Кристина Йонутите

«Без овечьей отары достойной жизни не будет»: установление границы религии в контексте социально вовлеченного буддизма в Бурятии

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-106-122

Kristina Jonutytė

«There Will Not Be a Dignified Life Without a Flock of Sheep»: Negotiating Religion in the Context of Socially Engaged Buddhism in Buryatia

Kristina Jonutytė — Vytautas Magnus University (Kaunas, Lithuania). k.jonutyte.p@gmail.com

The article looks at the Social Flock (sotsial'naia otara) project whereby the sangha gives sheep to laypeople and other locals as a kind of socially engaged Buddhism in Buryatia. It places the Social Flock project into a broader context of moral economy in the region, where through various acts of help, support and other kinds of giving the sangha establishes itself as a "pillar" of society. The article also critically discusses the very concept of socially engaged Buddhism. While it is often understood in the literature as a distinctly novel kind of movement that takes on particular institutional forms, the article explores it instead as a more general ongoing negotiation of the religious realm, which has in fact been present and relevant throughout Buddhist history. Finally, it explores the implications of religious social engagement for contemporary "secular" modernity in Russia and the post-Soviet region more generally.

Keywords: Socially Engaged Buddhism, Buryat Buddhism, Sotsial'naia Otara, religious giving, secularity.

Введение

В БУРЯТСКОМ буддизме овцы получили своеобразный статус. Буддийский лидер, глава Буддийской традиционной сангхи России (далее БТСР), Хамбо-лама Дамба Аюшеев

Йонутите К. «Без овечьей отары достойной жизни не будет»: установление границы религии в контексте социально вовлеченного буддизма в Бурятии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. №1 (38). С. 106–122.
Jonutite, Kristina (2020) "'There Will Not Be a Dignified Life Without a Flock of Sheep': Negotiating Religion in the Context of Socially Engaged Buddhism in Buryatia", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38(1): 106–122.

часто рассказывает об овцах с жаром. «Без овечьей отары достойной жизни не будет. Одно только пьянство, драки да воровство.... Овцеводство — это наш локомотив»[1]. По его убеждению, овцы не только необходимы для процветания и достойной жизни на уровне домохозяйств, но и имеют решающее значение для выживания и жизнеспособности бурятских буддистов как определенной группы. Такой акцент на овцах может показаться странным — особенно учитывая тот факт, что более половины бурятского населения региона проживает в городах.

В 2012 г. БТСР инициировала проект «Социальная отара». Он реализуется следующим образом. БТСР привлекла спонсоров, включая президента России Владимира Путина, для финансирования закупки нескольких сотен голов овец. Из них были сформированы стада, которые передали сельским пастухам региона. С годами по мере роста поголовья овец их владельцы должны были возвращать часть новорожденных ягнят, чтобы можно было формировать новые стада и чтобы новые пастухи получали овец в качестве своего рода ссуды. Таким образом, проект ориентирован на расширение до тех пор, пока однажды овцеводство, пришедшее некогда в упадок, вновь не станет оплотом жизни в регионе.

Цель проекта «Социальная отара» — не просто возродить овцеводство, но восстановить эндемические породы овец в регионе, особенно поголовья породы *бүүбэй*. Их шерсть более грубая, а мясо жирнее, но эта порода справляется с суровым степным климатом — овцы выкапывают старую траву из-под снега, то есть не требуют особого питания и ухода. В советский период в местном овцеводстве *бүүбэй* в основном были заменены импортной породой овец, которая была более универсальной, но хуже адаптировалась к региональным климатическим условиям. Сейчас БТСР стремится возродить эндемическую породу, не только исходя из ее приспособляемости и экономической выгоды, но и рассматривая этот проект в качестве средства восстановления связи с глубоким прошлым и отказа от советского наследия. Вот что говорит Хамбо-лама:

> [Н]аши предки оставили нам партнеров — бурятских лошадей, овец *бүүбэй*, коров и собак — х*отошо*... Пришли коммунисты и сказали: «У вас плохие партнеры, бурятская лошадь маленькая, корова дает

1. *Махачкеев А.* Хамба Лама. Седьхэл санааны бодомджонууд. Мысли наедине. Улан-Удэ: Бэлиг. 2015. С. 30.

> мало молока, а овца шерсти». Поэтому они заставили нас поменять их на симменталов и мериносов, и мы стали их рабами. Потому что их кормить нужно круглый год![2]

Далее я постараюсь показать, какова связь между овцами и буддизмом, и выяснить значение этой связи для современной религиозной и общественной жизни Бурятии. Я буду рассматривать «Социальную отару» в контексте более широких социально-экономических процессов и моральной экономики бурятского буддизма. Наконец, я обращу внимание на то, как религиозная социальная деятельность вписывается в современное секулярное общество в России. В целом социально ориентированному буддизму уделяется недостаточно внимания; часто он рассматривается в основном как глобальное явление, тогда как, на мой взгляд, в основном он является частью выяснения отношений между религией и властью на локальном уровне.

Материал для данной статьи был собран в 2015–2016 гг. в рамках одногодичного этнографического исследования, в основном в столице Бурятии Улан-Удэ, но также и в ходе многочисленных поездок в сельские храмы и места паломничеств. Полевое исследование было выполнено в дисциплинарных рамках социальной антропологии и сосредоточено на идеях и практиках буддийских даяний как в городе, так и за его пределами[3].

Социально вовлеченный буддизм как концепция

Социально вовлеченный буддизм (socially engaged Buddhism) — термин, по-разному используемый как учеными, так и практикующими буддистами для обозначения участия буддийских акторов в решении социальных, политических и экологических проблем. Сам термин приписывается вьетнамскому буддийскому монаху и всемирно известному активисту Тхить Нят Ханю. Впоследствии ученые подхватили этот термин, однако существуют

2. Там же. С. 31.

3. Jonutytė, K. (2019) *Beyond Reciprocity: Giving and Belonging in the Post-Soviet Buddhist Revival in Ulan-Ude (Buryatia)*. PhD Dissertation, Martin Luther University Halle-Wittenberg. Полевые исследования имели форму включенного наблюдения в различных религиозных контекстах, таких как храмы, буддийские центры, публичные лекции и ритуалы, а также полуструктурированные интервью с религиозными деятелями и мирянами с целью привлечения широкого круга собеседников, представляющих среду современного бурятского буддизма. Кроме того, исследователь следил за местными публикациями и социальными сетями.

некоторые разногласия относительно его значения и сферы его применения. Некоторые ученые рассматривают социально вовлеченный буддизм как недавний феномен, который принимает отчетливо глобальные организационные формы, тогда как для других социальная вовлеченность, в той или иной степени, была всегда свойственна буддизму.

Так, например, Кристофер Куин подчеркивает историческую новизну того, что он описывает как «движение», и указывает на то, что в нем ключевую роль играет принцип ненасилия. Он локализует этот феномен «в Азии и на Западе с 1950-х годов»[4] и подчеркивает свойственные ему прогрессизм, критику правящих политических сил, а также сходство социально активных буддийских акторов с транснациональными неправительственными организациями[5]. Салли Кинг добавляет, что, хотя социальный буддизм глубоко укоренен в «традиционной буддийской философии и ценностях», он представляет собой «современное явление», поскольку возник как ответ на новые общественные проблемы и под воздействием «современных социальных, экономических, психологических и политических форм анализа западного происхождения»[6]. Другие ученые, несогласные с этой точкой зрения, утверждают, что буддийская социальная активность ни в коем случае не является новым явлением, но изначально лежит в основе большей части буддийской философии и практики[7].

В одной из более поздних работ Джессика Мейн и Ронгдао Лай[8] критикуют определения «социально вовлеченного буддизма», в которых он изображается как современный, послевоенный феномен. Они утверждают, что, во-первых, те виды движений, о которых говорят Куин, Кинг и другие, имеют корни в более старых буддийских формах и поэтому не могут быть резко отделены от них. Во-вторых, они обнаруживают пристрастность и мо-

4. Queen, C.S. (2004) “Engaged Buddhism”, in R.E. Buswell (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, pp. 248–249. New York: Macmillan Reference, USA.

5. Queen, C.S. (2002) “Engaged Buddhism: Agnosticism, Interdependence, Globalization”, in C. Prebish, M. Baumann (eds), *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press.

6. King, S.B. (2009) *Socially Engaged Buddhism*, p. 2. Honolulu: University of Hawaii Press.

7. Обзор дискуссии см. в: Yarnall, T.F. (2003) “Engaged Buddhism: New and Improved! (?) Made in the U.S.A. of Asian Materials”, in C.S. Queen, C.S. Prebish, D. Keown (eds) *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*, pp. 286–344. London: Routledge.

8. Main, J.L., Lai, R. (2013) “Introduction: Reformulating ‘Socially Engaged Buddhism’ as an Analytical Category”, *The Eastern Buddhist* 44(2): 1–34.

ральные суждения во многих научных дискуссиях о социально вовлеченном буддизме, когда частью этого «движения» считаются только определенные буддийские группы — те, которые следуют принципу ненасилия и функционируют независимо от национальных государств[9]. Критики утверждают, что такого рода критерии основаны на этноцентричном и нормативном понимании буддизма учеными и на представлении о его непременно положительном вкладе в общество. В свою очередь, они предлагают новое определение социально вовлеченного буддизма, к которому относится:

> ...любая буддийская группа или фракция в составе большой группы, где стираются границы, отделяющие буддийские верования, практику и повседневную жизнь от деятельности, которая считается морально значимой для современного светского общества и его управления. Это касается ситуаций, когда буддизм сознательно связывается с политическими функциями национального государства или такими его задачами, как образование, здравоохранение, консультирование, помощь и так далее[10].

Другими словами, социально вовлеченный буддизм ставит под вопрос разграничение светской и религиозной сфер, исходя из того, что широкий спектр социальных и политических действий можно рассматривать «буддийскими» по своей природе и подлежат буддийскому вмешательству.

В дальнейшем я буду опираться на такое более широкое определение социально вовлеченного буддизма в духе указанной работы Мейн и Лай. Я согласна с их взглядом на религиозную деятельность как на явление, выходящее за рамки отдельных «глобализированных» форм, которые мы наблюдаем с середины XX в. Как отмечают Мейн и Лай, некоторые из критериев, использовавшихся ранее для определения социально вовлеченного буддизма, были произвольными и опирались на нормативные ожидания от некоей «прогрессивной религии». Несмотря на то, что за последние несколько десятилетий появились многие заимствованные организационные формы, социальная вовлеченность буддистов продолжается на местном уровне, будучи связана со спецификой конкретных контекстов.

9. Ibid, p. 10.
10. Ibid, p. 26.

Если рассматривать религиозное участие в более широкой теоретической перспективе, то надо иметь в виду особенности современного контекста, в котором секулярное государство стремится ограничить и подчинить религиозное. Социально вовлеченный буддизм включает в себя довольно разные идеи и виды деятельности, анализ которых ставит перед нами теоретические вопросы: во-первых, как буддийские акторы осмысливают буддизм и, во-вторых, как они выстраивают взаимодействие с социальным и политическим миром, в котором они живут. Социальное участие буддистов нельзя ограничивать недавними ненасильственными инициативами, как, например, монастырский экологический активизм в Таиланде[11], благотворительная образовательная деятельность международной буддийской организации в Бодхгае[12] или социальная и экологическая деятельность корейских буддистов-мирян[13]. К социальному участию следует отнести и такие неоднозначные проявления активности, как социальная работа буддийского священника школы Дзёдо-синсю (школа «Чистой земли») Такуэчи, который тесно сотрудничал с государством[14], или общественно-политическая активность монахов-националистов в Мьянме[15]. Такое более полное понимание социально вовлеченного буддизма позволяет также связать бурятский проект «Социальной отары» с аналогичными инициативами в других странах, не сводя его к локальным вариациям на единую глобальную тему[16].

11. Darlington, S.M. (2012) *The Ordination of a Tree: The Thai Buddhist Environmental Movement*. Albany, NY: SUNY Press.

12. Goldberg, K. (2013) "Constructing and Contesting Sacred Spaces: International Buddhist Assistance in Bodhgayā", in H. Kawanami, G. Samuel (eds) *Buddhism, International Relief Work, and Civil Society*, pp. 161–187. New York: Palgrave Macmillan.

13. Park, P. (2010) "New Visions for Engaged Buddhism: The Jungto Society and the Indra's Net Community Movement in Contemporary Korea", *Contemporary Buddhism* 11(1): 27–46.

14. Main, J.L. (2010) "To Lament the Self: The Ethical Ideology of Takuechi Ryo'on (1891–1968) and the Ōtani-ha Movement against Buraku Discrimination", in U. Dessi (ed.) *The Social Dimensions of Shin Buddhism,* pp. 137–163. Leiden: Brill.

15. Walton, M.J. (2015) "Monks in Politics, Monks in the World: Buddhist Activism in Contemporary Myanmar", *Social Research* 82(2): 507–530.

16. Действительно, хотя проект «Социальная отара» может напоминать примеры социальной активности в других местах, неясно, оказали ли они на него непосредственное влияние. Насколько мне известно, Хамбо-лама Аюшеев в своих интервью не упоминает никаких источников вдохновения для своего проекта. Если обратиться к истории, то этот проект напоминает некоторые особенности традиционного механизма *джисы* монгольских монастырей, когда овец давали взаймы

«Социальная отара» и проблема границ религиозной сферы

«Социальную отару» можно рассматривать как проект социально вовлеченного буддизма, поскольку он представляет собой попытку переосмыслить границы и формы религиозного участия в обществе. Рассмотрим сначала контекст. До второй половины XX в. буряты были преимущественно негородским населением, а до советских экономических реформ 1920–1930-х гг. — в основном кочевниками и полукочевниками, разводившими овец, коз, коров, лошадей и верблюдов — пять основных видов скота (бур. *Табан хушуун мал*), которые имели не только экономическое, но также культурное и символическое значение. Однако в течение XX в. образ жизни в регионе радикально изменился. В 1930-е гг. советская политика седентаризации и коллективизации, а также централизованное планирование экономики постепенно искореняли устоявшиеся формы животноводства. Кроме того, политика коренизациии 1920–1930-х гг., направленная на поддержку образования в среде коренных народов и на привлечение их представителей к управлению, привела к миграции бурят в город[17].

Число бурят в столице выросло с 0,13% населения, сразу после создания Бурят-монгольской автономной советской социалистической республики в 1920-е гг., до примерно 10% к концу 1930-х[18]. Миграция населения в город продолжалась на протяжении столетия, и на сегодняшний день большая часть бурят республики проживает в городе. Разумеется, городская среда означала нечто большее, чем просто смену места жительства. Она принесла с собой новый образ жизни и породила различные социальные, политические и экономические проблемы. Среди них — межэтническая напряженность, молодежные банды и преступность[19],

мирянам, которые затем должны были возвратить в монастырь часть шерсти, молока и новорожденных овец. Miller, R.J. (1961) “Buddhist Monastic Economy: The Jisa Mechanism”, *Comparative Studies in Society and History* 3(4): 427–438.

17. Chakars, M. (2014) *The Socialist Way of Life in Siberia: Transformation in Buryatia*. Budapest: Central European University Press.

18. *Минерт Л.К.* Архитектура Улан-Удэ. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1983. С. 87.

19. *Карбаинов Н.* «Городские» и «головары» в Улан-Удэ (молодежные субкультуры в борьбе за социальное пространство города // Вестник Евразии. 2004. № 2. С. 170–183.

проблемы безопасности, связанные с инфраструктурой[20], стремительное снижение уровня знаний и использования бурятского языка[21].

В советский период новые бурятские горожане воспринимали Улан-Удэ как среду, наносящую ущерб бурятским традициям. Новоприбывшие буряты оказывались в окружении, которое, по воспоминаниям информантов, воспринималось ими как враждебное. Они пытались вписаться в городское общественное пространство, оставляя бурятский язык и обычаи в основном для частной жизни. С годами, несмотря на то, что жизнь в Улан-Удэ сохранила многие сельские черты[22], эти процессы привели к тому, что город стал восприниматься и переживаться как прямая угроза для бурятской культуры и языка. Помимо социальной и культурной нестабильности, город в сегодняшней Бурятии для многих, особенно новоприбывших, является ненадежным местом жительства и в экономическом отношении. Тем не менее, миграция в города продолжается.

Хамбо-лама Дамба Аюшеев открыто критикует миграцию бурят в города. Он предупреждает: «Города всасывают жизнь наших детей как пылесос, растворяя их. Чем больше город, тем меньше шансов найти себя в нем»[23]. С его точки зрения, жизнь вне города и особенно занятие животноводством представляют собой хороший, а также экономически целесообразный выбор для современной бурятской молодежи. Многие сельские ламы также разделяют его мнение, а некоторые даже активно пытаются убедить своих прихожан не переезжать в город. Поэтому социальная вовлеченность в данном случае имеет не только религиозное, но и социально-экономическое измерение.

Проект «Социальная отара» интересен не только тем, что буддийский лидер высказывается по экономическим вопросам, но и тем, что он очень активно реализует свою идею, используя существующую религиозную инфраструктуру для сбора средств

20. Humphrey, C. (2003) “Rethinking Infrastructure: Siberian Cities and the Great Freeze of January 2001”, in J. Schneider, I. Susser (eds) *Wounded Cities: Destruction and Reconstruction in a Globalized World*, pp. 91–107. New York: Berg.

21. *Дырхеева Д.А.* Буряты и бурятский язык в зеркале статистики (по результатам переписей населения) // *Acta Linguistica Petropolitana*: Труды Института Лингвистических Исследований. 2015. № 11(3). С. 158–166.

22. Batomunkuev, S. (2003) “Buryat Urbanisation and Modernisation: A Theoretical Model Based on the Example of Ulan-Ude”, *Inner Asia 5*(1): 3–16.

23. *Махачкеев А.* Хамбо Лама. Мысли наедине. С. 32.

и организационного обеспечения проекта. Буддизм присутствует в проекте двояко. Во-первых, в Бурятии этническая и религиозная идентичности неразрывно связаны[24], как в России в целом и во многих других странах, поэтому нет никакого разрыва между проектом, связанным с бурятскими традициями, и буддизмом как таковым. Во-вторых, в постсоветской России разделение между светской и религиозной сферами порой становится предметом дискуссии, особенно когда государство вмешивается в вопрос о том, как определять желательные рамки религиозной ответственности. По мере того, как религиозные организации набирают моральный капитал и вместе с ним политическое влияние в постсоветских странах[25], продолжается непрекращающееся обсуждение места и роли религии в современном обществе. Поэтому в сегодняшней Бурятии буддисты стремятся — хотя и неявно — посредством социальной активности переопределить роль сангхи за пределами собственно религиозной сферы.

Хотя Россия позиционирует себя как светское государство в том смысле, что религиозные институты не выполняют государственных функций, значение религии публично признается. В преамбуле Федерального закона 1997 г. «О свободе совести и о религиозных объединениях» сказано, что христианство, ислам, иудаизм и буддизм составляют «неотъемлемую часть исторического наследия народов России», но также подчеркивается, что православие всегда играло «особую роль… в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры»[26]. Более того, платформа Межрелигиозного совета России позволяет представителям четырех религий лоббировать различные формы поддержки и льгот со стороны государственных институтов. В целом и религиозные организации, и религиозные идеи и практики продолжают оказывать влияние на общественно-политическую жизнь России[27].

24. См., например: Amogolonova, D. D. (2014) “Buddhist Revival in the Context of Desecularization Processes in Russia (on Materials of Buryatia)”, *Journal of Siberian Federal University: Humanities & Social Sciences* 7: 1165–1176.

25. Wanner, C. (2018) “Public Religions after Socialism: Redefining Norms of Difference“, *Religion, State and Society* 46 (2): 88-95.

26. Fagan, G. (2013) *Believing in Russia — Religious Policy after Communism*, pp. 66–67. London: Routledge.

27. См., например: Fagan, G. *Believing in Russia — Religious Policy after Communism*; Richters, K. (2013) *The Post-Soviet Russian Orthodox Church: Politics, Culture and Greater Russia*. London: Routledge.

Конечно, социология и антропология религии понимают светскость не как данность, но как сложный процесс обсуждения границ различных социальных сфер с учетом культурно-исторических особенностей того или иного общества. В своей известной работе Талал Асад[28] исследует секуляризм не как абстрактный, абсолютный концепт, а существующий в связи с конкретными политическими проектами. Термин «множественные секулярности» здесь особенно полезен, поскольку он подчеркивает тот факт, что граница между религиозной и другими (нерелигиозными) сферами проводится по-разному в зависимости от конкретных социальных, исторических и культурных факторов[29]. Кроме того, могут сосуществовать и конкурировать различные представления о светскости, о чем и свидетельствуют примеры социальной вовлеченности как буддизма, так и других религий.

Например, С. Маккарти[30] пишет о христианской и буддийской благотворительности в современном Китае. Она утверждает, что, хотя религиозные благотворительные организации подчинены государству и в целом поддерживают преследуемые режимом цели, в то же время они «сопротивляются некоторым аспектам авторитарной системы Китая, хотя и завуалированным и не конфронтационным образом»[31]. Как утверждает Маккарти, религиозные организации расширяют сферу своего участия, незаметно вводя в нее элементы привычных практик, включая миссионерство. Маккарти пишет:

> По мере того как религиозная благотворительность постепенно способствует уменьшению негативного восприятия религии как на официальном, так и на массовом уровне и завоевывает более широкое признание в китайском обществе, ее акторы достигают некоторых своих целей…при этом не ставя под сомнение всю систему в целом[32].

28. Asad, T. (2003) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
29. Wohlrab-Sahr, M. and Burchardr, M. (2012) “Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities”, *Comparative Sociology* 11: 875–909.
30. McCarthy, S.K. (2013) “Serving Society, Repurposing the State: Religious Charity and Resistance in China”, *The China Journal* 70: 48–72.
31. Ibid., p. 48.
32. Ibid., p. 71.

В российском случае религиозная благотворительная деятельность — это не столько форма сопротивления, сколько повод для обсуждения границ религиозного участия; как и в Китае, она не является проявлением враждебности по отношению к государству. Будучи некоторым образом «дополнением» государства в смысле предоставления определенных услуг и инфраструктуры, «Социальная отара», как и другие буддийские социальные проекты — например поддержка бурятского языка — заявляют о своей аполитичности. Проблемы, реакцией на которые стали эти проекты, — массовая урбанизация или упадок бурятского языка, — будучи политическими в широком смысле, представлены в данном случае скорее как общественные и моральные вызовы.

Надо сказать, что БТСР уже давно занимает дипломатичную позицию поддержки российских политических лидеров — позицию, нередко подвергающуюся критике со стороны некоторых более маргинальных кругов бурятских буддистов[33]. Хамбо-лама Аюшеев часто выражает свое почтение президенту России, а новости о посвященном президенту хуралу (молебне) распространяются и обсуждаются в социальных сетях. С одной стороны, поддержка официальной политики отчасти может быть проявлением дипломатизма и осмотрительности в ситуации, когда сангха является меньшинством, к тому же действующим в приграничном регионе. С другой стороны, такая позиция представляет собой продолжение многолетней практики взаимовыгодного сотрудничества бурятских буддистов и российского государства[34].

Рассмотрение проекта «Социальная отара» как примера социально вовлеченного буддизма дает возможность увидеть более широкие социальные и политические процессы, идущие в современной Бурятии и в России в целом. С одной стороны, такая социальная активность представляет собой попытку изменить облик

33. Bernstein, A. (2013) *Religious Bodies Politic: Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism*. Chicago: The University of Chicago Press.

34. *Цыремпилов Н.* Буддизм и империя. Бурятская община в России (XVIII — нач. XX в.). Улан-Удэ: Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, 2013. Сопоставимым примером вовлеченного буддизма без явной политической позиции сангхи является Япония. Каванами утверждает, что это связано с длительной историей государственного вмешательства в религию, а также с печально известной поддержкой японскими буддистами государственного милитаризма во время Второй мировой войны. Kawanami, H. (2013) "International Relief Work and Civil Society for Japanese Buddhists Affiliated with Traditional Denominations", in H. Kawanami, G. Samuel (eds) *Buddhism, International Relief Work, and Civil Society*, pp. 101–121. New York: Palgrave Macmillan.

местного буддизма в меняющемся обществе. С другой стороны, буддистская социальная активность служит примером продолжающегося процесса выяснения «границ религиозного» в постсоветской России — своего рода «перетягивания каната» между религией и государством — и в Бурятии, и в России в целом[35].

Буддийское даяние как общий принцип

Как мы говорили выше, социально вовлеченный буддизм следует рассматривать в более широком плане — прежде всего в контексте буддийских практик даяния в современной Бурятии.

Социальная вовлеченность, будучи способом практической реализации определенного понимания религиозного, является также и одной из форм понимания даяния (*dāna*) как значимой и древней буддийской практики. Бескорыстная щедрость играет решающую роль в буддизме ваджраяны, как и в ряде других индийских религиозных традиций[36]. *Парамита* (совершенство, достоинство) щедрости — одно из ключевых совершенств, необходимых для того, чтобы достичь состояния Будды. Идея щедрости, принцип дара, важны для всех традиций буддизма, но в буддизме ваджраяны они играют особую роль. Главная цель адепта — не достижение просветления как такового: адепт стремится к личному просветлению для того, чтобы затем помочь всем живым существам его достичь. Идеалом для буддиста ваджраяны является не столько просветленный Будда, сколько бодхисаттва, который стремится к просветлению ради блага других. Неудивительно, что сангха активно действует в этой сфере[37].

В Бурятии и сами ламы, и миряне считают сангху важнейшей опорой общества. Имеется в виду ритуальная поддержка, кото-

35. Schorkowitz, D. (2001) "The Orthodox Church, Lamaism, and Shamanism among the Buriats and Kalmyks, 1825–1925", in R.P. Geraci, M. Khodarkovsky (eds) *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*, pp. 201–225. Ithaca: Cornell University Press; *Цыремпилов Н.* Буддизм и империя.

36. См., Heim, M. (2004) *Theories of the Gift in South Asia: Hindu, Buddhist, and Jain Reflections on Dāna*. New York: Routledge; Ohnuma, R. (2005) "Gift", in D.S. Lopez, Jr. (ed.) *Critical Terms for the Study of Buddhism*, pp. 103–123. Chicago: The University of Chicago Press.

37. Можно предположить, что в поликонфессиональном регионе на буддийское представление о даянии оказали влияние и христианские идеи благотворительности. У меня нет оснований полагать, что на локальном уровне имело место такое прямое заимствование, хотя не исключено, что исторически буддизм и христианство оказывали друг на друга формирующее влияние.

рую ламы обеспечивают мирянам посредством проведения публичных хуралов (обрядов-молитв) и в частном порядке — в форме буддистского наставления. Сангха является опорой и в том смысле, что буддизм воспринимается как важнейшая часть бурятской культуры, а ламы — как важнейшие носители традиции, в то время когда многие буряты обеспокоены «утратой» своей культуры. Это особенно актуально в условиях общего недоверия к политикам и, как отмечает Катрин Вэннер, роста морального авторитета религии во многих постсоциалистических контекстах[38].

Такие проекты, как «Социальная отара», следует рассматривать не как изолированные инициативы, а скорее, как одно из многих проявлений императива даяния, свойственного буддизму. Среди других примеров — повседневная забота сельских лам о мирянах. Обычно в Бурятии сельские ламы, особенно настоятели дацанов, выходят за рамки того, что обычно понимается как обязанность сангхи по отношению к прихожанам. Например, один настоятель сельского дацана, которого я встретила в Улан-Удэ, приехал в столицу, чтобы побудить местную администрацию послать спортивного тренера в их район — удаленную часть республики, которая старается привлечь профессионалов. Однако это была лишь одна из многих задач, которые он взял на себя ради своих прихожан; среди других — обучение местных жителей методам ведения сельского хозяйства, обеспечение их семенным картофелем и оказание им помощи в решении ряда бюрократических вопросов.

Если такие вещи, как овцы, спорт и сельское хозяйство прочно входят в сферу религиозного интереса некоторых бурят-буддистов, то другие, наоборот, критикуют такого рода вовлеченность. Так, один оппозиционный лама сказал в интервью с издевкой: «Это все превращается в большой колхоз, в деревню, это... Грубовато, конечно». Другой городской лама сообщил, что засилье управленческих и хозяйственных забот в его сельском храме фактически побудило его к переезду в Улан-Удэ. Некоторые миряне также считают, что мирские и практические заботы не должны мешать духовной деятельности лам. На фоне подобных споров о границах социальной религиозной вовлеченности многие члены сангхи продолжают выполнять свою роль «опоры» в регионе.

38. Wanner, C. (2018) “Public Religions after Socialism: Redefining Norms of Difference”.

Еще одной формой служения мирянам, которое расширяет границы религиозной сферы и рассматривается как разновидность даяния в широком смысле, является буддийское консультирование — «прием у ламы». В ходе такого приема миряне советуются с ламой по конкретным проблемам, с которыми они сталкиваются — от чисто бытовых и экономических до вопросов, связанных с ритуалами жизненного цикла и межличностных отношений. В ответ лама использует разные средства — гадание, толкование астрологического календаря, интерпретации положений буддийской философии и этики, а также собственный жизненный опыт и здравый смысл. Выбор средств зависит как от заданного вопроса, так и от предпочтений ламы. Во время консультации также часто совершаются обряды. Такие буддийские консультации часто проводятся в храмах, но могут проходить дома или в другом месте, например, в специальных «офисах» лам[39]. Прием нередко занимает большую часть дня ламы, и вознаграждение, которое лама получает за эти консультации, обычно составляет основную часть его доходов.

Консультации уходят своими корнями в свойственную этому региону буддийскую традицию ваджраяны, в которой отношения между мирянами и ламой имеют особое значение. Хотя в современных городских условиях форма таких бесед меняется, они остаются одной из главных форм приобщения к буддизму в Бурятии и, соответственно, тем местом, где проверяется эффективность буддийских институтов[40]. Консультации, которые дают ламы, с особой очевидностью обнаруживают размытость границ религиозной сферы. Во время приема лама может дать совет, например, по таким вопросам: рабочая эмиграция в другой город; «открытие дороги» для работы в Южной Корее; поиск *эмчи* (врача тибетской, монгольской и/или бурятской традиционной медицины), лучше подходящего для лечения профессиональных заболеваний; благословление недавно купленного автомобиля (привожу примеры из своего личного опыта или те, о которых мне рассказывали). Эти примеры указывают на широкий спектр

39. Имеются в виду комнаты в офисных центрах или аналогичных помещениях, которые предназначены для консультаций и в которых обычно не проводятся публичные хуральные моления и обряды. Местные жители иногда называют такие помещения «офисами» или «конторами», но часто избегают использования этих терминов из-за их «коммерческих» ассоциаций.

40. Jonutytė, K. (2019). *Beyond Reciprocity: Giving and Belonging in the Post-Soviet Buddhist Revival in Ulan-Ude (Buryatia).*

буддийской вовлеченности и опять же свидетельствуют о том, что невозможно провести четкую границу между религиозным и светским «консультированием».

Все рассмотренные выше явления — начиная с проекта «Социальной отары» и вплоть до повседневной помощи настоятеля сельского дацана рядовым мирянам — можно считать частью продолжающегося процесса определения роли сангхи и буддизма вообще в общественной и частной жизни в республике. Если рассматривать социально вовлеченный буддизм как часть локальной моральной экономики, то он не является каким-то новшеством. Впрочем, сравнительно недавнее возрождение религии не следует рассматривать как обретение религиозными институтами и практиками прежних позиций и влияния. Скорее, сегодня масштабы и способы религиозного участия находятся в процессе постоянного пересмотра как на практике, так и в ходе общественных дискуссий. Подобные процессы можно наблюдать и в постсоветской России в целом.

В настоящей статье я рассматривала проект «Социальная отара» в качестве примера социально вовлеченного буддизма, который, однако, укоренен в местном историческом и социально-экономическом контексте и является частью более широкой моральной экономики даяния, характерной для бурятского буддизма. Только учитывая этот более широкий смысл религиозной вовлеченности, мы можем понять местные источники и значение буддийских социальных проектов. Проект «Социальная отара» может быть понят как одна из многочисленных форм традиционного буддийского принципа даяния, который определяет позиции сангхи в обществе. Эту позицию не следует рассматривать исключительно с точки зрения конкуренции с другими группами на религиозном рынке или с другими государственными и негосударственными акторами. В данном случае социально вовлеченный буддизм можно интерпретировать как явление, связанное с прояснением границ религии и потенциального уровня религиозного участия в постсоветской Бурятии.

Библиография / References

Дырхеева Д.А. Буряты и бурятский язык в зеркале статистики (по результатам переписей населения) // Acta Linguistica Petropolitana: Труды Института Лингвистических Исследований. 2015. № 11(3). С. 158–166.

Карбаинов Н. «Городские» и «головары» в Улан-Удэ (молодежные субкультуры в борьбе за социальное пространство города // Вестник Евразии. 2004. № 2. С. 170–183.

Махачкеев А. Хамба Лама. Седьхэл санааны бодомджонууд. Мысли наедине. Улан-Удэ: Бэлиг. 2015.

Минерт Л.К. Архитектура Улан-Удэ. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1983.

Цыремпилов Н. Буддизм и империя. Бурятская община в России (XVIII — нач. XX в.). Улан-Удэ: Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, 2013.

Amogolonova, D.D. (2014) "Buddhist Revival in the Context of Desecularization Processes in Russia (on Materials of Buryatia)", *Journal of Siberian Federal University: Humanities & Social Sciences* 7: 1165–1176.

Asad, T. (2003) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.

Batomunkuev, S. (2003) "Buryat Urbanisation and Modernisation: A Theoretical Model Based on the Example of Ulan-Ude", *Inner Asia 5*(1): 3–16.

Bernstein, A. (2013) *Religious Bodies Politic: Rituals of Sovereignty in Buryat Buddhism*. Chicago: The University of Chicago Press.

Chakars, M. (2014) *The Socialist Way of Life in Siberia: Transformation in Buryatia*. Budapest: Central European University Press.

Darlington, S. M. (2012) *The Ordination of a Tree: The Thai Buddhist Environmental Movement*. Albany, NY: SUNY Press.

Dyrkheeva, D.A. (2015) "Buriaty i buriatskii iazyk v zerkale statistiki (po rezul'tatam perepisei naseleniia)" [Buryats and the Buryat language in the mirror of statistics (based on census results)], *Acta Linguistica Petropolitana: Trudy Instituta Lingvisticheskikh* Issledovanii 11(3): 158–166.

Fagan, G. (2013) *Believing in Russia — Religious Policy after Communism*. London: Routledge.

Goldberg, K. (2013) "Constructing and Contesting Sacred Spaces: International Buddhist Assistance in Bodhgayā", in H. Kawanami, G. Samuel (eds) *Buddhism, International Relief Work, and Civil Society*, pp. 161–187. New York: Palgrave Macmillan.

Heim, M. (2004) *Theories of the Gift in South Asia: Hindu, Buddhist, and Jain Reflections on Dāna*. New York: Routledge.

Humphrey, C. (2003) "Rethinking Infrastructure: Siberian Cities and the Great Freeze of January 2001", in J. Schneider, I. Susser (eds) *Wounded Cities: Destruction and Reconstruction in a Globalized World*, pp. 91–107. New York: Berg.

Jonutytė, K. (2019) *Beyond Reciprocity: Giving and Belonging in the Post-Soviet Buddhist Revival in Ulan-Ude (Buryatia)*. PhD Dissertation, Martin Luther University Halle-Wittenberg.

Karbainov, N. (2004) "'Gorodskie' i 'golovary' v Ulan-Ude (molodezhnye subkul'tury v bor'be za sotsial'noe prostranstvo goroda" ["Urban" and "ringleaders" in Ulan-Ude (youth subcultures in the struggle for the social space of the city], *Vestnik Evrazii* 2: 170–183.

Kawanami, H. (2013) "Implications of International Relief Work and Civil Society for Japanese Buddhists Affiliated with Traditional Denominations", in H. Kawanami, G. Samuel (eds) *Buddhism, International Relief Work, and Civil Society*, pp. 101–121. New York: Palgrave Macmillan.

King, S.B. (2009) *Socially Engaged Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Main, J.L. (2010) "To Lament the Self: The Ethical Ideology of Takuechi Ryo'on (1891–1968) and the Ōtani-ha Movement against Buraku Discrimination", in U. Dessi (ed.) *The Social Dimensions of Shin Buddhism,* pp. 137–163. Leiden: Brill.

Main, J.L., Lai, R. (2013) "Introduction: Reformulating 'Socially Engaged Buddhism' as an Analytical Category", *The Eastern Buddhist* 44(2): 1–34.

Makhachkeev, A. (2015) *Khamba Lama. Sed'khel sanaany bodomdzhonuud. Mysli naedine* [Khamba Lama. Sedhel Sanaan Bodomjonuud. Thoughts in private]. Ulan-Ude: Belig.

McCarthy, S.K. (2013) "Serving Society, Repurposing the State: Religious Charity and Resistance in China", *The China Journal* 70: 48–72.

Miller, R.J. (1961) "Buddhist Monastic Economy: The Jisa Mechanism", *Comparative Studies in Society and History* 3(4): 427–438.

Minert, L.K. (1983) *Arkhitektura Ulan-Ude* [Architecture of Ulan-Ude]. Ulan-Ude: Buriatskoe knizhnoe izdatel'stvo.

Ohnuma, R. (2005) "Gift", in D.S. Lopez, Jr. (ed.) *Critical Terms for the Study of Buddhism*, pp. 103–123. Chicago: The University of Chicago Press.

Park, P. (2010) "New Visions for Engaged Buddhism: The Jungto Society and the Indra's Net Community Movement in Contemporary Korea", *Contemporary Buddhism* 11(1): 27–46.

Queen, C.S. (2002) "Engaged Buddhism: Agnosticism, Interdependence, Globalization", in C. Prebish, M. Baumann (eds) *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press.

Queen, C.S. (2004) "Engaged Buddhism", in R.E. Buswell (ed.) *Encyclopedia of Buddhism*, pp. 248–249. New York: Macmillan Reference, USA.

Queen, C.S. (2005) "Engaged Buddhism", in L. Jones (ed.) *Encyclopedia of Religion* (vol. 4, 2nd edition), p. 2785–2791. New York: Macmillan Reference, USA.

Richters, K. (2013) *The Post-Soviet Russian Orthodox Church: Politics, Culture and Greater Russia*. London: Routledge.

Schorkowitz, D. (2001) "The Orthodox Church, Lamaism, and Shamanism among the Buriats and Kalmyks, 1825–1925", in R.P. Geraci, M. Khodarkovsky (eds) *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*, pp. 201–225. Ithaca: Cornell University Press.

Tsyrempilov, N. (2013) *Buddizm i imperiia. Buriatskaia obshchina v Rossii (XVIII— nach. XX v.)* [Buddhism and Empire. Buryat community in Russia (XVIII — early XX centuries)]. Ulan-Ude: Institut mongolovedeniia, buddologii i tibetologiii SO RAN.

Walton, M.J. (2015) "Monks in Politics, Monks in the World: Buddhist Activism in Contemporary Myanmar", *Social Research* 82(2): 507–530.

Wanner, C. (2018) "Public Religions after Socialism: Redefining Norms of Difference", *Religion, State and Society* 46(2): 88–95.

Wohlrab-Sahr, M., Burchardr, M. (2012) "Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities", *Comparative Sociology* 11: 875–909.

Yarnall, T.F. (2003) "Engaged Buddhism: New and Improved! (?) Made in the U.S.A. of Asian Materials", in C.S. Queen, C.S. Prebish, D. Keown (eds) *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism,* pp. 286–344. London: Routledge.