в его труде неоправданно широкие значения. Не всякий посещающий спиритический сеанс является спиритуалистом, в то время как у Наталя получается так, что именно место определяет объект его исследования, а не специфическое отношение человека к месту.

В этой связи было бы последовательным при анализе сеанса как особой культурной формы рассмотреть его трактовки участниками, которые придерживаются разных взглядов. Для кого-то приглашение на сеанс означало вовсе не общение с духами, а, например, «еще один вечер в приятной компании молодых особ». Если же Наталь рассматривает слова «сеанс» и «спиритуализм» как всего лишь ярлыки, за которыми на самом деле могут скрываться фокусники и материалисты, то тогда эти слова теряют свои значения.

Отмеченные недостатки по большей части касаются методологии автора, неоправданно расширяющей предмет его исследования. По моему мнению, книга Наталя еще раз подчеркнула наличие скрытого конфликта между классической историей религии и *cultural history*, каждая из которых обладает своей уникальной и оправданной перспективой. При всех замечаниях книга Наталя является интересным исследованием, позволяющим по-новому взглянуть на спиритуализм как культурный феномен второй половины XIX — начала XX столетий.

В. Раздъяконов

Островская Е.А. **Буддийские общины Санкт-Петербурга. — СПб.: Алетейя, 2016. — 198 с.**

Книга известного востоковеда и социолога, профессора кафедры теории и истории социологии СПбГУ Е.А. Островской посвящена буддийским общинам Санкт-Петербурга в период их возникновения и формирования в 1990-е годы. В ней изложены результаты социологического и социально-антропологического исследования трех основных сообществ буддистов в Петербурге: общины Карма-кагьюпа, группы Римей и Дзогчен-общины. Актуальность и необходимость такого рода исследования становится очевидной, если рассматривать его в контексте изучения религии на постсоветском пространстве в целом.

Одним из последствий распада социалистического лагеря стало лавинообразное воз-

рождение религий и появление зарубежных миссионеров. Буддизм не стал исключением. Хотя в СССР существовали как официальные буддийские общины (например, Центральное духовное управление буддистов), так и неофициальные («сангха Дандарона»), общее число верующих было, по понятным причинам, невелико. Однако с конца 1980-х начался быстрый рост, связанный с провозглашением свободы вероисповедания, были основаны многочисленные буддийские общины. Процесс возрождения буддизма в России привлек внимание ученых. Однако основное внимание исследователей было сосредоточено на получении и осмыслении первичной информации: статистика, анализ государственной политики в области религии, изучение процессов восстановления религиозных институтов и системы образования. Это естественно — в первую очередь нужно было зафиксировать формальные и достаточно легко устанавливаемые вещи. Но если в области изучения христианства и ислама (в меньшей степени) был сделан следующий шаг — исследователи перешли к изучению жизни верующих, их представлений и практик, то жизнь мирян-буддистов осталась без должного внимания. Тому есть свои причины: все-таки буддизм не является основной по числу верующих религией России, не так много буддологов, специализирующихся именно на полевых исследованиях. Между тем знание и понимание того, как сами верующие описывают и объясняют свою религиозную жизнь — не менее важно, чем представление об организационной структуре и функционировании религиозных институтов. Тем более, сообщества буддистов-конвертитов — общемировой феномен.

В этом смысле монография Е.А. Островской — важный шаг в формировании отечественной антропологии буддизма.

Книга состоит из предисловия, где кратко описывается глобализация буддизма и феномен конверсии; введения, где говорится о буддизме в России и конкретно в Санкт-Петербурге, четырех глав и заключения. Во введении автор пишет о начале «буддийского ренессанса» в России в 1988 г., возникновении и регистрации первых буддийских общин и зарождении нового для российского буддизма вида организаций — общин буддистов-конвертитов. Последние сразу заявили о «своей автономности от историко-культурного наследия российского буддизма» (с. 8). Е.А. Островская отмечает, что обращенные

не воспринимались традиционным буддийским духовенством Бурятии, Калмыкии и Тувы, а также властью всерьез. К подобным общинам относились как к клубам по интересам, хотя, как справедливо замечает автор, они не были абсолютно новым явлением для страны — достаточно вспомнить феномен общины бурятского учителя Б.Д. Дандарона, в которую помимо бурят входили русские, белорусы, литовцы, латыши и др.

Интересным представляется наблюдение Е.А. Островской о том, что идея возрождения традиционных религий обернулась для российских буддистов рядом проблем, вызванных отсутствием ресурсов и практической невозможностью возродить модель, сформировавшуюся в имперский период и нежизнеспособную в условиях демократического светского государства. Именно это во многом обусловило обращение к опыту существования тибетского буддизма в современном мире. В то же время буддизм в Бурятии, Калмыкии и Туве стал важным фактором формирования национальной идентичности, породив тем самым острые дискуссии о путях дальнейшего развития буддизма, о том, какие элементы должны превалировать — глобальные, связанные с тибетской общиной, или же локальные, этноцентричные.

Однако для буддистов-неофитов Санкт-Петербурга проблемы бурятских, калмыцких и тувинских единоверцев были не актуальны. Сами эти группы были пусть не абсолютно, но все же новым явлением для постсоветской России, находившимся в процессе формирования, что обусловило сложность их изучения. И здесь надо отметить безусловную заслугу Е.А. Островской, которая фактически сформировала и описала сам этот объект исследования, выделила критерии для изучения такого рода общин. Она выделяет четыре критерия: верования, разделяемые всеми членами сообщества; ритуалы как практическое выражение этих верований; гомогенность, т.е. сообщества исповедуют одни и те же верования (тибетский буддизм); демонстративность принципа организации (с.31). В книге подробно описаны методы исследования: наблюдение, интервью, анализ документов.

Первая глава носит обзорный характер и посвящена конструированию новой, глобальной формы функционирования тибетского буддизма в изгнании. Она возникла в результате секуляризации монастырского образования, разрушения экономических основ существования

монастырей, системы социо-религиозных статусов и престижа монашества. Вместо этого сформировалась транснациональная сеть, одной из важных составляющих которой стал институт мирян. Вторая, третья и четвертая главы посвящены собственно трем изучаемым общинам.

Несомненное достоинство книги в том, что ее историческая часть органично встроена в повествование и способствует раскрытию задач исследования. Например, рассказав о *намтарах* — биографиях основателей школы карма-кагью, Е.А. Островская показывает, как в этот контекст встраивается автобиография Оле Нидала. Правда, здесь заметен определенный элемент нормативности, характерный для многих отечественных религиоведов. Е.А. Островская, один из лучших в стране специалистов по истории буддизма в Тибете, берет за эталон модель институционализации и функционирования буддийской сангхи в Тибете и сравнивает с ним петербургские общины. Ей довольно легко удается выявить даже не пробелы, а «дыры» в знаниях последователей ламы Оле, противоречия в их словах, незнание истории линии и деталей биографии своего наставника или истории тибетского буддизма в принципе. Подобный подход маргинализирует сам объект исследования, выставляя *конвертитов* в виде «недоучек», стремящихся к «восточной духовности» и «тайным методам» просветления. Сообщая читателю некоторую информацию, он, тем не менее, уводит от более важных вопросов — что привело этих людей в буддизм, в чем феномен популярности буддизма Алмазного пути в мире и в России, как эти «ничего не знающие» люди смогли стать одной из самых многочисленных и успешных буддийских общин в стране, провести несколько научных конференций и выставок по буддизму и т.п.

Довольно любопытно описание группы *Римей* — общины, построенной вокруг одного человека, ее лидера, замкнутой на нем и зависящей от него. Это интересный пример своего рода «буддийской самодеятельности», гуру, предлагающий «знание, никак не обремененное традицией».

Ряд утверждений автора в главе о *Дзогчен*-общине вызывают недоумение. Например, утверждение Е.А. Островской о том, что «до настоящего времени нет достаточного основания утверждать, что в традиции Ньинмапа было нечто, именуемое учением Дзогчен» (с. 141), хотя перед этим она пишет о том, что в рамках упомянутой школы были такие практи-

ки. Далее Е.А. Островская утверждает, что «учение Дзогчен, исповедуемое одноименной санкт-петербургской общиной, всецело принадлежит авторству Н.Норбу, и едва ли возможно с достаточной научной обоснованностью говорить о существовании историко-культурных истоков этой идеологической доктрины в культуре Тибета» (с. 142). Также автор пишет, что термин «дзогчен-община» отсутствует в исследованиях тибетского буддизма, а информация о жизни Н. Норбу и его становлении в качестве наставника Дзогчен содержится в его собственных книгах и нигде более. Все это подталкивает читателя к выводу, что вся история с Дзогченом в том виде, как он представлен Н. Норбу и созданной им глобальной общиной — «новодел», не имеющий аутентичных истоков в тибетском прошлом. Действительно, и сам Н.Норбу, и его последователи открещиваются от связей с буддизмом, для них это вообще не религия, а отдельная уникальная традиция духовной практики. Е.А. Островская удачно выявляет парадокс: «...заявление респондентов, что Дзогчен — “это не религия и не буддизм”, идут бок о бок с их религиозной самоидентификацией в качестве буддистов» (с.167). Действительно, вряд ли мы найдем в тибетской истории непосредственные аналоги именно «дзогчен-общины». Но понятие «дзогчен» и связанные с ним тексты и практики появляются как минимум в VIII в. и описаны в тибетологической литературе (*Sam van Schaik, D. Germano*). Утверждения Н. Норбу о том, что он является *тулку* (перерождением) известных тибетских мастеров никак не оспаривались представителями школ Ньинмапа и Кагьюпа, признан он и Далай-ламой XIV. Возможно, имеет смысл говорить о переосмыслении тех идей и практик, которые существовали в Тибете после их попадания на Запад.

Е.А. Островская вскрывает различные противоречия в функционировании общины (несоответствие Устава и конкретной деятельности; несоответствие заявлений Норбу реальной ситуации и т.п.). Однако не всегда ясно: вызваны они отсутствием должного понимания и опыта у членов и руководителей именно Санкт-Петербургской общины или же это изначальный замысел Н. Норбу?

Не кажется убедительным объяснение Е.А. Островской основ ритуала Ганапуджи, связанного с употреблением мяса и вина. По мнению автора, использование мяса и вина буддийскими тантриками вызвано стремлением сохранить

высокую степень солидарности и противостоять исламу и индуизму в Индии VIII–XII вв. Т.е. это «инверсивная религиозная практика», отделявшая их от индуистского социума (с. 182). Как тогда объяснить схожие ритуалы (например, *панчамакара*) в индуистской тантре?

В целом книга построена на сопоставлении элементов «традиционного буддизма» с основными положениями учений Нидала и Норбу. Сравниваются такие параметры как принятие Прибежища, сакральная территория, календарь сакральных действий и др. Такой подход позволяет выявить то, как меняется учение, религиозная система в новых условиях, какие нововведения возникают при попадании буддизма на Запад, какую роль играет личность учителей и т.п. Вместе с тем, подход, основанный на сопоставлении «того, что есть» с «тем, что должно быть», на идеализации «традиционного буддизма» игнорирует тот факт, что буддизм достаточно динамичная и меняющаяся система, где не может быть какого-то раз и навсегда зафиксированного образца. В этом смысле несоответствие мероприятий той или иной петербургской общины традиционному буддийскому календарю не делает эту общину менее буддийской.

Вызывает сожаление, что в книге проигнорирован довольно объемный корпус литературы, посвященной религиозной проблематике на постсоветском пространстве, анализирующей как теоретические проблемы и подходы (в том числе феномен конверсии), так и конкретные случаи[3].

Но несмотря на это, монография Е.А. Островской носит, безусловно, новаторский характер и представляет ценный вклад в изучение буддизма в современной России.

Р. Сабиров

3. См., например: *Жуковская Н.Л.* (2009) Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. Антология. Сост. Н.Л. Жуковская. М.: 2009; Религия и глобализация на просторах Евразии (2005) / Под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. М., Неостром, 2005; Lewis, Todd (ed.) (2014) *Buddhists: Understanding Buddhism Through the Lives of Practitioners*. Wiley-Blackwell; Elverskog, J. (2006) "Two Buddhisms in Contemporary Mongolia", *Contemporary Buddhism* 7(1): 29-46; Hann, C. (2006) *The Postsocialist Religious Question: Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe*. Halle Studies in the Anthropology of Eurasia; Luehrmann, Sonja (2011) *Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic* (New Anthropologies of Europe). Indiana University Press; Pelkmans, M. (ed.) *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms, and the Technologies of Faith*. Oxford: Berghahn Books.