ясно прослеживается фиксация иерархии этих статусов в правах и обязанностях. Исторически доступ к высшим административным и образовательным статусам был открыт только для монахов-гелонгов, хотя в настоящее время такое жесткое правило в Монголии, Бурятии и других российских регионах не соблюдается. Особо следует отметить гендерные аспекты дифференциации буддийских общин. Социально-политические институты буддизма закрепляют мужское господство в буддийских сообществах, в то время как возможности женщин-буддисток в достижительном отношении были значительно более ограничены.

История четырех основных школ тибетского буддизма имеет политическое измерение в виде соперничества за политическую гегемонию, важное место в котором занимала стратегия построения отношений с государством. После длительной децентрализации попытка объединения Тибета была предпринята школой Сакья при поддержке Юаньской династии, которая, впрочем, поддерживала лишь видимость объединения, на деле противодействуя ему в собственных интересах<sup>314</sup>. Пользуясь поддержкой монгольских ханов, таких как

---

<sup>314</sup> Туччи Дж. Религии Тибета. – СПб.: Евразия, 2005. – С. 65.

Алтан-хан и Гуши-хан, а затем используя протекторат Цин, школа Гелуг в результате длительной борьбы концентрирует государственную власть в Тибете в рамках церковных институтов, важнейшую роль среди которых играли Далай-ламы.

Развитие политических институтов буддизма в средневековом Тибете стало основой для трансляции в Монголии и России образцов построения буддийскими сообществами отношений с государством и обществом. Важнейшими институтами, обеспечивающими эффективное взаимодействие буддийских сообществ и государств Внутренней Азии, стали идеи чойон и тулку.

В ходе формирования идеологии теократического господства тибетские ламы сформулировали одну из базовых политических доктрин тибетского буддизма – концепцию чойон, духовный учитель – светский правитель или лама-милостынедатель, отражающую взаимосвязь дхармы и политики<sup>315</sup>. Эта концепция базируется на буддийской идее о двух автономных сферах: религиозной и светской, находящихся в неразрывной связи, считающейся залогом стабильности государства<sup>316</sup>. Идея дхармараджи (царя Учения) и чакравартина (буддийского правителя) возникла еще до проникновения буддизма в Тибет и в целом характерна для всех буддийских регионов. В стремлении обосновать стремление к независимости Тибета с начала XX века вплоть до настоящего времени тибетская аргументация строится во многом на том, что отношения Юаньской и Цинской династий и ламами-правителями Тибета не были политической системой суверенитета и подданства, а системой личных отношений чойон, которые утратили значимость с падением династии Цин<sup>317</sup>.

---

<sup>315</sup> Ruegg D.S. The Temporal and Spiritual Orders in the Governance of Tibet and the so-called «Patron-Priest Relation» in Inner Asia // <https://www.academia.edu/10130475/Yonmchod>

<sup>316</sup> Цыремпилов Н.В. Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII-нач.XX века). – Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2013. – С. 19

<sup>317</sup> Гарри И.Р. Буддизм и политика в Тибетском районе КНР (II половина XX — начало XXI в.) / ответственный редактор А.М.Донец. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. – С. 26.

В буддийский период истории Тибета и Монголии большую роль начинает играть институты, в рамках которых, верховные иерархи объявлялись святыми «перерожденцами» персонажей пантеона и видных деятелей буддийской религии. Концепция тулку возникает в тибетском буддизме в рамках традиции Карма-Кагью. Тулку, хубилган, или, как закрепилось уже в русском языке, «перерожденец», обладает автономной доктринальной легитимностью, так, сангху составляют четыре монаха-гелонга или один святой.<sup>318</sup> Идея «тулку» явилась развитием концепции нирманакийи, «воплощенного тела», одного из тел Будды, согласно которой бодхисаттвы могут осознанно выбирать следующее воплощение ради блага всех живых существ. Постепенно этот институт проникает в другие школы и становится одной из важнейших политических структур тибето-монгольской политической модели теократического государства. Институт тулку-перерожденцев сформировался для «легитимации светской и духовной власти в условиях безбрачия ее носителей»<sup>319</sup> как «новая форма легитимации права на земельную собственность»<sup>320</sup>. Другим важным аспектом развития института тулку-хубилганов является тесная связь аристократических, или «феодалных», как было принято называть их в отечественных исследованиях, групп с церковной организацией. Крупные владельцы стремились к концентрации влияния на буддийские монастыри и их использованию в легитимации и повышении престижа своего политического статуса. Монастыри выступали в качестве своеобразных финансово-кредитных организаций, ссужая крупные суммы денежных средств и натуральных товаров, скота, чая, шелка и т.п. Хотя к началу XX века влияние монастырей и духовенства увеличилось, и они фактически стали проводить более независимую политику по отношению к светским властям, большинство тулку обнаруживали в аристократических

---

<sup>318</sup> Еше-Лодой Ринпоче Краткое объяснение сущности Ламрима. Пер. с тиб. Ж. Урабханова. – Улан-Удэ: Ринпоче-багша; СПб: Нартанг, 2002. – С. 39.

<sup>319</sup> Торчинов Е. Введение в буддизм – СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2013. – С. 242

<sup>320</sup> Островская Е.А.-мл. Тибетский буддизм / Е.Н. Островская. – СПб.: «Петербургское востоковедение», 2002. – С. 324

семьях. Доктринально это объяснялось кармическими заслугами, в результате которых, в случае плодов положительной кармы, буддийские ученые и практики находили человеческое рождение в здоровом теле, в земле, где проповедуется Дхарма и в семье, пользующейся достатком и уважением. Более того, «осознанно перерождающиеся» ламы могли указывать на время и место своего будущего рождения, которое сопровождается знаменами, позволяющими установить ребенка-перерожденца. Например, первый Джебцун Дамба-хутухта был сыном одного тушету-хана Гомбодорджи и братом другого – Чихундорджи, и подобная практика «нахождения» влиятельных хубилганов в господствующих аристократических семьях была весьма распространена. В начале XVII века в Монголии и в Тибете линий тулку было значительно меньше, нежели к началу XX века. Сейчас роль тулку в буддийском сообществе существенно изменилась, хотя они все еще играют ключевую роль в буддийских общинах тибетской диаспоры. Интересна современная политика КНР в отношении этого института, поскольку для Китая это вопрос касается прежде всего Тибета и будущего Далай-лам и тибетского буддизма, он стремится взять под контроль саму систему обнаружения тулку.

В Бурятии институт тулку не получил формального закрепления. В наибольшей степени это обусловлено тем, что российская власть не способствовала его закреплению, а также отсутствием достаточно политически и экономически влиятельных территориально-родовых групп и монастырей, чтобы поддерживать линии перерождений. Кроме того, линии тулку закреплялись также признанием Далай-лам или иных крупных иерархов, что бурятским буддистам получить было крайне сложно в силу относительной изоляции. Это связано с установившейся с XVII века монополией Далай-лам на утверждение линий хубилганов в Тибете и Монголии. Бурятские монастыри, изолированные от Тибета и Монголии, не испытывали потребности в такого рода институте, поскольку с одной стороны они находились под патронажем Российской империи, а с другой, в бурятском обществе не сформировалась

земельная аристократия, способная контролировать монастыри. Вместе с тем, несмотря на «официальное» признание только одной линии Ганжирва-гэгэнов в Цугольском дацане, по нашим данным «неформально» существовало около пятнадцати линий и отдельных хубилганов. Кроме того, показательно, что после разрушения организованной церкви в Бурятии «действовали многочисленные «хубилганы» и «гэгэны».<sup>321</sup>

В Бурятии по инициативе Пандито Хамбо-ламы и буддийских активистов в настоящее время активно формируется «тулку-дискурс», так, неоднократно транслируется идея о хубилганах Пандито Хамбо ламах, Соодой-ламе, Б.Д. Дандароне и других видных деятелях бурятского буддизма. Столь большое внимание к этой теме связано, скорее всего, со стремлением к вхождению в систему глобального буддизма через историко-традиционную легитимацию. В буддийском описании люди, история и общество помещаются во вневременной контекст: «Буряты получили буддизм от Дамба-Доржи Заяева, а он, в свою очередь, получил его в первом своем рождении от Будды Кашьяпы, а во втором - от Будды Шакьямуни! Запомните это»<sup>322</sup>. Даже титул Пандито Хамбо лама объясняется через цикл перерождений Д.-Д. Заяева, который «в своем третьем перерождении в Индии получил звание Пандито Хамбо лама» и тем самым этот титул связан с родиной буддизма – Индией»<sup>323</sup>. В этом вневременном контексте бурятский лама «Соодой-лама признан мировым буддийским сообществом воплощением великого индийского философа и йогина Нагарджуны, легендарного основоположника Махаяны – Учения «Срединного Пути», переданного ему Буддой Мудрости Манджушри»<sup>324</sup>. Пандито Хамбо-лама Дамба Аюшеев на Олоной обоо в Иволгинском районе 21 июня 2015 года сказал, «что следующий Хамбо-лама переродился (перечислил возможные

---

<sup>321</sup> Цыбикжапов В. Современная церковная организация ламаизма в Бурятии. // Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества: Сб. ст. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1971. – С. 69.

<sup>322</sup> Хамбо-лама Дамба Аюшев: Мы поддерживаем наших братьев - тибетских буддистов.// МК в Бурятии. 2008 – 26 марта.

<sup>323</sup> Нейтральная территория: в гостях у Хамбо Ламы. // <https://www.youtube.com/watch?v=XzjBRkkLdqI>

<sup>324</sup> Буряты – великие йогини.// <http://www.dandaron.com/buryaty-velikie-joginy/>

населенные пункты), ему лет 12 и обязал привести всех мальчиков этого возраста на обоо.

Кроме того, такое внедрение практики хубилганов позволяет повысить престиж и легитимность бурятского буддизма и подкрепить его притязания на статус центра буддизма не только России, но и мира. В этом же ряду можно отметить и явление «нетленного тела» Пандито Хамбо ламы Итигэлова и обнаружение «чудесных» проявлений, таких как лик богини Янжимы.

Пандито Хамбо-лама Дамба Аюшеев в интервью упомянул об используемой в БТСР практике распознавания тулку. В случае «благоприятных знаков», сопутствующих рождению какого-либо ребенка, лама, получивший об этом информацию, извещает об этом ширээтэ-ламу, после чего тот информирует Пандито Хамбо-ламу. После этого за ребенком и за его семьей устанавливается негласное наблюдение, о котором знает ограниченный круг людей, включающий ламу, впервые узнавшего об этом, ширээтэ-ламу и Пандито Хамбо-ламу. Ученики геше Джампа Тинлея также считают его воплощением Манджушри.

По мнению Ани Бернштейн, «подобное религиозно мотивированное межтелесное движение имеет свое внутреннее подрывное значение, выходящее за рамки эзотерических религиозных практик, так как оно бросает вызов биополитическим режимам мобильности, навязываемым национальными государствами их местному населению, усложняя вопросы приверженностей и лояльностей»<sup>325</sup>. Интересно, что Буддийская традиционная сангха переносит восприятие российских самодержцев как воплощения Белой Тары на современных глав Российской Федерации – президентов В.В. Путина и Д.А. Медведева: «Я не могу идти, потому что он является для меня Белой Тарой, я не могу пойти против своей богини»<sup>326</sup>.

---

<sup>325</sup> Буддизм в истории и культуре бурят. кол. монография. под ред. И.Р. Гарри. – Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2014. – С. 279.

<sup>326</sup> Так говорит Хамбо-лама // <http://rusrep.ru/article/2013/05/15/lama/>

Примечательно, что если для Бурятии буддизм является средством преодоления маргинальности и периферийности, то для буддийских сообществ Бурятии таким средством выступают уже собственно буддийские практики, явления и даже история.

В период распространения буддизма в Монголии, церковь развивается по схожей схеме использования поддержки монгольской аристократии и императорской власти Цинской династии. При этом децентрализация Монголии как результат внутренних условий развития монгольского государства и влияния Цинской политики сопровождалась созданием децентрализованной монгольской церкви, поскольку вне действия централизованного политического влияния, буддийские сообщества обладают сравнительно высоким уровнем автономии, даже в рамках единой традиции или церковной организации. Так, разные конкурирующие группы монгольской аристократии интегрируются в структуру церкви, экономически и политически поддерживая конкретные родовые и княжеские монастыри и линии хубилганов через родовые связи. Цинская империя через Лифаньюань, опираясь на Джебцун Дамбу-хутухт (Богдо-гэгэнов), осуществляла контроль над церковной организацией и «в той мере, в какой Внешняя Монголия являлась единой в рамках Цинской империи, существовало и единство церковной организации, контролируемой Пекином»<sup>327</sup>. Происходит усиление позиций духовенства во многих сферах общества, прежде всего за счет тесных связей с аристократическими элитами, монастыри становятся ведущими торгово-экономическими центрами, складывается монастырская образовательная монополия, что позволяет транслировать буддийские идеи и ценности как господствующие.

В результате к началу XX века крупнейшим духовным, политическим и экономическим авторитетом во Внешней Монголии выступал институт Богдо-гэгэнов. Не случайно, что именно Богдо-гэгэн VIII (Джебцун Дамба-хутухта)

---

<sup>327</sup> Скрынникова, Т. Д. Ламаистская церковь и государство во Внешней Монголии в XVI – начале XX века / Т. Д. Скрынникова. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1988 – С. 82

стал лидером антицинского освободительного движения в начале XX века и возглавил монгольское теократическое государство, провозглашенное в 1911 году.

В настоящее время можно выделить как определенные сходства, так и существенные отличия в развитии буддизма в России и Монголии. Хотя в конце 1980-х годов он, помимо исторической близости, находился в сходных условиях жесткого государственного контроля, официальные данные констатировали преобладание атеизма и искоренение религиозных пережитков в сознании народных масс, а церковная организация сангхи СССР и МНР строилась на единых принципах. В 1990-е годы в обеих странах происходит радикальная либерализация законодательства о религии, наблюдается резкий рост религиозности населения, через развитие «нетрадиционных» религиозных направлений усложняется конфессиональная ситуация, трансформируются институты церкви, культа, религиозного образования. В современной России наряду с «традиционно» буддийскими Бурятией, Тывой и Калмыкией, возникают новые центры в крупных городах, формируются новые сообщества верующих, причем разных направлений буддизма, обладающие малоизученной спецификой структуры и воспроизводства. Схожие процессы наблюдаются и в Монголии. Кроме того, на социорелигиозные процессы в России и Монголии неодинаковое воздействие оказывает «глобальный» буддизм, политика Далай-ламы XIV и тибетской диаспоры.

В поле сравнительного изучения процессов развития буддизма в России и Монголии в постсоветский период можно отметить, историческая, социокультурная, этническая и конфессиональная близость ряда российских регионов (Бурятии, Калмыкии, Тывы) и Монголии, идеологическое единство и предельное сходство политической системы в советский период позволяют проводить кросс-национальные сравнения разных сфер жизни общества. Одним из наиболее актуальных направлений подобного изучения является исследование современных социорелигиозных процессов трансформации роли



буддизма в обществах постсоветских России и Монголии. Можно констатировать существенный рост числа верующих и религиозных организаций, активное проникновение буддийских идей и ценностей в массовую культуру и публичное информационное пространство. Вместе с тем, актуальным является выявление особенностей институционализации буддийской культуры в новых социальных, экономических и политических условиях преобладания городского населения, изменения образа жизни населения, формирования современной демократической системы и новых международно-политических условий.

В политической жизни современной Монголии религия занимает довольно важное место, поскольку воспроизводство национальной политической идентичности весьма тесно сопрягается с этнорелигиозным компонентом. Так или иначе, вопросы, связанные с религией, рефреном обсуждаются в СМИ, затрагиваются в выступлениях политических деятелей, выступают объектом общественной дискуссии.

Даже в условиях радикально, по оценке ряда экспертов, либерального законодательства в отношении религии, буддизм занимает место «объективированного» культурного «фона» во взаимодействии политических акторов Монголии. В условиях сложившейся политической системы существует совокупность устойчивых идей, отражающих ведущую роль буддизма в современном монгольском обществе, они закреплены в целом ряде основополагающих нормативных правовых актов и программных документах политических партий.

Воспроизводство религиозной идентичности в политическом отношении протекает через реконструкцию буддийских «смыслов» и эксплуатацию буддийских образов в политической практике. Нельзя не отметить существование определенного противоречия в том, что современное монгольское государство, которое конструировалось как светское, более того, марксистское, и прямо противопоставлялось предшествующему опыту

буддийского теократического развития, на новом, демократическом, витке своего развития довольно активно использует буддийскую семантику. В период становления демократического режима реабилитация буддизма в качестве одного из столпов национальной культуры совпало со все возрастающим влиянием буддизма, особенно школы Гелуг, на международный политический процесс. С конца XIX века начинается становление «глобального» буддизма, когда он проникает в европейскую культуру и обретает в ней новые черты и организационные формы, зачастую лишаясь религиозного содержания и усиливая философский компонент. К концу же XX века буддизм выступил одним из символов культурной глобализации. С другой стороны, события 50-х годов XX века в Тибете, тибетская диаспора на Западе и активная международная деятельность Далай-ламы XIV способствовали существенной политизации буддизма и признанию его как значимого фактора международных отношений. В отношении России в этот период даже применяется термин «необуддийская эйфория», который был призван отразить восприятие буддизма в регионах его нетрадиционного распространения.

Вместе с тем, политическая роль собственно буддийской сангхи в современной Монголии, хотя она принимает активное участие в международных буддийских организациях и несмотря на успехи буддийского возрождения последних двадцати лет, несравнима с историческим политическим значением периода становления независимого монгольского государства. Буддизм и буддийское духовенство находятся в современной Монголии в совершенно иных политических, социально-экономических и культурных условиях, что проявляется и в функционировании современной монгольской сангхи, которая руководствуется организационными принципами, в целом выработанными в течении социалистического периода, и значительно отличающимися от организации церкви до 30-х годов XX века. В 1991 г., уже после отмены политики официального атеизма, на съезде буддистов путем демократических выборов был избран глава Ассоциации (Центра) монгольских

буддистов – Хамбо-лама Дамдинсурэн (в 1993 г. его сменил Хамбо-лама Д. Чойжамц)<sup>328</sup>. Данный институт по сути стал альтернативой дореволюционному институту Богдо-гэгэна. Сам Богдо-гэгэн IX с большим трудом в 1999 году сумел получить туристическую визу в Монголию и по окончании срока действия визы был вынужден покинуть страну. Более того, возвращение Богдо-гэгэна в Монголию не означало восстановления его в правах главы буддистской церкви и тем более главы государства. Здесь нужно также упомянуть, что сам Богдо-гэгэн IX неоднократно отказывался от каких-либо претензий на политическую власть, тем самым признавая положение ныне действующей конституции Монголии о том, что «религия не вправе заниматься политической деятельностью»<sup>329</sup>. Лишь 2 ноября 2011 г. (за год до его смерти) Богдо-гэгэн IX был провозглашен главой Ассоциации буддистов Монголии, что в большей степени стало символическим событием, нежели реальным перераспределением властных полномочий внутри церкви<sup>330</sup>. В настоящее время, после кончины Джебзун Дамба-хутухты, встает проблема дальнейшего развития сангхи в свете отношений Монголии, Китая и тибетской диаспоры. Позиция Далай-ламы XIV, который представил в 1991 году Джебзун Дамба-хутухту IX, может весьма существенно сказаться на развитии монголо-китайских отношений. С другой стороны, весьма вероятно стремление по крайней мере части монгольской политической элиты к использованию ситуации с поиском Джебзун Дамба-хутухты. Нельзя не отметить пристальный интерес и со стороны российских буддистов, которые также могут занять неоднородные позиции.

Воспроизводство буддийской идентичности сопряжено также с изменениями в массовой религиозности населения Монголии. По материалам многих исследований большинство жителей по прежнему относят себя к буддистам, хотя отмечается устойчивый рост доли верующих иных конфессий.

---

<sup>328</sup> Сабиров Р.Т. Буддийская сангха в Монголии: конец 1980-х – 2003 г. // Восток: история, филология, экономика. Вып. 3. М.: Гуманитарий, 2004. С. 132.

<sup>329</sup> Намсараева С. Проблемы монгольской «дхармы» // НГ-Религии. 1999. 13 окт.

<sup>330</sup> Родионов В.А. Буддизм и постсоциалистическая трансформация в Монголии. // Власть. 2018. № 2. С. 97.

Отмечается рост числа организаций новых для страны школ и направлений «глобального» буддизма, таких как Кагью, Дзогчен, Ньигма. Усиливается влияние христианства, что связывается с развитием демократических прав и свобод. Характерно, что для постсоветских государств характерна схожая связь демократических ценностей с буддизмом. Это может служить доказательством кризиса традиционной религиозности, как объективного следствия развития монгольского общества. В этом контексте монгольская сангха занимает в большей или меньшей степени консервативные «охранительные» позиции защиты интересов национальной церкви.

Таким образом, как считает В.А. Родионов «роль буддизма в современной Монголии значительно контрастирует с периодом начала XX века. Буддизм в большей степени рассматривается как этнополитический маркер, нежели как система религиозных верований и догматов. Такие важные функции политической мобилизации как образование и формирование мировоззрения находятся в ведении светских институтов, а не буддийской церкви. «Религиозное возрождение» в Монголии в 1990-е гг. отнюдь не привело к полной ревитализации ламаистских институтов дореволюционного периода и обращению всех монголов к буддийской вере, а идеи реконструкции теократии оказались непопулярны и неприемлемы как для монгольской политической элиты, так и для большинства населения страны»<sup>331</sup>.

В развитии правового регулирования отношений российского государства и буддийских сообществ можно выделить несколько этапов, для которых в целом характерно периферийное значение буддизма во взаимодействиях с государственными институтами и значительное влияние изменений политики российского государства на развитие буддийских сообществ. Важным аспектом является то, что, к моменту вхождения территории Калмыкии и Бурятии в состав России, процессы формирования региональных буддийских сообществ и локальных систем канонического буддийского права не были завершены и,

---

<sup>331</sup> Родионов В.А. Буддизм и постсоциалистическая трансформация в Монголии. // Власть. 2018. № 2. С. 98.

вследствие этого, они испытали существенное влияние российской правовой системы.

Для первого этапа в XVII-XIX веках характерно становление форм государственно-конфессиональных отношений и правового регулирования буддийских общин. Регион Внутренней Азии к началу XVII века вступает в новый период своего развития, который ознаменовался закреплением его территории за двумя крупнейшими империями – Российской и Цинской. В трансграничном пространстве между этими политиями оказались земли и народы, ранее входившие в состав прекратившей свое существование Монгольской империи, утратившие политическое единство, но воспроизводящие хозяйственно-экономические, культурные, языковые и религиозные связи. Важнейшим фактором развития Внутренней Азии, во многом определившим ее своеобразие, является тибето-монгольский буддизм. Российская империя в XVII-XIX веках вырабатывает особое отношение к многообразию населяющих ее народов через легализацию их обычаев, вследствие чего имперская правовая система представляла собой сложноиерархизированную систему и включала несколько процессуальных и нормативных режимов, отражающих многообразие этнокультурных и религиозных обычаи народов России.<sup>332</sup> Конфессиональный принцип в развитии имперской политико-правовой системы играет одну из важнейших ролей, поскольку правовая система строится не на индивидуальных гражданских правах и привилегиях, а групповых, прежде всего сословных и конфессиональных. «Империя мыслила конфессиональными, а не этническими, или какими-либо иными категориями, а конфессиональность лежала в основе социального порядка».<sup>333</sup> Этим фактором обусловлено то огромное значение, которое придавалось имперскими и губернскими властями построению

---

<sup>332</sup> Burbank J. An Imperial Rights Regime: Law and Citizenship in the Russian Empire // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 7.3 (2006) 397-431

<sup>333</sup> Цыремпилов Н.В. Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII-нач.XX века). – Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2013. – С. 32.

государственно-конфессиональных отношений с институционально оформленными буддийскими группами.

В этот период происходит поиск эффективных средств для решения политико-правовых задач управления буддистами, среди которых можно выделить стремление к изоляции российских буддистов от влияния иностранных центров, к XVII-XVIII векам находившихся под властью Цинской империи, и обеспечение политико-административного контроля через конструирование централизованной церковной администрации во главе с Пандито Хамбо-ламами в Забайкалье и Ламами Калмыцкого народа у волжских калмыков. В течении двух столетий шел поиск оптимальной модели взаимодействия органов центральной и местной власти с бурятскими и калмыцкими буддийскими сообществами, что отразилось в разработке к середине девятнадцатого века целого ряда нормативных правовых документов по инициативе как центральных, так и местных губернских властей, поскольку «к началу XIX века и буддийская община, и власти пришли к убеждению о необходимости установления твердых правил, по которым могло бы строиться их взаимодействие».<sup>334</sup>

В 1764 г. Дамба Даржа Заяев был официально утвержден в звании «Главного Бандида хамбо-ламы всех буддистов, обитающих на южной стороне Байкала». Считается, что именно с этого времени в России возникло первое объединение бурятских дацанов, послужившее прообразом организации, которая в настоящее время носит название Буддийская традиционная Сангха России (БТСР). В 2004 г. БТСР провела ряд мероприятий, посвященных 240-летию учреждению в России института Бандидо хамбо-лам, в число которых вошли хуралы в дацанах, связанных с именами видных иерархов буддизма, научно-богословская конференция в Иволгинском дацане, а также Эрын Гурбан Наадан, получившие также название «Игры Сангхи».

---

<sup>334</sup> Цыремпилов Н.В. Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII-нач.XX века). – Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2013. – С. 233.

Взаимоотношения российского государства и буддийской церкви развивались на основе контроля правительства над деятельностью буддийского духовенства и монастырей в целях установления административной зависимости буддийской церкви от центральных и губернских властей. Административно-хозяйственная деятельность монастырей в значительной степени была подчинена местным инородческим ведомствам. Практическая связь буддийского монастыря со своим приходом осуществлялась через представителей местной власти в улусах.<sup>335</sup>

Следствием взаимодействия государства и буддийской сангхи можно считать бурное развитие буддизма в Забайкалье во второй половине XIX – начале XX века, несмотря на то, что «Положение о ламаистском духовенстве Восточной Сибири» 1853 г., накладывало довольно жесткие ограничения. Положение о ламаистском духовенстве Восточной Сибири 1853 года явилось результатом длительной работы правительства по выработке наиболее удачного варианта законодательной регуляции взаимоотношений с буддийской сангхой в условиях активизации восточной политики Российской империи. За его основу был принят проект генерал-губернатора Восточной Сибири Н. Н. Муравьева, с использованием предшествующих предложений ряда министерств.<sup>336</sup> В нем предусматривалось следующее: централизация административного управления буддийской церкви путем сосредоточения власти в руках одного Пандито Хамбо-ламы, контроль над личным составом управления монастырей, зачисление в штат, назначение на штатные должности, возведение в духовные степени производились через хамбо-ламу, но вступали в силу только после утверждения царской администрацией и выдачи соответствующих официальных дипломов. Официальная карьера любого дамы обеспечивалась только официальными, заверенными губернскими властями

---

<sup>335</sup> Цыбикжапов В. Современная церковная организация ламаизма в Бурятии. // Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества. Улан-Удэ, Бурятское книжное издательство, 1971. - С. 74.

<sup>336</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы. Н-ск, Наука, 1983. с. 30.

дипломами, о возведении в духовное звание и назначение в штат, без этой формальной стороны получение штатных должностей в дацане было невозможно.<sup>337</sup> Однако, невзирая на официальные запреты, в дацанах находились тысячи лам и хувараков, получивших «незаконные» посвящения и обеты, специальное образование и ученые степени в бурятских, монгольских и тибетских монастырях.

Строжайше запрещалось строить новые дацаны свыше «комплекта», производить сбор средств на строительные расходы без «общественных постановлений» за подписью начальства бурятских ведомств, без утверждения этих ходатайств генерал-губернатором и разрешения петербургского Министерства внутренних дел. Но, несмотря на этот тройной контроль, за всю историю бурятского буддизма дацаны никогда не вели строительство в таком объеме, никогда еще на строительство, оборудование и украшение храмов не расходовалось столько средств и труда как во второй половине XIX и начале XX веков.<sup>338</sup>

Новый этап государственно-конфессиональных отношений начинается в 1917 году. Первая четверть XX в. явилась для буддизма Бурятии временем высшего расцвета и знаменуется активной общественно-политической, идеологической и нормотворческой деятельностью бурятской национальной интеллигенции и буддийского духовенства. Вместе с тем, наряду с расширением сети монастырей, ростом численности духовенства и развитием буддийской культуры и образования, внутри буддийского духовенства усиливается борьба различных групп, наметившаяся еще в конце девятнадцатого века как отражение социально-экономических и политических процессов в бурятском обществе.

Этот период примечателен также возникновением буддийского балагатского теократического государства Л.-С. Цыденова, для которого

---

<sup>337</sup> Герасимова К. М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков. Улан-Удэ, 1957, с. 41-44.

<sup>338</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы. – Новосибирск: Наука, 1983. – С. 31.



«теократия – образец правления, при котором главой государства считается бог, будто бы передающий повеления и запрещения жрецам; управление государством духовенства, действующего будто бы по внушению божества; самое государство с таким строем».<sup>339</sup> В сложных условиях раздираемой гражданской войной страны, при постоянном давлении со стороны властей атамана Семенова и все более усиливающимися противоречиями в среде бурятских общественно-политических деятелей Лубсан-Самдан Цыденов разрабатывает и реализует проект теократического республиканского государства, основанного на буддийских идеях, во главе которого стоит Йогачари Номун Хан, Цог Тугульдур Дармаранз (Йогин, Царь Учения, Величественный и совершенный Царь Дхармы). Этот проект теократического государства демонстрирует религиозно ориентированную политико-правовую модель, во многом близкую государственным образованиям Богдо-гэгэна и Нэйсэ-гэгэна.

С началом социалистических преобразований буддизм начал рассматриваться как одно из основных препятствий на пути построения социализма, как легально действующая контрреволюционная сила. «Обновленцы» стремились к реформированию буддийской конфессии, приспособлению, отчасти руководствуясь тактическими соображениями, буддийских идей к новому социалистическому порядку. Буддийские священнослужители, в числе которых был выдающийся политический и религиозный деятель А. Доржиев, приняли активное участие в подготовке нового законопроекта о положении буддизма в России. В данном законопроекте предусматривалось введение выборности и коллегиальности административной системы управления сангхой, участие в управлении не только духовенства, но и мирян, ограничение роскоши духовенства,

---

<sup>339</sup> Цыремпилов Н.В. Конституционная теократия Лубсан-Самдан Цыденова: попытка создания буддийского государства в Забайкалье (1918–1922)// Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. - № 4 (33). – С. 336.

чрезмерных поборов, что в целом отражает возрастающее влияние «обновленцев».<sup>340</sup>

Массовые репрессии против духовенства, его физическое истребление в ходе развернутой в стране кампании по борьбе с религией, привели к тому, что буддийская церковь как организация к концу 30-х гг. XX в. фактически прекратила свое существование. Д. Л. Доржиев в своих работах отмечает, что тридцатые годы явились наиболее драматичным периодом истории буддизма Бурятии, именно в этот период оказались закрыты все институты буддийской церкви и репрессирована значительная часть ламства.<sup>341</sup>

Религиозная деятельность бывших монастырских и «степных» лам постепенно приобрела стихийный характер, в бурятских улусах действовали многочисленные «хубилганы» и «гэгэны», на территории республики насчитывалось много бродячих лам.<sup>342</sup> Вероятно, о них же говорится и в обращении Пандито Хамбо-ламы Лубсан-Нимы Дармаева и дид-хамбо-лам, где говорится о несоответствии Уставу Дулвы (Винаи) поведения части духовенства.<sup>343</sup>

Послевоенное возрождение буддийской церкви происходило на основе законодательства СССР и Бурят-Монгольской АССР по делам религии и в условиях жесткой регламентации со стороны государственных и партийных органов. Послевоенная церковная организация буддизма строилась в целях контроля над религиозной деятельностью и охватывала все буддийские регионы Советского Союза. Высшим органом являлся съезд представителей верующих и служителей культа. На съезде избирался центральный

---

<sup>340</sup> Сафронова Е. С. Буддизм в России. – М.: Издательство РАГС, 1998. – С. 68.

<sup>341</sup> См.: Доржиев Д. Л. Буддизм и антирелигиозная кампания в Бурятии рубежа 20 – 30-х гг. // Цыбиковские чтения 7. Матер. научной конференции. БНЦ СО РАН; Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1998 - С. 97-100; он же. К вопросу о проведении «антирелигиозной» кампании в Бурятии на рубеже 1920-1930-х гг. // Бурятский буддизм: история и идеология. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – С. 66-78.

<sup>342</sup> Цыбикжапов В. Современная церковная организация ламаизма в Бурятии. // Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества: Сб. ст. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1971 – С. 69.

<sup>343</sup> Гармаева Х. Ж. Обращение хамбо-ламы Бурятии Лубсан-Нимы Дармаева и дид-хамбо-лам к духовенству и верующим буддистам. // Иволгинский дацан: история, современность и перспективы: Материалы научно-практической конференции и, посвященной 55-летию Иволгинского дацана. – Верхняя Иволга: Изд-во Буддийского института «Даши Чойнхорлин», 2001 – С. 63.

исполнительный орган – Центральное Духовное Управление буддистов. Дацаны управлялись региональными советами дацанов во главе с настоятелями. Внутренняя деятельность Сангхи определялась «Положением о буддийском духовенстве в СССР», причем оба дацана имели правила внутреннего распорядка, которые составлялись с учетом прав и обязанностей буддийского духовенства и требованиями устава монашеской общины.<sup>344</sup>

В современном мире тибетский буддизм развивается в целом ряде государств, среди которых можно выделить Россию, КНР, Монголию и Индию. Тибетский буддизм в своем развитии демонстрирует несколько моделей адаптации к различным социально-политическим условиям, от теократической до секулярной. Тип государственно-конфессиональных отношений, сложившийся в государстве, имеет определяющее влияние на организационно-правовые формы религиозных сообществ, содержание и направления религиозной деятельности. В течении XX века буддизм во Внутренней Азии в результате государственно-политических преобразований практически утратил свои позиции. Развитие современных политических режимов, ориентированных на построение секулярного государства, причем в радикально авторитарной форме, ориентированной на коммунистическую идеологию, не оставило буддийской общине возможности институционального развития. В Монголии и России к концу тридцатых годов в результате жесткой антирелигиозной политики организованная буддийская община фактически была уничтожена. В КНР после восстания 1959 года и событий культурной революции большинство буддийских монастырей было закрыто, а многие монахи бежали за рубеж. Восстановление буддийской сангхи во второй половине XX века в России, Монголии и КНР было частичным и стало возможным исключительно в рамках государственной политики и под идеологическим контролем. Либеральные изменения политики всех трех стран в отношении буддизма происходят в конце XX века, когда разворачиваются процессы «возрождения» буддизма.

---

<sup>344</sup> Цыбикжапов В. Современная церковная организация ламаизма в Бурятии. // Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества. Улан-Удэ, Бурятское книжное издательство, 1971. с. 71

### **3.3. Религиозные практики в структуре культовой системы современного буддизма Бурятии**

Исследование религиозной деятельности является одной из наиболее сложных проблем научного изучения религиозной жизни. Исследование реального наполнения религии представляет собой сложную проблему нахождения в многообразной социальной деятельности религиозных действий, что, в свою очередь, наталкивается на поиск их нормативных образцов и соотнесение их с реальными религиозными актами. Эту проблему призвано решить изучение религиозных практик. Текучесть форм религиозных действий, многообразие практик и инклюзивность смыслов сосуществуют с рафинированными ритуалами, освященными традицией и каноном. Институционализированные коллективные действия, объективированные в организованных структурах религиозных сообществ, размываются наделяемыми субъективными смыслами индивидуальными практиками.

Буддизм часто представляется религией, лишенной формализации членства в общине и, соответственно, религиозного участия. Буддийская религиозность в таком видении либо лишается своего религиозного институционального наполнения и понимается как «духовность», либо описывается как волюнтаристское действие, основанное на свободном выборе членства, не скованное формальными рамками. Вместе с тем, это далеко не так, хотя возможно существование таких сообществ, не конструирующих четких границ, особенно в интернет-пространстве, для большинства буддийских сообществ вопрос интеграции своих последователей выступает одним из наиболее принципиальных и формирование единого нормативного понимания религиозной практики является ключевым инструментом такой интеграции. Проблематика нормативной чистоты как реального стержня религиозных дискурсов, религиозных практик и религиозного авторитета порождает и способ квалификации религиозных акторов – по степени их соответствия

авторитетно установленной «чистой норме», по степени «аутентичности» их религиозности<sup>345</sup>. В изучении современной Бурятии эта проблема несколько усложняется неокончательным закреплением религиозной нормы религиозности, но, весьма возможно, такое закрепление представляет собой процесс постоянного нормотворчества и кодификация нормы лишь один из инструментов построения нормативного порядка и солидарности.

Александр Агаджанян и Кати Русселе предлагают различать статическое и динамическое понимание религиозных практик. В первом случае их можно определить как всю совокупность интерпретаций и действий, совершаемых людьми в связи с их верованиями, религиозным опытом и/или их взаимодействии с религиозными институтами.<sup>346</sup> Практики включают в себя обряды (ритуалы) как реальные действия, которые могут быть отличны от канонических образцов. И во втором, динамическом смысле их можно понимать как явление, противоположное системе религиозных текстов, норм и институтов. Можно согласиться с тем, что эмпирическое изучение религиозной деятельности может выявить несоответствие реальных действий людей фиксированным в религиозных институтах образцам, и такое несоответствие может свидетельствовать не только о нарушении или незнании ритуалов, но и о возможной их трансформации. Религиозные практики представляют собой область интеграции внутреннего субъективного опыта религиозных переживаний и объективированного поля религиозных институтов, норм и ритуалов. Исследование реального социального наполнения функционирования институтов религии ориентируется на эмпирическое изучение религиозного поведения людей, выявления особенностей их мотивации и ориентации на религиозные идеи и представления. Изучение религиозных практик в современной России осложняется, по мнению Филатова С.Б. и Лункина Р.Н.,

---

<sup>345</sup> Агаджанян А., Русселе К. Религиозные практики в современной России: основные контуры и методы изучения. // Религиозные практики современной России: Сб. статей. Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. – М.: Новое издательство, 2006. – С. 6.

<sup>346</sup> Агаджанян А., Русселе К. Религиозные практики в современной России: основные контуры и методы изучения. // Религиозные практики современной России: Сб. статей. Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. – М.: Новое издательство, 2006. – С. 3.

«зыбкостью и организационной, догматической и идеологической неструктурированностью», что приводит к тому, что «любые критерии ее измерения и цифры, полученные на их основе, носят в принципе условный характер».<sup>347</sup> Это утверждение, сделанное в отношении изучения российского православия, во многом справедливо, с поправкой на прошедшее десятилетие, и по отношению к буддийским сообществам. Вместе с тем, их развитие имеет внутреннюю логику, часто не очевидную внешнему наблюдению и приписываемая им «зыбкость» и неопределенность предстает таковой лишь на уровне обобщения «большого» буддийского сообщества. Можно согласиться с М.Ю. Смирновым, который считает, что в исследовании религиозности «следует исходить из установки, что любая религия существует именно так и такой, как и какой она воспринимается, переживается и мыслится ее последователями, независимо от того – совпадают или расходятся их представления о своей религии с принятым в ней вероучением, каноническим строем культовой практики и прочими кодифицированными установлениями»<sup>348</sup>.

В изучении культовой системы буддизма принято дифференцировать несколько подсистем. Системообразующей выступает различие «взаимосвязанных и вместе с тем различных форм вероучения и культа на доктринальном, церковном, церковно-популярном и массовом, бытовом уровнях».<sup>349</sup> Авторы коллективной монографии «Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы» различали три основных уровня культовой системы буддизма Бурятии: ассимилированные обряды местного происхождения (прежде всего общественные культы «хозяев местности» и территориально-родовой культ «обо»), бытовые обряды, вошедшие в культовую систему в ходе ассимиляции традиционных

---

<sup>347</sup> Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность. // Социологические исследования. – 2005 - № 6. С. 41.

<sup>348</sup> Смирнов М.Ю. Религиозная социология и социология религии: соотношения и взаимоотношения. // Социологические исследования. 2014. № 8. – С. 140.

<sup>349</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы/Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. – Новосибирск: Наука, 1983. – С. 116.

религиозных обычаев тибетцев, тюрков и монголов, храмовая обрядность.<sup>350</sup> Сыртыпова С.-Х.Д. выделяет храмовую службу, бытовой обряд и индивидуальную практику<sup>351</sup>.

В бурятском буддизме двум уровням религиозного сознания соответствуют, по мнению авторов коллективной монографии «Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы» церковная идеология доктринального уровня и массовый бытовой уровень.<sup>352</sup> Они разделяют культовую систему бурятского буддизма на церковную и бытовую подсистемы, оговариваясь при этом, что это разделение имеет условный характер, поскольку «многие бытовые обряды имеют выход на храмовый культ массового уровня, а доктринальная догматика разменивается на элементарные расхожие идеи популярного вероучения»<sup>353</sup>. Очиров Д. Д. отмечает, что «ламаизм...сравнительно легко вписался в мозаику обыденного сознания верующих бурят, что дало дацану возможность использовать «многовековые установки и стереотипы народного сознания» для пропаганды своей этики».<sup>354</sup> Таким образом, буддийское духовенство является носителем религиозного сознания в его систематизированной форме, вследствие чего оно способно оказывать особое воздействие на массу верующих.

Считается, что «...в индийском буддизме не было собственно буддийской бытовой обрядности для рядовых буддистов. Неукорененность в социально-политической организации кастового общества и повседневной жизни рядовой массы населения обусловила «исчезновение» буддизма в Индии».<sup>355</sup> Причем, «в Тибете эта фундаментальная слабость индийского буддизма была преодолена, что за пределами Тибета обеспечило успех обращения кочевников в мировую

---

<sup>350</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы/Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. – Новосибирск: Наука, 1983. – С. 118-119.

<sup>351</sup> Буддизм в истории и культуре бурят/ кол.монография; под ред. И.Р. Гарри. – Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2014. – С. 158.

<sup>352</sup> «Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы» / Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. – Новосибирск: Наука, 1983 - С. 116.

<sup>353</sup> Там же. с. 7.

<sup>354</sup> Очиров Д. Д. От религиозной веры к атеизму. Улан-Удэ, Бурятское книжное издательство, с 11.

<sup>355</sup> Герасимова К. М. Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. Улан-Удэ, 1999, с. 7

религию»<sup>356</sup>. В ходе своей эволюции и экспансии тибетский буддизм, сохранив и приумножив религиозно-философское наследие, смог выработать действенный механизм адаптации в виде культовой системы. Региональная специфика буддизма в Бурятии определялась особенностями бытовой обрядности, причем не столько формой и содержанием ритуала, сколько социальной функцией обрядности и характером культового сообщества. Отличие этнической вариации буддизма не сводится к вероучению, а заключается в обрядовой, культовой системе.<sup>357</sup> Бытовая обрядность стала адаптационным механизмом вхождения буддизма в жизнь народных масс. Галданова Г.Р. отмечает, что в буддизированных обрядах стало обязательным присутствие ламы, особенно при проведении обрядов погребально-поминального цикла.<sup>358</sup> Буддизм на уровне массовой религии включил в свою обрядовую систему добуддийские ритуалы жизненного цикла, не изменяя их содержания и мотивации, причем «обрядность тибетского буддизма в подавляющем большинстве тантрическая. Ее основной арсенал – магия, поэтому в обрядниках храмового и бытового ритуала толкование мира потеряло свой философский смысл. Истина становится сверхъестественной силой, самым действенным средством магии».<sup>359</sup>

В основе буддийской этики лежит идея действия как сочетания действий тела, речи и ума. Десять «благих» и десять «неблагих» деяний разделяются на три действия тела, три ума и четыре речи (убийство, воровство, прелюбодеяния, ложь, злословие, грубые слова, пустословие, алчность, злонамеренность, ложные взгляды).<sup>360</sup> Результатами действий, является карма, «благая», «неблагая» и «нейтральная».

---

<sup>356</sup> Там же.

<sup>357</sup> Галданова Г.Р. Традиционные верования бурят в системе буддизма. // Бурятский буддизм: история и идеология. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – С. 93.

<sup>358</sup> Там же. – С. 93.

<sup>359</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы/Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. – Новосибирск: Наука, 1983. – С. 179.

<sup>360</sup> Ело Ринпоче Краткое пояснение сущности Ламрима. – Улан-Удэ: Издательство БЦ «Ринпоче-багша», 2006. – С. 107.



Каждое действие характеризуется четырьмя факторами: основа-сущность, помысел, исполнение, итог. Взаимообусловленность действий и их результатов является одной из стержневых идей, лежащих в основе представлений о деятельности человека. «Всякое удовольствие в виде приятного ощущения у простого существа или святого возникает вследствие благих деяний, накопленных в прошлом, в то время как вследствие неблагих деяний удовольствие возникнуть не может»<sup>361</sup>

*Индивидуальная карма – это карма отдельного индивида. Это то, что обретает индивид от совершенных деяний, и она мало влияет на внешний мир. Общая карма – это воспринимаемое неким сообществом одинаково. Например, сообщество людей кармически воспринимает воду как средство существования жизни, утоления жажды и прочего, преты воспринимают ее как огонь – одни и те же объекты внешнего мира воспринимаются по разному различными сообществами живых существ. У общей кармы нет такого большого разрастания плодов, как у индивидуальной кармы.*<sup>362</sup>

Идея о коллективной карме занимает важное место в социальной концепции буддизма. В самом общем смысле под ней понимается совокупность общих условий, в которых оказываются существа со сходной индивидуальной кармой. В представлениях бурят коллективная карма также связана с идеей о наследовании родовой кармы предков. В повседневной практике верующих бурят «карма отдельного человека – это не столько показатель деяний, совершенных им лично, скорее это отражение поступков родителей, предков, иногда далеких. В свою очередь, живые потомки могут оказывать благотворное влияние, смягчающее участь их предков, обитающих в других, плохих перерождениях».<sup>363</sup>

---

<sup>361</sup> Чже Цонкапа Большое руководство к этапам пути Пробуждения. – пер. с тиб. – СПб.: Изд-е А. Терентьева, 2010. Издание третье, исправленное. – С. 260.

<sup>362</sup> Ело Ринпоче Краткое пояснение сущности Ламрима. – Улан-Удэ: Издательство БЦ «Ринпоче-багша», 2006. – С. 105.

<sup>363</sup> <sup>363</sup> Галданова Г.Р. Традиционные верования бурят в системе буддизма. // Бурятский буддизм: история и идеология. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – С. 95.

Все происходящие в жизни людей события, в силу того, что все дхармы пусты от самобытия, являются результатом взаимодействия причин и следствий. В буддизме отсутствует концепция души как вневременной сущности, а личность предоставляет собой комплекс скандх, в основе которой лежит воздействие клеш. В традиции Гелуг передается философия мадхьямака, срединного пути, в рамках которой отрицать существование и несуществование чего-либо непродуктивно. Клеши-омрачения являются причиной неверного восприятия себя и внешнего мира. Этих ядов-омрачений насчитывается восемьдесят четыре тысячи, для противодействия которым Буддой Шакьямуни переданы восемьдесят четыре тысячи сутр и, соответственно, практик.

Важной составляющей буддийской практики является накопление благих заслуг пунья (буян – бур.) Религиозная заслуга – скрытый от непосредственного восприятия элемент, включающийся в состав индивидуального потока дхарм того, кто совершает проявленные достойные действия – подносит пищу монахам, собирающим подаяние, дары монашеским общинам (в том числе и недвижимость – плодоносные рощи, земельные угодья и т.п.), буддийским ступам – памятникам во славу Учения, кормит бездомных или диких животных из сострадания к рожденным в низкой форме существования и т.п.<sup>364</sup>

*Причиной будущей счастливой жизни является накопление благих заслуг. Если не заботиться о будущей жизни в этой, то можно сделать очень много неблагих деяний и не суметь накопить благих заслуг. Если заботиться только об этой жизни, то не накапливаются благие заслуги, которые становятся причиной счастья в будущей жизни.<sup>365</sup>*

---

<sup>364</sup> Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классические буддийские практики. – СПб.: «Петербургское востоковедение», 2001. – С.243.

<sup>365</sup> Ело Ринпоче Краткое пояснение сущности Ламрима. – Улан-Удэ: Издательство БЦ «Ринпоче-багша», 2006. – С. 85.

Освоение философских идей и практик часто становится предметом обсуждения в буддийских онлайн-сообществах. Так, можно привести цитату из текста одного из шэрээтэ-лам бурятских дацанов, размещенного им на странице в ВКонтакте:

*«На западе нет традиционного буддизма. Интересующиеся люди приходят на лекции различных Учителей, слушают, анализируют и выбирают для себя подходящее Учение, Учителя и стараются следовать этим наставлениям. Путем анализа и медитаций привносят что-то в свою повседневную жизнь. В Бурятии, как, впрочем, и в других буддийских регионах, философией народ особо не интересуется. Молитвами, медитацией тоже не увлекаются, предпочитая эту задачу возложить на своих земляков – лам или на свой дацан. Однако, на мой взгляд, у наших сельских общин есть некоторые преимущества. Традиционность и вера лучше сплачивают людей и создают больше возможностей для стяжания добродетелей. На западе буддийские Учителя даруют различные посвящения, инициации множеству желающих. В бурятских дацанах большие молебны собирают также тысячи верующих. Казалось бы, что и там, и там происходят разные вещи. Однако атмосфера, энергетика, можно сказать, идентичны. В первом случае людей собрал аналитический поиск, ум. Во втором случае народ собирается силой веры, традиции. Оба пути хороши. Одни люди приходят к вере через анализ. Другие через веру подходят к аналитическому разбору»<sup>366</sup>.*

Особенностью современной культовой системы Бурятии является ее ориентация на возрождение традиций, сложившихся в период, предшествующий советской деинституционализации буддизма. Ситуация осложняется тем, что в советский период народные неформальные практики сыграли «уникальную роль в сохранении религии в советское время и именно

---

<sup>366</sup> Сангха [https://vk.com/feed?w=wall364308407\\_498](https://vk.com/feed?w=wall364308407_498)

это позволяет им сейчас претендовать на легитимность в споре с официальной религией».<sup>367</sup> В некотором смысле современные практики буддийских сообществ близки к ситуации начала распространения буддизма в Бурятии и формирования его социальной системы, когда «происходит подлинное утверждение новой религии, когда ее идеология и культ внедряются в сознание и бытовые обычаи народных масс».<sup>368</sup> В советский период многие элементы культовой системы исчезают, а оставшиеся претерпевают существенные изменения. К.М. Герасимова по материалам исследований 1962-1965 и 1970-1974 годов отмечала совмещение обрядов, перенесение бытовых обрядов на уровень дацанского культа, замену сложных обрядов более простыми культовыми действиями, исполнение которых не требовало привлечения профессиональных священнослужителей.<sup>369</sup>

В этот период функционировало лишь два дацана – Иволгинский и Агинский, ламы которых совершали в течении года поездки по закрепленным за ними районам. Во многих селах обряды проводили люди старшего поколения, бывшие ламы. Кроме того, наблюдалось переосмысление содержания большинства бытующих обрядов, вытеснение религиозного смысла светскими понятиями и интересами житейского благополучия. В постсоветское время происходит обратное движение к усложнению буддийской обрядности и ведущей, а часто и исключительной, роли в ней священнослужителей, обусловленное восстановлением социальной организации профессиональных священнослужителей, увеличением численности лам и их функциональной дифференциацией. Воспроизводство традиционных буддийских институтов, организация в профессиональные сообщества и храмовая обрядность выступают основными институциональными каналами религиозной практики

---

<sup>367</sup> Агаджанян А., Русселе К. Религиозные практики в современной России: основные контуры и методы изучения. // Религиозные практики современной России: Сб. статей. Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. – М.: Новое издательство, 2006. – С. 5.

<sup>368</sup> Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы/Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. – Новосибирск: Наука, 1983. – С. 116.

<sup>369</sup> Герасимова К.М. Актуальные вопросы атеистической пропаганды по материалам социологических исследований. // Современные проблемы буддизма, шаманизма и православия. – Улан-Удэ: Бурятский филиал СО АН СССР, 1980 – С. 22.

прихожан. Причем буддийские священнослужители прилагают значительные усилия для формирования нормативного стандарта религиозного поведения мирян. Ими издаются пособия для верующих, в которых описываются основные правила поведения в дацанах, раскрывается значение хуралов и ритуалов, объясняется смысл буддийских практик.<sup>370</sup> В настоящее время выпускается целый ряд теле- и радиопрограмм, в которых ламы занимаются религиозным просвещением. Кроме того, в г. Улан-Удэ на нескольких площадках ламами проводятся лекции, преимущественно на философские темы, но в них также раскрываются и предписания к буддийской практике мирян. В сельских монастырях такие мероприятия проводятся несколько реже, но, в целом, стремление священнослужителей к ревитализации традиционных практик является общим для всех территориальных приходских сообществ.

В апреле-мае 2017 года коллективом кафедры политологии и социологии БГУ в семи административных образованиях региона было проведено социологическое исследование на темы: «Патриотическое воспитание граждан Республики Бурятия», «Толерантность и причины проявления экстремизма в молодежной среде», в ходе которого респондентам был задан вопрос «Каково Ваше отношение к религии?»

К числу верующих себя отнесли 66,65% опрошенных, причем половина из них (31,4% от общего числа респондентов) считает себя «верующими и соблюдающими религиозные обряды», а 35,2% опрошенных отнесла себя к «верующим, но не соблюдающим религиозные обряды»

Таблица 3.6.

Распределение ответов на вопрос  
«Каково Ваше отношение к религии?»

Каково Ваше отношение к религии?	Доля ответов %
верующий и соблюдаю религиозные обряды	31.4
верующий, но не соблюдаю религиозные обряды	35.2

<sup>370</sup> Основы вероучения. В помощь каждому, кто хочет знать о буддизме. – Улан-Удэ.: Буддийская традиционная сангха России, 2007. – С. 3.

колеблюсь	6.7
все равно	6.2
неверующий, но уважаю чувства верующих	9.2
я думаю, что с религией нужно бороться	1.1
затрудняюсь ответить	4.1
верю, придерживаюсь всех религиозных учений, Бог един	0.1
Нет данных	6.2
<b>Всего</b>	100.0

Парные распределения полученных ответов демонстрируют интересную особенность религиозности респондентов, считающих себя буддистами. Половина из них (52,2%) «верующие и соблюдающие обряды», в то время как для православия таких респондентов составила 30,5%, для шаманизма 41,7%, а для ислама 37%.

Таблица 3.7.

#### Распределение ответов на вопрос

«Каково Ваше отношение к религии?» по религиозным направлениям

Каково Ваше отношение к религии?	К какому религиозному направлению вы себя относите?											
	право слави е	буд диз м	Ис ла м	Шам аниз м	ате из м	ни к как ому	дру гое	другое - и правос лавие, и буддиз м	другое - христи анство	друг ое - будд изм и шаман изм	другое - агност ицизм	дру гое - Бог ест ь
верующий и соблюдаю религиозные обряды	30.5	52.2	37.0	41.7	3.9	1.5	38.5	33.3	-	60.0	-	-
верующий, но не соблюдаю религиозные обряды	53.0	34.7	33.3	41.7	2.0	3.8	7.7	33.3	100.0%	40.0	-	-
колеблюсь	5.9	6.6	3.7	8.3	3.9	12.9	23.1	-	-	-	-	100.0

все равно	2.0	2.5	11.1	5.6	21.6	28.0	-	33.3	-	-	100.0	-
неверующий, но уважаю чувства верующих	4.1	2.5	7.4	2.8	54.9	37.1	7.7	-	-	-	-	-
я думаю, что с религией нужно бороться	-	0.5	-	-	9.8	3.0	15.4	-	-	-	-	-
затрудняюсь ответить	4.5	1.1	7.4	-	3.9	13.6	7.7	-	-	-	-	-

Ключевым элементом храмовой (дацанской) культовой системы тибето-монгольского буддизма являются хуралы или собрания священнослужителей. На интернет-сайте Буддийской традиционной сангхи России приводится такое описание: «сейчас в дацане проводятся службы-хуралы, посвящённые важнейшим событиям буддийской истории, ежедневные ритуалы в честь защитников и хранителей учения – Сахюусанов и другие обряды, помогающие и защищающие верующих от различных негативных сил».<sup>371</sup> Во время этих собраний ламы и хуваракы читают религиозные тексты, сопровождая чтение ритуальными действиями. Буддийскими священнослужителями придается огромное значение хуралам не только как собраниям, но тем, что они:

*«обладают большой силой воздействия на жизнь человека, на разрешение возникающих у них проблем. Когда ламы читают молитвы, то Будда и его окружение, которым посвящается молебен, незримо присутствуют в дацане. Во время хурала дацан наполняется*

<sup>371</sup> Иволгинский дацан «Хамбын Хурэ»//<http://sangharussia.ru/datsans/huree/>

*мощной божественной энергетикой, очищая все вокруг и всех присутствующих на молебне мирян. Важно, что хуралы могут посещать люди разных национальностей и вероисповеданий, и Будда и его последователи помогают всем им в равной степени.»<sup>372</sup>*

Все хуралы разделяют на ежедневные малые и большие<sup>373</sup>. К ежедневным относятся сахюусан-хуралы, на которых производится призывание божеств-сахюусанов, охранителей и защитников буддийского учения, производятся жертвоприношения и благопожелания. Они могут проводиться ежедневно и в преддверии больших религиозных праздников. В качестве примера можно привести описание этого хурала на сайте Санкт-Петербургского дацана «Гунзэчойнэй»: «во время этого молебна происходит обращение ко всем Учителям и божествам, представленным Согченом – полем добродетелей. Хурал помогает очиститься от неблагих деяний, совершенных телом, речью и умом, а также способствует осуществлению планов и желаний».<sup>374</sup>

Большие хуралы посвящены наиболее знаменательным событиям из жизни Будды Шакьямуни, Чже Цхонхавы. Расширяется практика хуралов на которых производится чтения канонических произведений, Ганжур-хурал, Банзаракша, Алтан Гэрэл и др.

*Формами и методами деятельности Буддийской традиционной Сангхи России являются богослужения (хуралы), проповеди по просьбе верующих, медитативные затворничества, передача разрешения на чтение текстов и выполнение практик, культ почитания местных божеств. Посты соблюдаются индивидуально каждым верующим при принятии некоторых обетов. Пищевых запретов в буддизме не существует. Курение, употребление алкоголя и развратное поведение осуждается.<sup>375</sup>*

<sup>372</sup> С.Д. Самдан Наш путь в дацан. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2014. – С. 11.

<sup>373</sup> Основы вероучения. - Верхняя Иволга: Буддийская традиционная сангха России, 2014 – с. 18.

<sup>374</sup> Хуралы (молебны) // <http://dazan.spb.ru/buddhism/hural/>

<sup>375</sup> Буддийская традиционная Сангха России <http://www.sangharussia.ru/sangha/index.php/>



Кроме хуралов в дацанах распространена практика индивидуального приема верующих, во время которого читаются ритуальные тексты и производятся ритуалы в зависимости от обращения верующих, делаются астрологические прогнозы. Причем и в религиозных изданиях отмечается закрепление модифицированных практик, поскольку «раньше, когда буддизм был широко распространен в Бурятии, прихожане посещали дацаны в основном во время проведения хуралов, посвященным большим буддийским праздникам и молились за себя, за своих родных и близких. В то время обычай обращаться к ламе с целью совершения обрядов в индивидуальном порядке не был распространен так широко как сейчас»<sup>376</sup> Весьма распространенным явлением является приглашение священнослужителей на дом для чтения книг и проведения ритуалов и «в каждом конкретном случае верующий буддист обращается за советом и помощью к ламе, обретая духовную поддержку, силу и надежду»<sup>377</sup> Для северного буддизма культ ламы стал наиболее характерным признаком, без руководства и спасительной помощи ламы считалось немислимым нахождение хорошего перерождения в будущем или достижение блаженной земли – рая Сукхавади, а также благополучное существование в этой жизни.<sup>378</sup>

Примечательно перечисление действий верующих, данное в информационной брошюре Иволгинского дацана: «присутствующие на хурале возносят молитвы об исполнении их пожеланий, обращаются к ламам с просьбой об упоминании их имен в молитвах, а также совершают гороо – молитвенный обход храмов, субурганов, вращают молитвенные барабаны, делают подношения, получают благословение от лам, окропляют себя аршаном»<sup>379</sup>.

---

<sup>376</sup> Хуралы. Молебны. Ритуалы. Обряды. – Верхняя Иволга: Буддийская традиционная сангха России, 2014. – с. 1.

<sup>377</sup> Основы вероучения. – Верхняя Иволга: Буддийская традиционная сангха России, 2014. – С. 28.

<sup>378</sup> Галданова Г.Р. Традиционные верования бурят в системе буддизма. // Бурятский буддизм: история и идеология. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – С. 93-94.

<sup>379</sup> Хуралы Иволгинского дацана. – Верхняя Иволга: Буддийская традиционная сангха России, 2011. – С. 3.

*«Обходы, простирая и вращения молитвенных барабанов являются мощной духовной и лечебной практикой. В духовном плане – это чуть ли не самые эффективные практики в очищении негативной кармы и в накоплении благих. Очень эффективным бывает начитывание мирных мантр»<sup>380</sup>*

В современном буддизме Бурятии происходят активные процессы формирования новых культов. По объектам почитания их можно дифференцировать как направленные на природные объекты, персоналии буддийских деятелей, предметы культа. К числу наиболее значимых можно отнести: культ богини Янжимы, культ Пандито Хамбо-ламы Д.-Д. Итигэлова, культ Пандито Хамбо-лам, культ Намнанэ-ламы, культ Соодой-ламы, культ Зандан Жуу. Кроме того, формируются и локальные культы на отдельных территориях. Следует отметить, что территориально все объекты поклонения располагаются в сельской местности, и связаны с территориями расселения бурят, за исключением Атласа тибетской медицины, хранящегося в г. Улан-Удэ.

Особое место в системе религиозных практик занимает практика паломничества. Мотивом паломничества выступает то, что:

*«в результате паломничества по святым местам накапливается добродетель. В текстах говорится о большой пользе посещения святых мест. Человеку, считающему себя буддистом, очень важно посещать такие места. Одни из самых святых мест – там очень много людей совершает гороо, простирая, там совсем другая атмосфера, там рождается чувство трепета, что помогает для воодушевления».<sup>381</sup>*

В 2009 году коллективом кафедры политологии и социологии БГУ под руководством профессора Э.Д. Дагбаева было проведено социологическое исследование по теме «Паломничество Пандидо хамбо-ламы Итигэлова:

<sup>380</sup> Курумканский дацан «Гандан Ше Дувлин». – Курумкан: Курумканский дацан, 2015. – С. 4

<sup>381</sup> Метод и мудрость № 8 <https://www.youtube.com/watch?v=Ya4ZPwTIOFo>

мотивы и ценности», сочетающее в себе выявление как объективных, так и субъективных характеристик современных паломников-буддистов, целью которого стало «изучение мотивов и ценностей тех людей, которые поклоняются Нетленному телу Даша-Доржо Итигэлова»<sup>382</sup>. Было опрошено 167 респондентов-паломников по свободной выборке во время 4 хуралов.

Таблица 3.8.

Возраст паломников (в абсолютных цифрах)

Возрастные группы	Сагаалган	Ганжур	Дуйнхор	Дончод	Всего
Молодежь до 30 лет	12	13	5	8	38
Средний возраст (31-45 лет)	13	18	11	14	56
Зрелый возраст (46-60 лет)	8	25	11	16	60
Ст. возр. Группа (свыше 60 лет)	1	4	4	4	13
Итого	34	60	31	42	167

Как отмечает Э.Д. Дагбаев «Все респонденты-паломники попадают в одну из пяти групп: учащиеся образовательных учреждений (к коим относятся и школьники, и студенты ссузов и вузов, а также временно повышающие квалификацию на различных курсах и т.д.); служащие - наиболее многочисленная группа и в современной социальной структуре бурятского этноса (учителя, врачи, работники государственных и муниципальных органов и учреждений); работники производственной сферы (то есть работники предприятий и учреждений, занятых на производстве определенной продукции - рабочие, ИТР и т.д.); отдельную группу составили работники торговли и сферы услуг (в большинстве своем это люди, занятые в малом и среднем предпринимательстве, но не только. Это и наемный класс малого и среднего бизнеса. Предпринимателями являются и другие люди, относящиеся к другим

<sup>382</sup> Дагбаев Э.Д. Паломники и буддийское духовенство как новые социальные группы Бурятии. // Мир Центральной Азии – 3. – Улан-Удэ; Иркутск: Оттиск, 2012. – С. 363.

названным категориям, но работа в торговле предполагает нечто общее); пенсионеры, в большинстве своем это люди старше 60 лет<sup>383</sup>.

В ходе исследования ответы респондентов были дифференцированы на четыре группы мотивов, независимо от их социальных характеристик. В качестве основного мотива были указаны «молитвы и поклонения» 41,9% опрошенных.

Личная прагматическая мотивация, к которому был отнесен «приезд во имя решения какой-либо личной проблемы, связанной с тем, что пришедший связывает поклонение с ней». Данный вариант выбрало 19,1% от числа респондентов. Получение благословения в качестве мотива отметили 17,1%.

Дифференциация этих ответов, близких по смыслу и кажущихся единой мотивацией, вполне обоснованно, поскольку доля ответов «все вышеуказанное» составляет незначительную долю ответов - 6,6 %. Как отмечает Э.Д. Дагбаев «в большинстве своем люди приходят помолиться, а значит, связывают паломничество с духовно-нравственным совершенствованием, духовным развитием»<sup>384</sup>. Очевидно, что паломники идут сюда не за решением проблем, а спокойствием. Паломничество в данном случае выполняет некую компенсаторную роль, человек приходит в состояние умиротворения и радости.

В качестве природных объектов поклонения выступают «самопроявившиеся» изображения богини Янжимы, бодхисаттвы Авалокитешвары, мантр божеств. Наиболее известным из таких «чудесных» изображений в настоящее время является изображение богини Янжимы. «Нерукотворный лик был обнаружен ламами буддийской традиционной Сангхи во главе с Пандито Хамбо-ламой Дамбой Аюшеевым, когда они пребывали в этой местности с целью обнаружения спрятанных в годы репрессий буддийских реликвий, а также определения места для строительства будущего дацана».<sup>385</sup> В течении короткого времени сложилась практика паломничества и обращения бездетных

---

<sup>383</sup> Дагбаев Э.Д. Паломничество к Пандито Хамбо Ламе Итигэлову: мотивация и ценности. // II международная конференция «Феномен XII Пандито Хамбо Ламы Итигэлова» <http://etegelov.ru/conf-2/reports/36-doc13>

<sup>384</sup> Дагбаев Э.Д. Паломники и буддийское духовенство как новые социальные группы Бурятии. // Мир Центральной Азии – 3. – Улан-Удэ; Иркутск: Оттиск, 2012. – С. 366.

<sup>385</sup> Богиня Янжима показывает свой лик не всем // <http://asiarussia.ru/articles/2873/>

семейных пар и одиноких людей, стремящихся к появлению детей и нахождению партнера. Отдельного социологического исследования мотивации верующих, структуры культа и особенностей его функционирования не предпринималось, хотя по этой теме опубликовано несколько работ.<sup>386</sup>

В целом данные культа объединяет деятельность Пандито Хамбо-ламы Дамбы Аюшеева и круга его близких соратников. Именно в рамках Буддийской традиционной сангхи России происходят наиболее значимые события, связанные с учреждением новых культов. Для БТСП установление таких новых культовых объектов выступает как один из способов установления монополии на символический капитал священных объектов. Они выступают источниками харизмы для носителей буддийских церковных статусов, прежде всего Пандито Хамбо-ламы и ширээтэ-лам дацанов. Кроме того, в этих культовых объектах заинтересованы местные группы, как на уровне глав районов и глав поселений, так и групп местных буддийских активистов. Контроль над священными объектами является основанием усиления политического и культурного влияния БТСП как в регионе, так и вне его. Так, эксгумация тела Пандито Хамбо-ламы Д.-Д. Итигэлова стала ярким событием, получившим освещение в мировых СМИ. Оно позиционируется как демонстрация высокого уровня достижений бурятского буддизма. Доступ к телу Пандито Хамбо-ламы Итигэлова выступает как средство взаимодействия с политиками, государственными и общественными деятелями разного уровня. Культ Итигэлова отражает стремление Пандито Хамбо-ламы Д. Аюшеева к формированию системы редистрибуции священного, в которую входят религиозно-церковные, политические, социально-экономические и культурные проекты.

---

<sup>386</sup> Лыгденова В.В. Обряды поклонения богине Янжиге в Баргузинском районе Республики Бурятия [http://www.tuva.asia/journal/issue\\_25/7775-lygdenova.html](http://www.tuva.asia/journal/issue_25/7775-lygdenova.html); Кринская З.А., Рабинович Е.И. «Через два месяца она забеременела»: конструирование культа богини Янжиге в Баргузинской долине. // Россия и Восток: культурные связи в прошлом и настоящем: материалы Международной научной конференции (IX Колосницинские чтения), 16-17 апреля 2014 года. — Екатеринбург : Гуманитарный университет, 2014. — С. 221-226.

Особняком среди значимых культовых объектов располагается Атлас тибетской медицины, чей статус как святыни буддизма Бурятии был закреплён решением Сугунды 2003 года. Учитывая сложные перипетии с вывозом в 1998 году и его последующим возвращением, а также тем, что он остался в ведении государства, фактически Министерства культуры Бурятии и Национального Музея Бурятии, БТСП не смогла получить над ним контроль и вследствие этого не предпринимает дальнейших попыток его сакрализации.

Одним из наиболее востребованных, вошедших в повседневность, культов является культ хозяев местности. Они представляют собой разновременные формы сакрализации связей человека с территорией его обитания, дошедшие до нашего времени в культе лабцзе, лха-то или монголо-бурятском обо.<sup>387</sup> Его содержание не в самих обо, а в том, кому делают жертвоприношение на культовых местах. К.М. Герасимова связывает богословскую дифференциацию с одной стороны с сакрализацией и аниматизацией самих природных объектов и явлений, гор, водных источников, а также животных и растений, а с другой – с сакрализацией коллективной родовой собственности на территорию обитания. В настоящее время буддийскими сообществами проводится активная работа по формированию системы обо, восстановлению локаций, ритуалов и текстов. Для монастырей обо традиционно выступает как один из основных способов восстановления связи с местным территориальным сообществом, семейно-родовыми группами. Ламы придают огромное значение конструированию сети обо в глобальном масштабе, региональном и локальном, вокруг монастырей. Как правило, обо концентрируются вблизи поселений, реже связаны с прежними местами расселения.

В настоящее время также довольно широкое распространение получили ретриты. Термин ретрит возник на Западе и является заимствованием из английского, где *retreat* означает «отступление», «уединение», «отход». В русском языке ему соответствует термин «затворничество». В тибетском

---

<sup>387</sup> Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. – Новосибирск: Наука. Сиб.отд-ние, 1989. – С. 186.

использовалось понятие «ритод». В настоящее время этими понятиями отражается практика уединенного медитативного созерцания, группового или индивидуального, часто связанного с начитыванием религиозных текстов.

*«Ретриты – это занятия медитацией, продолжающиеся несколько дней, недель или лет в спокойном, уединенном месте, без отвлечения на коллизии жизни. Уединенная медитация дает наибольший эффект, когда у практикующего есть ясная цель и определенный распорядок дня, ему обеспечена забота и кураторство в каком-либо буддийском центре, и уединение согласовано с учителем. Медитационные уединения бывают открытые или закрытые, одиночные, парные или групповые. Благодаря им человек может выработать больше отстраненности от повседневной суеты, и они углубляют опыт медитации. Наиболее популярны у буддистов Карма Кагью коллективные ретриты. Группы друзей выезжают за город, в специально отведенные для медитации благоустроенные ретритные центры, и в течение нескольких дней (обычно в выходные) вместе медитируют и слушают лекции. Чаще всего ретриты посвящены выполнению практик «нёндро» – основополагающих упражнений»<sup>388</sup>*

Верующим был задан вопрос «Каково Ваше отношение к религии?». Нами ставилась задача выявить представления людей о тех моделях религиозного действия, которые они считают наиболее значимыми для себя. Распределение демонстрирует близость ответов обеих групп опрошенных, за исключением несколько более высокой доли респондентов-прихожан, отнесших себя к «колеблющимся» и «неверующим». Большинство опрошенных считает себя верующими и соблюдают религиозные обряды. Вместе с тем, следующие вопросы демонстрируют существенное расхождение в понимании и практике этих обрядов.

Таблица 3.9.

---

<sup>388</sup> Ретриты <http://www.buddhism.ru/sobyitiya/retrityi-2/> (20.08.2015)

Распределение ответов на вопрос «Каково Ваше отношение к религии?»

	прихожане %	миряне %
верующий и соблюдаю религиозные обряды	58,8	64,0
верующий, но не соблюдаю религиозные обряды	30,2	28,6
колеблюсь	6,8	2,9
все равно	1,3	0,6
неверующий, но уважаю чувства верующих	3,5	1,0
я думаю, что с религией нужно бороться	1,3	0,3
затрудняюсь ответить	0,8	2,6

Распределение ответов на вопрос «Какие религиозные практики Вы обычно совершаете?» демонстрирует существенные различия между ответами верующих-прихожан и практикующих мирян. Различие в практиках и их смыслах обусловлено социальными позициями верующих и уровнем их вовлеченности в религиозную деятельность.

Большинство ответов прихожан – 62,1 % - демонстрирует ориентацию на традиционную монастырскую культовую систему, а хуралы в дацане выступают основной формой практики. Ламу посещают 62,3% респондентов-прихожан, в то время как среди мирян таковых лишь 29,6%. Следует также оговориться, что термин «лама» также воспринимается этими группами в различающихся значениях. В Бурятии ламами называют всех священнослужителей, кроме учеников-послушников хувараков, хотя исторически использовались более точные термины для различных категорий духовенства. В тибетском языке «лама» вошло как калька с санскритского «гуру» - «учитель». Поэтому даже частичное совпадение ответов респондентов двух групп не вполне отражает различия в смысловом и социальном наполнении практики. Посещают обоо 42,2% прихожан и лишь 8,7% мирян.

Существенные отличия «мирян» связаны с практиками чтения (начитывания) мантр и священных книг, медитации и тантры. Практически все члены этих общин вовлечены в отношения ученичества с буддийскими учителями, оформленными через ритуализированные формы.



Таблица 3.10.

Распределение ответов на вопрос  
«Какие религиозные практики Вы обычно совершаете?»

	прихожане %	миряне %
посещаю хуралы в дацане	62,1	29,3
совершаю дома тахил	17,8	12,2
посещаю ламу	61,3	29,6
посещаю святые места	39,2	34,1
читаю мантры	9,8	43,1
медитирую	0,5	22,5
практикую тантру	3,5	25,4
читаю священные книги	5,3	58,8
посещаю обоо	42,2	8,7
все перечисленные	11,8	8,0
не совершаю никаких практик	2,3	2,9
другое	0,3	0,6
развиваю позитивные состояния ума	0,3	0,6
практики сутр и данные Учителями	-	0,3
хожу на лекции	-	0,3

Одной из важнейших буддийских практик является практика нравственности. Она сопряжена с системой дисциплинарных обетов индивидуального освобождения Пратимокши, бодхисаттвы и тантры. Среди прихожан подавляющее большинство ответило, что обетов не принимали, среди мирян доля таких ответов составила 9,3%. Распределение ответов демонстрирует, что большинство опрошенных мирян практикует буддийские обеты. Более половины мирян принимали обеты упасаки/упасики (генина/генинмы), 47,9% - однодневные обеты, 34,1% - обеты бодхисаттвы и тантрические обеты принимало 24,1%. Представленные данные требуют некоторого уточнения, поскольку многие респонденты, в большей степени миряне, весьма неохотно отвечали на этот вопрос, так как некоторые из них считают, что разглашение принятых обетов, особенно тантрических, ведет к их нарушению.

Таблица 3.11.

Распределение ответов на вопрос «Принимали ли Вы буддийские обеты?»

	прихожане %	миряне %
нет, не принимал	80,9	9,3
да, обеты мирянина	2,0	52,8
да, обеты послушника	1,8	1,0
да, обет послушницы	0,8	0,7
да, обеты неполного монаха	0,8	-
да, обеты монаха	-	1,0
да, однодневные обеты	2,0	47,9
да, обеты бодхисаттвы	0,3	34,1
да, тантрические обеты	1,3	24,1
затрудняюсь ответить	7,8	4,8
махаянские	-	0,3

Одним из важных элементов исследования буддийских сообществ стало выявление связи религиозной культуовой и экономической деятельности. Буддизм часто рассматривается как религия, «далекая от мира» и наиболее оппозиционная по отношению к экономической деятельности вообще и целям, провозглашаемым рыночной капиталистической экономикой. Вместе с тем, буддизм развивается на протяжении двух с половиной тысячелетий, что свидетельствует о его функциональной адекватности потребностям обществ, в которых он функционировал. Эти общества оказывались экономически эффективны в достаточной степени, чтобы обеспечить высокий уровень социально-функциональной дифференциации, в которой значительные массы людей исключались из непосредственного материального производства и, более того, занимали высокие позиции в социальной стратификации. В этих обществах развивались сложные институциональные формы социальных церковных иерархий, возникали огромные монастыри, разрабатывались философские идеи, создавались памятники материальной и духовной культуры, вошедшие в мировую сокровищницу. В исследованиях буддизма все еще не достаточно внимания уделяется институтам экономики буддийских сообществ, способам и механизмам ресурсного обеспечения их потребностей. В регионах

распространения тибетского буддизма одной из ярких черт стало широкое распространение монастырей, крупнейшие из которых становились центрами не только религии, но и управления, торговли и ремесла. Монастыри традиционно рассматриваются как «рассадники буддийской философской учености», а с экономической точки зрения, часто транслируется марксистское идеологическое клише о них, как феодально-крепостнических пережитках. Вместе с тем, не самые богатые и развитые, с современной точки зрения, общества Тибета, Монголии и Бурятии оказались способны к созданию разветвленной сети крупных монастырей-университетов на базе аграрного экономического уклада, основанного преимущественно на кочевом скотоводстве.

С другой стороны, многие показатели развития буддийских обществ не отвечают современным экономическим представлениям. Более того, все они в XX веке столкнулись с острой необходимостью ускоренной модернизации, которую провели с разной степенью успешности. Если в странах тибето-монгольской буддийской социокультурной модели буддизм в силу политических причин в XX веке утратил положение господствующей идеологии и даже оказался под угрозой исчезновения, то для целого ряда стран Юго-Восточной Азии характерна важная роль буддизма и буддийской сангхи в политических и экономических преобразованиях. Сравнивая Бирму и Таиланд в 1959-1960 гг. Д. Пфэннер и Я. Ингерсоллом показывают, что монахи непосредственно не связаны с производством, средствами производства и экономическими ролями. Но путем передачи буддийских ценностных ориентации и культурных норм институт монашества воздействует на экономическую систему, влияя на образ жизни, на принятие решений о производстве и потреблении, накоплении капитала и инвестировании<sup>389</sup>.

---

<sup>389</sup> Старостин Б. С., Старостина Ю.П.. Ученые Запада, Востока и России о буддийской цивилизации.//Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия / Сост. Б.С.Ерасов. - М.: Аспект Пресс, 1998. – С. 432

На уровне макроэкономики и общероссийских показателей «традиционные буддийские» регионы Республика Бурятия, занимают позиции в самом конце списка. На уровне региона и местных поселений буддийские сообщества являются собой пример довольно успешного предприятия, способного осуществлять одновременно целый ряд экономически значимых операций, таких как строительство храмовых комплексов, содержание образовательных учреждений, проведение крупных мероприятий. В идейном поле буддизма существует несколько традиций трактовки экономики. В наиболее общем смысле идеи буддизма выражают ценностно-нормативную сотериологическую установку на спасение, на которую должна ориентироваться социальная практика во всех проявлениях. С абхидхармической точки зрения, развитие, в том числе и экономическое, любого общества трактуется как регрессивное, в силу упадка Дхармы. Практически для всех направлений буддизма характерно разделение религиозного сообщества на монахов и мирян, что нормативно закрепляется в системе дисциплинарных обетов Винаи и ориентированных на идеи буддизма государственных правовых норм. Монашество исключается из материального производства, но профессионально занимается производством духовным. В разных регионах монастырские сообщества выработали различные формы экономической адаптации к условиям конкретных обществ. Буддисты-миряне, руководствуясь буддийской этикой, заняты в реальной экономике и обеспечивают ресурсами общину монахов. Экономическое взаимодействие прихожан-милостынедателей и духовенства представляет собой акт даяния, являвшийся важнейшим источником ресурсов для сангхи, особенно на ранних этапах развития<sup>390</sup>. Для мирянина даяние выступает формой благого действия – пунья (буян – бур., монг.) и получения благой кармы через практику даяния-дана, причем даяние сангхе рассматривалось как источник наибольшего блага. Пожертвования верующих в отдельные периоды

---

<sup>390</sup> Гунский А.Ю. Даяние и подаяние: способ жизни раннего буддийского монашества//Путь Востока. Проблема методов – Материалы IV Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия “Symposium”, выпуск 10. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С.44.

достигают весьма значительных размеров и позволяют обеспечивать потребности монашеской общины, строительство культовых объектов, причем в ряде случаев это выступает предметом критики<sup>391</sup>.

Как считает Э.Д. Дагбаев, «с функциональной точки зрения они не могут существовать друг без друга. При этом, совершая религиозные культы и обращаясь к буддийской духовной практике, они в той или иной мере решают и свои сугубо материально-прагматические проблемы: для одних из них это источник доходов, для других - средство или способ решения своих жизненных вопросов. Несомненно, дух времени накладывает свой отпечаток на их стиль жизни и способы жизнеутверждения. Происходит постоянная модернизация буддийского духовенства и паломничества к новым условиям жизнедеятельности<sup>392</sup>.

В реальной практике буддийские сообщества часто вынуждены искать способы адаптации к изменяющимся социальным, экономическим и политическим условиям. Так, уже в XX веке, после создания Советского государства, представители бурятского буддийского обновленческого движения разрабатывали идеи о близости коммунизма и буддизма на основе общего неприятия идей собственности, эксплуатации, достижения социальной справедливости. Были предприняты попытки реформирования монастырей с обобществлением собственности и созданием земледельческих коммун.

Современные процессы экономических изменений часто выступают предметом рассуждений представителей буддийского духовенства и буддийских активистов. Современное буддийское духовенство Бурятии в лице Пандито Хамбо-ламы Д.Аюшеева предлагает собственное видение роли буддизма и буддийского духовенства в экономическом и социальном развитии региона на основе подъема национальной культуры, возрождения

---

<sup>391</sup> Нацов Г.-Д. Материалы по ламаизму в Бурятии - Ч.2. БНЦ СО РАН; Предисл., пер., примеч. и глоссарий Г.Р. Галдановой - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ, 1998 – С.58.

<sup>392</sup> Дагбаев Э.Д. Паломники и буддийское духовенство как новые социальные группы Бурятии. // Мир Центральной Азии – 3. – Улан-Удэ; Иркутск: Оттиск, 2012. – С. 369.

традиционных форм хозяйствования и природопользования, поголовья аборигенных пород скота.

Монастырские сообщества и общины дуганов объединяют профессиональных священнослужителей, для которых культовая деятельность выступает основным источником дохода. Финансирование со стороны государственных органов, федеральных, республиканских, органов местного самоуправления ограничивается проведением программы защиты и восстановления памятников истории и архитектуры, к которым относятся и ряд дацанов этнической Бурятии. Вне этих программ финансовая помощь республиканских и местных властей имеет ситуативный и разовый характер. Таким образом, доходы священнослужителей и общин формируются в основном из пожертвований-подношений прихожан. Существующая система профессионально-функциональной дифференциации духовенства также выполняет ряд экономических функций, поскольку обеспечивает поступление материальных и нематериальных ресурсов.

Экономическая поддержка монастырей и духовенства рассматривается как весьма благое действие. Пожертвования вносятся различными организациями, в виде, например, пожертвования заработной платы одного рабочего дня. Помимо этого проводятся благотворительные марафоны для целевого сбора средств. Священнослужители получают пожертвования-подношения от прихожан в результате оказания ритуальных услуг, а также заработную плату (но не во всех общинах), дифференцированную в зависимости от стажа, должности, ученой степени. Вокруг отдельных лам складывается круг клиентов-донаторов, часто из разных регионов, расширяя ресурсную базу. Особо важным эти реципрокные взаимодействия оказываются для руководителей общин, поскольку они нуждаются в обеспечении потребностей в натуральных и денежных средствах, услугах и организационном ресурсе. Для отношений монастырь/приход и лама/донатор характерна важная черта, характеризующая их как реципрокный обмен. Большое значение в их

построению придается престижным символическим аспектам публичного признания вклада отдельных прихожан и организаций-спонсоров в качестве донаторов, оказавших материальную или нематериальную поддержку. Например, широко распространена практика перечисления таких донаторов при описании работ по восстановлению монастырей: «210-летие Цугольского дацана совпало с освящением статуи Богдо Зонхобо. В 1935 году ее постигла трагическая участь – она была уничтожена. Благодаря помощи Могойтуйского района (глава Д.Б. Батоева) и вернующих статуя Богдо Зонхобо в дни Майдари хурала снова заняло свое место в Цогчен дугане. В сборе средств на изготовление статуи активно помогал Гончикбал Баиров. Бронзовая статуя Зонхабы высотой 2 метра изготовлена улан - удэнской фирмой «Лотос» во главе с Ц. Цыжиповым. В возрождении статуи также участвовали его отец Ананда Цыжипов и мастер Дамдин Дугаров»<sup>393</sup>. Широкую известность приобрела благотворительная деятельность целого ряда коммерческих организаций Бурятии, таких как Вегос М, Оптика Сэсэг, Абсолют и других. Во многом информирование об этом транслировалась самими священнослужителями, включая и высших иерархов.

Один из сумэ в Иволгинском дацане – дуган Зеленой Тары – был построен на средства компании «Оптика Сэсэг», ИП Шабакова С.И., специализирующейся на продаже оптики. Она передала на строительство дугана около 11 млн. рублей<sup>394</sup>. Этот благотворительный акт стал одной из наиболее крупных маркетинговых акций в Бурятии. «Сэсэг Ильинична Шабакова сделала доброе дело, которое будет очень долго жить», – сказал в интервью газете «Новая Бурятия» Дид Хамбо лама Дагба Очиров. Ганжур лама, Почетный ректор Буддийского университета «Даши Чойнхорлин» также отметил: «Мы очень благодарны Сэсэг Шабаковой за спонсорскую помощь при строительстве дугана. Это стало хорошим примером для других

<sup>393</sup> Восстанавливая разрушенное// [http://egov-buryatia.ru/index.php?id=1044&print=1&no\\_cache=1](http://egov-buryatia.ru/index.php?id=1044&print=1&no_cache=1)

<sup>394</sup> От восьми препятствий спасет 21 Тара. // <http://www.infpol.ru/news/society/88351-ot-vosmi-prepyatstviy-spaset-21-tara/>

предпринимателей»<sup>395</sup>. На здании дугана была размещена табличка с информацией о том, что Оптика Сэсэг оказала материальную поддержку в строительстве. Интересна подача информации об этом на сайте компании

*«Мы знали, что часть дохода идет на строительство дугана, и это придавало значимости нашей работе. Мы чувствуем поддержку наших покупателей. Они знают, что в этом есть и их вклад в развитие духовности. Очень благодарны нашим покупателям за постоянную поддержку, за доверие, за то, что нас выбирают. Мы гордимся построенным дуганом, восхищаемся работой мастеров, которые его создавали» - говорит генеральный директор компании «Оптика Сэсэг» Шабаква Сэсэг Ильинична»<sup>396</sup>.*

Очевидно, что, учитывая в целом негативный образ предпринимателей в общественном мнении россиян, благотворительность выступает инструментом формирования положительного имиджа компании и средством компенсации общественного неприятия. Нельзя сбрасывать со счетов и религиозную мотивацию С.И. Шабаквой, которая в одном из интервью напрямую связала религиозные традиции своей семьи, культ богини Зеленая Тара и решение о строительстве ее храма:

*«Более 100 лет у родных по отцовской линии хранится буддийская статуэтка, ее привезли в начале прошлого века из Монголии. Я никогда не замечала, что это за божество, а в Сагаалган ... поехала в гости к тете в Мухоршибирский район и впервые обратила внимание на статуэтку. Это была Зеленая Тара!»<sup>397</sup>*

Вместе с тем, учитывая публичность этого мероприятия и его информационную направленность на общественное мнение, все же следует признать его, хотя бы частично, маркетинговой акцией.

---

<sup>395</sup> В Бурятии празднуют пятилетие дугана Зеленой Тары <http://www.newbur.ru/articles/22450>

<sup>396</sup>Шесть лет назад, был построен первый дуган для богини Зелёная Тара («Ногоон Дара Эхэ»). // <http://www.opticaseseg.ru/about/news/63814/>

<sup>397</sup> От восьми препятствий спасет 21 Тара. // <http://www.infpol.ru/news/society/88351-ot-vosmi-prepyatstviy-spaset-21-tara/>



Показателен случай Согчен дугана Агинского дацана, который сгорел в результате пожара, возникшего в результате короткого замыкания 27 мая 2014 года. Уже 29 мая 2014 Распоряжением Администрации Агинского Бурятского округа Забайкальского края №106-р от 29 мая 2014 года создан и утвержден состав Попечительского совета по восстановлению главного соборного храма Согчен Дугана Агинского дацана «Дэчен Лхундублинг» во главе с известным спортсменом-параолимпийцем Тучиновым Тимуром Гонгоровичем и двумя сопредседателями: Шэрээтэ ламой Агинского дацана Цыбиковым Бадмой Дашигалсановичем (Бадма-ламой) и заместителем руководителя Администрации Агинского Бурятского округа Цэдашиевым Владимиром Цэдашиевичем<sup>398</sup>. Также был открыт единый благотворительный счет для сбора пожертвований на восстановление после пожара Согчен дугана, главного храма Агинского дацана. По прошествии двух дней, 2 июня 2014 года, общая сумма пожертвований составляла 587,29 тысяч рублей<sup>399</sup>. По состоянию на 17 мая 2017 года на единый благотворительный расчетный счет для сбора пожертвований на его восстановление поступило 20831,288 тысяч рублей<sup>400</sup>. В 2017 году из федерального бюджета на восстановление дугана выделяется почти 40 миллионов рублей<sup>401</sup>. По разным оценкам на полную реставрацию потребуется от 100 до 150 миллионов рублей без учета уже поступивших пожертвований.

На официальном сайте Администрации Агинского округа регулярно, хотя и с разной периодичностью от месяца до недели, размещаются отчеты о поступлении средств. При этом дается расшифровка пожертвований с перечислением имен жертвователей или наименований организаций. Кроме того, было проведено несколько благотворительных концертов. Так, в газете

---

<sup>398</sup> Создан Попечительский Совет по восстановлению Согчен дугана Агинского дацана. // <http://www.aginskoe.ru/node/3293>

<sup>399</sup> Начался сбор средств на восстановление Согчен дугана // <http://www.aginskoe.ru/node/3299>

<sup>400</sup> Отчет о поступлении пожертвований на восстановление Согчен Дугана (17.05.2017). // <http://www.aginskoe.ru/node/6339>

<sup>401</sup> Власти АБО объявили о второй волне сбора пожертвований на восстановление Согчен дугана. // <https://www.chita.ru/news/99636/>

Информ-Полис подобное мероприятие освещалось следующим образом: «Примером может служить большой благотворительный концерт, который состоялся в Улан-Удэ, сообщает ИА «Забмедиа.Ру». В концерте приняли участие ведущие артисты Бурятского государственного театра оперы и балета, Бурятского театра драмы, театров Зоригто и Нонны Тогочиевых, «Байкал», артисты эстрады, многие из которых являются выходцами из Агинского округа. В результате проведения только одного этого мероприятия было собрано 850 тыс. рублей»<sup>402</sup>.

В данном случае характерными формами стимулирования верующих для совершения ими пожертвований является пропаганда религиозной идеи благой заслуги, наступающей в результате такого действия.

Существенным источником пополнения джасы является торговля предметами культа и иные формы коммерческой деятельности. Она сопряжена с ритуальными практиками, такими как зула тахил, хий морин и другими действиями, требующими использования предметов культа. Практически в каждом дугане функционирует торгово-административная точка, в которой верующий может сделать подношение, заказать ритуал-молебен, приобрести необходимые культовые товары и получить консультацию. Вокруг крупных монастырей, Иволгинского, Улан-Удэнского, Ринпоче Багша и, несколько в меньшей степени Агинского, развивается торговые площади с закусочными и магазинами. Как правило, они находятся в частной собственности и не принадлежат дацанам. Исключение составляет община Ламрим, где функционирует ресторан, принадлежащий кенсуре Чой-Доржи-ламе.

Буддийская традиционная сангха России реализует несколько социальных проектов разной направленности.

Один из наиболее известных проектов «Социальная отара» был начат в 2012 году. «Проект «Социальная отара» реализуется согласно социальной программе помощи жителям сёл, разработанной лично главой сангхи Пандито

---

<sup>402</sup> Стало известно, отчего сгорел Агинский дацан. // <http://www.infpol.ru/news/incidents/59677-stalo-izvestno-otchego-sgorel-aginskiy-datsan/>

Хамбо ламой Дамбой Аюшеевым. Впервые идея передачи социальных ягнят возникла в 2009 году. В 2012 году первые отары овец были переданы нуждающимся селам»<sup>403</sup>.

Пандито Хамбо лама «Из десяти тысяч овец, полученных от Владимира Владимировича Путина мы раздали пять тысяч приплода. Таким образом, в течении 3-4 лет мы эти десять тысяч овец, которые получили от Владимира Владимировича Путина раздадим народу»<sup>404</sup>.

В одном из интервью, проведенного в ходе исследования буддийского духовенства 2002 года респондент-лама в Агинском дацане, говоря о роли дацанов и духовенства в обществе проводил параллели с «дореволюционными» монастырями, которые выполняли социальную функцию поддержки населения, передавая ему на условиях льготного, практически безвозмездного, кредитования овечьи отары.

В этом проекте Пандито Хамбо лама Дамба Аюшеев связывает благосостояние сельского населения с традиционными видами хозяйствования и сохранением бурятского этноса. «Моя задача – раздавать людям этих баранов. Если мы доведем их число до миллиона, тогда мы будем хорошо жить. Вот молодая семья создалась – отдаем им сразу 130 баранов. Но через пять лет эти молодожены должны что? Селу поставить 50 голов»<sup>405</sup>. Более того, он смог реализовать редистрибутивную функцию, поскольку им определяется порядок распределения, и сельские поселения, а также отдельные фермеры получают реальные средства от Буддийской традиционной сангхи. В условиях тяжелейшего кризиса сельхозпроизводства и крайне низкого уровня жизни, доходов и занятости сельчан, этот проект позиционируется как реальный и эффективный экономический проект. Важно подчеркнуть, что в определенном противостоянии БТСР и региональных властей, Пандито Хамбо лама смог при

---

<sup>403</sup> «Социальная отара» Хамбо-ламы Дамбы Аюшеева появилась в Еравне и Кижинге. // <http://asiarussia.ru/news/1358/>

<sup>404</sup> Вести Интервью. Хамбо Лама Дамба Аюшеев. Эфир от 27.02.2017. // <https://www.youtube.com/watch?v=6wAFKYxUMF0>

<sup>405</sup> Так говорит Хамбо-лама // <http://rusrep.ru/article/2013/05/15/lama/>

содействии федеральных политиков наладить взаимодействие с муниципалитетами, причем в трех регионах – Республике Бурятия, Иркутской области и Забайкальском крае. Как пишет Александр Махачкеев: «Главная цель проекта это возрождение традиционного скотоводства у бурят и закрепление их на селе. Но, вот беда, после распада СССР, никак не может прийти в себя сельское хозяйство. Население, оставшееся без работы, денег и перспектив, массово переселяется в города. Дацаны остались без прихожан, и Хамбо лама понял, что: «Голодный бурят не думает о Будде»<sup>406</sup>. Животноводство с этой точки зрения может стать отправным пунктом развития местных территорий. «В каждом селе должна быть специализация: кузнец, кожемяки, производители сыров и иных молочных продуктов. Сейчас же все необходимое закупается за границей. Если же производилось бы все здесь, то человек бы видел, что здесь все производится и никуда бы не уехал»<sup>407</sup>.

Важно подчеркнуть, что редистрибутивные функции имеют для БТСР огромное значение, поскольку позволяют увеличивать влияние на население и элитные группы через распределение ценного престижного ресурса. Практически все проекты выходят на этот функционал, делая БТСР в некотором смысле альтернативой государству, как минимум на уровне региона и муниципалитета.

Другой пример привлечения значительных средств на буддийский религиозный проект – создание большого Будды в Хоринском районе. На его создание и работы по благоустройству было затрачено порядка 20 миллионов рублей, причем из средств спонсоров и пожертвований жителей не только Бурятии, но и буддистов из разных регионов страны<sup>408</sup>.

Экономические аспекты функционирования буддийских монастырей связаны с обеспечением их материальных потребностей, расходов на строительство и содержание культовых зданий, производство и потребление

---

<sup>406</sup>Хамбо лама: "Голодный бурят не думает о Будде"// <http://asiarussia.ru/news/16132/>

<sup>407</sup> Вести Интервью. Хамбо Лама Дамба Аюшеев. Эфир от 27.02.2017. // <https://www.youtube.com/watch?v=6wAFKYxUMF0>

<sup>408</sup> <http://ulan.mk.ru/articles/2016/10/19/33metrovyaya-statuya-buddy-v-buryatii-postoronim-vkhod-zapreshhen.html>

предметов культа, выплаты священнослужителям. Несмотря на распространенное видение буддизма как религии далекой от материализма и экономических отношений, очевидно, что вне экономики его существование невозможно. Современные буддийские сообщества выработали целый ряд социально-экономических инструментов, позволяющих функционально адаптироваться к условиям общества.

Еще одним важным компонентом развития буддийских сообществ являются религиозные практики в Интернете. Кроме «просветительской» и прозелитической информации о буддийских ритуалах и культах, в виртуальном пространстве сформировались новые формы в виде онлайн-трансляций буддийских учений, онлайн-молитв и возможности «улучшить» карму путем репоста изображений буддийских божеств, мантр или даже публикаций «буддийских» пабликов.

Одной из весьма распространенных практик буддистов и не только является распространение изображений и текстов, имеющих «чудодейственные» свойства исполнять желания, повышать благосостояние и улучшать карму.

Социальные сети трансформировали границы между сакральным и профанным, предоставив возможность «симуляции» священного. В ВКонтакте зарегистрированы профили Будды, Далай-Ламы XIV и Пандито Хамбо ламы Д.-Д. Итигэлова. С ними можно вступать в дружбу, комментировать их посты, отправлять им сообщения. Социальная сеть выполняет тем самым роль пространства особого религиозного смысла, где трансцендентные объекты становятся более реальными, в то время как реальные объекты превращаются в виртуальные. «Нетленное тело» Пандито Хамбо ламы Д.-Д. Итигэлова было эксгумировано в 2002 г., помещено в Иволгинском буддийском монастыре и стало центральным объектом нового культа. В 2012 году возник совершенно новый жанр – послания Пандито Хамбо-ламы Д.-Д. Итигэлова, которые ежедневно получает лама-хранитель и затем комментирует нынешний Пандито

Хамбо-лама Д. Аюшеев. Практически каждый день от профиля Хамбо-ламы Д.-Д. Итигэлова они размещаются в ВКонтакте и Фейсбуке и становятся доступными более сорока тысячам подписчикам.

Таким образом, в современном буддизме Бурятии протекают весьма активные процессы развития культовой системы. Их основные направления связаны с развитием разных типов общин, ориентированных на различные социальные стратегии. Для бурятских монастырских сообществ, наиболее важным направлениями являются «восстановление» традиционного монастырского и внемонастырского культа, развитие ритуальных практик связи монастырей и приходов, вовлечение верующих в религиозную культовую деятельность. Безусловный интерес в этом вызывает сочетание ревитализованных практик с изменившимися общественными условиями и потребностями верующих. Расширение форм деятельности священнослужителей, особенно во внекультовой сфере, может явиться предметом отдельного исследования. Развитие же практик «городского», «глобального», «нового» буддизма в Бурятии протекает в виде формирования мирских сообществ, гораздо в меньшей степени связанных с локальными монастырскими общинами и практиками.

## **ГЛАВА IV. ЦИФРОВИЗАЦИЯ БУДДИЗМА И РАЗВИТИЕ БУДДИЙСКИХ ВИРТУАЛЬНЫХ СООБЩЕСТВ**

### **4.1. Особенности методологии социологического изучения виртуальных религиозных сообществ**

Религия представлена в Интернете во множестве форм. Существуют сайты, на которых отражена информация по множеству религиозных верований, и сайты отдельных религиозных направлений, организаций и активистов. Интернет сегодня стал полем активного религиозного конструирования и деконструкции, межрелигиозного диалога и миссионерского натиска. Все большее количество людей активно используют Интернет в поиске и передаче религиозной информации. В этой специфической социально-информационной среде происходит развитие новых форм религиозной деятельности, а образы становятся все более значимыми участниками процесса конструирования социальной виртуальной идентичности. Интернет формирует среду для «слабой», «игровой» религиозной идентичности – гибкой, противоречивой, множественной, фрагментарной. Он позволяет создать внепространственную организацию религиозного взаимодействия, построить информационный обмен, координацию религиозной деятельности и даже управление ею в глобальном охвате при существенной экономии сил и средств. Через Интернет происходит трансляция религиозных идей, создание позитивного образа религиозных групп и организаций, вовлекаются новые верующие. До появления современных технических средств сетевого общения удаленная коммуникация по принципу многих со многими была крайне затруднена и практически невозможна. Технологии «Web 2.0» позволили организовывать массовые обсуждения с множеством независимых участников, территориально отдаленных друг от друга, в режиме реального времени, организуемые на специализированных

интернет-ресурсах (форумы, интернет-конференции, вебинары, скайп-сессии и т.п.), на площадке практически любой социальной сети, а также в блогах. Коллективное обсуждение социально значимых проблем, формирование консолидированных позиций часто способствует тому, что в интернет-среде начинают складываться так называемые «сетевые сообщества». В ряде случаев такая форма общения может выступать своеобразным аналогом объединений и собраний граждан, уличных пикетов, митингов, шествий или демонстраций. Интернет-сообщества также используются их участниками как удобное средство планирования и организации реальных мероприятий. Большую популярность получили так называемые флэш-мобы, а также акции протеста.<sup>409</sup>

Изучение религии и религиозного поведения в сети Интернет в свете возрастающего влияния на жизнь людей представляет собой одно из перспективных направлений социологического изучения религиозной жизни. Социальные медиа стали средой для развития новых форм религиозной активности, предоставляя беспрецедентные возможности для передачи и обмена информации, трансляции религиозных идей, вовлечения людей в виртуальные и реальные сообщества. Через Интернет происходит трансляция религиозных идей, создание образов религиозных групп и организаций, вовлекаются новые верующие, формируется политико-религиозный дискурс.

Буддизм также обретает черты цифровой религии и активно участвует в формировании цифровой среды, прежде всего Интернета. Использование цифровых технологий имеет для буддийских общин чрезвычайно важное значение. Появляются буддийские сайты, социальные сети и мобильные приложения. Возникают новые формы онлайн-сообществ буддистов, не связанных с офлайн-группами и организациями. Более того, как считает известный американский буддолог Чарльз Пребиш, формируется новый тип буддийской общины – киберсангха – как глобальное объединение буддийских

---

<sup>409</sup> Интернет в России. Состояние, тенденции и перспективы развития. Отраслевой доклад. – М. Федеральное агентство по печати и массовым коммуникациям, 2014 – с. 95



практиков и ученых<sup>410</sup>. Новые формы коммуникации являются эффективным средством трансляции буддийских идей и практик и позволяют передавать информацию огромному количеству людей. С другой стороны, Интернет становится пространством, где происходит дифференциация буддийских групп, что является новым вызовом для институционализованных буддийских организаций. Интернет-среда трансформирует традиционные религиозные иерархии и предоставляет «беспрецедентные возможности» пользователям, верующим и неверующим, не только для общественной поддержки традиционных религиозных авторитетов, так и для их критики по разным вопросам<sup>411</sup>.

Таким образом, важным вопросом в исследовании буддийских сообществ в Интернете, является выяснение того, являются ли они интегрированным целым, или же представляют собой атомизированные виртуальные группы пользователей, не связанные ничем, кроме номинального отнесения к категории «буддизм». Исследование этой проблемы возможно многими способами, но наиболее перспективным представляется сочетание методов социологии и математического моделирования

Буддизм всегда стремился использовать новые достижения человеческой техники для обеспечения своих потребностей – распространения и сохранения учения. Идейно это укладывалось в концепцию «упайя каушалья» (upaikaushalya) – искусных средств – наиболее подходящих к условиям времени, места и аудитории способов передачи буддийских идей и практик. Считается, что первой печатной книгой стала «Алмазная сутра», напечатанная в IX веке в Китае<sup>412</sup>. В лице современных буддийских монахов и мирян развитие интернет-технологий сразу же обрело своих сторонников, они стали активно использовать их для трансляции буддийских идей, легитимации и расширения

---

<sup>410</sup> Prebish Ch. S. *The Cybersangha: Buddhism on the Internet//Religion online: Finding faith on the Internet*. London: Routledge, 2004. P. 135.

<sup>411</sup> Schlutter M. *Buddhism in the Digital World*. // *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*. Wiley Blackwell, 2014. P. 505.

<sup>412</sup> Grieve G.P., Veidlinger D. 2016. *Buddhist Media Technologies*. – *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism*. Ed. by. M. Jerryson. New York: Oxford University Press. – P. 469.

социальной и экономической поддержки. В современном мире буддийские идеи и символы стали неотъемлемой частью пространства массовой культуры, что особенно ярко проявляется в Интернете. Миллионы людей получают и передают информацию буддийского содержания, хотя далеко не все из них являются членами религиозных сообществ и принимают участие в буддийских мероприятиях. Информация, связанная с буддизмом, представлена на миллионах сайтов, групп, форумов и иных веб-ресурсов. Так, Google по запросу «буддизм» выдает 3 850 000, а по его англоязычному варианту «Buddhism» — 74 700 000, результатов.

Методологически исследование базировалось на концептуальных разработках социолога Хайди Кэмпбелл и буддолога Чарльза Пребиша, занимающихся исследованиями в области Digital Religion. Х. Кэмпбелл выделила три волны формирования нового междисциплинарного направления научного изучения религии в интернете<sup>413</sup>. Первая датируется второй половиной 1990-х годов, когда возник концепт «киберрелигии» как способа маркировки новых культурных и технологических форм религиозных практик, перенесенных в киберпространство и виртуальную реальность. Исследования второй волны предложили новое видение этих процессов сквозь призму «виртуальной религии». Здесь уже фокус смещается в сторону осмысления противоречия между «реальными» и «виртуальными» формами, незавершенности виртуализации религии, ее неполного соответствия «реальным» религиям.

Сравнительно новый термин Digital Religion — «цифровая религия» — был предложен в работах третьей волны для описания смешанных онлайн-овых и офлайн-овых форм функционирования религии. Во многих работах «цифровая религия» стала пониматься не только как «цифровизация» прежних религиозных групп, верований и институтов, но и как «мост, соединяющий и

---

<sup>413</sup> Campbell H. (2016) Surveying theoretical approaches within digital religion studies. *New Media and Society*. Vol. 19. No. 1. P. 3

расширяющий онлайн-религиозные практики в офлайн-контекст и наоборот»<sup>414</sup>.

К. Хэлланд предложил разделить на «религию онлайн» (religion online) и «онлайн-религию» (online religion)<sup>415</sup>. Религия онлайн предполагает прежде всего информирование пользователей о религии в целом, отдельных мероприятиях и т.п. и в основном ориентирована на реальную «офлайн-деятельность религиозных сообществ. Онлайн-религия ориентирована на виртуальные религиозные действия в сети. Интересно, что первоначально гипотеза К. Хэлланда состояла в том, что традиционные «официальные религиозные группы» коррелировали с религией онлайн, а неофициальные религиозные веб-сайты – с онлайн-религией. Вместе с тем, эта точка зрения была подвергнута критике, в которой отмечалось, что даже на относительно простых информационных сайтах официальных религиозных сообществ, например Конгрегационалистской церкви, есть возможность интерактива в виде «онлайн-формы заказа молитвы».<sup>416</sup> В 2006 году Кэмпбелл Х. определила четыре различающиеся в Интернете формы религии как онлайн сбор религиозной информации, онлайн ритуалы и богослужения, онлайн рекрутирование и миссионерская деятельность и религиозное онлайн-сообщество.<sup>417</sup>

Хотя позже, в 2010 году, К.Хэлланд признал, что предложенная им дихотомия становится все более «расплывчатой» и «смешанной», деление онлайн-религии и религии онлайн все еще служит важным инструментом в

---

<sup>414</sup> Campbell H. (2013) Introduction: The rise of the study of digital religion. In: Digital Religion Understanding Religious Practice in New Media Worlds. London, New York: Routledge. P. 4.

<sup>415</sup> Helland C. Online religion as lived religion methodological issues in the study of religious participation on the Internet // Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet Volume 01.1 Special Issue on Theory and Methodology, (2005) [электронный ресурс] URL: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/5823/1/Helland3a.pdf> (дата обращения 12.04.2015)

<sup>416</sup> Young. G Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity // Religion Online: Finding Faith on the Internet – New York: Routledge, 2004 – pp. 93-106.

<sup>417</sup> Campbell, H. Ed. Religion and the Internet // Issue of Communication Research Trends – 2006, Vol. 25, Iss.1 – p. 4-6

описании различий в стратегиях религиозной виртуальной активности групп и индивидов.<sup>418</sup>

В целом, изучение представленности религии в сети Интернет в свете все более возрастающего его влияния на жизнь людей представляет собой одно из наиболее перспективных направлений социологического изучения религиозной жизни. Уже со времени возникновения сети Интернет возникает потребность в его изучении, обусловленная стремлениями его прикладного использования, так и с позиций фундаментальной науки. Аналитический центр Юрия Левады на основе репрезентативной выборки из 1600 человек от 18 лет и старше из 130 городских и сельских населенных пунктов 45 регионов страны ежемесячно проводит омнибусный опрос, позволяющий в краткие сроки получить данные. Исследования также проводятся крупными интернет-компаниями Яндекс и Mail Group. Кроме того, существует развитая сеть исследовательских центров, таких как TNS, comScore, Brand Analytics, занимающихся интернет-исследованиями разной направленности. В настоящее время в социологии происходит активный поиск адекватной методологии, позволяющей проводить интернет-исследования с приемлемыми временными, техническими и финансовыми издержками. Развитие Интернета и новых медиа обусловило возникновение проблемы «больших данных» как несовершенства существующих методов сбора и анализа данных, поскольку «развитие методов обработки и анализа больших объемов данных идет быстрее, чем теоретическое осмысление и интерпретация полученных результатов»<sup>419</sup>. Вместе с тем, бурное развитие социальных медиа, перемещение в них традиционных форм социальной активности и возникновение новых, спонтанное и независимое от исследователя формирование данных в социальных сетях открывают новые возможности для социологии, причем «появление новых автоматизированных методов изучения общества открывает перспективы для более масштабных и

---

<sup>418</sup> Campbell, H. Ed. Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds – Routledge, 2012 – p.3

<sup>419</sup> Дудина В.И. Цифровые данные – потенциал развития социологического знания. // Социологические исследования. 2016. №9. С. 21-30

детальных исследований»<sup>420</sup>. Особое направление развития цифровой социологии представляют «нереактивные методы»<sup>421</sup>. Они основаны на сборе интернет-данных без непосредственного взаимодействия с изучаемым объектом. Квантитативные методики построены на измерении количественных характеристик поведения пользователей Интернета и интернет-взаимодействий и обладают большими возможностями в изучении виртуального пространства.

Вместе с тем, «при работе с социальными данными нужно принимать во внимание такие факторы, как нестабильность качества пользовательского контента (спам и ложные аккаунты), проблемы с обеспечением приватности личных данных пользователей при хранении и обработке, а также частые обновления пользовательской модели и функционала»<sup>422</sup>.

Возникновение в интернете социальных сетей открыло новые возможности для дальнейшего развития буддийских сообществ. В интернет-сообществах осуществляется интенсивное информационное взаимодействие в прямой форме через диалоги и сообщения, а также в опосредованной — через комментирование и рекомендации. Подобные сообщества формируются стихийно, развиваются на интерактивной основе, информация в них пополняется самими пользователями. Специфика обозначенного объекта нашего исследования делает возможным применение в исследовании «нереактивных» методик, основанных на сборе информации киберметрическими методами без непосредственного взаимодействия с изучаемыми объектами. Перспективный инструмент социологического изучения религиозной идентичности и активности в социальных сетях — построение графовых моделей виртуальных религиозных сообществ, поскольку для подобных формализованных моделей относительно легко анализировать

---

<sup>420</sup> Корытникова Н.В. Online Big Data как источник аналитической информации в онлайн-исследованиях. // Социологические исследования. 2015. №8. С. 14-24.

<sup>421</sup> Девятко И.Ф. Инструментарий онлайн-исследований: попытка каталогизации // Онлайн исследования в России 3.0 / Отв. ред.: И. Ф. Девятко, А. В. Шашкин, С. Г. Давыдов. М.: OMI RUSSIA, 2012. С. 17-30.

<sup>422</sup> Коршунов А., Белобородов И., Бузун Н. и др. Анализ социальных сетей: методы и приложения Труды Института системного программирования РАН, том 26, вып. 1, 2014, стр. 439-456.

кластерную структуру<sup>423</sup> пользователей и оценивать авторитетность/центральность<sup>424</sup> узлов, что позволяет делать выводы о структуре взаимосвязей между пользователями и потому достаточно широко используется.

Буддизм занимает прочные позиции в сети Интернет, перешагнув собственно религиозные границы, и приобретая черты массовой культуры. Буддийские идеи и символы проникли в пространство масс-медиа, фильмов и популярной литературы, зачастую лишаясь значительной доли своего изначального содержания. Миллионы людей получают и передают информацию буддийского содержания, многие из них являются членами религиозных сообществ и принимают участие в буддийских мероприятиях, как в Интернете, так и оффлайн. Следует отметить и сравнительно высокий уровень политизации виртуального буддизма, обусловленный активной политической деятельностью буддийских сообществ в разных странах. Кроме того, буддизм выступает маркером этнорелигиозной идентичности у многих этнических групп, включая и регионы явных и скрытых конфликтов.

В зарубежных исследованиях уже сформировалось целое научное направление, изучающее виртуальный буддизм.<sup>425</sup> Буддизм вливается в интернет-пространство синхронно с распространением компьютерных сетей, сначала в виде электронных журналов, форумов и баз данных, а позднее — в форме буддийских религиозных онлайн-сообществ<sup>426</sup>. В 1994 г. писатель Гари

---

<sup>423</sup> Freeman L.C. (1978) Centrality in social networks conceptual clarification. *Social networks*. Vol. 1. No. 3. P. 215—239. [https://doi.org/10.1016/0378-8733\(78\)90021-7](https://doi.org/10.1016/0378-8733(78)90021-7)

<sup>424</sup> Schaeffer S.E. (2007) Graph clustering. *Computer science review*. Vol. 1. No. 1. P. 27—64. <https://doi.org/10.1016/j.cosrev.2007.05.001>

<sup>425</sup> Buddhism, the Internet, and Digital Media *The Pixel in the Lotus*/ ed. by Gregory Price Grieve, Daniel Veidlinger. - New York: Routledge, 2014. – P.240; Greider B. Academic Buddhology and the Cyber-Sangha: Researching and Teaching Buddhism on the Web // *Teaching Buddhism in the West: From the Wheel to the Web* / ed. By V.Nori, R. Hayes, J. Shields. – London. New York, 2002 – P. 212-234; Hayes, Richard. *The Internet as a Window onto American Buddhism*// *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*./ Williams, Duncan Ryuken and Queen, Christopher S. eds. - Richmond, Surrey, UK: Curzon Press, 1999;

<sup>426</sup> Prebish Ch.S. (2004) *The Cybersangha: Buddhism on the Internet*. In: *Religion online: Finding faith on the Internet*. London: Routledge. P. 135.

Рэй предложил термин «киберсангха» для описания объединений буддистов в интернете<sup>427</sup>.

Новый импульс социологическому медийному анализу цифрового буддизма придали разработки буддолога Чарльза Пребиша. С конца девяностых годов он посвятил изучению киберсангхи главы в нескольких монографиях, в которых выявил специфику формирования буддийских интернет-сообществ в контексте социальной организации буддийской общины (сангхи). Пребиш вскрывает инновационный характер цифрового буддийского взаимодействия: «эта новая и необычная община объединяет практиков и ученых по всему миру потенциально в единую обширную киберсангху»<sup>428</sup>. Он предложил типологию этих онлайн-сообществ, объединяющих практикующих буддистов<sup>429</sup>. Первый тип включает традиционные буддийские группы и выступает в роли информационного инструмента для обмена информацией. Второй тип охватывает «виртуальные храмы», создаваемые традиционными офлайн-сангхами как дополнение для существующих у них программ. В третьем представлены киберсангхи, не существующие офлайн, эфемерные и краткосрочные сайты. Ключевой вывод исследования Пребиша гласит, что возникновение подобных киберсообществ актуализирует необходимость персонифицированной коммуникации между буддистами.

Кристофер Хэлланд, в своем исследовании виртуальной тибетской общины приводит яркий пример ритуала Калачакра тантры, проведенного в 1996 г. монахами тибетского буддийского монастыря Намгьял для благословления интернета и освящения киберпространства. Они создали цифровую мандалу Калачакры, «которая в дальнейшем помогала визуализировать интернет как часть гигантской мандалы, духовно

---

<sup>427</sup> Ray G. (1994) A Resource Roundup for the Cybersangha. *Tricycle: The Buddhist Review*. Vol. 3. No. 4. P. 60—63.

<sup>428</sup> Prebish Ch.S. (2004) *The Cybersangha: Buddhism on the Internet*. In: *Religion online: Finding faith on the Internet*. London: Routledge. P. 135.

<sup>429</sup> Prebish Ch.S. (2004) *The Cybersangha: Buddhism on the Internet*. In: *Religion online: Finding faith on the Internet*. London: Routledge. P. 145.

закрепленной в виртуальном мире»<sup>430</sup>. Он делает вывод, что монахи не проводят различия между онлайн- и офлайн-активностью, и интернет для них не виртуальное, а вполне реальное пространство духовной деятельности. Также К. Хелланд отмечает, что религиозные верования и практики всегда были важнейшим элементом тибетской идентичности, и тибетская диаспора использует виртуальный буддизм для сохранения общих целей, верований и структур лидерства в условиях постоянных вызовов «множественной современности»<sup>431</sup>

В настоящее время исследователями отмечается, что провести точные границы между этими типами сообществ затруднительно, поскольку многие традиционные сообщества расширяют свое виртуальное присутствие, а прежде исключительно виртуальные порождают реальные социальные группы и общины.

Русскоязычные исследования буддизма в интернете только начинаются, хотя некоторые аспекты этой проблематики и затрагивались отдельными исследователями.<sup>432</sup>

Информацию в Интернете, имеющую отношение к буддизму, можно дифференцировать по множеству критериев, например по целям, контенту, доменам, языку, популярности и типу движка. Информация о российском буддизме представлена преимущественно на русскоязычных и англоязычных сайтах. Можно выделить сайты, на которых размещены исключительно, или преимущественно, информация на буддийскую тематику, сайты, для которых буддийская тематика является второстепенной и сайты, имеющие буддийский контент лишь частично. Кроме того, веб-страницы могут быть

---

<sup>430</sup> Helland C. (2015) Virtual Religion: A Case Study of Virtual Tibet. Oxford Handbooks Online. Oxford University Press: New York. URL: <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935420.001.0001/oxfordhb-9780199935420-e-43> (accessed: 17.03.2018 г.) <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935420.013.43>

<sup>431</sup> Helland C. Virtual Tibet: From Media Spectacle to Co-Located Sacred Space // Buddhism, the Internet, and Digital Media The Pixel in the Lotus/ ed. by Gregory Price Grieve, Daniel Veidlinger.- New York: Routledge, 2014.- p. 162

<sup>432</sup> Добродум О.В. Рецепция буддизма в глобальной паутине//Наукові записки КУТЕП. Вип. 15, 2013. Серія: «Філософські науки» – С.90-98; Полевая Ю.В. Сангха 2.0. Формирование общины нового типа // Седьмая международная востоковедная конференция (Торчиновские чтения): Метаморфозы С.-Петербург, 22-25 июня 2011 г. Часть первая/ сост. и ред. С.В. Пахомов. – СПб, Изд-во СПбГУ, 2013 – С. 261-269;



дифференцированы по своей направленности на религиозные и нерелигиозные. Хотя следует отметить, что границу между первой и второй группами материалов зачастую провести довольно трудно, как в силу высокого научно-образовательного философского уровня религиозных деятелей, так и в силу некоторого идейного и деятельностного смешения научного буддологического и религиозного буддийского знания. Сайты буддийских религиозных организаций, буддийских СМИ, буддийские форумы, сообщества в социальных сетях и буддийские блоги характеризует преимущественно религиозный характер и направленность на распространение идей буддизма. Так, многие буддийские организации Бурятии имеют свои сайты и страницы в социальных сетях. Сайты буддологических организаций, научно-исследовательских центров и вузов, СМИ, содержащие информацию о буддизме, характеризуются институциональной отстраненностью от религиозных организаций и религиозной практики.

Особую группу составляют социальные медиа. Социальные сети как системы, включающие взаимодействия между людьми, социальными группами и организациями в широком смысле могут рассматриваться как неотъемлемая часть человеческого общества. Они существуют во множестве исторически сложившихся форм информационной коммуникации, но в настоящее время уже прочно закрепились связь этого термина со сравнительно недавно возникшими системами интернет-коммуникации, базирующимися на платформе, онлайн-сервисе или веб-сайте, созданными для социальной коммуникации посредством технических средств сети Интернет. Такие системы и средства обмена информацией и общения между людьми посредством Интернета в последнее время все чаще стали обозначать термином социальные медиа, к которым причисляют социальные сети, блоги, виртуальные игры, геосоциальные сервисы, интернет-сообщества и прочие online-технологии, позволяющие пользователям общаться между собой. Главная особенность социальных медиа – создание и размещение контента самими пользователями, которые могут

обмениваться своими мнениями, опытом и знаниями, делиться новостями, информацией, видео, фото и музыкой, взаимодействовать друг с другом, налаживать контакты, причем используя преимущественно бесплатный доступ к услуге.<sup>433</sup> Более того, возможность комментирования породила даже целый жанр «сетевого троллинга», как намеренного провоцирования виртуального собеседника или аудитории на негативную эмоциональную реакцию и соответствующие действия<sup>434</sup>. Изучение комментариев, «лайков» и «репостов» может быть направлено на выявление особенностей сетевого взаимодействия, его структуры и направленности.

К группе социальных медиа относятся буддийские форумы, блоги, буддийские виртуальные сообщества в социальных сетях, интернет-сервисы видеохостинга. Если информационные сайты предполагают преимущественно получение пользователям информации с ограниченными возможностями интеракции, то социальные медиа предоставляют им возможность размещать собственные материалы. В целом, такие действия можно условно разделить на «активные», «активно-пассивные» и «пассивные», по их направленности на социальные группы и индивидов. «Активные» пользователи побуждают своими сетевыми действиями к тем или иным видам активности, «пассивные» просматривают, читают или по иному используют информацию, но ограничиваясь индивидуальными действиями. «Активно-пассивные» преимущественно передают информацию «активных» пользователей. Такая схема сетевого взаимодействия в буддийском сетевом сообществе может быть описана через следующие этапы: размещение религиозной информации на интернет-сайте (видео, аудио, текст), репост (лайк, комментирование), просмотр (чтение, прослушивание). На основе близости интересов, социального положения, личного знакомства формируются виртуальные сообщества, в которых происходит общение, получение и передача информации, координация

---

<sup>433</sup> 16. Интернет в России. Состояние, тенденции и перспективы развития. Отраслевой доклад. – М. Федеральное агентство по печати и массовым коммуникациям, 2014 – С. 51

<sup>434</sup> Внебрачных Р.А. Троллинг как форма социальной агрессии в виртуальных сообществах // Вестник Удмуртского университета. Философия. Социология. Психология. Педагогика. - 2012. Вып. 1- С. 48-51

деятельности. В рамках сетевых сообществ их члены вступают в более интенсивное информационное взаимодействие, как прямое – через диалоги и сообщения, так и опосредованное – через комментирование и рекомендации. Также следует отметить, что технические средства социальных медиа позволяют генерировать рекомендации пользователю на основании данных о его профиле, истории поисковых запросов и контактов.

Невесенко Е. Д. предлагает следующую классификацию современных виртуальных сообществ: 1. Профильные социально ориентированные виртуальные сообщества. К их числу относятся те, которые в качестве своей основной цели выбрали социально значимые ориентиры – социальная помощь, экология, воспитание, образование, политика и т.п. 2. Непрофильные социально ориентированные виртуальные сообщества. Их основное направление связано непосредственно с перечисленными социальными ориентирами, однако активно поддерживаются их участниками. 3. Социально пассивные виртуальные сообщества. Данную категорию составляют непрофильные виртуальные сообщества, не выражающие явные социально ориентированные позиции, то есть являющиеся социально пассивными. 4. Социально опасные виртуальные сообщества. Это сообщества, деятельность которых характеризуется нарушением общественного порядка, причинением вреда жизни и благополучию людей, нанесению урона культурным памятникам и окружающей среде и т.п.<sup>435</sup>

Кроме того, информация в сети может быть пробуддийской, антибуддийской и нейтральной направленности. Эта классификация приобретает большую значимость в свете роста межэтнической и межконфессиональной напряженности. В конце 2014 года Государственная Дума одобрила в первом чтении поправки в Федеральный закон Российской Федерации от 27 июля 2006 г. № 149-ФЗ, которые наделяют Генпрокуратуру

---

<sup>435</sup> Невесенко Е.Д. Роль виртуальных сетевых сообществ в развитии социальной инициативности молодежи// [электронный ресурс] URL:[http://teoria\\_practica.ru/rus/files/arhiv\\_zhurnala/2012/12/sociologiya/nevesenko.pdf](http://teoria_practica.ru/rus/files/arhiv_zhurnala/2012/12/sociologiya/nevesenko.pdf) дата обращения 13.04.2015)

полномочиями по внесудебной блокировке доступа к интернет-сайтам экстремистской направленности. Под запрещенной информацией понимаются призывы к массовым беспорядкам, осуществлению экстремистской деятельности, разжиганию межнациональной или межконфессиональной розни, участию в террористической деятельности и «участию в публичных массовых мероприятиях, проводимых с нарушением установленного порядка».

Таким образом, изучение виртуальных религиозных сообществ в Интернете выступает сегодня одним из наиболее перспективных направлений развития социологии религии. Это обусловлено высокой динамикой развития виртуального пространства, все большим влиянием Интернета на жизнь современного общества и формированием новых форм религиозных сообществ и религиозной деятельности в интернет-пространстве.

## 4.2. Развитие российского буддизма в интернет-измерении

Русскоязычный сегмент Интернета – Рунет – один из самых динамично развивающихся, по данным исследования gemiusAudience число реальных пользователей в России в 2012-2013 возросло с 57,6 до 63,6 млн. человек.<sup>436</sup> Русский язык – один из самых популярных, используемых при создании сайтов. По данным международной компании «W3Techs» (w3techs.com) за декабрь 2013 года, 6% всех сайтов созданы на русском языке. Русский язык используется на 89,8% российских сайтов, 79% украинских сайтов, 86,9% белорусских сайтов, 84% казахских сайтов. В доменной зоне «.RU» размещается 4,8% всех сайтов Сети; больше только в «.COM» (52,6%) и «.NET» (5,5%). Гораздо меньше русский язык используют на самых популярных сайтах мира – он уступает не только английскому, но и китайскому, французскому, немецкому и японскому. Русскоязычные пользователи составляют примерно 3% от всех пользователей Интернета<sup>437</sup>.

Согласно исследованию, проведенному Яндексом, большинство аудитории наиболее популярных сайтов религиозной направленности составляют женщины.<sup>438</sup> Российские пользователи Интернет выходят в сеть для поиска нужной информации (44%), общения (41%) и развлечения (29%).<sup>439</sup>

В России, как и в остальном мире, Интернет по мере технологического совершенствования стал доступным и недорогим способом транслировать и получать информацию о буддизме как для рядовых верующих, так и для буддийских общин и учителей. Значение интернет-технологий возрастает в свете того, что традиционные общероссийские СМИ, такие как телевидение,

---

<sup>436</sup> Мужчины vs Женщины Исследование gemiusAudience, Россия Август 2012/2013/[электронный ресурс] URL: <http://www.gemius.ru/otchety-i-prezentacii/muzhchiny-vs-zhenschiny-v-runete-kto-kogo-4617.html> (дата обращения 21.04.2015)

<sup>437</sup> Интернет в России. Состояние, тенденции и перспективы развития. Отраслевой доклад. – М. Федеральное агентство по печати и массовым коммуникациям, 2014 – с. 116

<sup>438</sup> Новости в интернете: СМИ и читатели [электронный ресурс] URL: [https://company.yandex.ru/researches/reports/2014/ya\\_news.xml](https://company.yandex.ru/researches/reports/2014/ya_news.xml) (дата обращения 13.04.2015)

<sup>439</sup> Интернет в России. Состояние, тенденции и перспективы развития. Отраслевой доклад. – М. Федеральное агентство по печати и массовым коммуникациям, 2014 – с. 95

практически не освещают буддийскую тематику<sup>440</sup>. В силу нехватки ресурсов большинство буддийских сообществ не располагают собственными телеканалами и радиостанциями

Созвучное времени цифровое воплощение буддизма в новом формате взаимодействия онлайн-сообществ представляет огромный интерес для социологического исследования медийной институционализации буддизма в сетевом глобальном пространстве. Уже сформировались и продолжают свое оформление социальные структуры буддийских онлайн-сообществ и буддийских религиозных практик в интернет-пространстве. Они имеют существенные отличия от традиционных офлайн-форм взаимодействия, принятых в традиционных буддийских общинах, привносят новые идеи, рефлексии и практики. Пользователи интегрируются в новые социальные практики, полем для которых выступают социальные сети. В этом пространстве устоявшиеся веками религиозные иерархии претерпевают существенные изменения.

Социальные сети размыли и трансформировали границы между сакральным и профанным, открыв широкие возможности «симуляции» священного. В них возникает особое пространство, в котором происходят взаимодействия между онлайн-группами и виртуальными личностями пользователей, участниками которых могут быть и объекты религиозного поклонения. Приведем пример: в социальной сети «ВКонтакте» зарегистрированы профили Будды, Далай-ламы XIV и Пандито Хамбо-ламы Д.-Д. Итигэлова. Можно с ними вступать в дружбу, комментировать их посты и отправлять им сообщения. Анализ такого взаимодействия показывает, что пользователи в социальных сетях могут «напрямую» получать и передавать информацию религиозным объектам вне традиционных институтов и практик. Социальная сеть в данном случае выполняет функцию сакрального пространства религиозного смысла и действия, где трансцендентные объекты

---

<sup>440</sup> Hutchings S., Tolz V. 2015. Nation, Ethnicity and Race on Russian Television: Mediating Post-Soviet Difference. London & New York, NY: Routledge. – P. 57.

становятся более реальными, а реальные объекты, в том числе и люди, превращаются в виртуальные.



Рисунок 4.1. Профили Далай-ламы XIV и Пандито Хамбо ламы Д.-Д. Итигэлова в ВКонтакте

Еще один пример приводит исследователь Йен Грэхэм Кэмпбелл, описывая возмущение огромной аудитории подписчиков «неофициального» аккаунта «Офиса Его Святейшества Далай-ламы» в Twitter, обнаружившей фейковость взаимодействия с Его Святейшеством. Публика полагала, что находится в прямом твиттер-взаимодействии с «самим Далай-ламой» [Campbell, 2009].

С развитием цифровых технологий вокруг буддийских сообществ формируется особая цифровая среда, элементами которой становятся как специфически религиозные, так и нерелигиозные компоненты. Часть этой цифровой среды направлена на обеспечение нерелигиозной деятельности и включает программные продукты и интернет-ресурсы, которые используются практически всеми современными организациями или пользователями, от программ 1С до электронной почты. Другая часть включает специально созданные «буддийские» интернет-сайты, группы в социальных сетях,

мобильные приложения и иные цифровые продукты, имеющие ярко выраженную буддийскую специфику.

Цифровые продукты дополняют среду буддийских общин возможностями современных технических и программных средств. Например, для подсчета числа начитываний определенных священных текстов или простираний (полных земных поклонов с простиранием всего тела перед священными объектами) современные буддисты могут использовать электронные устройства.



Рисунок 4.2. [Электронный счетчик мантр и простираний](http://dharma.ru/product/14841)<sup>441</sup>.

С распространением смартфонов и мобильного интернета все более расширяется рынок «буддийских» мобильных приложений, которые доступны через iTunes, Google Play и Windows Phone Store. Они позволяют посредством мобильных устройств получать доступ к информации и услугам, предоставляемым буддийскими сообществами. Ярким примером выступает здесь мобильное приложение «Datsang» — по названию дацана «Ринпоче Багша», вновь построенного в 2004 г. в черте г. Улан-Удэ. Он был основан известным тибетским наставником Еше Лодой Ринпоч. Буддийский храмовый комплекс Ринпоче Багша со временем стал одной из городских достопримечательностей. Именно благодаря активности общины дацана его буддийская жизнь обросла цифровой инфраструктурой, которая включает

<sup>441</sup> <http://dharma.ru/product/14841>



интернет-сайт, страницу в Facebook, мобильное приложение и канал на Youtube. Кроме общей информации о контактах и местонахождении со схемой проезда с помощью мобильного приложения «Ринпоче Багша» можно узнать об истории дацана и биографии Еше Лодой Ринпоче. Оно также транслирует информацию о ритуалах и молебнах, проводимых в дацане. С помощью QR-сканера реализована возможность быстрого доступа к описанию реликвий, находящихся на территории храмового комплекса.



Рисунок 4.3. Мобильное приложение дацана «Ринпоче Багша»<sup>442</sup>

Необходимо отметить, что данные приложения предполагают интеграцию использующего их индивида в буддийские сообщества и практики. Самые широкие возможности для включения верующих в буддийскую цифровую среду предоставляют социальные сети, ставшие новым пространством религиозного взаимодействия, где возникают онлайн-сообщества, в которых пользователи могут вступать в отношения с сакральными объектами, минуя традиционные религиозные центры. Это побуждает буддийские сообщества переносить часть своих действий в сети, где они стремятся воспроизвести устоявшиеся формы религиозных практик, что приводит к возникновению новых онлайн-практик.

Буддийская традиционная сангха России (далее — БТСР), одна из крупнейших буддийских организаций России, создала сайт<sup>443</sup>, телеканал<sup>444</sup>,

<sup>442</sup> [http://appbaikal.com/datsang/promo.html?utm\\_source=datsang\\_site](http://appbaikal.com/datsang/promo.html?utm_source=datsang_site)

радиостанцию<sup>445</sup>, паблики в социальных сетях и мобильное приложение. БТСР вошла в глобальное медийное поле с целью продвижения буддийского мировоззрения и привлечения последователей. Ключевым персонажем цифровой среды БТСР стал Пандито Хамбо-лама Д.-Д. Итигэлов. Отметим, что вокруг его неординарной фигуры возникли и регулярно воспроизводятся множественные системы смыслов и взаимодействий культового и светского характера.



Рисунок 4.4.. Сайт Буддийской традиционной сангхи России. <http://sangharussia.ru/>

В ходе исследования была произведена серия запросов в поисковой системе Google по ключевым словам, представленным в таблице 1. Из данных таблицы видна существенная разница между англоязычным и русскоязычным сегментами Интернета по количеству результатов, что является отражением существующих различий по наиболее важным параметрам сети – количеству пользователей и сайтов. Можно отметить также превалирование результатов отражающих территориально-географическую привязку, над теми, которым характерна скорее этно-территориальная атрибуция российского буддизма. Так, результаты запросов «буддизм» «Бурятия», «Тувы (Тывы)», «Калмыкии» почти

<sup>443</sup> Буддийская традиционная Сангха России [Электронный ресурс]. URL: <http://sangharussia.ru> (дата посещения: 30.03.2018).

<sup>444</sup> Селенга ТВ [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/channel/UCOCA5DjIinBEuRxXkzokXJg> (дата посещения: 30.03.2018).

<sup>445</sup> Буряад Арадай радио [Электронный ресурс]. URL: <http://buriad.fm/> (дата посещения: 30.03.2018).

в три раза превышают результаты по «бурятский», «тувинский», «калмыцкий». Вместе с тем, для запросов по другим странам это различие несущественно, например «тибетский буддизм» и «буддизм Тибета».

Таблица 4.1.

Результаты запросов в поисковой системе Google. 10-14.12.2014

№	Наименование поискового запроса	Результатов, примерно
1.	Buddhism	5 330 000
2.	Буддизм	750 000
3.	Российский буддизм	403 000
4.	Буддизм в России	853 000
5.	русский буддизм	495 000
6.	Буддизм Бурятии	89 400
7.	Бурятский буддизм	34 000
8.	Буддизм Тува	63 400
9.	Буддизм Тыва	75 200
10.	Тувинский буддизм	16 600
11.	Буддизм Калмыкии	68 700
12.	Калмыцкий буддизм	23 000
13.	Тибетский буддизм	191 000
14.	Буддизм Тибета	173 000
15.	Тибето-монгольский буддизм	23 000
16.	Китайский буддизм	350 000
17.	Буддизм Китая	394 000
18.	Японский буддизм	228 000
19.	Буддизм Японии	345 000

Показательно, что запрос «русский буддизм» сопряжен с запросами «русский буддизм как это возможно», «русский будда», «стихийный русский буддизм», а запрос «Буддизм в России» с «буддизм в России презентация», «буддизм в России реферат», «буддизм в России кратко», «буддизм в России журнал». Можно предположить, что интерес российских пользователей во многом обусловлен учебными целями, поскольку впервые большинство российских учащихся знакомятся с буддизмом в рамках школьного курса ОРКСЭ и продолжают его изучение, причем весьма поверхностное по большей части, в учебных заведениях среднего и высшего профессионального образования в нормативных курсах философии, культурологии, социологии и истории религии. Довольно трудно подсчитать долю учебной онлайн-информации в виде рефератов или курсовых работ, но можно констатировать ее

довольно большой объем. Так, по запросу «буддизм в России презентация» поисковая система выдает 99 600 результатов.

При помощи сервиса Goggle Тренды<sup>446</sup> есть возможность подсчета доли исследуемого запроса в общем числе поисковых запросов в Google за определенное время. Средняя доля поискового запроса «буддизм» за период с февраля 2004 по апрель 2015 составляет 10 с трендом на увеличение, на основании чего в системе ему присвоен статус «сверхпопулярного» запроса.

Интернет и социальные медиа позволяют организовывать религиозные мероприятия и принимать в них участие, причем как в онлайн-трансляции, вебинары, сбор пожертвований), так и оффлайн-лекции религиозных деятелей, паломничества, ритуалы). Например, на сайте Буддийской традиционной сангхи России пользователь может заказать молебен, указав из предложенного списка цель или цели проведения молебна: за здоровье, выздоровление и долголетие, для обретения материальных благ, успеха в делах, для обретения счастья и спокойствия, за успешную учебу, сдачу экзамена, для отворачивания бед и несчастий, для дальней дороги, для поправления особо сложной жизненной ситуации. Затем указать сумму пожертвования и произвести онлайн-платеж<sup>447</sup>.

Буддийские форумы входят в число веб-приложений для организации общения посетителей веб-сайта. Как правило, на странице форума зарегистрированными (а реже и незарегистрированными анонимными) пользователями создаются «темы», в которых другие пользователи могут оставлять сообщения. Поисковая система Google по запросу «буддийский форум» выдает 548 000 результатов. Существуют популярные специализированные русскоязычные буддийские форумы, причем многие буддийские сайты предоставляют возможность своим посетителям осуществлять онлайн-общение. К числу наиболее популярных относятся

---

<sup>446</sup> Goggle Тренды Доступ: <https://www.google.com/trends/> (проверено 12.04.2015)

<sup>447</sup> Официальный сайт Буддийской традиционной сангхи России Доступ: <http://www.sangharussia.ru/datsans/huree/sponsorship/> (проверено 13.04.2015)

«Буддийский форум»<sup>448</sup> и «Дхарма Буддийское сообщество».<sup>449</sup> Согласно статистике «Буддийского форума», старейшего в Рунете специализированного сайта для, как именуют его пользователи, «буддийского общения», на нем зарегистрировано 20631 тем, 622047 сообщений, 6956 участников из них активных на апрель 2015 года 1029.

Также можно выделить группу сайтов буддийских интернет-магазинов, например <http://dharma.ru>, где могут быть приобретены книги, журналы, изображения, диски, одежда, ритуальные предметы и другие товары. Причем многие буддийские ресурсы располагают дополнительными возможностями сервисами онлайн-торговли товарами.

Практически все буддийские сообщества в социальных медиа осуществляют новостную рассылку подписчикам. Весьма активно действует также информационная рассылки «Новости буддизма» и «Буддизм сегодня» осуществляемые Ассоциацией «Буддизм в Интернете»<sup>450</sup> через информационный канал [Subscribe.ru](http://subscribe.ru).<sup>451</sup> Следует отметить, что в число рассылок информационного канала [Subscribe.ru](http://subscribe.ru) входит восемь «буддийских» по наименованию. Авторы и составители рассылки «Буддизм сегодня» пишут, что они «постарались объединить в данной рассылке наиболее интересные и актуальные материалы о буддизме - его истории и современности: статьи и интервью с ламами и учителями, анонсы значимых событий и выдержки из готовящихся к публикации книг. Рассылка «Буддизм сегодня» будет интересна как специалистам, так и самому широкому кругу интересующихся»<sup>452</sup>. Эта рассылка появилась в апреле 2009 года и насчитывала тогда 88 подписчиков, в то время как в мае 2015 года новости от нее получают 6991 электронных адресов, и это число постоянно растет.

---

<sup>448</sup> Буддийский форум Доступ: <http://board.buddhist.ru/> (проверено 10.12.2014)

<sup>449</sup> Дхарма Буддийское сообщество Доступ: <http://dharma.org.ru/> (проверено 10.12.2014)

<sup>450</sup> Ассоциация «Буддизм в Интернете» Доступ: <http://buddhist.ru/> (проверено 13.04.2015)

<sup>451</sup> Информационный канал [Subscribe.ru](http://subscribe.ru) Доступ: <http://subscribe.ru/> (проверено 04.2015)

<sup>452</sup> «Буддизм сегодня» Доступ: <http://subscribe.ru/catalog/religion.buddtoday> (проверено 03.05.2015)

Социальные сети стали сегодня одной из наиболее востребованных форм интернет-коммуникации. Ежемесячно в интернет в России выходят 65,9 млн. человек, из которых соцсети посещают 90%.

Таблица 4.2.

Популярные социальные сети России по аудитории  
(Аудитория за месяц, тыс. чел. Россия, 12-64 лет, ноябрь 2014 г.)<sup>453</sup>

№	Наименование социальной сети	Аудитория, тыс. человек
1.	ВКонтакте	54 605
2.	Одноклассники	40 071
3.	Мой мир	25 171
4.	Facebook	24 241
5.	Livejournal	16 651
6.	Instagram	13 300
7.	Twitter	8 468

Аудитория крупнейшей русскоязычной социальной сети ВКонтакте насчитывает более 300 миллионов пользователей.<sup>454</sup> По данным SimilarWeb, «ВКонтакте» является первым по популярности сайтом в России и на Украине и шестым – в мире.<sup>455</sup> Однако многие пользователи в силу разных причин обладают несколькими профилями, многие профили неактивны/заблокированы и, по экспертным оценкам, в январе 2014 года реальных людей в ВКонтакте было около 52,7 миллионов<sup>456</sup>. Более 65 млн. посетителей заходят на сайт каждый день, примерно 65% посетителей проживают в России. Среди пользователей ВКонтакте несколько выше, нежели в других сетях, доля подростков и учащихся.

<sup>453</sup> «Социальные сети в России сегодня: цифры, тренды, прогнозы» исследование Brand Analytics [электронный ресурс] URL: <http://www.slideshare.net/Taylli01/2014-43472028> (дата обращения 21.04.2015)

<sup>454</sup> О сайте «Аудитория ВКонтакте» [электронный ресурс] URL: [https://vk.com/page-47200925\\_44240810](https://vk.com/page-47200925_44240810) (дата обращения 12.04.2015)

<sup>455</sup> «ВКонтакте» и «Яндекс» вошли в топ-10 самых популярных сайтов в мире [электронный ресурс] URL: <http://ria.ru/world/20150213/1047586986.html> (дата обращения 12.04.2015)

<sup>456</sup> Социальные сети в России: исследование Mail.Ru Group [электронный ресурс] URL: <https://corp.mail.ru/media/files/issledovanie-auditorij-sotcialnykh-setej.pdf> (дата обращения 12.04.2015)

В рамках исследования с помощью системы Brand Analytics был проведён мониторинг с 14 апреля по 21 апреля 2015 года. Мониторинг учитывает русскоязычные публикации в социальных сетях, микроблогах, блогах и на форумах, размещённые в открытом доступе. Система не учитывает публикации «под замком» и публикации «только для друзей».

Таблица 4.3.

Данные интернет-мониторинга Brand Analytics  
по поисковому запросу «буддизм», 14.04 – 21.04 2015 г.

Источник	Сообщений	Сообщений %	Позитивные	Нейтральные	Негативные
VKonakte	3503	76.5%	551	2756	196
Facebook	523	11.4%	167	296	60
Twitter	187	4.1%	31	122	34
Livejournal	117	2.6%	32	71	14
Odnoklassniki	48	1%	16	27	5
Google plus	35	0.8%	8	26	1
otvet.mail.ru	34	0.7%	6	23	5
my.mail.ru	25	0.5%	5	18	2
instagram.com	14	0.3%	10	4	0
youtube.com	12	0.3%	6	6	0

Изучение религии и религиозного поведения в сети Интернет в свете все более возрастающего его влияния на жизнь людей представляет собой одно из наиболее перспективных направлений социологического изучения религиозной жизни. Социальные медиа стали средой для развития новых форм религиозной активности, предоставляя беспрецедентные возможности для передачи и обмена информации, трансляции религиозных идей, вовлечения людей в виртуальные и реальные сообщества. Через Интернет происходит трансляция религиозных идей, создание образов религиозных групп и организаций, вовлекаются новые верующие, формируется политико-религиозный дискурс. Он позволяет создать глобальную «внепространственную» организацию религиозного взаимодействия, координацию религиозной деятельности и даже управление ею.

В развитие процесса переосмысления религии, буддизм в социальных сетях стал полем производства, потребления и презентации символического престижа. Его можно рассмотреть как часть процесса «производства себя», включающего множество доступных конкретному индивиду форм потребления<sup>457</sup>. В нем членство в сообществе, репосты и лайки становятся не столько самопрезентацией пользователей, но способом создания виртуальных личностей, для которых буддизм и буддийские идеи становятся элементом идентичности, а их трансляция – формой социального контроля. Для буддийских групп важным направлением стало определение ценностно-нормативных образцов и границ такой буддийской идентичности, что отражается во множестве форм сетевой активности.

Важным компонентом развития буддийских виртуальных сообществ являются религиозные онлайн-практики. Кроме «просветительской» и прозелитической информации о буддийских ритуалах и культах, в виртуальном пространстве сформировались новые формы в виде онлайн-трансляций буддийских учений, онлайн-молитв и возможности «улучшить» карму путем репоста изображений буддийских божеств, мантр или даже публикаций «буддийских» пабликов.

*Эта картинка облетела весь интернет. Говорят, когда глядя на неё, загадываешь желание, оно непременно сбудется через 2-3 дня. У меня сбылось. Добавь на стену и попробуй сам<sup>458</sup>.*

В социальных сетях и на буддийских форумах нередко оживленные обсуждения о приемлемости тех или иных действий, вплоть до вопросов о допустимости убийств в компьютерных играх.

Известные буддийские деятели Дзонгсар Кхьенце Ринпоче и Александр Берзин призывают последователей буддизма применять буддийские принципы в социальных медиа. Они оба являются активными интернет-пользователями,

---

<sup>457</sup> Маршалл Д. Продвижение и предъявление себя: селебрити как символ презентационных медиа. // Логос. 2016. Т. 26. № 6. С. 140.

<sup>458</sup> Хамбо Лама Даши-Доржо Итигэлов [Электронный ресурс]. URL: [https://vk.com/etigelov?z=photo-48005\\_456239860%2Falbum-48005\\_00%2Frev](https://vk.com/etigelov?z=photo-48005_456239860%2Falbum-48005_00%2Frev) (дата обращения 11.11.2017 г.)



ведут страницы в социальных сетях, руководят работой нескольких известных сайтов, посвященных изучению и практике буддизма.

Александр Берзин, тибетолог, буддолог и практик буддизма, в 2001 году создал сайт «Библиотека Берзина» ([www.berzinarchives.com](http://www.berzinarchives.com)) и его новую версию [www.studybuddhism.com](http://www.studybuddhism.com). В своей статье он рассматривает то, «как буддизм может помочь увеличить пользу и уменьшить вред» от использования социальных сетей<sup>459</sup>. Он считает, что «полезно установить границы, какими бы они ни были, и соблюдать их», чтобы избежать зависимости: *«Например, с помощью айподов можно слушать духовные учения, лекции по Дхарме и так далее, а не одну и ту же музыку снова и снова, после чего искать новую, и тому подобное. Попробуйте использовать их со смыслом».*

Дзонгсар Кхьенце Ринпоче, известный буддийский учитель, кинорежиссер, руководитель нескольких буддийских центров, на своей странице в Facebook в 2013 году опубликовал «Правила пользования социальными сетями для так называемых практиков Ваджраяны». В них он призывает соблюдать требования буддийской тантрической этики и ограничивать сетевую активность, поскольку *«есть риск стать жертвой «духовного материализма», когда практика превращается для вас в заявку на моду, и ее главное назначение – украшать эго «практикующего» и подпитывать его чувство собственной важности или принадлежности к «классной» тусовке, а не усмирять и преобразовывать его ум»*<sup>460</sup>

А. Берзин и Дзонгсар Кхьенце Ринпоче видят для буддистов в социальных медиа опасность, поскольку это несет угрозу для усиления их эгоцентризма и несет вред духовной практике. Кроме того, публичность социальных медиа нарушает традиционную эзотерическую систему передачи буддийского учения и профанирует сакральность, размывая границы общины. Интернет и

---

<sup>459</sup> Берзин А. Как применять буддийские принципы в век социальных сетей. [Электронный ресурс]. URL: <https://studybuddhism.com/ru/prodvintuy-uroven/istoriya-i-kultura/buddizm-v-sovremennom-mire/kak-primenyat-buddiyskie-printsipy-v-vek-sotsialnyh-setey> (дата обращения 28.11.2017)

<sup>460</sup> Дзонгсар Кхьенце Ринпоче «Правила пользования социальными сетями для так называемых практиков Ваджраяны» [Электронный ресурс]. URL: [http://savetibet.ru/2013/01/20/dzongsar\\_khyentse.html](http://savetibet.ru/2013/01/20/dzongsar_khyentse.html) (дата обращения 28.11.2017)

социальные сети выступают полем реконструирования традиционного поля религиозного взаимодействия, в котором монополия производства религиозных смыслов принадлежала ассоциациям профессиональных священнослужителей. В онлайн-пространстве традиционные религиозные авторитеты и каноны подвергаются постоянным атакам, а иерархии оказываются неспособны удержать монопольное положение, поскольку формируются новые формы прямой публичной коммуникации.

Весьма распространенным действием интернет-пользователей стало размещение и репост изображений и текстов, имеющих «чудодейственные» свойства исполнять желания, повышать благосостояние и улучшать карму. Дзонгсар Кхьенце Ринпоче реагирует на это первым правилом в своем списке: *«Храните Ваджраяну в тайне (вы должны хранить в тайне информацию, касающуюся вашего гуру, личной практики, полученных посвящений, выслушанных учений, а также тантрические изображения и т. д.)»*<sup>461</sup>. Тибетские буддийские тантрические практики тесно связаны с визуальными образами, в них чрезвычайно важное место занимают визуализации божеств или представление себя в их форме. Традиционно, такие практики требуют особой подготовки и обязательств по их выполнению. Без них возникает опасность «неправильного» обращения с этими образами, что может нанести большой вред практике и практикующему. Вследствие этого в буддийских онлайн-сообществах часто особое опасение вызывает угроза причинения вреда вследствие неправильного обращения с сакральными текстами и символами.

Многие действия, возникшие в сети, направлены на оффлайновые мероприятия. Часто это благотворительные акции по сбору средств на постройку храмов, монастырей и поддержку монахов. Стимулом для пожертвований является призывы совершать благие дела для создания благой кармы.

*Пожертвования - самый лёгкий путь сделать благодеяние.*

---

<sup>461</sup> Дзонгсар Кхьенце Ринпоче Правила пользования социальными сетями для так называемых практиков Ваджраяны» [Электронный ресурс]. URL: [http://savetibet.ru/2013/01/20/dzongsar\\_khyentse.html](http://savetibet.ru/2013/01/20/dzongsar_khyentse.html) (дата обращения 28.11.2017)

*Родиться человеком могут только люди с благой кармой. Драгоценность человеческого рождения доступна людям, уделяющим своё время не только на мирские, но и на духовные дела.*

*Действия на благо других живых существ формируют дерево Бодхи. Совершая благодеяния, люди возвращают Дерево Жизни своей семье. Все благие дела переходят по наследству детям и внукам, охраняя их в будущем.*

*Из огромного числа добрых дел самым весомым является строительство храма.*

*Имена благотворителей будут занесены в «Книгу жизни» на сайте [www.idacan.org](http://www.idacan.org), а их благодеяния будут приумножены молебнами служителей Угданского дацана Содномдаржайлинг (Преумножающий благодеяния)<sup>462</sup>.*

Таким образом, Интернет и социальные сети для буддийских практиков превращаются в пространство сакрального действия, сетевое поведение становится частью религиозной практики, а онлайн-активность открывает путь к спасению и получению пунья – благой заслуги. С другой стороны, очевидна и обратная тенденция к «обмирщению», профанизации буддийских идей и практик, когда рафинированные философские учения и тайные практики становятся достоянием широкой и разношерстной аудитории социальных сетей.

---

<sup>462</sup> Благодеяние. [Электронный ресурс]. URL: <http://xn----7sbbalgc4ee5c0b.xn--p1ai/> (дата обращения 11.11.2017 г.)

### 4.3. Буддийские онлайн-сообщества в социальных сетях (на примере ВКонтакте)

Аудитория крупнейшей русскоязычной социальной сети ВКонтакте насчитывает более 380 миллионов пользователей.<sup>463</sup> По данным SimilarWeb, «ВКонтакте» является наиболее популярным сайтом в России и на Украине и шестым по популярности в мире.<sup>464</sup> Его ежемесячная аудитория согласно результатам исследования социальных сетей в России, проведенного компанией Brand Analytics составила свыше 46,6 млн. человек, хотя бы раз в месяц заходивших на сайт<sup>465</sup>. Более 80 млн. посетителей заходят на сайт каждый день, примерно 65% посетителей проживают в России. По экспертным оценкам в январе 2014 года реальных людей в ВКонтакте было около 52,7 миллионов<sup>466</sup>. Среди пользователей ВКонтакте несколько выше, нежели в других сетях, доля подростков и учащихся.

Религиозная информация в «ВКонтакте» занимает довольно значимый сегмент. Пользователь при заполнении своего профиля в категории «жизненная позиция» может указать свою конфессиональную принадлежность путем выбора в графе «мировоззрение» одной из следующих позиций: иудаизм, православие, католицизм, протестантизм, ислам, буддизм, конфуцианство, светский гуманизм, пастафарианство, или же самостоятельно внести наименование иной конфессии или мировоззренческой позиции. Примечательно, что, по данным исследования ВЦИОМ 2011 года, более половины российских пользователей социальных сетей склонны к искажению информации о себе, при этом «наименее распространены случаи, когда

---

<sup>463</sup> О сайте. Аудитория ВКонтакте [электронный ресурс] URL: [https://vk.com/page-47200925\\_44240810](https://vk.com/page-47200925_44240810) (дата обращения 12.04.2017)

<sup>464</sup> "ВКонтакте" и "Яндекс" вошли в топ-10 самых популярных сайтов в мире [электронный ресурс] URL: <http://ria.ru/world/20150213/1047586986.html> (дата обращения 12.04.2017)

<sup>465</sup> Социальные сети в России. Зима 2015-2016 [электронный ресурс] URL: [https://brand-analytics.ru/sample\\_report/social\\_network\\_russia\\_winter\\_2015\\_2016.pdf](https://brand-analytics.ru/sample_report/social_network_russia_winter_2015_2016.pdf) (дата обращения 12.04.2017)

<sup>466</sup> Социальные сети в России: исследование Mail.Ru Group [электронный ресурс] URL: <https://corp.mail.ru/media/files/issledovanie-auditorij-sotcialnykh-setej.pdf> (дата обращения 12.04.2017)

пользователи социальных сетей и блогов искажают информацию о своих политических и религиозных взглядах»<sup>467</sup>.

В 2011 году буддизм в качестве вероисповедания указывали 363 тыс. пользователей ВКонтакте (православие – 13 214 082 человека)<sup>468</sup>. По данным, полученным через запросы в поисковой системе ВКонтакте в апреле 2015 г. и апреле 2017 г., наблюдается рост числа пользователей ВКонтакте, указавших буддизм в качестве мировоззрения. Если в апреле 2015 года их было 505908, то в апреле 2017 их стало уже 593126. Кроме того, в этой социальной сети насчитывается 2097 сообществ с большим количеством подписчиков (в 2015 году таких сообществ было 727). Для сравнения, число православных сообществ возросло с 2135 в апреле 2015 г. до 8009 в апреле 2017 г.

Распространенной практикой в социальной сети стала буддийская игровая идентичность, обусловленная вхождением буддийских идей и образов в массовое сознание и не связанная с религиозной практикой. Е.В. Рыйгас в исследовании религиозных взглядов в виртуальной реальности выделяет модели прямой (например, католик), обратной (антибуддист; антикатолик) и неопределенной (православный буддизм; православная мусульманка) религиозной идентичности, выражающей собственное отношение к религии пользователей сети ВКонтакте<sup>469</sup>. Территориальное распределение пользовательских профилей демонстрирует, что наибольшее число буддистов локализуется в Улан-Удэ, Элисте, Москве, Санкт-Петербурге и крупных российских и зарубежных городах, прежде всего в Украине и Белоруссии. Это в целом совпадает с распределением буддийских религиозных организаций в современной России. По данным Федеральной службы государственной статистики на территории Российской Федерации на апрель 2016 года было

---

<sup>467</sup> О чем врут пользователи социальных сетей? [электронный ресурс] URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=111364> (дата обращения: 09.12.2017)

<sup>468</sup> 10 млн. пользователей "ВКонтакте" заявляют о приверженности православию. 18 мая 2011 года, 16:05 [электронный ресурс] URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=40794> (дата обращения: 09.12.2017)

<sup>469</sup> Рыйгас Е.В. Религиозные взгляды в виртуальной реальности (на примере текстов социальной сети vkontakte.ru) // Социологические исследования. 2013. №6. С.115-120.

зарегистрировано 252 буддийские религиозные организации<sup>470</sup>. В данном случае можно отметить существенное превалирование числа виртуальных сообществ над реальными буддийскими общинами.

Таблица 4.4.

Динамика числа подписчиков буддийских сообществ ВКонтакте

№	Наименование сообщества	Число участников /подписчиков	
		2015	2017
1.	Дзэн-буддизм	312532	336269
2.	Драгоценные советы Его Святейшества Далай-Ламы	182 546	210427
3.	Будда • Учение Будды • Буддизм	55628	82414
4.	Буддизм	-	38081
5.	Тибетский буддизм	-	18699
6.	Буддизм Будда Дхамма Сангха Тхеравада	17260	16208
7.	Хамбо Лама Даши-Доржо Итигэлов	16 274	23708
8.	Сарыг Шажын Тывада	15 328	26730
9.	Санкт-Петербургский храм «Дацан Гунзэчойнэй»   Буддизм	13977	22191
10.	Буддизм Махаяна Гелуг	11546	18061
11.	Карма Кагью   Буддизм Алмазного пути	10823	14441

Буддийские сообщества в ВКонтакте можно разделить на дифференцированные по направлениям, традициям и школам буддизма и недифференцированные, представляющие «всё многообразие направлений буддизма».

Многие сообщества создаются представителями буддийских религиозных общин и организаций. Так, 277 сообществ создано в качестве официальных групп буддийских монастырей-дацанов Бурятии. Последователи «Ассоциации буддистов Алмазного Пути традиции Карма Кагью» создали 114 групп, «привязанных» к определенному городу, для них характерна общая координация, вплоть до унифицированного наименования и визуального оформления. Виртуальных последователей Тхеравады из разных городов и регионов объединяет 207 групп. Примечательно, что «махаянских» групп

<sup>470</sup> Число религиозных организаций, зарегистрированных в Российской Федерации, на 1 января 2016 г. // Федеральная служба государственной статистики Кагью [Электронный ресурс] [http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat\\_main/rosstat/ru/statistics/state/#](http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/state/#) (дата обращения: 16.04.2017 г.)

насчитывается лишь 22 с примерно двадцатью тысячами членов, причем самая крупная, Буддизм|Махаяна|Гелуг, насчитывает 18000 подписчиков. Большинство реальных российских буддийских общин относится к махаянским направлениям Гелуг и Карма Кагью, что обусловлено историческими традициями и активностью тибетской диаспоры, но для них большое значение имеют дифференцирующие факторы школ и направлений и этнокультурной специфики. Социологические исследования показывают, что для многих традиционных верующих буддизм имеет значение как этнорелигиозная традиция, в то время как для священнослужителей и членов мирских сообществ более важны философские и практические аспекты. Существенные различия в реальной религиозной практике и идентичности транслируются и в социальных сетях. Доржигушаева О.В. и Дондуков Б. отмечают, что в социальных сетях возникает «поле для конфликтов между представителями разных направлений» в силу идейных и социокультурных различий между «традиционными» буддистами и «неофитами», приверженцами «махаяны» и «Тхеравады»<sup>471</sup>. Другая группа сообществ не связана с реальными оффлайн-организациями и существует только в социальной сети. Наиболее популярное буддийское сообщество «Дзэн-буддизм» насчитывает 336 093 подписчиков, которые получают информационную новостную рассылку, участвуют в обсуждениях, комментируют сообщения модераторов, среди которых и основатель ВКонтакте Павел Дуров.<sup>472</sup> Примечательно, что сообществ «Дзен» в ВКонтакте насчитывается 3 694, хотя далеко не все они имеют какую-либо выраженную буддийскую специфику. Так, наиболее популярное сообщество Дзен<sup>473</sup> имеет 2134236 подписчиков и позиционируется в категории «искусство и развлечения».

---

<sup>471</sup> Доржигушаева О.В., Дондуков Б. Влияние информационных технологий на развитие буддийских сообществ России. // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2016. том. 35. № 3 (224). С. 110-114.

<sup>472</sup> Дзэн-буддизм [электронный ресурс] URL: <https://vk.com/public23509777> (дата обращения 10.04.2017)

<sup>473</sup> Дзен [электронный ресурс] URL: <https://vk.com/dzenpub> (дата обращения 10.04.2017)

Актуальным инструментом таких исследований является построение математических – в частности, графовых – моделей виртуальных религиозных сообществ интернет-пользователей. Особенный интерес представляет моделирование в социальных сетях, сообщества формируются и развиваются на интерактивной основе и информация пополняется самими пользователями. Применение графовых моделей для моделирования социальной сети обусловлено наличием различных бинарных отношений между пользователями. В частности, в данной работе используется неориентированное отношение двунаправленной виртуальной «дружбы», тогда вершинами графа становятся пользователи, указавшие «буддизм» в поле «мировоззрение» своего профиля, и обладающие ненулевым числом друзей (в этом же графе). На апрель 2017 г. общее количество пользователей, указавших «буддизм» составляет 593 126, но в работе для построения графа используются только открытые профили, число которых составляет 84927. Мощности множеств вершин и ребер составляют 84927 и 370875, соответственно. Соотношение числа пользователей к числу связей, равное всего лишь 0,57, определяется «дружелюбностью» буддистов, большая часть друзей которых, в свою очередь, буддистами уже не является, а значит и не принадлежит ко множеству вершин рассматриваемого графа. Далее в работе мы произведем эмпирическую оценку ряда важных топологических характеристик графа буддистов Вконтакте<sup>474</sup>.

Ассортативность – термин из социальной генетики, обозначающий неслучайное заключение браков на основе сходства супругов по каким-либо признакам. В графовых моделях коэффициент ассортативности традиционно применяется для оценки образования связей между вершинами различных *степеней*<sup>475</sup>. Степенью вершины называется число инцидентных ей ребер.

---

<sup>474</sup> Zhukovskiy M. et al. Empirical validation of the Buckley-Osthus model for the web host graph: degree and edge distributions //Proceedings of the 21st ACM international conference on Information and knowledge management. – ACM, 2012. – С. 1577-1581

<sup>475</sup> Newman M. E. J. Mixing patterns in networks //Physical Review E. – 2003. – Т. 67. – №. 2. – P. 026126; Ostroumova-Prokhorenkova L., Krot A. Assortativity in Generalized Preferential Attachment Models // International Workshop on Algorithms and Models for the Web-Graph WAW 2016: Algorithms and Models for the Web Graph, 2016, pp. 9-21.



Высокое значение данного показателя для некоторой сети означает, что узлы, имеющие большую степень (т.н. *хабы*), преимущественно образуют связи с узлами, также имеющими большую степень. Низкое значение показателя означает, что хабы связываются друг с другом не напрямую, а через цепи, проходящие через вершины меньших степеней. Для социальных сетей характерны высокие показатели ассортативности, для инженерных или биологических сетей характерна дисассортативность (отрицательное значение коэффициента). Для различных сетей посчитаны значения ассортативности (см. Табл.2)<sup>476</sup>, сравнение с которыми показывает, что значения показателя буддистов ВКонтакте схожи со значениями ассортативности для адресной книги в электронной почте или электросети.

Таблица 4.5.

Сравнение значения коэффициента ассортативности для различных сетей

Сеть	Количество узлов	Ассортативность
Соавторство в физике	52 909	0,363
Сотрудничество директоров компаний	7 673	0,276
Сотрудничество голливудских актёров	449 913	0,208
Соавторство в биологии	1 520 251	0,127
Соавторство в математике	253 339	0,12
Адресная книга в электронной почте	16 881	0,092
<i>Буддисты ВКонтакте</i>	84 927	0,0166
Электросеть	4 941	-0,003
Знакомство студентов между собой	573	-0,029
World Wide Web	269 504	-0,067
Интернет	10 697	-0,189

Важнейшей характеристикой вершины графа является ее степень или число имеющихся у нее связей<sup>477</sup>, и соответствующая топологическая характеристика всего графа – распределение степеней вершин  $P(k)$ , т.е. число вершин в графе, имеющих степень  $k$ . В социальных сетях распределение, как правило, подчиняется степенному закону

<sup>476</sup> Newman M. E. J. Mixing patterns in networks //Physical Review E. – 2003. – Т. 67. – №. 2. – P. 026126.

<sup>477</sup> Подлазов А.В., Щетинина Д.П. Модель роста социальной сети // Препринты ИПМ им. М.В.Келдыша. 2013. № 95. 16 с. URL: <http://library.keldysh.ru/preprint.asp?id=2013-95>

$$P(k) = C / k^\gamma,$$

где  $C$  – некоторая константа<sup>478</sup>. В таблице 3 и на рис.1 представлено распределение количества вершин той или иной степени (для первых 30 значений степеней).

В результате расчетов получен следующий вид распределения  $P(k) = 0.2966 / k^{1.2764}$  (См. Рис.1). Таким образом, показано выполнение степенного закона для рассматриваемого распределения, и потому можно утверждать, что буддисты ВКонтакте фактически образуют социальную сеть внутри социальной сети. Сравнение с некоторыми другими сетями представлено в таблице.

Таблица 4.6.

Сравнение показателя степени в законе распределения степеней вершин

Сеть	Количество узлов	Число рёбер	Показатель степени в законе распределения степеней вершин
Соавторство в SPIRES	56 627	–	1.2
<i>Буддисты VK</i>	84 927	370 875	1.2764
Сотрудничество голливудских актёров	449 913	25 516 482	2.3
Страницы портала nd.edu	269 504	1 497 135	2.1/2.4
Электрическая сеть	4 941	6 594	–
Электронные цепи	24 097	53 248	3.0

Социальные сети относятся к так называемым «малым мирам» – графам, обладающим при значительном числе вершин сравнительно небольшим диаметром. С этой целью измеряется как диаметр графа (длина наибольшего кратчайшего пути), так и средняя длина кратчайшего пути между вершинами графа, где длина пути — это количество связей между людьми (одна связь составляет одну единицу длины пути). Связи дружбы охватывают всех пользователей-буддистов в ВКонтакте в среднем через 6,62 пользователя, что

<sup>478</sup> Albert R., Jeong H., Barabási A. L. Internet: Diameter of the world-wide web //Nature. – 1999. – Т. 401. – №. 6749. – P. 130-131.

подтверждает теорию «шести рукопожатий», наблюдаемую в социальных сетях (см. табл.)<sup>479</sup>. Диаметр же рассматриваемого графа составляет 29 связей.

Таблица 4.7.

Сравнение средних длин кратчайших путей в различных социальных сетях

Сеть	Средняя длина кратчайшего пути
Пользователи Facebook	4,74
Пользователи Facebook США	4,37
Пользователи MSN	6,6
<i>Буддисты VK</i>	6,62

Таким образом, для моделирования виртуального графа буддистов Вконтакте, подходят универсальные графовые модели, позволяющие генерацию случайных графов с наперед заданными значениями исследованных характеристик (Табл. 5).

Таблица 4.8.

Сводная таблица топологических характеристик эмпирического графа буддистов ВКонтакте

Характеристика	Значение
Число вершин	84 927
Число ребер	370875
Ассортативность	0,0166
Максимальная степень	1255
Константы степенного закона	0,2966 и 1,2764
Средняя длина кратчайшего пути	6,62
Диаметр	29

Исследуемый граф обладает ассортативностью близкой к нулю 0,0166, что вкупе со значением максимальной степени 1255, говорит о том, что виртуальное буддийское сообщество довольно слабо интегрировано, в нем отсутствуют общепризнанные сверхпопулярные пользователи-буддисты, с которыми вступает в дружбу каждый пользователь-буддист. Вместе с тем присутствуют локальные сообщества со своими мелкими хабами, которые связаны между собой как напрямую, так и через цепочки друзей.

<sup>479</sup> Myers S. A. et al. Information network or social network?: the structure of the twitter follow graph //Proceedings of the 23rd International Conference on World Wide Web. – ACM, 2014. – P. 493-498

Ключевой вывод заключается в том, что буддизм не является ассортативным фактором, а пользователи-буддисты интегрированы в сообщества, сравнительно слабо друг с другом связанные. С другой стороны подчиненность распределения степеней вершин степенному закону и значение средней длины кратчайшего пути (теория шести рукопожатий) свидетельствует о том, что граф пользователей-буддистов Вконтакте все-таки соответствует топологическим характеристикам социальной сети.

Приводимые характеристики являются основными. Одно из дальнейших направлений исследования – расширение перечня учитываемых в моделях топологических характеристик. Другим направлением является работа с прочими бинарными отношениями, в частности, репостами и лайками

Одним из наиболее ярких проявлений стало сообщество «Хамбо Лама Даши-Доржо Итигэлов»<sup>480</sup> в «ВКонтакте» как пример медиатеатральности буддийских религиозных профессионалов Бурятии, усилиями которых в социальных сетях создан профиль трансцендентного персонажа, от его имени производится сетевая активность, транслируются послания, видео- и фотосообщения. Таким образом, уже сформировано особое сакральное пространство легитимации персоналии Пандито Хамбо-ламы Д.-Д. Итигэлова, в котором он обретает признание и поддержку от пользователей.

В качестве объекта настоящего исследования рассматривается социальный граф подписчиков группы с открытыми профилями, наличие неориентированного ребра между двумя вершинами этого графа будет означать взаимную «дружбу» соответствующих пользователей сети «ВКонтакте».

Уточним, что используемый в работе социальный граф построен на основе доступа к сети «ВКонтакте» через API данной социальной сети, то есть содержит информацию о связях лишь тех подписчиков группы, данные профилей которых открыты. Сбор данных производился автоматизированным

---

<sup>480</sup> Хамбо Лама Даши-Доржо Итигэлов [Электронный ресурс]. URL: <https://vk.com/etigelov> (дата обращения 14.11.2017).

способом, посредством специально разработанной программы-кроулера, сборщика данных социальных сетей.

Процедура построения социального графа выглядит следующим образом. Все подписчики группы добавляются в граф в качестве вершин. От каждой вершины X проводятся ребра ко всем другим вершинам Y — таким, что Y — в друзьях у X. Список друзей пользователей с закрытым профилем получить невозможно, однако если у них есть друзья с открытыми профилями, то ребра от них будут построены. Факт дружбы между двумя закрытыми профилями установить невозможно. Таким образом, около четверти закрытых профилей не проанализированы (пользователи, у которых среди остальных подписчиков группы не было ни одного друга с открытым профилем), а у оставшейся части (42,18%) закрытых профилей не отображена информация о связях между собой. Точное количество и процентное соотношение с общим количеством подписчиков представлено в таблице 1.

Таблица 4.9.

#### Характеристики подписчиков

группы «Хамбо Лама Даши-Доржо Итигэлов» (данные на октябрь 2017 г.)

Подмножество	Число, человек	Доля от общего числа подписчиков, %
Общее число подписчиков	23 708	100
Число всех подписчиков, у которых собственный профиль открыт	7 703	32,49
Число всех подписчиков, у которых собственный профиль закрыт	16 005	67,51
Число подписчиков, у которых собственный профиль закрыт, вошедших в социальный граф	10 001	42,18
Число подписчиков, у которых собственный профиль закрыт, не вошедших в социальный граф	6 004	25,32
Число подписчиков, вошедших в социальный граф (профиль открыт или профиль закрыт, но среди остальных подписчиков есть хотя бы один друг с открытым профилем)	17 704	74,67

Таким образом, рассматриваемый далее социальный граф включает около 75% всех подписчиков сообщества и построен на информации о связях 32,49% всех подписчиков группы.

Анализ полученного массива данных — социального графа — мы проводили с помощью методов математического моделирования — кластерного анализа и расчета Google PageRank. В каждом выявленном кластере была произведена простая случайная выборка профилей (n=50), основные характеристики которых мы установили посредством экспертной оценки страниц и затем использовали для трактовки каждого кластера.

Пандито Хамбо-лама Даши-Доржо Итигэлов, глава буддистов Забайкалья в 1911-1917 гг., занимает особое место в ряду харизматизированных персоналий социальных сетей. Харизматизация представляет собой процесс наделения религиозных или иных лидеров особыми, часто сверхъестественными, качествами в представлениях формирующихся вокруг них сообществ. В качестве лидеров, обладающих такими качествами, могут выступать не только современные религиозные деятели или политики, но и исторические личности. На примере деятельности современных буддийских сообществ, прежде всего Буддийской традиционной сангхи России, вокруг фигуры Пандито Хамбо ламы Даша-Доржо Итигэлова мы можем изучить процесс харизматизации исторического религиозного лидера, причем в сочетании онлайн и офлайн практик.

*«По легенде, 15 июня 1927 года XII Пандито Хамбо-лама Даша-Доржо Итигэлов сел в позу лотоса и собрал учеников. Он дал им последние наставления: “Вы навестите и посмотрите мое тело через 30 лет”. Затем попросил их читать ради него «хуга Намши» — специальную молитву-благопожелание для умершего.*

*Ученики не осмелились произнести ее в присутствии живого учителя. Тогда Хамбо-лама начал сам читать эту молитву;*

*постепенно и ученики подхватили ее. Так, находясь в состоянии медитации, XII Пандито Хамбо-лама Даши-Доржо Итигэлов якобы ушел в нирвану.*

*Он был похоронен в кедровом кубе в том же положении (в позе лотоса), в котором находился в момент ухода»<sup>481</sup>.*

В 2002 г. было обнаружено его захоронение, после чего тело Д.Д. Итигэлова было эксгумировано и помещено в Иволгинском буддийском монастыре. Когда его извлекали из короба, в котором оно помещалось, выяснилось, что на нем нет признаков разложения. Далее проводились разнообразные высокотехнические и научные экспертизы. В одной из них принимал участие Виктор Звягин, заведующий отделом идентификации личности Российского центра судебно-медицинской экспертизы. На пресс-конференции в 2004 г. он публично констатировал, что тело «находится в таком состоянии, словно он умер совсем недавно. Подвижность суставов, тургор кожи (то есть ее упругость) — все соответствует параметрам человека, умершего, может быть, день-два назад»<sup>482</sup>. Вслед за этими сенсационными заявлениями последовал громкий анонс о «возвращении» Пандито Хамбо-ламы Д.-Д. Итигэлова. В апреле 2003 г. решением Сугунды (съезда) БТСР его «нетленное тело» получило статус буддийской святыни.

А еще через некоторое время возникла организация «Институт Пандито Хамбо Ламы Итигэлова», позиционирующая себя в качестве института изучения феномена, не вписывающегося в рамки привычной европейской рациональности<sup>483</sup>. В короткие сроки «нетленное тело» превратилось в объект религиозного паломничества и поклонения, а персоналия Пандито Хамбо-ламы Д.Д. Итигэлова была харизматизирована, вокруг нее образовался новый культ. Более того, отечественные исследователи феномена «нетленного тела»

---

<sup>481</sup> Итигэлов Даши-Доржо [Электронный ресурс]. URL: <http://sangharussia.ru/faces-of-buryatia/itigelov-dashi-dorzho> (дата обращения 15.03.2018).

<sup>482</sup> Виктор Звягин: «Изучение тела ламы — захватывающая научная задача» [Электронный ресурс]. URL: <https://iz.ru/news/297510#ixzz2sj7LVFhb> (дата обращения 15.03.2018).

<sup>483</sup> Институт Пандито Хамбо Ламы Итигэлова [Электронный ресурс]. URL: <http://etegelov.ru/> (дата обращения: 15.03.2018).

констатируют, что оно позиционируется как демонстрация высокого уровня достижений бурятского буддизма<sup>484</sup>. Открытие или ограничение доступа к телу Пандито Хамбо-ламы Итигэлова используется как средство взаимодействия с политиками, государственными и общественными деятелями разного уровня, включая президентов РФ В.В. Путина и Д.А. Медведева, которые посещали Иволгинский дацан и «встречались» с Д.-Д. Итигэловым.

Обнаружение нетленного тела Пандито Хамбо-ламы Даша-Доржо Итигэлова стало одним из самых грандиозных событий в буддийском мире России XXI века. По сути дела, чудесное событие маркировало новый этап реинституционализации российского буддизма — вхождение буддийской идеологии в медийное пространство, инициированное освещением события в российских и мировых СМИ и продолжающееся уже в киберпространстве.

Вокруг фигуры Д.-Д. Итигэлова формируется особая инфраструктура сакрального, продуцирующая новые культовые практики — создание Института Хамбо-ламы Итигэлова, проведение множества международных научных конференций и симпозиумов, пытающихся разгадать тайну «нетленного тела», издание книг, создание фильмов и т.д. Под его именем функционирует один из храмов Иволгинского буддийского монастыря-дацана, а также воссоздается Янгажинский дацан, в котором он был настоятелем. Само нетленное тело Пандито Хамбо-ламы Итигэлова находится в Иволгинском дацане, где каждый желающий может приблизиться к нему для «поклонения»<sup>485</sup>.

В перспективе нашего исследования принципиально отметить, что в 2010 г. возник совершенно новый жанр эпистолярной и комментаторской коммуникации с нетленным телом. Ежедневно в процессе медитации у «нетленного тела» лама-хранитель получает послания Пандито Хамбо лама Д.-Д. Итигэлова, которые затем комментирует нынешний Пандито Хамбо-лама Д. Аюшеев.

---

<sup>484</sup> Амоголонова Д.Д. Возвращение Хамбо-ламы Итигэлова и новая концепция возрождения Бурятии // Вестник Бурятского госуниверситета. 2012. № 7. С. 66.

<sup>485</sup> Дни встречи и поклонения. [Электронный ресурс]. URL: <http://etegelov.ru/dni-poclomenia> (дата обращения: 10.02.2018).



На официальном сайте БТСР об этом сообщается следующая информация:

*«4-й лунный день первого осеннего месяца 2002 г., 10 сентября 2002 г., навсегда вошел в историю традиционного буддизма России как день, открывший миру, всему человечеству Чудо, в которое до сих пор кому-то невозможно поверить, кто-то боится признать феномен, кому-то удобнее отрицать потенциал буддийских практик, но факт остается фактом, что вернувшийся к верующим буддистам после 75 лет подземной медитации, начавшейся 15 июня 1927 года, вернувшийся ко всему человечеству, XII Пандито Хамбо Лама Даша Доржо Этигэлов вот уже 15 лет находится рядом с нами, в тех же условиях, что и все мы, продолжая свою духовную деятельность, доверив себя XXIV Пандито Хамбо Ламе, действуя через своего представителя — оракула Чойжон ламу»<sup>486</sup>.*

Как видно из приведенной цитаты, сегодняшнее состояние Д.-Д. Итигэлова представляется как «чудо», возникшее в результате «буддийской практики» и 75 лет «подземной медитации» (с 1927 г. по 2002 г.). Суть чуда заключается в том, что Д.-Д. Итигэлов «продолжает свою духовную деятельность» через нынешнего Пандито Хамбо-ламу XIV Дамбу Аюшеева и особого «чойжона-оракула».

Послания Пандито Хамбо-ламы Д.Д. Итигэлова трактуются как прямая трансляция священного буддийского знания. Они служат доказательством того, что он жив и «наблюдает за нашим миром, разговаривает с нами, осуществляя телом, речью и умом деяния Бодхисаттв»<sup>487</sup>. При этом подчеркивается их уникальность и необыкновенность:

*«Каждый день, даруя нам через своего оракула, Чойжон ламу Бимбу Доржиева необыкновенные духовные послания в форме*

---

<sup>486</sup> 90 лет назад Хамбо лама Этигэлов начал свою феноменальную медитацию: «Счастье человека — в распространении!» [Электронный ресурс]. URL: <http://sangharussia.ru/news-ibur/90-let-nazad-khambo-lama-etigelov-nachal-svoyu-fenomenalnuyu-meditatsiyu-schaste-cheloveka-v-rasprostranении> (дата обращения: 14.11.2017).

<sup>487</sup> Послания Хамбо ламы Даши Доржо Итигэлова. (2017) / сост. Н.А. Беркенгейм, Е.В. Косенко. Иркутск: ООО «Репроцентр А1». 124 с.

*зашифрованных наставлений, смысл которых мы пытаемся понять, постичь, стараемся применять в жизни каждого дня, Хамбо Лама Этигэлов продолжает свое служение на благо всем живущим»<sup>488</sup>.*

Каждый день эти послания размещаются на страницах Д.-Д. Этигэлова в Facebook<sup>489</sup>, «ВКонтакте»<sup>490</sup> и Youtube<sup>491</sup>, где мгновенно становятся доступны для более чем 40 000 подписчиков.

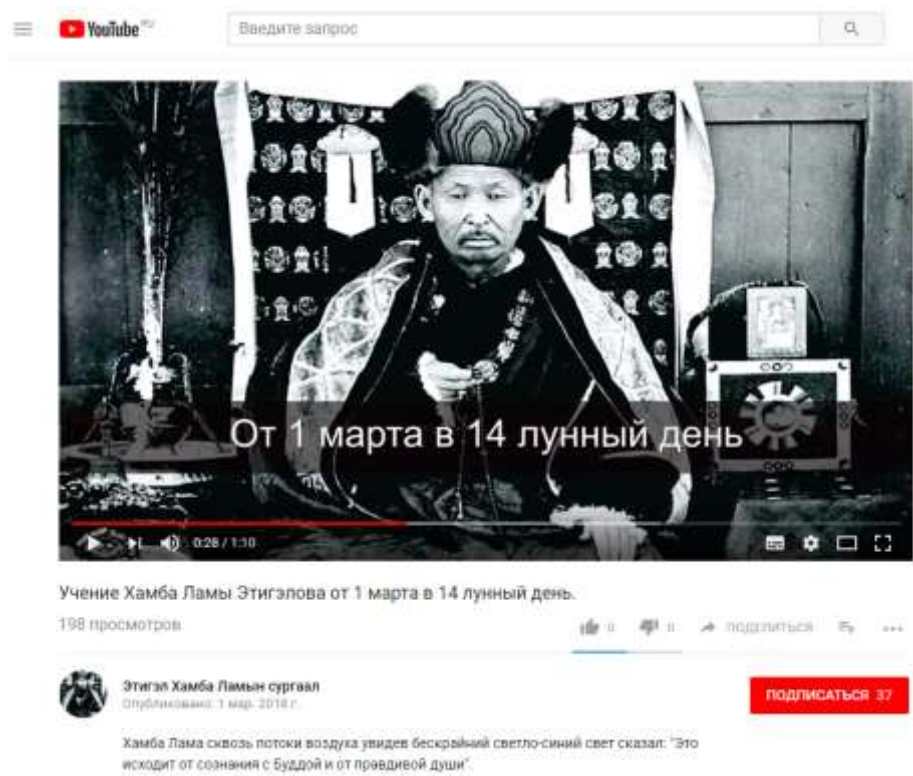


Рисунок 4.5. Учение Хамбо ламы Этигэлова.

*«Ежедневно в Иволгинском дацане Пандито Хамбо-лама Даши-Доржо Этигэлов передает одно послание. благодаря особой духовной связи Бимба Лама получает, записывает и транслирует драгоценные слова в мир. Эти наставления, ответы на вопросы и пророчества не всегда понятны и иногда не имеют очевидной для*

<sup>488</sup> 90 лет назад Хамбо лама Этигэлов начал свою феноменальную медитацию: «Счастье человека — в распространении!» [Электронный ресурс]. URL: <http://sangharussia.ru/news-ibur/90-let-nazad-khambo-lama-etigelov-nachal-svoyu-fenomenalnuyu-meditatsiyu-schaste-cheloveka-v-rasprostraneni> (дата обращения: 14.03.2018).

<sup>489</sup> Этигэлов Хамбо Лама [Электронный ресурс]. URL: <https://www.facebook.com/Itigelov/> (дата обращения: 14.03.2018).

<sup>490</sup> Хамбо Лама Даши-Доржо Этигэлов [Электронный ресурс]. URL: <https://vk.com/etigelov> (дата обращения: 14.03.2018).

<sup>491</sup> Этигэл Хамба Ламын сургаал [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/channel/UC855fw5-Narekf-6jqc9Hog> (дата обращения: 14.03.2018).

обычного человека логики. Но мы можем попытаться понять мудрость учений, каждый через свои способности. Задуматься о мире вокруг нас и внутри нас. На этой странице публикуются послания Хамбо Ламы Итигэлова, а также информация о днях почитания, религиозных и светских событиях, мероприятиях связанных с феноменом нетленного неиссякаемого тела Хамбо Ламы, медиа материалы и другая тематическая информация.

Да будет благо!»<sup>492</sup>

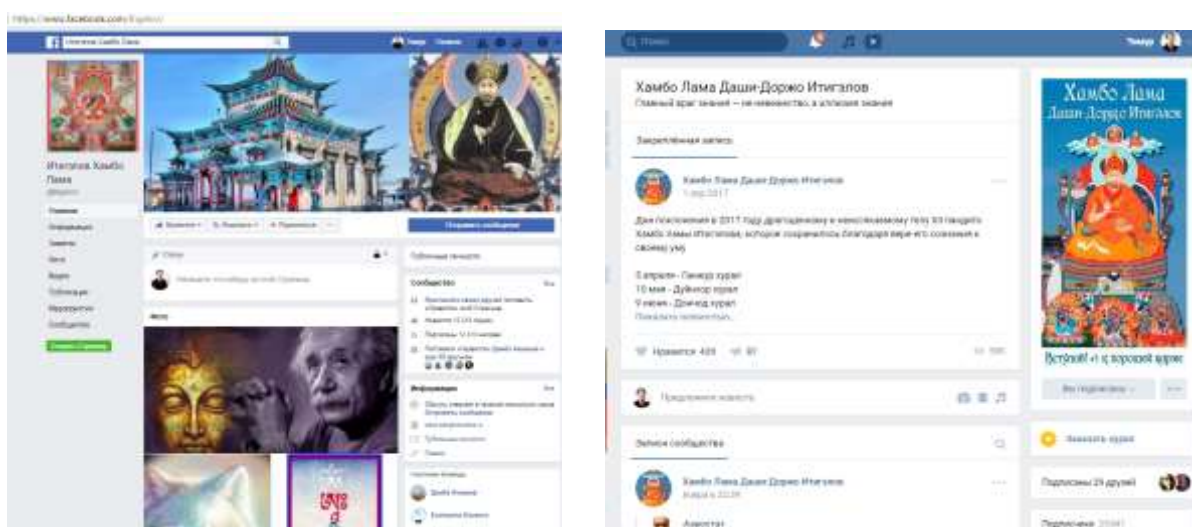


Рисунок 4.6. Страницы Д.-Д. Итигэлова в Facebook и ВКонтакте

Для буддийского сообщества религиозных профессионалов — монахов и послушников, настоятелей монастырей, авторитетных лам — как религиозно-политической структуры харизматизация персоналии Д.-Д. Итигэлова имеет отчетливое идеологическое измерение. Воплощенное «чудо» демонстрирует общественную востребованность буддизма, актуализирует его как сферу активной религиозной деятельности. Также оно доказывает самодостаточность Бурятии как буддийского региона и выводит ее на уровень мировых центров буддизма, что, учитывая периферийность Бурятии как в России, так и в буддийском мире, придает ей еще большую значимость.

<sup>492</sup> Послания Хамбо Ламы Итигэлова [Электронный ресурс]. URL: <https://goo.gl/WvXBAw> (дата обращения: 14.11.2017).

*«Мы же привыкли себя кем считать? Третьесортными. У нас как говорят? Тибетский лама — это драгоценность, монгольский лама — это умница, а бурятский лама — это недоразумение. Вот 80% наших интеллигентов так говорят. Уважаемые мои сородичи, научитесь себя уважать и научитесь гордиться собою. Находясь около Хамбо-ламы Итигелова, будьте достойными его. Вообще, я хочу сказать, чтобы каждый народ себя считал достойным, каждый народ уважал свои ценности и имел опору в себе».*<sup>493</sup>

В рамках исследования было предпринято изучение аудитории паблика «Хамбо Лама Даши-Доржо Итигэлов» во «ВКонтакте», доступный социальный граф подписчиков которого содержал на октябрь 2017 г. 17 714 пользователей и 67 067 ребер.

Кластеризация данного графа, полученная путем максимизации функционала модулярности, дает хорошо трактуемые результаты. Трактовка приводится в таблице 2, где представлены 18 наиболее многочисленных (в совокупности содержащих 97,75% вершин в графе) выделенных кластеров — подмножеств профилей.

Таблица 4.10.

Этнотерриториальные характеристики кластеров подписчиков паблика  
«Хамбо Лама Даши-Доржо Итигэлов»

№	id клас тера	Кол-во	Доля от всех пользо вателей	Трактовка
1	8	2705	15,27	Буряты (без явных признаков)
2	16	1836	10,36	Тувинцы (в основном из столицы — города Кызыла)
3	1	1710	9,65	Калмыки (в основном из столицы — города Элисты)
4	3	1641	9,26	Не буряты (буддисты из центральных регионов, эзотерики, мистики, астрологи, шаманы и т.п.)

<sup>493</sup> Так говорит Хамбо-лама [Электронный ресурс]. URL: [http://expert.ru/russian\\_reporter/2013/19/tak-govorit-hambo-lama/](http://expert.ru/russian_reporter/2013/19/tak-govorit-hambo-lama/) (дата обращения: 21.11.2017).

5	15	1365	7,71	Буряты (без явных признаков)
6	42	1139	6,43	Буряты из Кижингинского района
7	24	1134	6,40	Буряты (без явных признаков)
8	53	1001	5,65	Буряты из Джидинского района, буряты не из Бурятии (в частности из населенных пунктов Дальнего Востока, из Иркутской области), не буряты не из Бурятии
9	7	927	5,23	Буряты из Закаменского района
10	2	856	4,83	Буряты из Тункинского района
11	49	849	4,79	Буряты (без явных признаков)
12	38	585	3,30	Буряты из Кяхтинского района
13	37	451	2,55	Буряты из Мухоршибирского и Бичурского районов
14	30	426	2,40	Буряты (без явных признаков) и буряты из Иволгинского района
15	34	300	1,69	Буряты из Окинского района (в основном из районного центра — села Орлик)
16	0	222	1,25	Буряты из Иркутска и Иркутской области
17	43	153	0,86	Буряты из Еравнинского района
18	80	15	0,08	Не буряты из Перми и Москвы

На рисунках ниже представлено расположение кластеров. Подмножества профилей, выделившиеся в графовой модели, демонстрируют несколько ключевых факторов.

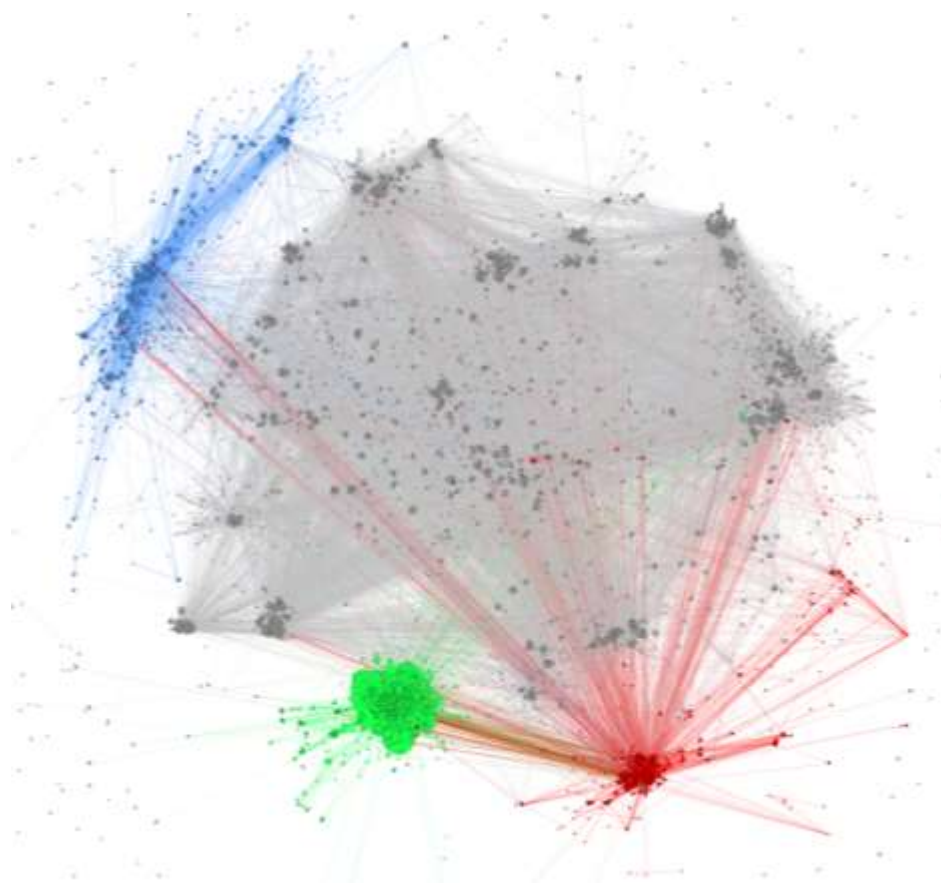


Рисунок 4.7. «Небурятские» кластеры сообщества подписчиков паблика «Хамбо Лама Даши-Доржо Итигэлов» в ВКонтакте

На Рис. 4.7. выделены три «небурятских» кластера: синим – тувинцы (id=8), зеленым – калмыки (id=1), красным – эзотерическо-религиозные деятели (id=3). Примечательна инфильтрация красного кластера практически во все области, в то время как «тувинский» и «калмыцкий» кластеры несколько более изолированы.

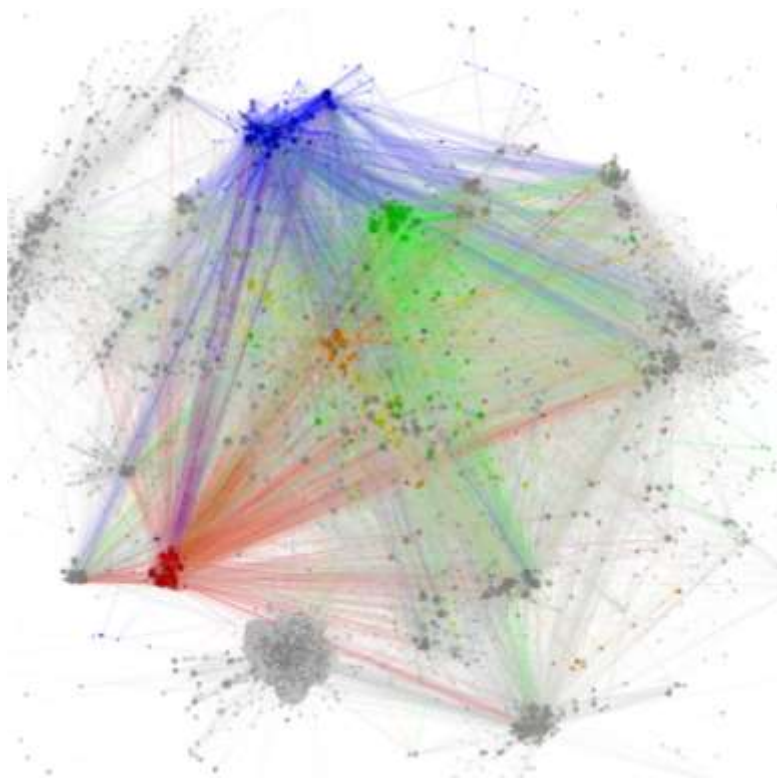


Рисунок 4.8. «Бурятские» кластеры сообщества подписчиков паблика «Хамбо Лама Даши-Доржо Итигэлов» в ВКонтакте

На Рис. 4.8. отмечены хорошо выделяющиеся «бурятские» кластеры:  
 Синий – буряты из Закаменского района (id=7);  
 Зеленый – буряты из Кижингинского района (id=42);  
 Красный – буряты из Тункинского района (id=2);  
 Сиреневый – буряты из Окинского района (id=34);  
 Оранжевый – буряты из Кяхтинского района (id=38);  
 Мухоршибирского и Бичурского районов (id=37).

Проведенный анализ показывает, что «естественная» кластеризация сообщества фактически совпадает с территориальным распределением большинства пользователей и отражает существующие этнические и этнотерриториальные сообщества. Так, около 70% профилей принадлежит пользователям-бурятам. В то же время, подмножество пользователей-небурят, вошедшее в «эзотерически-религиозный кластер», включает профили с разной этнической принадлежностью и из разных городов, что вместе с крупными «тувинским» и «калмыцким» кластерами свидетельствует о том, что сообщество «Хамбо Лама Даши-Доржо Итигэлов» не ограничено этнически и

территориально, а строится также и на общебурддийской основе. Кроме того, часть пользователей, особенно в изолированных малых множествах, трудно отнести к каким-либо этническим и/или конфессиональным категориям.

Кластеризация также демонстрирует перенос этнотерриториальной дифференциации бурят в социальные сети. В настоящее время в составе бурят существует несколько субэтнических групп. Для них характерны общность локальной территориальной идентичности, маркированная самоназванием, и воспроизводство сравнительно устойчивых социальных (земляческих и родственных) связей. Буддийская религиозность обнаруживается преимущественно среди «восточных» бурят, куда входят практически все выявленные крупные кластеры. Вместе с тем общебурятская идентичность доминирует, а микроэтническая дифференциация является одним из ее уровней. Показательно, что большинство пользователей-бурят формируют несколько крупных кластеров без явных этнотерриториальных признаков.

Обратимся теперь к анализу классического Google PageRank для рассматриваемого социального графа и изучим вершины с наибольшим его значением. В таблице 3 представлены вершины с наибольшим значением Google PageRank (более 0,0006). Информация в столбцах «описание пользователя», «категория» и «географическая локализация» получена нами в результате дополнительного анализа страниц.

Таблица 4.11.

Характеристики вершин с наибольшим значением Google PageRank

Google PageRank	Описание пользователя	Категория	Географическая локализация
0,0027	Редакция газеты «Толон»	СМИ	Агинское, Забайкальский край
0,0019	Клуб «Маленькие Эйнштейны» (развитие детей)	Товары и услуги	Элиста, Республика Калмыкия
0,0019	Элиста Закупаева (организация)	Товары и услуги	Элиста, Республика



	совместных покупок)		Калмыкия
0,0015	Тибетский Дом в Москве — РОО по изучению и сохранению культуры Тибета	Религия	Москва
0,0014	Аюр (лама)	Религия, Культура и искусство	Москва
0,0014	Сансей Сегун (кафе «Суши-мастер»)	Товары и услуги	Элиста, Республика Калмыкия
0,0012	Издательство Калмыкии	СМИ	Элиста, Республика Калмыкия
0,0011	Дулма (певица)	Культура и искусство	Улан-Удэ, Республика Бурятия
0,0011	Валера (последователь эзотерических, ведических учений)	Религия	Чебоксары, Республика Чувашия
0,0011	Джиргала (услуги коррекции губ)	Товары и услуги	Элиста, Республика Калмыкия
0,0011	Info Buryatia (агрегатор СМИ Бурятии)	СМИ	Улан-Удэ, Республика Бурятия
0,001	Вячеслав (шаман)	Религия	Новосибирск
0,001	Евгений (тибетский астролог)	Религия	Москва
0,001	Ольга (стилист)	Товары и услуги	Улан-Удэ, Республика Бурятия
0,0009	Баира (агент по недвижимости)	Товары и услуги	Чита, Забайкальский край
0,0008	Валентин (продажа бижутерии и часов)	Товары и услуги	Элиста, Республика Калмыкия
0,0008	Настоящий Бурят (информационно-развлекательная страница)	СМИ	Республика Бурятия
0,0008	Елена (канцтовары и товары для	Товары и услуги	Элиста, Республика

	творчества)		Калмыкия
0,0008	Клавдия (украшения из натуральных камней)	Товары и услуги	Элиста, Республика Калмыкия
0,0008	Баярма	Без явной принадлежности	Москва
0,0008	Александра (услуги по макияжу)	Товары и услуги	Элиста, Республика Калмыкия
0,0007	Арслан (ремонт квартир)	Товары и услуги	Элиста, Республика Калмыкия
0,0007	Нар-Оюу (Композитор-аранжировщик, певица)	Культура и искусство	Улан-Удэ, Республика Бурятия — Улан-Батор, Монголия
0,0007	Ульяна (шаманка)	Религия	Москва
0,0007	Болор (редактор паблика «Бурятия Онлайн»)	СМИ	Улан-Удэ, Республика Бурятия
0,0007	Эрдэни (Управление по делам молодежи г. Улан-Удэ)	Общественно-политическая деятельность	Улан-Удэ, Республика Бурятия
0,0007	Tunka News (Новости Тунки)	СМИ	Тункинский район, Республика Бурятия
0,0006	Альберт (журналист, общественный деятель)	Общественно-политическая деятельность	Улан-Удэ, Республика Бурятия — Кызыл Тыва
0,0006	Аржаана (тренер по йоге, фитнесу)	Товары и услуги	Ак-Тал, Республика Тыва
0,0006	Алексей	Без явной принадлежности	Кызыл, Республика Тыва
0,0006	Батор (настоятель Баунтовского дацана)	Религия	Баунтовский район, Республика Бурятия

Насколько можно судить по анализу данных, представленных в таблице 3, высокие рейтинги большинства профилей, являющихся вершинами, обусловлены их профессиональной деятельностью и соответствующей сетевой активностью, причем «буддийская» информация не стоит на первом месте. Все высокорейтинговые профили-вершины локализуются в регионах «традиционного» распространения буддизма.

При этом для рассматриваемого графа характерна низкая ассортативность, равная 0,0043, то есть локальные «хабы» — пользователи с наибольшим числом друзей (к которым относятся в том числе и перечисленные в таблице 3 высокорейтинговые вершины) — не стремятся в обязательном порядке заводить дружбу между собой.

Только четверть таких локальных лидеров имеют отношение к религиозной сфере (см. рисунок 14), среди них двое являются буддийскими религиозными профессионалами, чья сетевая активность состоит в размещении и распространении информации преимущественно буддийского содержания. Один из них — настоятель монастыря в одном из районов Бурятии, а другой — не только буддийский религиозный деятель, но и публицист, разворачивающий свою активность преимущественно в Москве.

На диаграмме рисунка 1 категории даны в процентном соотношении среди всех вершин в таблице.



Рисунок 4.9.. Процентное соотношение представленности категорий среди вершин с высоким значением Google PageRank

По данным на апрель 2018 года пользователи сообщества «Хамбо Лама Даши-Доржо Итигэлов» характеризуются различиями транслируемой ими религиозной идентичности. Можно отметить, что среди всех 25 939 подписчиков публика в качестве мировоззренческой самоидентификации указали «буддизм» лишь 5 843 пользователя (24,64%).

Подводя итоги, следует отметить ключевые маркеры цифровой буддийской среды. Социальная сеть дает буддийским сообществам возможность сделать реальными и равноправными участниками социального взаимодействия трансцендентных персонажей и харизматизированные объекты религиозного поклонения. Для религиозных профессионалов социальные сети стали эффективным инструментом продвижения буддийских идеологем, в числе которых и такая инновационная модель привлечения и коммуникации о буддийских ценностях, как персоналия Д.-Д. Итигэлова. Усилия по онлайн-продвижению Д.-Д. Итигэлова способствуют преодолению этнизации буддизма Бурятии, выходу за пределы этнических границ. В пользу такой реинституционализации буддизма свидетельствует тот факт, что более трети

подписчиков паблика «Хамбо Лама Даши-Доржо Итигэлов» составили представители небурятских «традиционных» буддийских этносов России, калмыки и тувинцы, а также представители иных этнических групп.

Культ Д.-Д. Итигэлова — это инновационная модель, создаваемая буддийской сангхой Бурятии, редистрибуции трансцендентного, предполагающая реализацию разнообразных собственно религиозных, а также политических, социально-экономических и культурных проектов. Создание виртуальной персоналии Д.-Д. Итигэлова и онлайн-практики трансляции посланий служит инструментом конструирования нового «воображаемого сообщества», признающего легитимность авторитета буддийской иерократии России.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Буддийские сообщества в контексте социально-политического развития России претерпели к началу XXI в. существенные изменения социальной структуры, экономической, политической и культовой практики. В начале XX в. в Российской империи буддизм находился в рамках имперской системы как официальная признанная религия части бурят и калмыков, но был существенно ограничен в своем развитии и встречал противодействие в развитии монастырской системы и образования. В ходе становления советской политической системы буддизм к концу 30-х гг. прекратил свое существование как институционализируемая религия, и его организационная система в послевоенный период была восстановлена лишь частично. В этот период для нее была характерна жесткая централизация, контроль со стороны советских государственных и партийных органов и охват в одной всесоюзной структуре ЦДУБ.

В социалистический период наблюдается снижение религиозности населения и влияния религии на общественное сознание, уменьшение значимости культовой системы в жизни людей. Вместе с тем буддизм как религия народная сохраняется даже в самые сложные времена.

В современном российском обществе разворачиваются процессы, обусловленные отходом от социалистической политической системы, формированием либерального законодательства о религии и развитием сравнительно новых типов религиозных сообществ. Исследования показывают рост религиозности населения, а буддизм активно расширяет присутствие в массовом сознании и публичной сфере.

Нынешняя система государственно-конфессиональных отношений в России характеризуется в целом либеральным характером. Политико-правовые условия, особенно в регионах «традиционного» распространения буддизма, способствуют росту числа буддийских религиозных организаций, складывается

ряд довольно крупных сообществ, представляющих практически все направления буддизма и охватывающих различные группы и общины в разных регионах страны. В современный период наблюдается рост влияния буддийских сообществ и их лидеров в политическом процессе, культурной и социально-экономической жизни российского и монгольского обществ. Значение буддийского сегмента в современном обществе нельзя переоценивать, поскольку оно сильно уступает былому влиянию, но буддийское возрождение тесно сопряжено с проектами и программами этнополитической мобилизации.

Одним из наиболее важных факторов развития буддизма в современных условиях выступают социально-экономические условия формирования рыночной системы. Сложности экономического развития Бурятии ограничивают возможности как населения, так и буддийских организаций. Амбивалентные последствия экономических реформ, изменения в социально-профессиональной структуре и занятости обусловили увеличение численности городского населения и массовый приток сельского населения в города, что повлекло за собой, в том числе, и изменения в конфессиональной ситуации. Экономические аспекты функционирования буддийских монастырей связаны с обеспечением их материальных потребностей, расходов на строительство и содержание культовых зданий, производство и потребление предметов культа, выплаты священнослужителям. Несмотря на распространенное видение буддизма как религии далекой от материализма и экономических отношений, очевидно, что вне экономики его существование невозможно. Современные буддийские сообщества выработали целый ряд социально-экономических инструментов, идей и программ, позволяющих им функционально адаптироваться к условиям общества.

Образовавшийся в социалистический период слой интеллектуалов и высокообразованных профессионалов служит базой для формирования сообществ «глобализированного» буддизма, в меньшей степени связанного с традиционно буддийскими этническими группами. Это привело к

возникновению нескольких типов буддийских сообществ, с различиями в организационной структуре, социальной базе, религиозной культовой деятельности. Они обладают специфическими особенностями воспроизводства, функционирования и интеграции.

В постсоветский период происходят существенные структурно-функциональные изменения современного буддийского духовенства Бурятии, выразившиеся в дифференциации экономических, политических, социокультурных функций буддийских профессиональных сообществ.

Возрастает доля верующих буддистов среди населения. К ним относятся индивиды, обладающие буддийской идентичностью и совершающие буддийские религиозные практики. Вместе с тем, в среде верующих формируются специфически структурированные приходские сообщества и общины буддистов-мирян. Они обладают существенными отличиями институтов и практик, складывающимися под влиянием этносоциального, образовательного, социально-территориального и культового факторов.

В буддийских сообществах происходит трансформация религиозных практик в структуре культовой системы, меняются социальные функции буддийской обрядности, происходит ее усложнение и дифференциация. Основные направления трансформации культовой системы связаны с развитием разных типов сообществ, ориентированных на различные социальные стратегии. Для бурятских монастырских сообществ, наиболее важным направлениями являются «восстановление» традиционного монастырского и внемонастырского культа, развитие ритуальных практик связи монастырей и приходов, вовлечение верующих в религиозную культовую деятельность. Безусловный интерес в этом вызывает сочетание ревитализованных практик с изменившимися общественными условиями и потребностями верующих. Расширение форм деятельности священнослужителей, особенно во внекультовой сфере, может явиться предметом отдельного исследования. Развитие же практик «городского»,



«глобального», «нового» буддизма в Бурятии протекает в виде формирования мирских сообществ, гораздо в меньшей степени связанных с локальными монастырскими общинами и практиками.

Особого внимания заслуживают качественно новые социальные процессы развития российского буддизма в Интернет-измерении, становления новых социальных форм и практик онлайн-представленности. В настоящее время бурное развитие получили буддийские виртуальные сообщества в социальных сетях. Для религиозных профессионалов социальные сети стали эффективным инструментом продвижения буддийских идеологем, в числе которых и такая инновационная модель привлечения и коммуникации о буддийских ценностях, как персоналия Д.-Д. Итигэлова. Социальная сеть дает буддийским сообществам возможность сделать реальными и равноправными участниками социального взаимодействия трансцендентных персонажей и харизматизированные объекты религиозного поклонения. Усилия по онлайн-продвижению Д.-Д. Итигэлова способствуют преодолению этнизации буддизма Бурятии, выходу за пределы этнических границ.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Абаева, Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии / Л.Л.Абаева – М.: Наука, 1992. – 139 с.
2. Абаева, Л.Л., Жуковская, Н.Л. Традиция и модернизация в истории ламаизма / Л.Л.Абаева, Н.Л.Жуковская // Религии мира. История и современность: Ежегодник. – М.: ГРВЛ, 1983. – С. 129 – 150.
3. Агаджанян А. Буддизм и политические конфликты в Юго-Восточной Азии. / А.С. Агаджанян // Религия и конфликт / под ред. А. Малашенко и С. Филатова ; Моск. центр Карнеги. – Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007.
4. Агаджанян А., Русселе К. Религиозные практики в современной России: основные контуры и методы изучения / А. Агаджанян,; под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна // Религиозные практики современной России: сб. статей. — Москва : Новое издательство, 2006. – С. 2-18.
5. Агаджанян А. С. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму / А. С. Агаджанян; под ред. А. Малашенко и С. Филатова // Религия и глобализация на просторах Евразии; Моск. центр Карнеги. — Москва : Неостром, 2005. – С. 222–255.
6. Агван Лобсан Чойдан Пэльсанпо Введение в практику Прибежища/Агван Лобсан Чойдан Пэльсанпо // Легшед – 1998 - № 3. – С. 42-46.
7. Алексеева, М.С. Современная российская интеллигенция: мировоззренческие позиции в отношении религии (на материалах Республики Бурятия) / М.С. Алексеева: автореф. дис... канд. социол.наук. – Улан-Удэ, 2000.
8. Амоголонова Д.Д. Религия в конструировании современной бурятской идеи. / Д.Д. Амоголонова // Власть. – 2008. - № 7. – С. 56-59.
9. Амоголонова Д. Современная бурятская этносфера: дискурсы, парадигмы, социокультурные практики. - Улан-Удэ: Изд-во Бурят. ун-та, 2008. – 289 с.

10. Амоголонова Д.Д. Бурятский шаманизм и политика десекуляризации общественного сознания. / Д.Д. Амоголонова // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: Сб. статей / отв. ред. В.И. Харитоновна. М.: ИЭА РАН, 2013. – С. 19-29 .
11. Амоголонова Д.Д. Возвращение Хамбо-ламы Итигэлова и новая концепция возрождения Бурятии. / Д.Д. Амоголонова // Вестник Бурятского госуниверситета. – 2012. - № 7. – С. 65-70.
12. Атарханова, А. Происхождение и религиозная сущность ламаизма / А.Атарханова // Некоторые вопросы научного атизма. – Улан-Удэ: Бурмонгиз, 1953. – С. 52-58.
13. Атеизм и религия в Бурятии / Сост. М.Г. Брянский. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1986. – 80 с.
14. Аюшеева Д. В. Особенности рецепции этической концепции буддизма на Западе / Д. В. Аюшеева // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. — 2014. — № 2(14). – С. 166-171.
15. Аюшеева Д. В. Современный тибетский буддизм на Западе / Д. В. Аюшеева. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. – 123 с.
16. Аякова Ж. А. О буддизме в США / Ж. А. Аякова. — Улан-Удэ : Изд-во БГСХА им. В. Р. Филиппова, 2015. – 121 с.
17. Аякова Ж. А. Об «американизации» буддизма / Ж. А. Аякова // Вестник Бурятского государственного университета. — 2014. — № 14(1). – С. 119-123.
18. Аякова, Ж.А. Социально-философские аспекты буддизма Бурятии: автореф. дис... канд. филос. наук / Ж.А. Аякова. – Улан-Удэ, 2004. – 25 с.
19. Бадараев Д. Д. Основные тенденции развития ценностных ориентаций в контексте трансформационных процессов в современном монгольском обществе / Д. Д. Бадараев, А. В. Винокурова, Ж. Батжаргал // Теория и практика общественного развития. — 2012. — № 5. С. 82. [Электронный

- ресурс]. — URL: <http://www.teoria-practica.ru/-5-2012/sociology/badaraev-vinokurova-batzhargal.pdf> (дата обращения: 10.06.2015).
20. Бадараев Д.Д. Ценностные установки и социорелигиозная идентичность населения в Республике Бурятия. / Д.Д. Бадараев // Проблемы моделирования социальных процессов: Россия и страны АТР : материалы Второй всерос. научно-практич. конф. с междунар. участием, Владивосток, 7 – 8 декабря 2016 г. / [отв. ред. И.Г. Кузина] – Владивосток : Дальневост. федерал. ун-т, 2016. – С. 337-341.
  21. Бадмацыренова Е. Л. Государственная политика по вовлечению женщин Бурятии в общественно-политическую деятельность (1923–1991 гг.) / Е. Л. Бадмацыренова. — Улан-Удэ : Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012. – 156 с.
  22. Базаров, А.А. Институт философского диспута в тибетском буддизме / А.А.Базаров – СПб.: Наука, 1998 - 183 с.
  23. Базарон, Э. Г. Очерки тибетской медицины / Э.Г. Базарон – Улан-Удэ: ЭкоАрт, 1992. – 224 с.
  24. Бальжитова О.М. Положение женщины в буддизме Индии, Монголии и Бурятии. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Чита: 2007. – 25 с.
  25. Барадин Б. Буддийские монастыри / Б. Барадин // Реверс. Альманах. - СПб., 1992. – С. 210-224.
  26. Басаева К. Д. Семья и брак у бурят / К. Д. Басаева. — Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1991. – 192 с.
  27. Белла, Р. Основные этапы эволюции религии в истории общества / Р.Белла // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. / Сост. В.И. Гараджа и Е.Д. Руткевич. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – С.665-677.
  28. Белла, Р. Социология религии / Р.Белла // Американская социология. Перспективы. Проблемы. Методы. – М.: Прогресс, 1972. – С . 266 - 278.
  29. Берзин, А. Опора на духовного учителя: построение здоровых взаимоотношений / А. Берзин – СПб, Нартанг, 2002. – 393 с.

30. Берзин, А. Тибетский буддизм: история и перспективы / А.Берзин – М.: Чикитта, 1992. – 32 с.
31. Бильтрикова, А. В. Некоторые проблемы определения интеллигенции как социального слоя / А.В. Бильтрикова // Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. Труды Бурятского института общественных наук СО РАН. Серия философия, социология, история. Вып. 2. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. – С. 34-38.
32. Бороноев, А.О., Смирнов, П.И. О понятиях «общество» и «социальное»/ А.О. Бороноев, П.И Смирнов // Социолог.исслед. – 2003. – № 8. – С. 3-12.
33. Брянский М.Г. Конкретно-социологические исследования религии и атеизма в Бурятии / М.Г. Брянский // Атеизм и религия в Бурятии / сост. М.Г. Брянский. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во – 1986. – С. 3-33;
34. Буддизм в истории и культуре бурят/ коллективная монография; под ред. И. Р. Гарри. — Улан-Удэ : Буряад-Монгол Ном, 2014. – 417 с.
35. Буддизм в контексте диалога культур. – Улан-Удэ: : Изд-во Бурятского госуниверситета, 2015. – 382 с.
36. Буддизм в Саянах: история и современность. – Улан-Удэ: Издание ЦРБО РБ «Майдар», 2004. – 15 с.
37. Буддизм в современных общественно-политических процессах Бурятии: сб. ст. / отв.ред. Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2012. – 160 с.
38. Буддизм в социокультурных и политических процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы: сб. ст. / отв.ред. Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2016. – 456 с.

39. Буддизм в третьем тысячелетии: тенденции и перспективы развития. Т. 1. Матер. науч. конф. (7-9 сентября 2016 г.). – Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2016. – 216 с.
40. Психологические аспекты буддизма / отв. ред. Н.В.Абаев. – 2-е изд. – Новосибирск: Наука, 1991. – С. 174-181.
41. Буддизм и социорелигиозные процессы в России и Монголии. / отв. Ред. Т.Б. Бадмацыренов. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2016. – 192 с.
42. Буркина, А.А. К вопросу о месте буддийского духовенства в жизни бурятского народа/А.А. Буркина// Бурятский государственный университет. Научные труды молодых ученых. – Ч. 2. Философия, история, право, культурология, филология. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета. 1996.
43. Буркина, А.А., Осинский, И.И. Бурятская национальная интеллигенция: воспроизводство, структура, самочувствие/А.А. Буркина, И.И. Осинский – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета. 1998. – 116 с.
44. Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (постсоветский период). / отв. Ред. Т.Д. Скрынникова. – Иркутск: Изд-во РПЦ «Радиан», 2005. – С. 215.
45. Васубандху. Абхидхармакоша, т. I (разделы I и II) – М.: Ладомир, 1998. – 670 с.,
46. Васубандху. Абхидхармакоша, т. II (разделы III и IV)/ Васубандху – М.: Ладомир, 2001. – 755 с.
47. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. / Пер. с санскр., введение, комментариев и историко-философское исследование Е. П. Островской и В. И. Рудого/Васубандху – СПб: Андреев и сыновья, 1994. – 336 с.

48. Васубандху. Абхидхармакоша. Близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык Б. В. Семичова., предисловие, введение, редакция перевода, сверка и подготовка тибетского текста, примечаний и таблиц М. Г. Брянского. Гл. 4. Карма. Улан-Удэ, Бурятское книжное издательство, 1988
49. Введение в буддизм /В. И. Рудой, Е. П. Островская и др. Редактор-составитель В. И. Рудой. – СПб.: Лань, 1999.
50. Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. // Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 309 – 310.
51. Вебер, М. Основные понятия стратификации/М. Вебер //Социс. – 1994. - № 5. – С. 169-183.
52. Вебер, М. Основные социологические понятия/М. Вебер// Вебер М. Избранные произведения. – М: Прогресс, 1990. – С. 602-643.
53. Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма/М. Вебер//Вебер М. Избранные произведения/Пер. с нем./Сост.,общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайдено. - М.: Прогресс, 1990. – С.61-273.
54. Вебер, М. Социология религии (типы религиозных сообществ)/ М. Вебер // Вебер М. Избранное. Образ общества – М., 1994. – С.78-308.
55. Вебер, М. Хозяйственная этика мировых религий/ М. Вебер//Социология религии. Классические подходы: Хрестоматия /Науч. ред. и сост. М.П. Гапочка и Ю.А. Кимелева. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С.126-162.
56. Внебрачных Р.А. Троллинг как форма социальной агрессии в виртуальных сообществах. / Р.А. Внебрачных. // Вестник Удмуртского университета. Философия. Социология. Психология. Педагогика. - 2012. – Вып. 1. – С. 48-51.
57. Воронцова, Л. М., Филатов, С. Б., Фурман, Д. Е. Религия в современном массовом сознании/ Л.М. Воронцова, С.Б. Филатов, Д.Е. Фурман // Социс. – 1995. № 11. – С. 81-91.

58. Галданова Г. Р. Традиционные верования бурят в системе буддизма / Г. Р. Галданова // Бурятский буддизм: история и идеология. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997.
59. Гармаева, Х. Ж. Обращение хамбо-ламы Бурятии Лубсан-Нимы Дармаева и дид-хамбо-лам к духовенству и верующим буддистам/Х.Ж. Гармаева// Иволгинский дацан: история, современность и перспективы – Верхняя Иволга: Изд-во Буддийского института «Даши Чойнхорлин», 2001. – С. 63-70.
60. Гарри И.Р. Буддизм и политика в Тибетском районе КНР (II половина XX — начало XXI в.) / ответственный редактор А.М.Донец. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. – 320 с.
61. Гарри И.Р. Тибетский буддизм и тибетская община в религиозной культуре бурят. / И.Р. Гарри. // Этнографическое обозрение – 2014. - № 6. – С. 64-79.
62. Герасимова, К. М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков/К.М. Герасимова – Улан-Удэ: Бур. кн. изд., 1957. – 215 с.
63. Герасимова, К. М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917 – 1930) / К.М. Герасимова. – Улан- Удэ: Бур. кн. изд., 1964 – 179 с.
64. Герасимова, К. М. Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии/К.М. Герасимова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 138 с.
65. Герасимова, К. М. Социальная функция ламаистской обрядности / К.М. Герасимова. // Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества. – Улан-Удэ: Бур. кн. изд., 1971. – С. 41-48.
66. Город и село в постсоветской Бурятии: социально-антропологические очерки / Д. Д. Амоголонова, И. П. Башаров, Ю. Г. Бюраева, П. К. Варнавский, В. В. Куклина, Б. З. Нанзатов, М. М. Содномпилова, О. А. Шагланова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. – С. 124



67. Гофман, А. Б. Социология Э. Дюркгейма / А.Б. Гофман // Дюркгейм. Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. – М.: Канон, 1995. – 352 с.
68. Громов И. А., Мацкевич А. Ю., Семенов В. А. Западная социология / И.А. Громов, А.Ю. Мацкевич, В.А. Семенов. – СПб: Издательство «Ольга», 1997. – 372 с.
69. Гулгенова А.Ц. Методологические подходы к проблемам исследования тибетских историко-философских текстов. / А.Ц. Гулгенова. // Вестник Бурятского госуниверситета. Серия Философские науки. – 2016. – Вып. 3. – С. 147-156.
70. Гулгенова А.Ц. О существовании внешних объектов в махаянской традиции (на примере учения йогачары) / А.Ц. Гулгенова. // Вестник Бурятского госуниверситета. Серия Философские науки. – 2017. – № 5. – С. 84-90.
71. Давыдов Ю. Н. «Картины мира» и типы рациональности (Новые подходы к изучению социологического наследия Макса Вебера) / Ю.Н. Давыдов // Вебер М. Избранные произведения /Пер. с нем./ Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – С.736-770.
72. Дагбаев Э.Д. Буддизм и политическая ситуация в регионе. / Э.Д. Дагбаев. // Общество, буддизм и социально-политические процессы в России и Монголии. Улан-Удэ, Издательство Бурятского госуниверситета, 2017. – С. 197-204.
73. Дагбаев Э.Д. Буддийское сообщество как специфическая социальная группа. / Э.Д. Дагбаев // Евразийство и мир. - Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2017. Вып.2. С.60-65.
74. Дагбаев Э.Д. Паломники и буддийское духовенство как новые социальные группы Бурятии. / Э.Д. Дагбаев // Мир Центральной Азии – 3. – Улан-Удэ; Иркутск: Оттиск, 2012. – С. 363-369.

75. Дагбаев Э.Д. Паломничество к Пандидо Хамбо Ламе Итигэлову: мотивация и ценности. / Э.Д. Дагбаев // II международная конференция «Феномен XII Пандито Хамбо Ламы Итигэлова» <http://etegelov.ru/conf-2/reports/36-doc13>
76. Дагбаев, Э. Д. Агван Доржиев в истории Российского государства / Э.Д. Дагбаев – Улан-Удэ: Изд-во «Бэлиг», 2005. – 48 с.
77. Далай-лама XIV Буддизм Тибета. – М.-Рига: Нартанг-Угунс, 1991. – 103 с.
78. Далай-лама XIV Тензин Гьятсо. 37 практик Бодхисаттв и 3 основных пути. – Легшед. – 1998 - № 2. – С. 16-31.;
79. Далай-лама XIV Тензин Гьятсо. Буддийская практика. Путь к жизни, полной смысла. – К.: «София»; М.: ИД «Гелиос», 2003. – 208 с.
80. Далай-лама XIV Тензин Гьятсо. Вне религии: этика для целого мира. – Новосибирск: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2013. – 156 с.
81. Далай-лама Исцеление от гнева. Комментарий к шестой главе «Бодхичарья-аватаре» Шантидевы. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. – 256 с.
82. Далай-лама Мое путешествие в мир духовных традиций. Об основополагающем родстве вероисповеданий. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2014. – 240 с.
83. Далай-лама Преобразование ума. Комментарий к «Восьми строфам о преобразовании ума» геше Лангри Тангпы. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. – 168 с.
84. Далай-лама Совершенная мудрость. Комментарий к девятой главе «Бодхичарья-аватары» Шантидевы. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. – 232 с.
85. Далай-лама. Вспышка молнии во мраке ночи. Краткий к «Бодхичарья-аватаре» Шантидевы. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. – 176 с.
86. Далай-лама. Ступени созерцания. Комментарий к трактату Камалашилы «Бхаванакрама» – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. – 200 с.

87. Далай-лама. Ум ясного света. Комментарий к молитве «Герой, спасающий от страха» Первого Панчен-ламы. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. – 184 с.
88. Дандарон, Б.Д. Буддизм: Сб. ст. / Б.Д. Дандарон - СПб.: Дацан Гунзэчойнэй, 1996 - 144 с.
89. Данзанова, А.А. Религиозная политика Советского государства по отношению к буддизму в Бурятии в 1919-1930 гг.: автореф. дис... канд. истор. наук / А.А. Данзанова – Улан-Удэ, 1998;
90. Дашиев, Д.Б. Некоторые аспекты культа наставника (по тибетским источникам) / Д.Б. Дашиев // Психологические аспекты буддизма. Отв. ред. Н.В.Абаев 2-е изд. – Новосибирск: Наука, 1991. – С. 174-181.
91. Девятко И.Ф. Инструментарий онлайн-исследований: попытка каталогизации // Онлайн исследования в России 3.0 / Отв. ред.: И. Ф. Девятко, А. В. Шашкин, С. Г. Давыдов. М.: OMI RUSSIA, 2012. С. 17-30.
92. Дзонгсар Кхьенце Ринпоче «Правила пользования социальными сетями для так называемых практиков Ваджраяны» [Электронный ресурс]. URL: [http://savetibet.ru/2013/01/20/dzongsar\\_khyentse.html](http://savetibet.ru/2013/01/20/dzongsar_khyentse.html) (дата обращения 28.11.2017)
93. Добродум О.В. Рецепция буддизма в глобальной паутине. / О.В. Добродум. // Наукові записки КУТЕП. Вип. 15. Серія: «Філософські науки». – 2013. – С.90-98;
94. Добрякова М.С. Исследование локальных сообществ в социологической традиции. М.С. Добрякова. // Социологические исследования. 1999. № 7. – С. 125-133
95. Дондокова Л. Ю. Статус женщины в традиционном обществе бурят (вторая половина XIX — начало XX века) / Л. Ю. Дондокова. — Улан-Удэ : Изд-во БГСХА им. В. Р. Филиппова, 2008. – 208 с.
96. Донец, А. М. Дацанская система образования и тибетоязычная учебная литература / А.М. Донец // Мир буддийской культуры: Матер. междунар.

- Симпозиума. 10-14 сентября 2001 г., Улан-Удэ – Агинское. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. – С. 47-57.
97. Донец, А.М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике / А.М. Донец – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. -268 с.
98. Доржигушаева О.В., Дондуков Б. Влияние информационных технологий на развитие буддийских сообществ России. / О.В. Доржигушаева, Б. Дондуков. // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. – 2016. – том. 35. № 3 (224). – С. 110-114.
99. Доржиев, Д.Л. Буддизм и антирелигиозная кампания в Бурятии рубежа 20 – 30-х гг./ Д.Л.Доржиев // Цыбиковские чтения 7. Матер. научной конференции. БНЦ СО РАН; Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1998 - С. 97-100
100. Доржиев, Д.Л. К вопросу о проведении «антирелигиозной» кампании в Бурятии на рубеже 1920-1930-х гг. / Д.Л. Доржиев // Бурятский буддизм: история и идеология. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – С. 66-78;
101. Доржиева И.Ц. Этнокультурные процессы в среде городских бурят (по материалам социологического исследования) / И.Ц. Доржиева. // Вестник Бурятского государственного университета. - 2009. - Вып. 7. - С.98-102.
102. Дудина В.И. Цифровые данные – потенциал развития социологического знания. / В.И. Дудина. // Социологические исследования. – 2016. - №9. – С. 21-30.
103. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. / Э. Дюркгейм // Социология религии: классические подходы. – М: Изд-во МГУ, 1994. – С. 46
104. Дюркгейм, Э. Коллективный ритуал / Э. Дюркгейм // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – С. 438-441.

105. Дюркгейм, Э. Священные объекты как символы / Э. Дюркгейм // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – С.469-470.
106. Дюркгейм, Э. Социология религии и теория познания / Э. Дюркгейм // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – С. 111-145.
107. Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьятсо. Гарвардские лекции. – Новосибирск: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2012. – 196 с.
108. Елаева, И.Э. Религиозная идентичность бурят / И.Э. Елаева // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии: Матер. междунар. научн. конф. – Улан –Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2003, с. 166 – 170.
109. Ермакова, Т. В., Островская, Е. П. Классические буддийские практики / Т.В. Ермакова, Е.П. Островская – СПб: «Петербургское востоковедение», 2001. – 304 с.
110. Еше-Лодой Ринпоче Краткое объяснение сущности Ламрима. Пер. с тиб. Ж. Урабханова. – Улан-Удэ: Ринпоче-багша; Спб: Нартанг, 2002. – 320 с.
111. Жамбалова С. Г. Народный буддизм и сангарил у бурят / С. Г. Жамбалова // Гуманитарный вектор. Сер. Культурология.— 2014. — № 2(38). – С. 89-93.
112. Жамбалова С. Г. О народном буддизме в современной Бурятии / С. Г. Жамбалова // Гуманитарный вектор. — 2011. — № 2(26). – С. 87-93.
113. Жамсуева Д.С. Правовой статус буддийской конфессии бурят в системе российской государственности. / Д.С. Жамсуева. // Власть. – 2008 - № 11 – С. 63-65.
114. Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии/Н.Л. Жуковская. – М.: Наука, 1977. – 199 с.
115. Жуковская Н. Л. О буддизме и буддистах. Статьи разных лет. 1969–2011 / Н. Л. Жуковская. — Москва : Ориенталия, 2013. – 480 с.

116. Жуковская, Н. Л. Буддизм в Бурятии (взгляд из Москвы) /Н.Л. Жуковская // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии: Матер. междунаро. науч. конференции/Н.Л. Жуковская. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. – 138-143.
117. Закон РБ № 610-I «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия» Принят Народным Хуралом Республики Бурятия 23 декабря 1997 года.
118. Игнатович А. Н. О. О. Розенберг и его труды по буддизму / А. Н. Игнатович // Розенберг О. О. Труды по буддизму. — Москва : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 6-18.
119. Интернет в России. Состояние, тенденции и перспективы развития. Отраслевой доклад. – Москва : Федеральное агентство по печати и массовым коммуникациям, 2014. – 90 с.
120. Исаева В. Б. Социальный механизм религиозной конверсии: на примере Петербургской буддийской мирской общины Карма Кагью: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук / В. Б. Исаева. – Санкт-Петербург, 2015. – 25 с.
121. Исаева В. Б. Феномен конверсации: конструирование религиозной идентичности в биографическом нарративе. / В.Б. Исаева. // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2010. – № 1. – С. 127-147.
122. Исаева В.Б. Социальный механизм конверсии в буддизм в условиях переходного российского общества. / В.Б. Исаева. // Научное обозрение. Серия 2. Гуманитарные науки. – 2014. - № 3. – С. 35-46.
123. Келсанг Гьяцо Обеты Бодхисаттвы. Основопологающие практики буддизма Махаяны / Келсанг Гьятсо – СПб: Утпала, 2002. – 144 с.
124. Кёнчог Чжигмэ Вангпо Драгоценное ожерелье: Краткое изложение буддийских и небуддийских философских школ / Кёнчог Чжигме Вангпо / Пер. с тиб. А. М. Донец. – Улан-Удэ: Изд-во «Ринпоче-багша», 2005. – 70 с.

125. Китинов Б. У. Буддизм в идентификационных процессах у российских буддистов / Б. У. Китинов // Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах). — Москва : Институт социологии РАН, 2008. — С. 214-230
126. Комментарий к Конституции Российской Федерации / под общ. ред. Ю. В. Кудрявцева. — Москва, 1996.
127. Корнев, В.И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. / В. И. Корнев – М.: Наука, 1987. – 205 с.
128. Корытникова Н.В. Online Big Data как источник аналитической информации в онлайн-исследованиях. / Н.В. Корытникова. // Социологические исследования. – 2015. - № 8. – С. 14-24.
129. Кринская З. А. «Через два месяца она забеременела»: конструирование культа богини Янжимы в Баргузинской долине / З. А. Кринская, Е. И. Рабинович // Россия и Восток: культурные связи в прошлом и настоящем: материалы международной научной конференции (IX Колосницынские чтения, 16–17 апреля 2014 г.). – Екатеринбург : [Гуманитарный университет], 2014. - С. 221-226.
130. Кривелев, И.А. Карл Маркс о религии/И.А.Кривелев// Религии мира. История и современность. Ежегодник. – М: Главная редакция восточной литературы, 1983. – С. 7-24.
131. Крючков, Н.И., Михайлов, Т. М. Преодоление религиозных пережитков в Бурятии/Н.И. Крючков,Т.М. Михайлов – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во., 1987. – 144 с.
132. Курумканский дацан «Гандан Ше Дувлин». — Курумкан : Курумканский дацан, 2015. – 35 с.
133. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы/Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. — Новосибирск: Наука, 1983. – 234 с.

134. Лебедев С.Д., Сухоруков В.В. Тесный путь не туда? / С.Д. Лебедев, В.В. Сухоруков. // Социологические исследования. – 2013. - № 1. – С. 118-126.
135. Левада, Ю.А. Социальная природа религии / Ю.А. Левада. // Сочинения. – М.: Издатель Карпов Е.В., 2011. – С. 7-317.
136. Лепехов С. Ю. Буддийская философия и буддийская культура: история и современность. / С.Ю. Лепехов // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии. Матер. международ. науч. конференции – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. – С. 136.
137. Лепехов С. Ю., Лепехова Е. С. Мир буддийских идей и монашество в классической японской литературе. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. – 445 с.
138. Лепехов, С.Ю. Буддийская культура и буддийская цивилизация / С.Ю. Лепехов // Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока: Вып. 2. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997.
139. Лепехов, С.Ю. Буддийская философия как идейная основа буддийской цивилизации / С.Ю. Лепехов // Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока. – М.: 1998. – С. 20 – 47.
140. Лепехов, С.Ю. Монастыри и философские школы как основные структурообразующие элементы буддийской цивилизации / С.Ю. Лепехов // Буддизм в Бурятии: истоки, история, современность. Материалы конференции. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. – С. 3 – 39.
141. Лыгденова В.В. Обряды поклонения богине Янжиге в Баргузинском районе Республики Бурятия. / В.В. Лыгденова // Новые исследования Тувы. – 2015. - № 1 (25). – С. 60-66.
142. Лысенко, В.Г., Терентьев, А.А., Шохин, В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / В.Г Лысенко, А.А. Терентьев, В.К. Шохин, – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1994. – 383 с.



143. Манзанов Г. Е. Динамика религиозности в этнической Бурятии в конце XX – начале XXI в. / Г. Е. Манзанов // Вестник Бурятского государственного университета. — 2012 — № 7. – С. 133-135.
144. Манзанов, Г.Е. Религиозные традиции в ценностных ориентациях бурятской молодежи / Г.Е. Манзанов – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – 115 с.
145. Маршалл Д. Продвижение и предьявление себя: селебрити как символ презентационных медиа. / Д. Маршалл // Логос. 2016. Т. 26. № 6. С. 140.
146. Махачкеев А. Портрет иерарха. XXIV Пандито Хамбо лама Д. Аюшеев / А. Махачкеев. — Улан-Удэ : Нова Принт, 2012. – 204 с.
147. Мацкевич И.В., Осинский И.И. Социальная структура в теории Т. Парсонса/И.В. Мацкевич, И.И. Осинский – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2004. – 130 с.
148. Мацкевич, А.Ю. Об абстрактной интегральной схеме социальной структуры общества/А.Ю. Мацкевич // Проблемы изменений социальных отношений среди народов Байкальского региона (теоретико-эмпирические аспекты): Сб. ст. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 3-11.
149. Мацкевич, А.Ю. Социальная структура и социологическая теория // Некоторые проблемы философии и социологии/А.Ю. Мацкевич – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998. – С. 32-37.
150. Межнациональные, религиозные, этнопсихологические реалии Бурятии и вопросы гражданской активности населения. / отв.ред. Ц.Б. Будаева. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2013. - 168 с.
151. Мертон, Р. К. Явные и латентные функции / Р.К. Мертон// Американская социологическая мысль / Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц. Тексты. под редакцией В. И. Добренькова – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 389-392, 406-410.
152. Митрохин, Л.Н. Религиозная ситуация в современной России / Л.Н. Митрохин // Социс – 1995 - № 11. – С. 79-81.

153. Михайлов, Т.М. О некоторых факторах сохранения религиозных пережитков / Т.М. Михайлов // Атеизм и религия в Бурятии / сост. М.Г. Брянский. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, – 1986. – С. 34-71;
154. Мчедлов, М.П. Современный верующий. Социальные характеристики ценностных ориентаций (по материалам социологического исследования)/ М.П. Мчедлов//Свободная мысль.- 1996. - № 8 – С. 113-123.
155. Мчедлов, М.П., Филимонов, Е.Г. Социально-политические позиции верующих в России /М.П. Мчедлов, Е.Г. Филимонов // Социол. исслед. 1999. № 3. – С. 104.
156. Нанзанов А. Д. Религиозные объединения в Бурятии 1990-2000 гг. // Общественные перемены Бурятии в условиях трансформации российского общества на рубеже веков. – Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 2002. – С. 188-221.
157. Нацов, Г.-Д. Материалы по ламаизму в Бурятии / Г.-Д. Нацов. – Ч.2. БНЦ СО РАН; Предисл., пер., примеч. и глоссарий Г.Р. Галдановой – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ, 1998 - 187 с.
158. Невесенко Е. Д. Роль виртуальных сетевых сообществ в развитии социальной инициативности молодежи / Е. Д. Невесенко [Электронный ресурс] // URL: [http://teoria\\_practica.ru/rus/files/arhiv\\_zhurnala/2012/12/sociologiya/nevesenko.pdf](http://teoria_practica.ru/rus/files/arhiv_zhurnala/2012/12/sociologiya/nevesenko.pdf) (Дата обращения: 13.04.2015).
159. Нестеркин С. П. О церковной иерархии центральноазиатского буддизма / С.П. Нестеркин // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии: материалы междунар. науч. конф. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. – С. 145–148.
160. Нестеркин С. П. Основные тенденции развития буддизма в социокультурном пространстве России / С.П. Нестеркин // Вестник Бурятского государственного университета. 2009. № 6. С. 16–20;
161. Нестеркин С.П. Социальная организация буддийского сообщества Центрально-Азиатского буддизма: формирование традиционной модели и ее современная трансформация. / С.П. Нестеркин // Международный

- журнал прикладных и фундаментальных исследований. – 2006. - № 11. – С. 340.
162. Нестеркин, С. П. Образовательная система буддийских монастырей / С.П. Нестеркин. // Буддизм в Бурятии: истоки, история, современность: Матер. конф. – Улан-Удэ, 2002
163. Нестеркин, С. П. Персонология традиции Гелуг / С.П. Нестеркин. // Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии: Матер. международ. науч. конференции. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. – С. 75-77.
164. Общество, буддизм и социально-политические процессы в России и Монголии. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2017. – 278 с.
165. Оллпорт В. Личность в психологии / В. Оллпорт Гордон. — Москва : КСП+, СПб.: Ювента, при участии психологического центра «Ленато», 1998. – 345 с.
166. Основы вероучения. – Верхняя Иволга : Буддийская традиционная сангха России, 2014. – 40 с.
167. Основы вероучения. В помощь каждому, кто хочет знать о буддизме. — Улан-Удэ : Буддийская традиционная сангха России, 2007. – 48 с.
168. Островская Е. А. Буддийские мирские общины Санкт-Петербурга / Е. А. Островская // Социологические исследования. — 1999. - № 3. – С. 107-113.
169. Островская Е. А. Российский буддизм в оправе гражданского общества / Е. А. Островская ; под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. центр Карнеги // Двадцать лет религиозной свободы в России. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – С. 294-329.
170. Островская Е. А. Тибетский буддизм. – СПб. : Петербургское востоковедение, 2002. – 400 с.
171. Островская Е. Н. Социологическое изучение религиозных неправительственных гражданских организаций Российской Федерации и

- Республики Корея / Е. Н. Островская // Пятые востоковедные чтения памяти О. О. Розенберга. — Санкт-Петербург : Изд-во А. Голода, 2012. — С. 107-126.
172. Островская Е.А. Буддийские общины Санкт-Петербурга. — СПб.: Алетейя, 2015. — 198 с.
173. Островская Е.А. Религиозная модель общества: социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. — 377 с.
174. Островская Е.А. Транснациональная сеть тибетского буддизма как инструмент эскалации этно-религиозного конфликта. Е.А. Островская. // Вестник аналитики - № 35(2009-1) — С. 72-78.
175. Очиров, Д. Д. От религиозной веры к атеизму / Д.Д. Очиров. — Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во., 1981. — 144 с.
176. Парибок, А. Христианство и буддизм / А. Парибок. // Христианство и культура сегодня. Доклады конференции «Христианство и культура сегодня». — М.: Путь, 1995. — С. 81-89.
177. Парсонс Т. К общей теории действия. Теоретические основания социальных наук. Ч.1. Общая теория действия. Некоторые основные категории теории действия.// Т. Парсонс. О структуре социального действия. — М.: Академия, 2000. — С. 419.
178. Парсонс, Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения / Т. Парсонс // Американская социологическая мысль. — М.: Издательство Моск. ун-та, 1994. — С.494-526.
179. Парсонс, Т. Система современных обществ / Т. Парсонс. — М.: Аспект — Пресс, 1997 — 270 с.
180. Парсонс, Т. Структура социального действия / Т. Парсонс. // О структуре социального действия — М.: Академия, 2000.
181. Позднеев, А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу.

- / А.М. Позднеев. Изд. репринтное. – Элиста: Калм. кн. изд-во., 1993. – 512 с.
182. Полевая Ю. В. Сангха 2.0. Формирование общины нового типа / Ю. В. Полевая // Седьмая международная востоковедная конференция (Торчиновские чтения): Метаморфозы, (С.-Петербург, 22–25 июня 2011 г.). Ч. 1-я / сост. и ред. С. В. Пахомов. — Санкт-Петербург : Изд-во СПбГУ, 2013. – С. 261-269.
183. Пути Сутр и Тантр в тибетском буддизме. — Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – 156 с.
184. Рандалов, Ю. Б. Влияние социальной структуры общества на религиозное сознание: по материалам сельских районов Бурятской АССР / Ю.Б. Рандалов. // Материалы X научной конференции ВСТИ. Секция общественных наук. – Улан-Удэ:, 1972, - С. 112-117.
185. Реалии монастырской жизни в буддизме Монголии и Бурятии: источниковедческий анализ. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госун-та, 2017. – 220 с.
186. Религиозные общности в современной России и их консолидирующий потенциал: предварительные выводы // Доклады Центра проблемного анализа и государственно-управленческого проектирования. Вып. 3. – М.: Научный эксперт, 2013. – 48 с.
187. Религиозные организации Бурятии: словарь-справочник / С. В. Васильева и др. — Улан-Удэ : Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2011.
188. Республика Бурятия — 75 лет : статистический сборник. Юбилейный выпуск. — Улан-Удэ : Комгосстат Республики Бурятия, 1998. – 320 с.
189. Республика Бурятия — 80 лет : статистический сборник. Юбилейный выпуск. — Улан-Удэ : Комгосстат Республики Бурятия, 2003. – 320 с.
190. Родионов В.А. Буддизм в политическом процессе постсоциалистической Монголии. / В.А. Родионов. // Вестник Бурятского государственного

- университета. Философия. Социология. Политология. Культурология. – 2015 - 6А. – С. 81.
191. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии / О. О. Розенберг // Труды по буддизму. — Москва : Наука, 1991.
192. Розенберг, О.О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. – Проблемы буддийской философии. – Ч. II. / О.О. Розенберг. – Пг., 1918. – 367 с.;
193. Руткевич Е.Д. «Новая парадигма» в социологии религии: Pro и Contra. / Е.Д. Руткевич. // Вестник Института социологии. – 2012. № 6. – С. 209.
194. Рыйгас Е.В. Религиозные взгляды в виртуальной реальности (на примере текстов социальной сети vkontakte.ru) / Е.В. Рыйгас. // Социологические исследования. – 2013. - № 6. – С.115-120.
195. Сабилов Р.Т. Где «центр» тибетского буддизма в современном мире? / Р.Т. Сабилов // Цырендоржиевские чтения – 2012 (V): Тибетская цивилизация и кочевые народы Евразии: кросскультурные контакты. – Киев: Полиграфист, 2012. С. 470-486.
196. Сабилов Р. Т. Буддийская сангха в Монголии: конец 1980-х — 2003 гг. / Р. Т. Сабилов // Восток: история, филология, экономика. Вып. 3. — Москва : Гуманитарий, 2004. – С. 127-147
197. Сабилов Р.Т. Роль буддистов-мирян в распространении тибетского буддизма в современной России. // Общество, буддизм и социально-политические процессы в России и Монголии. Улан-Удэ, Издательство Бурятского госуниверситета, 2017. – С. 148-159.
198. Самдан С.Д. Наш путь в дацан. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2014.
199. Санжиев, Г. Л. Формирование и развитие бурятской национальной интеллигенции. // Национальная интеллигенция и духовенство: история и современность. Тезисы и матер. докладов республиканской научно-

- практической конференции. – Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 1994.
200. Сафронова, Е. С. Буддизм в России / Е.С. Сафронова. – М.: Изд-во РАГС, 1998. – 172 с.
201. Синелина, Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения / Ю.Ю. Синелина. // Социологические исследования. – 2001. - № 7. – С.89-96.
202. Скрынникова Т. Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия XVI — начала XX века / Т. Д. Скрынникова. — Новосибирск : Наука, 1988. – 104 с.
203. Сойфер Т.В. К вопросу о правовом статусе некоммерческих организаций // Журнал российского права. – 2009. - № 1. – С. 27-35.
204. Сорокин, П.А. Религиозные группы и религиозные перегруппировки / П.А. Сорокин. // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С.259-266.
205. Социологический анализ трансграничных обществ Байкальского региона: динамика, проблемы, перспективы. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2016. – 245 с.
206. Старостина, Ю. П., Старостин, Б. С. Роль буддизма в общественном развитии ряда стран Востока / Ю.П. Старостина, Б.С. Старостин // Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. – М: Главная редакция восточной литературы, 1985. – С. 238 – 256.
207. Сыртыпова, С.-Х. Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письм. источники) / С-Х. Сыртыпова. – М.: Вост. лит., 2003. – 238 с.
208. Терентьев, А. Краткий очерк истории буддизма в России / А. Терентьев // Буддизм России. – 2002. - № 36. – С. 28-38.
209. Тибетский культурный центр Ринпоче-багша. – Буддизм России. – 2002 - № 35 – С. 35-38.

210. Тинлей Дж. Комментарий «Сутры Сердца Праджняпарамиты» / Дж. Тинлей ; пер. с англ. Б. Дондокова. — Улан-Удэ, 2004.
211. Тинлей Дж. Наставления перед посвящением в Тантру Калачакры / Дж. Тинлей // Религиозно-философский альманах «Дхарма». Вып. 1–2. — Улан-Удэ : Изд-во общины «Дхарма», 1996.
212. Тинлей, Дж. К Ясному свету / Дж. Тинлей – Улан-Удэ: «Дхарма», 1995. – 256 с.
213. Тинлей, Дж. Сутра и Тантра – драгоценности тибетского буддизма. Пер.с англ. М.Малыгиной / Дж. Тинлей - М.: Буддийский центр Ламы Цонкапы, 1997. – 128 с.
214. Тинлей, Дж. Сутра и Тантра. / Дж. Тинлей – М.: Буддийский центр ламы Цонкапы, 1996. – 62 с.
215. Тинлей, Дж. Тантра: Путь к Пробуждению. / Дж. Тинлей – СПб.: изд-во «Ясный Свет», 1996. – 125 с.
216. Тинлей, Дж. Ум и пустота. / Дж. Тинлей – М.: Изд-во «Цонкапа», 2002. – 224 с.
217. Тинлей Дж. Комментарий к «Ламриму»: Байкальские лекции. – Улан-Удэ: РИО БО «Зеленая Тара», 2008. – 241 с.
218. Тинлей Дж. Буддийские наставления о семье. Новосибирск: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2014. – 346 с.
219. Тинлей Дж. Буддизм для начинающих. – Новосибирск: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2013. – 172 с.
220. Тинлей Дж. К Ясному Свету. – Улан-Удэ: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2012. – 260 с.
221. Тинлей Дж. Восемь дебютных ошибок. – Новосибирск: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2013. – 84 с.
222. Торчинов Е. Введение в буддизм – СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2013. – С. 242



223. Тощенко Ж. Т. Государство как субъект теократии / Ж. Т. Тощенко // Социс. — 2007. — № 2. — С. 1-27.
224. Традиционные религиозные обряды // Легшед. — 2003 - № 9 — С. 35-37.
225. Уланов М. С. Современный буддизм в социокультурном пространстве юга России // Известия Волгоградского государственного технического университета. 2014. № 24 (151). Т. 19. С. 59–62.
226. Уланов М.С., 2011. К вопросу о глобальных формах буддизма в современной России. – Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство. СПб.: Нестор-История, С. 128-133.;
227. Урбанаева И.С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма). – Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2014. – 376 с.
228. Федеральный закон № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях». Принят Государственной Думой 19 сентября 1997 года. Одобрен Советом Федерации 24 сентября 1997 года.
229. Филатов С. Б. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность / С. Б. Филатов, Р. Н. Лункин // Социологические исследования. – 2005. - № 6. – С. 35-45.
230. Харитонов В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. – М.: Наука, 2006. – 372 с.
231. Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. – Новосибирск: Наука, 1983. – С. 129
232. Хомушку О.М., Кухта М.С. Этноконфессиональный фактор в духовном возрождении Тувы: социально-философский анализ. / О.М. Хомушку // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2016. - № 5(27). – 119-126.
233. Хомушку О.М. Религиозные традиции народов Саяно-Алтая как фактор формирования этноэкологической культуры / О.М. Хомушку // Мир науки, культуры и образования. - 2013. - Т.43. - № 6 – С. 489-492.

234. Хуралы Иволгинского дацана. — Верхняя Иволга: Буддийская традиционная сангха России, 2011. — 40 с.
235. Хуралы. Молебны. Ритуалы. Обряды. — Верхняя Иволга: Буддийская традиционная сангха России, 2014. — 40 с.
236. Церковь – общество – власть: религиозные процессы и практики в современной Бурятии. / Д.Д. Амоголонова, М.М. Содномпилова, С.Д. Батомункуев, П.К. Варнавский, А.А. Белькова. –Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2016. – 232 с.
237. Цыбикжапов, В. Б. Современная церковная организация ламаизма в Бурятии / В.Б. Цыбикжапов. // Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества. – Улан-Удэ: Бур. кн. изд., 1971 – С. 69-78.
238. Цыбиков, Г. Ц. Цзонхава и его сочинение «Лам-рим чэн-по» / Г.Ц. Цыбиков // Избранные труды. Т.2. О центральном Тибете, Монголии и Бурятии. – Новосибирск: Наука, 1981. – С. 51-71.
239. Цыремпилов Н. В. Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII — нач. XX века) / Н. В. Цыремпилов. — Улан-Удэ, 2013. — 336 с.
240. Цыремпилов Н. В. Конституционная теократия Лубсан-Самдан Цыденова: попытка создания буддийского государства в Забайкалье (1918–1922) / Н. В. Цыремпилов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. - № 4(33). – С. 318-346.
241. Цыремпилов Н.В. Буддизм в России: прошлое и настоящее. / Н. В. Цыремпилов. // Власть. – 2013. - № 4 – С. 83-87.
242. Цыремпилова, И.С. Религия и власть в Республике Бурятия: история взаимоотношений (1919 -1940): автореф. дис. канд. истор. наук./И.С. Цыремпилова – Улан-Удэ, 2000. – 25 с.
243. Чже Цонкапа Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. / Перевод с тиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. – Т. 1.

- Подготовительная часть и этап духовного развития низшей личности – СПб: Нартанг, 1994. – 386 с.
244. Чже Цонкапа Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. / Перевод с тиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. – Т. 2. Этап духовного развития средней личности. – СПб: Нартанг, 2000. – 275 с.
245. Чже Цонкапа Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. / Перевод с тиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. – Т. 3. Этап духовного развития высшей личности – СПб: Нартанг, 1997. – 341 с.
246. Чже Цонкапа Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. / Перевод с тиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. – Т. 4. Этап духовного развития высшей личности (продолжение).– СПб: Нартанг, 1998. – 323 с.
247. Чже Цонкапа Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. / Перевод с тиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. – Т. 5. Этап духовного развития высшей личности (продолжение). Проникновение (випашьяна) и его сочетание с безмятежностью. – СПб: Нартанг, 2000. – 464 с.
248. Чже Цонкапа Краткое изложение смысла учения об Этапах Пути. // Религиозно-философский альманах «Дхарма». Вып. 1-2. – Улан-Удэ: Изд-во общины «Дхарма», 1996. – С. 7-18.
249. Чже Цонкапа Тантрическая этика. Объяснение этических принципов практики буддизма Ваджраяны. — Санкт-Петербург : Лелина Е. Н., 2012. – 192 с.
250. Чжово Атиша Светоч на Пути к пробуждению. // Чже Цонкапа Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. / Перевод с тиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. – Т. 2. – СПб: Нартанг, 2000. – С. 133-147.
251. Чимитдоржиев Ш. Б. Начало распространения буддизма в Бурятии. // Бурятский буддизм: история и идеология: сб. ст. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – С. 18.

252. Чимитдоржин Д. Г. История буддийской церкви в Бурятии: 1945-2000 гг. Автореферат дисс. на соискание ученой степени канд. ист. н. – Улан-Удэ, 2005. – 25 с.
253. Чимитдоржин, Г. Г. Иволгинский дацан «Гандан Даши Чойнхорлин». 1946-2001. История, события и люди / Чимитдоржин Г.Г. – Верхняя Иволга: Изд-во Буддийского института «Даши Чойнхорлин», 2001. – 86 с.
254. Шаглахаев Д. Прошлое и настоящее Хойморского дацана. Изд. 2-е, доп. / Д. Шаглахаев. — Улан-Удэ : Издание Хойморского дацана «Бодхидхарма», 2005.
255. Ширап Гьятсо Знакомство с Ламримом: основные аспекты учения. – Легшед. – 1998. - № 3. – С. 76-91.
256. Ширапов, Ю. С. Бурятская интеллигенция и общественно-политическая жизнь Бурятии в начале XX века / Ю.С. Ширапов – Улан-Удэ: изд-во ОНЦ «Сибирь», 1993. – 47 с.
257. Шумахер Э.Ф. Малое прекрасно: экономика для человека – М.: РСПИ, 2007 // <http://www.samorodok.org/schum.pdf>
258. Щербатской, Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов/ Ф.И. Щербатской. – Ч. I-2.– СПб.:, 1995.
259. Щербатской, Ф.И. Философское учение буддизма/ Ф.И. Щербатской. // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Выпуск четвертый. – М.: Наука, ГРВЛ, 1989. – С. 224-238.
260. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна. / Д. Эрвье-Леже // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. - № 1(33). – С. 254-268.
261. Янгутов Л. Е. Бурятский буддизм: проблемы и перспективы исследований. / Л.Е. Янгутов // Бурятский буддизм: история и идеология: сб. ст. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – С. 8.
262. Янгутов Л.Е., Урбанаева И.С. Об актуальности совмещения «внешнего» и «внутреннего» подходов в исследовании буддизма/ Л.Е. Янгутов, И.С.

- Урбанаева // Вестник Бурятского государственного университета. - 2015. - Вып. 6/2015: Философия, социология, политология, культурология. - С. 144-153
263. Янгутов, Л. Е. Социальные и политические аспекты распространения буддизма в Монголии / Л.Е. Янгутов // Мир Центральной Азии. Матер. междунар. конференции. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002.
264. Albert R., Jeong H., Barabási A. L. Internet: Diameter of the world-wide web //Nature. – 1999. – Т. 401. – №. 6749. – P. 130-131.
265. Apple J. Tweny varieties of Samgha: a typology of Noble Beings (Arya) in Indo-Tibetan Scholasticism. // Journal of Indian Philosophy. – 2003. 31. p. 505. pp. 503-592.
266. Belka L. Buryat Buddhism and Russia: Religion and Politics. In Kollmar-Paulenz Karénina; Reinhardt Seline; Skrynnikova Tatiana. Religion and Ethnicity in Mongolian Societies: Historical and Contemporary Perspectives. — Wiesbaden : Harrassowitz Verlag, 2014. — 81-96 p., 16 s. Studies in Oriental Religions.
267. Belka L. Institution of Mongolian (Khalkha) Jibzundamba Khutugtu: religion and politics on the threshold of the 21st century // Пятые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока. 6–9 февраля 2008 г. — Санкт-Петербург, 2009.
268. Bernstein A. Religious Bodies Politic: Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism. — Chicago : University Chicago Press, 2013;
269. Buddhism, the Internet, and Digital Media The Pixel in the Lotus/ ed. by Gregory Price Grieve, Daniel Veidlinger.- New York: Routledge, 2014. – P.240;
270. Burbank J. An Imperial Rights Regime: Law and Citizenship in the Russian Empire // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History 7.3 (2006) 397-431

271. Cabezon J.I. Buddhist Studies as a Discipline and the Role of Theory // Journal of the International Association of Buddhist Studies. — 1995. — Vol. 18. — № 2.
272. Campbell H. (2016) Surveying theoretical approaches within digital religion studies. *New Media and Society*. Vol. 19. No. 1. P. 3
273. Campbell H. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. — Routledge, 2012.
274. Campbell, H. Ed. Religion and the Internet // Issue of Communication Research Trends – 2006, Vol. 25, Iss.1 – p. 4-6
275. Changkhwanyuen P. Buddhist analysis of capitalism // *The Chulalongkorn Journal of Buddhist Studies* Vol. 3 No. 2, 2004 – P. 247-25;
276. Clarke K.A., Primo D.M. *A Model Discipline: Political Science and the Logic of Representations*. NY: Oxford University Press. 2012. P.3.
277. Connely. L. *Virtual Buddhism: Online Communities, Sacred Place and Objects* // *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics*. — Springer, 2015.
278. Dhammanada K. Sri. Ven. *Buddhism as a religion*. – Kuala Lumpur: Sasana Abhivurdhi Wardhana Society, 1994. – 27 p.
279. Diemberger H. *When a Woman Becomes a Religious Dynasty: The Samding Dorje Phagmo of Tibet*- New York: Columbia University Press, 2007. – p.42
280. Fagan G., 2013. *Believing in Russia. Religious Policy after Communism*. NY: Routledge, 320 p.;
281. Fields R. *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*. — Boston : Shambala, 1986.
282. Freeman L.C. (1978) Centrality in social networks conceptual clarification. *Social networks*. Vol. 1. No. 3. P. 215—239. [https://doi.org/10.1016/0378-8733\(78\)90021-7](https://doi.org/10.1016/0378-8733(78)90021-7)
283. Gellner D. N. *The Uses of Max Weber: Legitimation and Amnesia in Buddhology, South Asian History and Anthropological Practice Theory*. — The

Oxford Handbook of the Sociology of Religion. — Oxford : Oxford University Press, 2009.

284. Greider B. Academic Buddhology and the Cyber-Sangha: Researching and Teaching Buddhism on the Web // Teaching Buddhism in the West: From the Wheel to the Web / ed. By V.Nori, R. Hayes, J. Shields. – London. New York, 2002 – P. 212-234;
285. Grieve G.P., Veidlinger D. 2016. Buddhist Media Technologies. – The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism. Ed. by. M. Jerryson. New York: Oxford University Press. – P. 469.
286. Hayes, Richard. The Internet as a Window onto American Buddhism.// American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship./ Williams, Duncan Ryuken and Queen, Christopher S. eds. - Richmond, Surrey, UK: Curzon Press, 1999;
287. Helland C. (2015) Virtual Religion: A Case Study of Virtual Tibet. Oxford Handbooks Online. Oxford University Press: New York. URL: <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935420.001.0001/oxfordhb-9780199935420-e-43> (accessed: 17.03.2018 г.) <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935420.013.43>
288. Helland C. Online religion as lived religion methodological issues in the study of religious participation on the Internet // Online — Heidelberg Journal of Religions on the Internet Volume 01.1 Special Issue on Theory and Methodology,(2005) [электронный ресурс] // URL: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltext-server/5823/1/Helland3a.pdf> (Дата обращения: 12.04.2015).
289. Helland C. Virtual Tibet: From Media Spectacle to Co-Located Sacred Space // Buddhism, the Internet, and Digital Media The Pixel in the Lotus/ ed. by Gregory Price Grieve, Daniel Veidlinger.- New York: Routledge, 2014.- p. 162

290. Holland E.C., 2014. Religious practice and belief in the Republic of Buryatia: comparing across faiths and national groups. – Nationalities Papers. Vol. 42, № 1, pp. 165-180
291. Hutchings S., Tolz V. 2015. Nation, Ethnicity and Race on Russian Television: Mediating Post-Soviet Difference. London & New York, NY: Routledge. – P. 57.
292. Immergut M., Kaufman P., 2014. A Sociology of No-Self: Applying Buddhist Social Theory to Symbolic Interaction – Symbolic Interaction. Volume 37, Issue 2, pp. 264–282.;
293. Levy, Gilat et al. A Theory of Religion: Linking Individual Beliefs, Rituals, and Group Cohesion: Full Research Report ESRC End of Award Report, RES-000-22-1856. Swindon: ESRC, 2008.
294. Magnone E. Analysis of Scholarly Communication Activities in Buddhism and Buddhist Studies // Information. — 2015. — № 6.
295. Myers S. A. et al. Information network or social network?: the structure of the twitter follow graph //Proceedings of the 23rd International Conference on World Wide Web. – ACM, 2014. – P. 493-498
296. Newman M. E. J. Mixing patterns in networks //Physical Review E. – 2003. – T. 67. – №. 2. – P. 026126.
297. Orru M., Wang A., 1992. Durkheim, Religion, and Buddhism. – Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 31, No. 1, pp. 47-61.
298. Ostroumova-Prokhorenkova L., Krot A. Assortativity in Generalized Preferential Attachment Models // International Workshop on Algorithms and Models for the Web-Graph WAW 2016: Algorithms and Models for the Web Graph, 2016, pp. 9-21.
299. Parsons T. The Social system. – New York: Free Press. – 575 p.
300. Prebish Ch. S. American Buddhism. — North Scituate, Mass.: Duxbury Press, 1979.



301. Prebish Ch. S. The Cybersangha: Buddhism on the Internet//Religion online: Finding faith on the Internet. — London: Routledge, 2004.
302. Prebish, Ch. S., 1979. American Buddhism. North Scituate, Mass.: Duxbury Press, 220 p.
303. Ray G. (1994) A Resource Roundup for the Cybersangha. Tricycle: The Buddhist Review. Vol. 3. No. 4. P. 60—63.
304. Ruegg D.S. The Temporal and Spiritual Orders in the Governance of Tibet and the so-called «Patron-Priest Relation» in Inner Asia // <https://www.academia.edu/10130475/Yonmchod>
305. Sakyadhita International Conference on Buddhist Women in Taiwan Доступ: <http://www.dalailama.com/messages/buddhism/buddhist-women> (Проверено 08.06.2015).
306. Schipper J., 2012. Toward a Buddhist Sociology: Theories, Methods, and Possibilities. – The American Sociologist. Volume 43, Issue 2, pp. 203-222.
307. Shils E., Centre and periphery. // The Logic of Personal Knowledge: Essays in Macro-Sociology. – Chicago: University of Chicago Press, 1975, pp. 3-16.
308. Smith B. G., Froese P. The Sociology of Buddhism: Theoretical Implication in Current Scholarship. // Interdisciplinary Journal of Research on Religion. 2008. – Vol. 4. – P. 6
309. Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvana. Leningrad, 1927
310. Sugunasiri S.H.J., 2006. Inherited Buddhists and Acquired Buddhists. – Canadian Journal of Buddhist Studies, № 2, pp. 103-141.
311. Thubten Jigme Norbu, C. Turnbull. Tibet its history, religion and people. London. 1969.
312. Vasileva E.N. Problems and Difficulties of Classifying Religions on the Basis of Confessional Differences [Электронный ресурс] // European Journal of of Science and Theology. – 2014. - Vol.10, No.6. – P. 37-46. – URL: [http://www.ejst.tuiasi.ro/Files/49/Contents%2010\\_6\\_2014.pdf](http://www.ejst.tuiasi.ro/Files/49/Contents%2010_6_2014.pdf)

313. Weber M. *The Religions of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. – Glencoe, 1958 – C. 229
314. Young. G *Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity// Religion Online: Finding Faith on the Internet* – New York: Routledge, 2004 – pp. 93-106.
315. Zhukovskiy M. et al. Empirical validation of the Buckley-Osthus model for the web host graph: degree and edge distributions //Proceedings of the 21st ACM international conference on Information and knowledge management. – ACM, 2012. – C. 1577-1581
316. Zsolnai L. *Buddhist Economics // The Palgrave Handbook of Spirituality and Business*, eds. Luk Bouckaert, and Laszlo Zsolnai – London: Palgrave-Macmillan, 2011.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Список буддийских религиозных организаций Республики Бурятия

№	Полное наименование	Адрес	Фамилия Имя Отчество
1.	Местная религиозная организация "Буддийская община "Гате" г.Улан-Удэ Республиканской Централизованной религиозной организации "Объединение Буддистов Бурятии"	670045,г.Улан-Удэ, ул.Иванова д.18 кв 8	Зориктуева Снежана Эрдыниевна
2.	Местная буддийская религиозная организация дуган "Даша Самдэнлин" г. Закаменск	Республика Бурятия, Сибирский федеральный округ, Закаменский район, Закаменск, ул. Джидинская, 671950, д. 2а	Боршонов Балдан Сергеевич
3.	Местная религиозная организация буддистов Улан-Удэнский дацан "Уржэн Дэченлинг" г. Улан-Удэ Республики Бурятия	670045, г. Улан-Удэ, ул. Крамского, 5	Доржиев Юрий Цыренович
4.	Местная религиозная организация буддистов Чод-Луйжин Дуган "Дампа Сангье"	Республика Бурятия, Улан-Удэ, 105 микрорайон, 670031, д. 31, кв. 8	Маладаев Родион Буянтуевич
5.	Местная религиозная организация буддистов Ацайский дацан "Тубдэн Даржалин" Селенгинского района Республики Бурятия	Република Бурятия, Селенгинский район, с. Бургастай, 671190	Айсуев Вадим Дондокович
6.	Местная религиозная организация буддистов Баунтовский дацан "Даши Даржалин" Баунтовского эвенкийского района Республики Бурятия	671510, Баунтовский эвенкийский район, с. Багдарин, ул. Ленина, д. 35	Цыреторов Баир Ринчинович
7.	Местная религиозная организация с. Поселье Иволгинского района Республики Бурятия "Буддийская община Ананда"	670023, Республика Бурятия, Иволгинский район, с. Поселье, улица Ньюгуйская, дом 13	Надмид Шийрэв
8.	Местная религиозная организация буддистов Ара-Киретский дацан "Галдан Даржалинг" улуса Хаян Бичурского района Республики Бурятия	671372, Республика Бурятия, Бичурский район, улус Хаян, Дацан	Дайндаров Солбон Сергеевич
9.	Местная буддийская религиозная организация "Джуд-ши" г. Улан-Удэ	670031, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Геологическая, д.24А кв.28	Банзаракцаев Чингис Норбоевич
10.	Местная религиозная организация Буддийская община "Мачиг" г. Улан-Удэ Республиканской централизованной религиозной организации "Объединение Буддистов Бурятии"	670033,Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Краснофлотская,8-38	Молонова Светлана Максимовна

11.	Местная религиозная организация буддистов Загустайский дацан "Дэчен Рабжалинг" Селенгинского района Республики Бурятия	670214, Республика Бурятия, Селенгинский район, улус Дэдэ Сутой, ул. Сутойская, д.2	Доржиев Баясхал Дашиевич
12.	Местная религиозная организация "Буддийская община "Тэгчен" г. Улан-Удэ	670000, г. Улан-Удэ, Проспект Автомобилистов, 1"к"	Шагдаров Жамьян Митыпович
13.	Местная религиозная организация - Буддийская Дзогчен Община традиции Ньингмапа "Палбарлинг" города Улан-Удэ Республики Бурятия	670034, г. Улан-Удэ, ул. Рылеева 5а офис 8	Дугаров Зорик Батодалаевич
14.	Местная религиозная организация буддистов Иройский дацан "Чойдон Даржалинг" Селенгинского района Республики Бурятия	671197, Республика Бурятия, Селенгинский район, с. Ташир, ул. К.Маркса 43	Шарапов Батор Борисович
15.	Улан-Удэнская местная религиозная организация Буддийский дацан "Центр практики трех драгоценных качеств" (ЛАБСУМ НОРБУ ДАЦАН)	670000, г. Улан-Удэ, ул. Ербанова, д. 28, кв. 42	Доржиева Туяна Сергеевна
16.	Местная буддийская религиозная организация г. Улан-Удэ "Мамба-Дацан"	670009, РБ, г. Улан-Удэ, ул. Первоцветная, д.26	Цыцыкова Соелма Викторовна
17.	Местная религиозная организация буддистов Шулутский дацан "Гандан Даржалин" Заиграевского района Республики Бурятия	671317, Республика Бурятия, 3 аиграевский район, с. Первомаевка, ул. Советская, д. 29	Ешиев Чингис Баторович
18.	Местная религиозная организация буддистов Чесанский дацан "Гандан Чоймпэллинг" Кижингинского района Республики Бурятия	671405, РБ, Кижингинский район, с. Чесан, ул. Совхозная, 18	Баиров Жаргал Дашиевич
19.	Местная религиозная организация "Буддийский центр "Отошо" г. Улан-Удэ	670000, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Каландаришвили, 21/4/1	Цыренжапова Дугарма Нимбуевна
20.	Местная религиозная организация буддийская община "Ламсан" г. Улан-Удэ	670000, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Ленина, 15, кв.5	Отцоров Эрдэм Бадмажапович
21.	Местная религиозная организация "Буддийская община "Мандала" г. Улан-Удэ	Улан-Удэ, ул. Коммунистическая 17-1	Баиров Булат Чимитдоржиевич
22.	Местная религиозная организация буддистов Сартуул-Булагский дацан "Гэдээн Пунцоглинг" Джидинского района Республики Бурятия Буддийской Традиционной Сангхи России	671924, Джидинский район, с. Оер, ул. Центральная, 12	Раднаев Баяржап Доржиевич

23.	Местная религиозная организация "Буддийский центр Гуншоп Цокпа" г. Улан-Удэ Центрального духовного управления буддистов	670000,г. Улан-Удэ,ул. Балтахинова,17 Г	Гедун Гйалтсен
24.	Местная буддийская религиозная организация "Жабхалан"	670009,г. Улан-Удэ, п. Зеленый, ул. Ольховая 586	Ханхатов Аюр Анатольевич
25.	Местная буддийская религиозная организация Цолгинский дацан "Сунграб Шейраблинг" Мухоршибирского района Республики Бурятия	671343,Мухоршибирский район, с. Цолга, ул. Кооперативная, 5	Раднаев Цырен Очирович
26.	Улан-Удэнская местная религиозная организация - Буддийская община "Ногоон Дара Эхэ" ("Зеленая Тара") Центрального духовного управления буддистов	670031, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Вербная 11	Цымжитов Дарижап Нимбуевич
27.	Местная религиозная организация буддистов Иволгинский дацан "Хамбын Хурээ" с. Верхняя Иволга Иволгинского района Республики Бурятия	670050, Иволгинский район, с. Верхняя Иволга, тер. Дацан, дом 1	Цырендэлыков Аюр Дагбадоржиевич
28.	Местная религиозная организация буддистов Орликский дацан "Ламажабдойлин" Окинского района Республики Бурятия	671030, Окинский район, с. Орлик, ул. Самбялова, 20-2	Гыпылова Светлана Пурбуевна
29.	Местная религиозная организация буддистов Булдумурский дацан "Дамчой Равжалин" Селенгинского района Республики Бурятия	Республика Бурятия, Селенгинский район, улус Нур-Тухум, ул. Центральная 34	Батоцыренов Баир Владимирович
30.	Местная религиозная организация буддистов дацан "Туддэншаддубчойлин" г.Северобайкальск Республики Бурятия	Республика Бурятия, г.Северобайкальск, переулок Школьный 2а	Дымшеев Владислав Владимирович
31.	Местная буддийская религиозная организация "Буддийский центр "Шакьямуни Зандан Жуу" г.Улан-Удэ Республики Бурятия	670034, г. Улан-Удэ ул.Гагарина 75 кв.8 фактич. адрес. Улан-Удэ, п. Зеленый, Дацан	Цыденов Аюр Доржиевич Цыденов Амар Доржиевич
32.	Местная религиозная буддийская Организация "Арья-Баала" г. Улан-Удэ республиканской Централизованной религиозной организации "Объединение Буддистов Бурятии"	670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 81	Габагуева Валентина Матвеевна
33.	Местная религиозная организация буддистов Байкальский Дацан Дамбадаржалин Кабанского района Республики Бурятия	671207, Республика Бурятия, Кабанский район, с. Тресково, строение контора	Санжиев Жа ргал Ешинимаевич
34.	Улан-Удэнская местная религиозная организация - буддийская община "Дхарма"	670042, г.Улан-Удэ, пр.Строителей, д.46А	Илюхинов Нимажап Ил вич

35.	Местная религиозная организация буддистов Анинский дацан "Гандан Шаддувлинг" Хоринского района Республики Бурятия	671410, Республика Бурятия, Хоринский район, с. Хоринск, ул. Промышленная,30	Дарижапов Владимир Баирович
36.	Улан-Удэнская местная религиозная организация Буддийский центр "Ламрим"	670013, г.Улан-Удэ, ул. Бабушкина 188	Будаев Александр Нимбуевич
37.	Улан-Удэнская местная религиозная организация Буддийская община "Сориг Чойлинг" Республиканской Централизованной религиозной организации "Объединение буддистов Бурятии"	670042, Республика Бурятия, г.Улан-Удэ, ул. Жердева,3-87	Аевам Ямпил Дарбаевич
38.	Буддийская местная религиозная организация дацан "Амарлин" Мухоршибирского района Республиканской Централизованной религиозной организации "Объединение буддистов Бурятии"	671340, Мухоршибирский район, с. Нарсатуй ул. Советская, 3	Большинимев Баясхалан Цыбикович
39.	Местная религиозная организация буддистов Бургалтайского дацана "Дондуп Норбулин" Закаменского района Республики Бурятия	671941, Закаменский район, с. Усть-Бургалтай, Дацан	Доржиев Зоригто Амаржаргалович
40.	Местная религиозная организация буддистов Хойморский дацан "Дэчен Равжалин" с. Аршан Тункинского района Республики Бурятия Буддийской Традиционной Сангхи России	671023, Республика Бурятия, Тункинский район, с. Аршан, ул. Тракторная, 93/а	Нелтанов Базыр-Жап Александрович
41.	Местная религиозная организация буддистов Тугнуйский дацан "Даши Чойнхорлинг" с. Харьяск Мухоршибирского района Республики Бурятия	671345, Республика Бурятия, Мухоршибирский район, с. Харьяск, дацан	Ирдынеев Даша Александрович
42.	Местная религиозная организация буддистов дацан Дацан "Даша Лхундублин" Бичурского района Республики Бурятия	671367, Республика Бурятия, Бичурский район, с.Шибертуй, ул. Гомбоева, 29	Тугутов Данзан Нимажапович
43.	Местная религиозная организация буддистов Кижингинский дацан "Дэчен Даши Лхунболин" Кижингинского района Республики Бурятия	671450, Республика Бурятия, Кижингинский район, с. Кижинга, Дацан	Жамбалов Гармажап Дондокович

44.	Местная религиозная организация буддистов Атаган Дырестуйский дацан "Лхундун Дэченлин" с. Дырестуй Джидинского района Республики Бурятия	671911, Республика Бурятия, Джидинский район, улус. Дырестуй, ул. Механизаторская, 1	Норбоев Жаргал Сынгеевич
45.	Местная религиозная организация буддистов Эгитуйский дацан "Дамчой Равжелинг" Еравнинского района Республики Бурятия	671432, Республика Бурятия, Еравнинский р-н, с.Эгита	Дашицырено в Амгалан Дармабазаро вич
46.	Местная религиозная организация буддистов Джидинского района "Гэгэтуйский дацан "Дамба-Брейбун" Буддийской Традиционной Сангхи России	Ленина ул., д. 108, с. Гэгэтуй, Джидинский район, Республика Бурятия, 671914	Чойдонов Аркадий Викторович
47.	Местная религиозная организация буддистов Тамчинский дацан "Даши Гандан Даржалинг" Селенгинского района Республики Бурятия	671224, Республика Бурятия, Селенгинский район, п. Гусиное Озеро, ул. Железнодорожная, Дацан	Аюшеев Баир Лхамажаров ич
48.	Местная религиозная организация буддистов дацан "Балдан Брэйбун" Кяхтинского района Республики Бурятия	671838, РБ, Кяхтинский район, с. Мурочи, дацан "Балдан-Брэйбун"	Шареев Бато Даши- Нимаевич
49.	Местная религиозная организация Буддийский Дацан "ТУШИТА" Тункинского района Республики Бурятия	671010, РБ, Тункинский район, с. Кырен, ул. Жукова, 15	Шаглахаев Владимир Аюшеевич
50.	Улан-Удэнская местная религиозная организация буддистов-мирян	670000, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, Ключевская 56а	Будаева Зоригма Далаевна
51.	Централизованная религиозная буддийская организация Республики Бурятия "Майдар"	671023, РБ, Тункинский район, с. Аршан, Святая Поляна, б/н	Шаглахаев В ладимир Аюшеевич
52.	Местная буддийская религиозная организация "Община Арья Дари" г. Улан-Удэ республиканской централизованной религиозной организации "Объединение Буддистов Бурятии"	670023, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Гурульбинская, 15	Шираб Гйацо
53.	Улан-Удэнская местная буддийская религиозная организация Дзогчен община "Кундроллинг"	670000, г. Улан-Удэ, ул. Каландаришвили, 31-2	Будаев Рабдан Жигмитович
54.	Местная религиозная организация буддистов Баргузинский дацан с. Хилгана Баргузинского района Республики Бурятия	671617, РБ, Баргузинский район, с. Хилгана	Намжилов Цыден Тумунбаиров ич
55.	Местная религиозная организация Буддийская община "Замбала" г. Улан-Удэ	670036, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Тобольская, 1"а"	Бадмажабэ Жаргал Баирович

56.	Местная религиозная организация буддистов Санагинский дацан "Даша Пунцоглин" Закаменского района Республики Бурятия Буддийской Традиционной Сангхи России	671932, Республика Бурятия, Закаменский район, с.Санага, ул. Дацанская,2	Нимаев Лев Павлович
57.	Местная религиозная организация буддистов Мамба-Дацан "Дэсрид Санжай Жамцо" г. Улан-Удэ Республики Бурятия	670031, г. Улан-Удэ, ул. Геологическая, д. 15, кв. 44	Доржиев Амгалан Доржиевич
58.	Местная религиозная организация буддистов дацан "Гандан Ше Дувлин" с. Курумкан Курумканского района Республики Бурятия	Курумканский район, с. Курумкан, Дацан	Намжилов о лег найданович
59.	Улан-Удэнская местная религиозная организация Буддийская община "Гандан Жамба Лин"	670031, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Красногвардейская, д. 15	Очиров Вячеслав Цыренович
60.	Местная религиозная буддийская организация "Буддийский центр "Ринпоче - багша" г. Улан-Удэ Республики Бурятия	670034, г.Улан-Удэ,ул. Стрелецкая, 1	Еше Лодой Р инпоче
61.	Курумканская местная буддийская религиозная организация Дхарма центр "Буян" Курумканского района Республики Бурятия Республиканской централизованной религиозной организации "Объединение Буддистов Бурятии"	Курумканский р-н, с.Курумкан, ул. Очирова д.54	Бадмаев Василий Бор исович
62.	Местная религиозная организация буддийский дацан "Пунцогнамдоллинг" Окинского района Республики Бурятия	671030, Республика Бурятия, Окинский район, с. Орлик, Набережная, 4	Аюшеев Владимир Григорьевич
63.	Местная религиозная организация Хойморский буддийский дацан "Бодхидхарма" Тункинского района Республики Бурятия	671023, Тункинский район, с. Аршан, Дацан	Шаглахаев Владимир А юшеевич
64.	Местная буддийская религиозная организация - Ацагатский дацан "Гандандаржалинг" Заиграевского района Республики Бурятия	671310, Заиграевский район,с. Ацагат, дацан	Цындыжапов Баир Бадмац ыренович
65.	Местная религиозная организация Буддийская община "Бурхан Баабай "Тункинского района Республики Бурятия Республиканской централизованной религиозной организации "Объединение Буддистов Бурятии"	671010, Тункинский р-н, с. Кырен, ул. Лопсона Тапхаева, 8	Соктоев Николай Сырен- Доржиевич



66.	Улан-Удэнская местная религиозная организация "Буддийский центр алмазного пути школы Карма Кагью" г. Улан-Удэ	670045, РБ, г. Улан-Удэ, ул. Н. Петрова, 2в	Инкина Людмила Владимировна
67.	Местная религиозная организация Буддийская община "Гандан" г. Улан-Удэ Республиканской Централизованной религиозной организации "Объединение Буддистов Бурятии"	670045, г. Улан-Удэ, Проспект Автомобилистов, 1 "к"	Дымшеев Леонид Раднаевич
68.	Республиканская Централизованная религиозная организация "Объединение Буддистов Бурятии"	РБ, г. Улан-Удэ, ул. Бабушкина, 188	Будаев Александр Нимбуевич

## ПРИЛОЖЕНИЕ 2

### Линейные распределения опроса буддийских священнослужителей

какому направлению буддизма Вы бы себя отнесли?	Количество	
	абс.	%
бурятский буддизм	53	33.1%
тибетский буддизм	19	11.9%
Гелуг	121	75.6%
Карма-Кагью	1	0.6%
Дзогчен	-	-
Тхеравада	3	1.9%
Ньигма	3	1.9%
Сакья	1	0.6%
Дзен	1	0.6%
Чань	-	-
другое	1	0.6%
Гелуг и тибетский буддизм равнозначны, а Тхеравада	1	0.6%
Всего	160	100.0%

Как часто Вы обычно посещаете дацан/дуган/центр?	Количество	
	абс.	%
каждый день	145	90.6%
раз в два-три дня	6	3.8%
раз в неделю	2	1.3%
несколько раз в месяц	2	1.3%
несколько раз в год	1	0.6%
один-два раза в год	-	-
по религиозным праздникам, мероприятиям	-	-
по мере необходимости	2	1.3%
не посещаю	1	0.6%
по мере возможности	-	-
15 дней в месяц по очереди 20 лам в год	1	0.6%
Всего	160	100.0%

Какие религиозные практики Вы считаете наиболее важными для лам?	Количество	
	абс.	%
посещать хуралы в дацане	31	19.4%
совершать дома тахил	25	15.6%
принимать монашеские обеты	30	18.8%
посещать ламу	4	2.5%
принимать обеты бодхисаттвы	24	15.0%
посещать святые места	14	8.8%
читать мантры	32	20.0%

медитировать	45	28.1%
практиковать тантру	31	19.4%
читать священные книги	34	21.3%
принимать тантрические обеты	14	8.8%
посещать обоо	8	5.0%
принимать обеты мирянина	3	1.9%
все перечисленные	56	35.0%
мирянам не нужно совершать никаких практик	1	0.6%
другое	15	9.4%
не делать "10 хара нугэл"	1	0.6%
старания на благодеяния	1	0.6%
самосовершенствование	1	0.6%
держаться в чистоте принятые обеты	1	0.6%
накапливать добродетель	1	0.6%
быть лучше	1	0.6%
преподавать	1	0.6%
самое главное- учиться	1	0.6%
быть хорошим человеком	1	0.6%
мургэл, гороо	1	0.6%
изучать, познавать Учение	2	1.3%
затрудняюсь ответить	-	-
практика осознания	1	0.6%
верить в 3 драгоценности	1	0.6%
Всего	160	100.0%

Какие религиозные практики Вы считаете наиболее важными для мирян?	Количество	
	абс.	%
посещать хуралы в дацане	73	45.6%
совершать дома тахил	44	27.5%
принимать монашеские обеты	1	0.6%
посещать ламу	25	15.6%
принимать обеты бодхисаттвы	5	3.1%
посещать святы места	43	26.9%
читать мантры	61	38.1%
медитировать	23	14.4%
практиковать тантру	2	1.3%
читать священные книги	14	8.8%
принимать тантрические обеты	1	0.6%
посещать обоо	25	15.6%
принимать обеты мирянина	52	32.5%
все перечисленные	19	11.9%
мирянам не нужно совершать никаких практик	2	1.3%
другое	12	7.5%
самосовершенствоваться	1	0.6%
принимать и соблюдать обеты	1	0.6%
не делать "10 хара нугэл"	1	0.6%

старания на благодеяния	1	0.6%
самосовершенствование	1	0.6%
накапливать добродетель	1	0.6%
быть добрее	1	0.6%
совершать благие поступки	1	0.6%
каждому что-то свое	1	0.6%
по мере необходимости читать книги про буддизм	1	0.6%
соблюдать нравственность	2	1.3%
затрудняюсь ответить	1	0.6%
учить и изучать буддийское учение	1	0.6%
верить в 3 драгоценности	1	0.6%
Всего	160	100.0%

Как вы думаете, буддизм – в большей степени религия или философия?	Количество	
	абс.	%
в большей степени религия	13	8.1%
в большей степени философия	61	38.1%
и то и другое	76	47.5%
затрудняюсь ответить	4	2.5%
образ жизни	1	0.6%
учение	2	1.3%
Учение, Знание, хотя вопрос веры, то и знания. Есть культура, философия и научная составляющая	1	0.6%
философия, ставшая религией	1	0.6%
это свобода	1	0.6%
Всего	160	100.0%

Как Вы думаете, почему Вы решили стать ламой?	Количество	
	абс.	%
потому что среди моих предков были ламы	31	19.4%
по совету родителей, родственников	18	11.3%
я хотел помогать людям	55	34.4%
чтобы получить хорошую, уважаемую работу	-	-
чтобы стать монахом и ограничить общение с людьми, обществом	5	3.1%
чтобы решить свои личные проблемы	9	5.6%
так я хотел найти смысл жизни	34	21.3%
для лучшего следующего рождения	25	15.6%
никуда не смог поступить	1	0.6%
судьба	1	0.6%
так само сложилось	1	0.6%
быстрее стать Буддой	-	-
другое	20	12.5%
самосовершенствоваться	1	0.6%

с детства хотел стать ламой и читать мани	1	0.6%
было интересно получить другие знания	2	1.3%
это дано с прошлых жизней	1	0.6%
с детства на роду написано сказали другие ламы. менял работу, изучал жизнь, если смолоду не женился бы, то монахом стал бы	1	0.6%
ламами не становятся, ими рождаются	2	1.3%
затрудняюсь ответить	6	3.8%
по зову сердца и души	1	0.6%
ради всех живых существ	2	1.3%
потому что среди моих предков было много шаманов	1	0.6%
интерес	2	1.3%
сам пришел	1	0.6%
по своему желанию	1	0.6%
знать и понимать суть вещей	1	0.6%
выйти из сансары	1	0.6%
после смерти брата молиться о его лучшем перерождении	1	0.6%
Нет данных	1	0.6%
Всего	160	100.0%

Что необходимо для того чтобы быть буддистом?	Количество	
	абс.	%
посещать хуралы в дацане	30	18.8%
совершать дома тахил	14	8.8%
принимать монашеские обеты	8	5.0%
посещать ламу	9	5.6%
принимать обеты бодхисаттвы	11	6.9%
посещать святые места	8	5.0%
читать мантры	12	7.5%
медитировать	14	8.8%
практиковать тантру	6	3.8%
читать священные книги	9	5.6%
принимать тантрические обеты	4	2.5%
посещать обоо	6	3.8%
принимать обеты мирянина	9	5.6%
все перечисленные	35	21.9%
мирянам не нужно совершать никаких практик	-	-
другое	44	27.5%
быть правильным человеком	1	0.6%
принять Учение	1	0.6%
верить	1	0.6%
не делать "10 хара нугэл"	1	0.6%
принять прибежище в 3 драгоценностях	14	8.8%
следовать заповедям Будды	-	-
быть хорошим понимающим человеком	2	1.3%
вера в 3 драгоценности	21	13.1%
не вредить живым существам и развиваться	2	1.3%
верить в буддизм, Будду, Сангху и Дхарму	2	1.3%

быть нравственным	1	0.6%
считать себя буддистом	2	1.3%
желание стать лучше	1	0.6%
не делать греха, собирать добродетели, совершать хорошие дела	1	0.6%
совершать благие поступки	1	0.6%
усмирение	1	0.6%
помогать людям	1	0.6%
внутреннюю сторону еще не понимают, т.к. всего 30 лет возрожд	1	0.6%
достичь состояния не принимать обеты принимать прибежище	1	0.6%
каждый день по 3 раза утром и по 3 раза вечером прибегать к 3 драгоценностям	1	0.6%
по своему желанию	1	0.6%
развивать умственные способности	1	0.6%
знать этот факт, аргументированно и трезво	1	0.6%
работать над собой	1	0.6%
здравый смысл	1	0.6%
совершение 10 добродетелей	1	0.6%
Нет данных	4	2.5%
Всего	160	100.0%

Принимали ли Вы буддийские обеты?	Количество	
	абс.	%
нет, не принимал	30	18.8%
да, обеты мирянина (генина, убаши)	88	55.0%
да, обеты послушника (рабжуна, баньди)	19	11.9%
да, обет послушницы (шикшаманы)	1	0.6%
да, обеты неполного монаха (гецула)	9	5.6%
да, обеты монаха (гелонга, гелуна)	4	2.5%
да, однодневные обеты	23	14.4%
да, обеты бодхисаттвы	20	12.5%
да, тантрические обеты	18	11.3%
затрудняюсь ответить	12	7.5%
Всего	160	100.0%

Согласны ли Вы с утверждением, что религиозной практикой должны заниматься только ламы, а верующие миряне должны им только помогать?	Количество	
	абс.	%
да, согласен полностью	14	8.8%
да, скорее согласен	22	13.8%
нет, не согласен	106	66.3%
затрудняюсь ответить	18	11.3%
Всего	160	100.0%

В чем состоит основное предназначение буддийского духовенства?	Количество
--	------------

	абс.	%
распространение Дхармы	125	78.1%
удовлетворение религиозных потребностей верующих-мирян	37	23.1%
противодействие распространению новых религиозных культов	2	1.3%
участие в улучшении экономической, политической и социальной жизни общества	24	15.0%
затрудняюсь ответить	11	6.9%
другое	11	6.9%
возрождение Учения	1	0.6%
во благо всех живых существ	1	0.6%
лама учитель, он везде помогает	1	0.6%
улучшение качества сознания каждого живого существа во Вселенной	1	0.6%
помочь всем живым существам	1	0.6%
практиковать Дхарму и чтобы это было видно	1	0.6%
практика учения Будды	1	0.6%
создание условий для Буддийской практики послушников?	1	0.6%
помогать видеть всем все как есть, без выдумок	1	0.6%
осуществление Дхармы	1	0.6%
достижение состояния Будды	1	0.6%
Всего	160	100.0%

Какие качества должен иметь лама в первую очередь?	Количество	
	абс.	%
высокое образование	13	8.1%
учительские качества	7	4.4%
высокий интеллект	6	3.8%
сострадание к людям	54	33.8%
высокие моральные качества	21	13.1%
все вышеперечисленное	72	45.0%
другое	10	6.3%
соблюдать нравственность	1	0.6%
великое сострадание ко всем живым существам	3	1.9%
стремление найти совершенство, выйти из круга перерождений	1	0.6%
если образование есть, а сострадания нет, то был "я" один образ???	1	0.6%
быть обычным	1	0.6%
жизненный опыт	1	0.6%
Нет данных	1	0.6%
Всего	160	100.0%

Определите, пожалуйста, как семья, в которой Вы воспитывались, относилась к религии?	Количество	
	абс.	%
она являлась атеистической и относилась к религии резко отрицательно	3	1.9%
она являлась неверующей, однако не была настроена резко отрицательно по отношению к религии	10	6.3%
она являлась верующей, но мы редко посещали дацан	49	30.6%
она являлась верующей и регулярно посещала дацан	86	53.8%
члены моей семьи придерживались разных религий	3	1.9%

затрудняюсь ответить	7	4.4%
были обычными людьми со всеми проблемами, временно верующие, временно неверующие, главное они были добрыми	1	0.6%
где жила моя семья - дацане не было, но если бы был, то обязательно посещали бы	1	0.6%
Всего	160	100.0%

Среди ваших знакомых, друзей, родственников больше атеистов или людей верующих?	Количество	
	абс.	%
все мои знакомые, друзья, родственники - атеисты	5	3.1%
все - верующие	72	45.0%
тех и других примерно поровну	60	37.5%
затрудняюсь ответить	23	14.4%
Всего	160	100.0%

Как Вы думаете, почему люди обращаются к ламам, ходят в дацан?	Количество	
	абс.	%
потому что все буддисты должны это делать	8	5.0%
так они замаливают свои грехи	19	11.9%
для решения своих жизненных проблем	101	63.1%
так они улучшают свою карму	38	23.8%
для достижения успехов	17	10.6%
за лечением	29	18.1%
чтобы лучше понимать буддийское учение	17	10.6%
в случае свадеб, рождения ребенка или похорон	19	11.9%
все вышеперечисленное	12	7.5%
потому что люди видят компетенцию в нас	1	0.6%
нет вопроса, которого нельзя задать ламе как учителю	1	0.6%
другое	10	6.3%
для спокойствия души, для решения материальных проблем	1	0.6%
для душевного спокойствия, духовного удовлетворения	2	1.3%
смотря какие цели преследуют	1	0.6%
иногда за пониманием философии	1	0.6%
у каждого индивида свои помыслы, как говорил один великий Учитель "индивид индивида не познает"	1	0.6%
избавление от страданий	1	0.6%
верят	1	0.6%
за разрешением возникающих вопросов	1	0.6%
реализуют заложенные причины	1	0.6%
Всего	160	100.0%

Есть ли среди Ваших родственников ламы?	Количество	
	абс.	%



да, у меня есть родственники-ламы	107	66.9%
нет, у меня нет родственников-лам	42	26.3%
не знаю	11	6.9%
Всего	160	100.0%

Согласны ли Вы, что духовенство должно принимать участие в политической жизни России и Бурятии?	Количество	
	абс.	%
да, духовенство должно активно участвовать в политической жизни	33	20.6%
да, но лишь содействуя государству в решении каких-либо проблем	60	37.5%
нет, не должно	30	18.8%
затрудняюсь ответить	33	20.6%
другое	4	2.5%
я больше за монархическое государство, где правителем будет человек истинно верующий, нравственно чистый, я этому человеку буду верить во всем	1	0.6%
я не могу заниматься политикой, но я уже политик, но я убеждаю людей к демократии, т.к. Россия страна с монархическими традициями	1	0.6%
индивидуально, ламы не как един., ко всем одинаково относиться, ответственность	1	0.6%
Будда такого не говорил	1	0.6%
Всего	160	100.0%

Удовлетворяет ли Вас выполняемая Вами работа?	Количество	
	абс.	%
я вполне доволен своей работой	112	70.0%
скорее доволен, чем недоволен	23	14.4%
скорее недоволен, чем доволен	7	4.4%
в общем, недоволен	2	1.3%
очень недоволен	2	1.3%
работа мне безразлична	5	3.1%
это служба	1	0.6%
затрудняюсь ответить	7	4.4%
это призвание	2	1.3%
другое	2	1.3%
Всего	160	100.0%

Что привлекает Вас более всего в Вашей работе?	Количество	
	абс.	%
хороший заработок	1	0.6%
полезность, необходимость обществу	79	49.4%
возможность творчества, поиска нестандартных решений	12	7.5%
она нетрудна, привычна для меня	12	7.5%
рядом со мной хорошие, интересные люди	32	20.0%

реальная возможность продвигаться	6	3.8%
возможность быть на виду	1	0.6%
напряжение мысли, интеллектуальная нацеленность	16	10.0%
возможность заниматься любимым делом	24	15.0%
другое	10	6.3%
это служба и не надо оценивать	1	0.6%
это призвание	1	0.6%
многообразие	1	0.6%
затрудняюсь ответить	6	3.8%
возможность умственного и духовного развития	4	2.5%
ничего не привлекает	1	0.6%
необходимость	1	0.6%
самореализация	1	0.6%
Нет данных	3	1.9%
Всего	160	100.0%

Что является самым важным в Вашей жизни?	Количество	
	абс.	%
дом, семья	55	34.4%
работа	8	5.0%
зарботок	1	0.6%
общение с друзьями	10	6.3%
духовная практика	99	61.9%
образование	37	23.1%
развлечения	1	0.6%
другое	6	3.8%
10 благих деяний, хотя не делаю до конца	1	0.6%
все перечисленное	2	1.3%
саморазвитие	1	0.6%
служение народу	3	1.9%
обучение	1	0.6%
цель	1	0.6%
затрудняюсь ответить	1	0.6%
Нет данных	2	1.3%
Всего	160	100.0%

В чем, по Вашему мнению, состоит смысл жизни?	Количество	
	абс.	%
создание счастливой семьи	15	9.4%
бескорыстное служение людям	43	26.9%
достижение высших должностей, званий	2	1.3%
любить и быть любимым	3	1.9%
достижение пробуждения	51	31.9%
удовлетворение материальных потребностей	-	-
устроенный быт, комфорт	2	1.3%

улучшение кармы	44	27.5%
познание истины	56	35.0%
другое	4	2.5%
в совершении благих поступков	1	0.6%
все перечисленное	1	0.6%
прожить благородную жизнь	1	0.6%
затрудняюсь ответить	3	1.9%
жить, работать и быть полезным обществу	1	0.6%
исполнение долга	1	0.6%
стать Буддой	1	0.6%
Нет данных	1	0.6%
Всего	160	100.0%

Как Вы оцениваете свое материальное положение?	Количество	
	абс.	%
очень хорошо	16	10.0%
хорошо	47	29.4%
средне	58	36.3%
ниже среднего	8	5.0%
плохо	4	2.5%
очень плохо	-	-
затрудняюсь ответить	27	16.9%
Всего	160	100.0%

К каким властным политическим структурам Вы относитесь с наибольшим доверием?	Количество	
	абс.	%
Президент РФ	59	36.9%
Правительство РФ	12	7.5%
политические партии	2	1.3%
Государственная Дума РФ	7	4.4%
Совет Федерации	2	1.3%
Судебные органы	3	1.9%
Народный Хурал Республики Бурятия (Законодательное собрание региона)	14	8.8%
Глава Республики Бурятия (Глава региона)	7	4.4%
Правительство Республики Бурятия (региональное правительство)	6	3.8%
Местная администрация	5	3.1%
ко всем перечисленным	1	0.6%
ни к одной из перечисленных	27	16.9%
затрудняюсь ответить	58	36.3%
другое	2	1.3%
Глава буддистов России	1	0.6%
дуганы	1	0.6%
Всего	160	100.0%

К каким властным политическим структурам Вы относитесь с наименьшим доверием?	Количество
---	------------

доверием?	абс.	%
Президент РФ	5	3.1%
Правительство РФ	10	6.3%
политические партии	16	10.0%
Государственная Дума РФ	7	4.4%
Совет Федерации	4	2.5%
Судебные органы	7	4.4%
Народный Хурал Республики Бурятия (Законодательное собрание региона)	11	6.9%
Глава Республики Бурятия (Глава региона)	18	11.3%
Правительство Республики Бурятия (региональное правительство)	8	5.0%
Местная администрация	6	3.8%
ко всем перечисленным	11	6.9%
ни к одной из перечисленных	13	8.1%
затрудняюсь ответить	80	50.0%
другое	-	-
Всего	160	100.0%

В какой сфере общественной жизни сложилось на ваш взгляд наиболее кризисное положение?	Количество	
	абс.	%
не вижу признаков кризиса	12	7.5%
в государственном управлении	31	19.4%
в социальной сфере	43	26.9%
в экономической сфере	57	35.6%
в духовной сфере	32	20.0%
затрудняюсь ответить	44	27.5%
другое	2	1.3%
во всех сферах	5	3.1%
в образовании	1	0.6%
Всего	160	100.0%

Укажите, пожалуйста, место Вашего рождения	Количество	
	абс.	%
Республика Бурятия	100	62.5%
Москва	1	0.6%
Санкт-Петербург	1	0.6%
Агинский бурятский автономный округ	29	18.1%
Усть-Ордынский бурятский автономный округ	1	0.6%
Другой регион	26	16.3%
Тибет	1	0.6%
Узбекистан	1	0.6%
Монголия	2	1.3%
КНР (Внутренняя Монголия)	1	0.6%
Забайкальский край	9	5.6%
Тыва	5	3.1%
Калмыкия	4	2.5%

Ростов-на-Дону	1	0.6%
Иркутск	1	0.6%
Якутия	1	0.6%
Шэнэхэн (Зуун сомон)	1	0.6%
Всего	160	100.0%

Выберите, пожалуйста, тип населенного пункта, в котором Вы родились	Количество	
	абс.	%
город или поселок городского типа	51	31.9%
сельский населенный пункт	105	65.6%
Нет данных	4	2.5%
Всего	160	100.0%

Ваше светское образование	Количество	
	абс.	%
начальное	5	3.1%
основное среднее	26	16.3%
полное среднее	52	32.5%
среднее специальное	18	11.3%
незаконченное высшее	13	8.1%
высшее	37	23.1%
ученая степень	5	3.1%
Нет данных	4	2.5%
Всего	160	100.0%

Ваше духовное образование	Количество	
	абс.	%
Буддийский университет Д.-Д.Заяева Дашичойнхорлинг (Иволгинский дацан)	107	66.9%
Гандантекчинлинг Буддийский университет им.Дзанабадзара (Улан-Батор)	9	5.6%
Дэчен Лхундублинг Буддийская академия (Агинский дацан)	24	15.0%
Дрепунг Гоман дацан	6	3.8%
другое	4	2.5%
Тантрический университет "Гьюдмед"	1	0.6%
Дхармасала	2	1.3%
Намжил дацан (монастырь Намгьял) Его Святейшества Далай-ламы	1	0.6%
Кижингинский дацан	1	0.6%
Ацагатский дацан	1	0.6%
нет	7	4.4%
Лундинцы (г.Хух-Хото)	1	0.6%
АБА	1	0.6%
Нет данных	2	1.3%
Всего	160	100.0%

Ваша ученая степень	Количество	
	абс.	%
магистр буддийской философии	18	11.3%
бакалавр буддийской философии	29	18.1%
габжа	3	1.9%
гэбши	9	5.6%
геше	2	1.3%
рабжамба	3	1.9%
манрамба	1	0.6%
другое	8	5.0%
гэбши аграмба	1	0.6%
не имею ученой степени	85	53.1%
хуварак-тантрист	1	0.6%
калачакра тантра	1	0.6%
Нет данных	2	1.3%
Всего	160	100.0%

Место Вашего постоянного проживания	Количество	
	абс.	%
г. Москва	-	-
г. Санкт-Петербург	1	0.6%
г. Улан-Удэ	67	41.9%
другой город	8	5.0%
сельский населенный пункт	57	35.6%
другое	1	0.6%
Агинский дацан	1	0.6%
дацан	25	15.6%
Всего	160	100.0%

Укажите, пожалуйста, Вашу национальность	Количество	
	абс.	%
бурят	140	87.5%
русский	7	4.4%
другая	13	8.1%
тибетец	1	0.6%
монгол	3	1.9%
калмык	4	2.5%
тувинец	4	2.5%
татарин	1	0.6%
Всего	160	100.0%

Ваш пол	Количество	
	абс.	%
мужской	158	98.8%
женский	2	1.3%
Всего	160	100.0%

Укажите, пожалуйста, свой возраст в одной из перечисленных групп	Количество	
	абс.	%
до 21 года	41	25.6%
22-35 лет	63	39.4%
36-45 лет	41	25.6%
46-55 лет	11	6.9%
56-65 лет	4	2.5%
Старше 65 лет	-	-
Всего	160	100.0%

выборка	Количество	
	абс.	%
лама	97	60.6%
хуварак	63	39.4%
Всего	160	100.0%

дацан	выборка					
	лама		хуварак		Всего	
	абс.	%	абс.	%	абс.	%
Ламрим	11	11.3%	-	-	11	6.9%
Отошо	4	4.1%	-	-	4	2.5%
Дуйнхор дуган В.Березовка	5	5.2%	11	17.5%	16	10.0%
Агинский дацан Дэчен Лхундублинг	17	17.5%	-	-	17	10.6%
Ламсан	2	2.1%	-	-	2	1.3%
Шакьямуни Зандан Жуу	1	1.0%	-	-	1	0.6%
Улан-Удэнский дацан "Хамбын Хурээ"	3	3.1%	-	-	3	1.9%
Курумканская местная буддийская религиозная организация Дхарма центр "Буян"	3	3.1%	-	-	3	1.9%
Курумканский дацан Гандан Ше Дувлин	2	2.1%	-	-	2	1.3%
Цогчен	1	1.0%	-	-	1	0.6%
Тэгчен	3	3.1%	-	-	3	1.9%
Дхарма	2	2.1%	-	-	2	1.3%
Зунгон Даржалинг	2	2.1%	-	-	2	1.3%
Иволгинский дацан Хамбын Хурээ	14	14.4%	28	44.4%	42	26.3%
Мурочинский дацан Балдан Брэйбун	1	1.0%	-	-	1	0.6%
Читинский дацан Дамба Брайбунлинг	1	1.0%	-	-	1	0.6%
Окинский дацан Ламажабдойлин	1	1.0%	-	-	1	0.6%
Цугольский дацан Даши Чойпэллинг	2	2.1%	-	-	2	1.3%
Мандала	1	1.0%	-	-	1	0.6%

Гандан Жамба Лин	1	1.0%	-	-	1	0.6%
Цолгинский дацан Сунграб Шейраблинг	1	1.0%	-	-	1	0.6%
Бултумурский дацан Дамчой Равжалин	1	1.0%	-	-	1	0.6%
Гуншоп Цокпа	2	2.1%	-	-	2	1.3%
Узонский дацан Даши Тубдэнлин	8	8.2%	-	-	8	5.0%
Ацагатский Гандан Даржалинг	3	3.1%	-	-	3	1.9%
Кижингинский дацан Дэчен Даши Лхунболин	3	3.1%	-	-	3	1.9%
Могойтуйский дуган	1	1.0%	1	1.6%	2	1.3%
Лундинцы (г.Хух-Хото)	1	1.0%	-	-	1	0.6%
Нет данных	-	-	23	36.5%	23	14.4%
Всего	97	100.0%	63	100.0%	160	100.0%



## ПРИЛОЖЕНИЕ 3

### Линейные распределения опроса буддистов-мирян

1. Каково Ваше отношение к религии?

	прихожане	миряне
верующий и соблюдаю религиозные обряды	55,5%	62,1%
верующий, но не соблюдаю религиозные обряды	33,4%	30,7%
колеблюсь	7,3%	3,1%
все равно	0,9%	0,7%
неверующий, но уважаю чувства верующих	3,2%	1,0%
я думаю, что с религией нужно бороться	0,9%	0,3%
затрудняюсь ответить	0,3%	2,1%

2. Считаете ли Вы себя буддистом?

	прихожане	миряне
да, считаю	64,0%	70,0%
да, но полной уверенности у меня нет	30,3%	22,8%
нет, не считаю	3,5%	4,5%
затрудняюсь ответить	1,9%	2,4%
Нет ответа	,3%	,3%

3. К какому направлению буддизма Вы бы себя отнесли?

	прихожане	миряне
Гелуг	3,2%	57,9%
бурятский буддизм	77,6%	8,6%
тибетский буддизм	5,7%	22,8%
Карма-Кагью	0,9%	1,7%
Дзогчен	0,9%	0,7%
Тхеравада	1,3%	0,3%
Ньигма	0,6%	1,7%
Сакья	0,3%	0,3%
Дзен	-	0,7%
Чань	-	

другое	-	1,7%
не делю на направления, следуя учению Будды	-	0,3%
внесектарный	-	0,3%
затрудняюсь ответить	11,4%	13,1%

4. Как часто Вы обычно посещаете дацан?

	прихожане	миряне
каждый день	5,4%	1,7%
раз в два-три дня	1,6%	3,1%
раз в неделю	5,0%	5,2%
несколько раз в месяц	26,2%	12,1%
несколько раз в год	25,6%	27,2%
один-два раза в год	8,8%	16,9%
по религиозным праздникам, мероприятиям	14,8%	6,6%
по мере необходимости	23,7%	18,3%
не посещаю	0,9%	13,1%

5. Какие религиозные практики Вы обычно совершаете?

	прихожане	миряне
посещаю хуралы в дацане	63,4%	25,9%
совершаю дома тахил	15,8%	10,7%
посещаю ламу	64,0%	28,3%
посещаю святыя места	37,9%	34,8%
читаю мантры	8,2%	43,4%
медитирую	0,6%	24,1%
практикую тантру	3,8%	26,2%
читаю священные книги	6,0%	62,1%
посещаю обоо	39,7%	7,9%
все перечисленные	12,0%	5,5%
не совершаю никаких практик	2,2%	3,1%
другое	0,3%	0,7%
развиваю позитивные состояния ума	0,3%	0,7%
практики сутру и данные Учителями		0,3%
хожу на лекции		0,3%

6. Как вы думаете, буддизм – в большей степени религия или философия?

	прихожане	миряне
в большей степени религия	36,3%	4,5%
в большей степени философия	22,7%	39,3%
и то и другое	27,8%	54,5%
затрудняюсь ответить	11,7%	1,0%
Нет ответа	1,6%	0,7%

7. Что необходимо для того чтобы быть буддистом?

	прихожане	миряне
посещать хуралы в дацане	40,7%	8,6%
совершать дома тахил	15,1%	4,5%
посещать ламу	28,1%	7,6%
посещать святыи места	25,6%	13,1%
читать мантры	23,7%	24,1%
медитировать	11,4%	24,8%
практиковать тантру	7,6%	17,2%
читать священные книги	9,5%	23,1%
посещать обоо	20,5%	3,4%
верить в Будду	64,0%	60,0%
соблюдать правила, ритуалы	33,1%	14,5%
другое	1,9%	7,9%
Все перечисленное	0,3%	1,0%
принять прибежище	-	13,8%
Иметь доброе сердце	-	0,7%
получая учение, прийти к тому, чтобы умом положиться на Будду, Дхарму и Сангху	-	0,3%
отречение, принятие 4х печатей	-	1,0%
принять учение Будды, быть согласным с философией	-	0,7%
взрачивать в уме любовь и сострадание к живущим	-	0,7%
любое из перечисленных, но с чистым сердцем	-	0,3%
не вредить живым существам	-	0,3%
практиковать дхарму	-	0,7%
почитание учителя	-	0,7%
ввериться 3м драгоценностям	-	1,7%
укрощать свой ум	-	0,3%

позитивно мыслить	-	0,3%
стремиться к просветлению	-	0,3%

8. Принимали ли Вы буддийские обеты?

	прихожане	миряне
нет, не принимал	90,7%	9,3%
да, обеты мирянина (генина, убаши)	4,4%	52,8%
да, обеты послушника (рабжуна, баньди)	66,7%	1,0%
да, обет послушницы (шикшаманы)	60,0%	0,7%
да, обеты неполного монаха (гецула)	100,0%	
да, обеты монаха (гелонга, гелуна)	-	1,0%
да, однодневные обеты	3,5%	47,9%
да, обеты бодхисаттвы	1,0%	34,1%
да, тантрические обеты	4,1%	24,1%
затрудняюсь ответить	54,8%	4,8%
махаянские	-	0,3%

9. Согласны ли Вы с утверждением, что религиозной практикой должны заниматься только ламы, а верующие миряне должны им только помогать?

	прихожане	миряне
да, согласен полностью	36,6%	7,9%
да, скорее согласен	35,6%	7,6%
нет, не согласен	15,5%	80,0%
затрудняюсь ответить	10,7%	4,5%
Нет ответа	1,6%	

10. Определите, пожалуйста, как семья, в которой Вы воспитывались, относилась к религии?

	прихожане	миряне
она являлась атеистической и относилась к религии резко отрицательно	4,4%	3,1%
она являлась неверующей, однако не была настроена резко отрицательно по отношению к религии	7,6%	21,0%
она являлась верующей, но мы редко посещали дацан	33,8%	29,0%
она являлась верующей и регулярно	42,3%	22,8%

посещала дацан		
члены моей семьи придерживались разных религий	6,6%	17,2%
желание верить было, но учение было недоступно	0,6%	3,1%
затрудняюсь ответить	4,7%	3,8%

11. Среди ваших знакомых, друзей, родственников больше атеистов или людей верующих?

	прихожане	миряне
все мои знакомые, друзья, родственники - атеисты	5,4%	11,4%
все - верующие	47,6%	18,3%
тех и других примерно поровну затрудняюсь ответить	32,8%	63,1%
больше атеистов чем верующих	-	1,0%
Затрудняюсь ответить	14,2%	6,2%

12. Как Вы думаете, почему люди обращаются к ламам, ходят в дацан?

	прихожане	миряне
потому что все буддисты должны это делать	35,3%	8,6%
так они замаливают свои грехи	24,9%	11,4%
для решения своих проблем	54,9%	52,4%
так они улучшают свою карму	31,9%	26,6%
для достижения успехов	27,8%	26,9%
за лечением	28,4%	28,6%
чтобы лучше понимать буддийское учение	19,2%	34,5%
в случае свадеб, рождения ребенка или похорон	22,1%	25,9%
другое	0,6%	7,6%
все перечисленное, т.к. у каждого свои причины	0,3%	1,4%
лень самим практиковать	-	0,3%
чтобы стать Буддой	-	0,3%
получить наставления	-	0,3%
ищут счастье	-	0,7%
сделать здоровым образ мышления	-	0,3%

стремятся к освобождению и просветлению	-	0,3%
---	---	------

13. Есть ли среди Ваших родственников ламы?

	прихожане	миряне
да, у меня есть родственники-ламы	31,9%	19,7%
нет, у меня нет родственников-лам	43,2%	67,2%
не знаю	23,7%	12,4%
нет ответа	1,3%	0,7%

14. Согласны ли Вы, что духовенство должно принимать участие в политической жизни России и Бурятии?

	прихожане	миряне
да, духовенство должно активно участвовать в политической жизни	18,3%	17,9%
да, но лишь содействуя государству в решении каких-либо проблем	25,2%	41,7%
нет, не должно	17,4%	18,6%
затрудняюсь ответить	37,9%	8,6%
должно духовным образом, не лоббируя, а просвящая власть	1,3%	12,1%
хотелось бы участия духовенства в нравственно-этических вопросах	-	1,0%

15. Удовлетворяет ли Вас выполняемая Вами работа?

	прихожане	миряне
я вполне доволен своей работой	39,4%	41,0%
скорее доволен, чем недоволен	34,7%	35,5%
скорее недоволен, чем доволен	11,7%	7,9%
в общем, недоволен	4,4%	2,1%
очень недоволен	1,6%	0,3%
работа мне безразлична	5,4%	8,3%
не работаю		1,0%
пенсионер		0,3%
нет ответа	2,8%	3,4%

16. Что привлекает Вас более всего в Вашей работе?

	прихожане	миряне
хороший заработок	38,5%	22,1%
полезность, необходимость обществу	18,0%	37,2%
возможность творчества, поиска нестандартных решений	6,9%	22,4%
она нетрудна, привычна для меня	22,1%	12,4%
рядом со мной хорошие, интересные люди	19,6%	20,0%
реальная возможность продвинуться	8,8%	5,5%
возможность быть на виду	3,5%	1,0%
напряжение мысли, интеллектуальная нацеленность	4,1%	12,4%
возможность заниматься любимым делом	17,7%	22,1%
другое	2,5%	1,7%
много свободного времени	-	0,7%
студент	0,3%	-
могу читать книги о философии	-	0,3%
за меня её никто не сделает	-	0,3%
свобода, финансовая свобода	-	0,3%

17. Что является самым важным в Вашей жизни?

	прихожане	миряне
дом, семья	83,6%	57,2%
работа	33,4%	12,8%
заработок	22,1%	8,6%
общение с друзьями	27,1%	13,8%
духовная практика	16,7%	70,7%
образование	17,0%	19,7%
развлечения	11,0%	5,5%

18. В чем, по Вашему мнению, состоит смысл жизни?

	прихожане	миряне

создание счастливой семьи	71,0%	22,1%
бескорыстное служение людям	8,5%	27,2%
достижение высших должностей, званий	14,8%	1,7%
любить и быть любимым	27,4%	13,1%
достижение пробуждения	4,1%	49,7%
удовлетворение материальных потребностей	17,4%	2,1%
устроенный быт, комфорт	20,5%	3,1%
улучшение кармы	12,0%	33,4%
познание истины	6,3%	43,8%
другое	0,9%	3,4%
самосовершенствование		0,7%
воспитать в себе доброе сердце	-	0,3%
благо страны	-	0,3%
почитание учителя	-	0,3%
достижение абсолютного счастья и удовлетворения жизнью	-	0,3%
освободить ум от омрачений, помогать всем живым существам	-	0,3%
веселье	-	0,3%

19. Как Вы оцениваете свое материальное положение?

	прихожане	миряне
очень хорошо	6,3%	4,5%
хорошо	30,3%	33,1%
средне	49,5%	41,7%
ниже среднего	11,0%	13,4%
плохо	1,6%	2,4%
очень плохо	0,9%	1,4%
затрудняюсь ответить	0,3%	3,4%

20. К каким властным политическим структурам Вы относитесь с наибольшим доверием?  
(выберите, пожалуйста, не более 3-х вариантов)

	прихожане	миряне
Президент РФ	37,0%	41,0%
Правительство РФ	12,9%	6,2%



политические партии	3,8%	1,0%
Государственная Дума РФ	7,6%	2,4%
Совет Федерации	2,5%	1,4%
Судебные органы	8,2%	1,0%
Народный Хурал Республики Бурятия (Законодательное собрание региона)	7,3%	1,0%
Глава Республики Бурятия (Глава региона)	5,0%	1,0%
Правительство Республики Бурятия (региональное правительство)	1,9%	-
Местная администрация	11,7%	1,0%
ко всем перечисленным	2,5%	1,4%
ни к одной из перечисленных	16,7%	24,5%
другое	-	1,7%
благотворительные и религиозные организации РФ	-	0,7%
демократия	-	0,3%
затрудняюсь ответить	26,2%	26,9%

21. В какой сфере общественной жизни сложилось на ваш взгляд наиболее кризисное положение? (выберите, пожалуйста, не более 3-х вариантов)

	прихожане	миряне
в государственном управлении	27,4%	30,7%
в социальной сфере	31,2%	37,2%
в экономической сфере	60,9%	40,7%
в духовной сфере	12,9%	37,2%
не вижу признаков кризиса	6,0%	5,5%
затрудняюсь ответить	17,7%	10,0%
другое	1,3%	2,4%
личная жизнь	0,6%	0,3%
образование	-	0,3%
нравственность	-	0,3%