

БУДДИЗМ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ ВНУТРЕННЕЙ АЗИИ*

Цель данной статьи состоит в исследовании особенностей взаимосвязи политической модернизации и буддизма во Внутренней Азии в контексте исторического развития и современной ситуации в России, Монголии и Китае.

Ключевые слова: буддизм, Внутренняя Азия, Россия, Монголия, Китай

Badmacyrenov Timur Batorovich
 Buryat State University, Ulan-Ude, Russian Federation

BUDDHISM AND POLITICAL MODERNIZATION IN INNER ASIA

This article is devoted to the study of the relationship between Buddhism and political modernization in Inner Asia in the context of historical development and the contemporary situation in Russia, China and Mongolia.

Keywords: Buddhism, Inner Asia, Politics, Russia, Mongolia, China

* Статья выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ № 17-01-00117 «Буддизм и национализм во Внутренней Азии»

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. Цель данной статьи состоит в исследовании особенностей взаимосвязи исторического развития и современного состояния буддизма и политики во Внутренней Азии.

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» [Агаджанян, 2007, с. 268]. В идейной сфере для сегодняшних Тибета, Монголии, Внутренней Монголии, Бурятии и Тывы характерно господство светских идеологических принципов конструирования политической системы. В политике буддийская культура выступает в качестве сегмента, для КНР и России преимущественно в сфере этнополитического и этнокультурного процесса «национальных» регионов, а в Монголии как декларируемого общекультурного фона суверенного государства. Функционирование политических институтов во всех указанных случаях основано на

идеях национального светского государства, ориентированного на демократические принципы.

Государственно-политическое влияние, обусловленное стремлением государства использовать легитимизирующий идеологический потенциал буддийской религии, оказывает определяющее влияние на развитие буддийских сообществ [Бадмацыренов, 2012, с. 137]. Децентрализованные политические союзы, например, государства Древней Индии или средневековой Монголии, способствуют воспроизводству относительно автономных религиозных буддийских сообществ, принимающих форму монастыря, философско-религиозной школы или автокефальной церковной организации, в то время как централизованное государство или поддержка крупного политического объединения приводит к построению иерархически встроенной в государственную политическую систему церковной организации сангхи. Наиболее важным структурным компонентом буддийских сообществ, его ядром, выступает система монашеских статусов. Традиционно в Винае выделяется восемь групп обетов Пратимокши, выступающие в качестве одного из основных компонентов структурирования буддийских сообществ. Обеты для мирян – однодневные обеты, мужские обеты упасаки/генина/убаши, женские обеты упасики/генинмы/убасанзы. Обеты послушников (часто их в русском обиходе называют неполными монахами/монахинями) – мужские шраманера/гецул и женские шраманерика/гецулма, а также временные женские обеты шикшамана. Монашеские обеты – мужские бхикшу/гелонг/гелун и женские 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. 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. 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 стухах есть эпизоды, в которых женщинам запрещается участвовать в собраниях, учениях [Сыртыпова, 2003, с. 121]. 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.

В настоящее время буддийское женское движение в мире насчитывает большое число 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 и Монголии. В

настоящее время предпринимаются усилия по восстановлению линии гелонгма в тибетском буддизме и предоставления женщинам получать полное монастырское образование вплоть до звания гешема, женского варианта высшей ученой степени в традиции Гелуг. Надо заметить, что эта деятельность, несмотря на поддержку Далай-ламы XIV, 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» [Впервые в истории..., 2016].

В буддийский период истории Тибета и Монголии большую роль начинает играть институты сангхи, верховные иерархи которой объявлялись святыми «перерожденцами» персонажей пантеона и видных деятелей буддийской религии. Концепция тулку возникает в тибетском буддизме в рамках традиции Карма-Кагью. 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» [Торчинов, 2013, с. 242], как «новая форма легитимации права на земельную собственность» [Островская-младшая, 2002, с. 324].

Пользуясь поддержкой монгольских ханов, таких как 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. 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 [Ruegg]. Эта концепция базируется на буддийской идее о двух автономных сферах: религиозной и светской, находящихся в неразрывной связи, считающейся залогом стабильности государства [Цыремпилов, 2013, с. 19]. 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 [Гарри, 2009, с. 26].

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 централизирующего 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. Другим важным аспектом развития института тулку-хубилганов является тесная связь аристократических, или «феодальных» 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 самостоятельность монастырей и духовенства увеличилось, и они фактически стали проводить более независимую политику по отношению к светским властям, большинство тулку обнаруживали в аристократических семьях. Доктринально это объяснялось через кармические заслуги, когда в виде плодов положительной кармы, буддийские 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. Сейчас роль тулку в буддийском сообществе существенно изменилась, хотя они все еще играют ключевую роль в буддийских общинах тибетской диаспоры.

Интересна политика КНР в отношении этого института, поскольку для Китая это вопрос прежде всего касающийся Тибета, он стремится взять под контроль саму систему обнаружения тулку.

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» [Скрынникова, 1988, с. 82]. Кроме того, 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) стал лидером антицинского освободительного движения в начале XX века и возглавил монгольское теократическое государство, провозглашенное в 1911 году.

В развитии 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, вследствие этого, они испытали существенное влияние российской правовой системы [Бадмацыренов, Бадмацыренова, 2016, с. 136].

Для первого этапа в XVII-XIX веках характерно становление форм государственно-конфессиональных отношений и правового регулирования буддийских общин. 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 [Burbank, 2006, с. 402]. 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» [Цыремпилов, 2013, с. 32]. Этим фактором обусловлено то огромное значение, которое придавалось имперскими и губернскими властями построению 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» [Цыремпилов, 2013, с. 233].

В течении XX века буддизм во Внутренней Азии 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 и Монголии, а в Китае – в конце века, 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.

В современном мире религия оказывает все большее влияние на общественные процессы, опровергая модернистский тезис о 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 политические и правовые взаимодействия институтов публичной власти с религиозными группами подвержены постоянной коррекции.

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 [Островская-младшая, 2009]. 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. 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 благоприятные условия для ее распространения» [Сабиров, 2012, с. 472]. «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 [Родионов, 2015, с. 81]. 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.

Литература

- 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. 266-284.
- 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.
- Бадмацыренов Т. Б. Сангха и политика: политические аспекты функционирования буддийского духовенства Монголии и Бурятии // Вестник Бурятского государственного университета. 2012. Вып. 14: Философия, социология, политология, культурология. С. 137-143.
- Сыртыпова С.-Х. Д. Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письменные источники). М.: Восточная литература, 2003. С. 121.
- 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-vypusknicam/>
- Торчинов Е. Введение в буддизм. СПб.: Амфора, 2013. С. 242.
- Островская-младшая Е. А. Тибетский буддизм. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. С. 324.
- 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>
- Цыремпилов Н. В. Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII в. – нач. XX в.). Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2013.
- Гарри И. Р. Буддизм и политика в Тибетском районе КНР (II половина XX в. – начало XXI в.) / отв. ред. А. М. Донец. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. С. 26.
- Скрынникова Т. Д. Ламаистская церковь и государство во Внешней Монголии в XVI – начале XX века. Новосибирск: Наука, 1988. С. 82.
- Бадмацыренов Т. Б., Бадмацыренова Е. Л. Буддизм, государство и право в России: развитие современной модели государственно-конфессиональных отношений // Вестник экономики, права и социологии. 2016. №4. С. 136.
- Burbank J. An Imperial Rights Regime: Law and Citizenship in the Russian Empire // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 7.3 (2006). P. 402.
- Островская-младшая Е. А. Транснациональная сеть тибетского буддизма как инструмент эскалации этно-религиозного конфликта // Вестник аналитики. №35 (2009-1).
- 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.
- Родионов В. А. Буддизм в политическом процессе постсоциалистической Монголии // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. Социология. Политология. Культурология. 2015. 6А. С. 81.