

УДК 291.1

DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-4-144-156

## **Социальный институт буддизма в современной России: Бурятия, Калмыкия, Тува**

**И. С. Тарбастаева**

*Институт философии и права СО РАН  
Новосибирск, Россия*

### *Аннотация*

В социокультурном пространстве России сложилось три основных и независимых друг от друга буддийских центра: калмыцкий, бурятский и тувинский. Анализ геополитических ориентиров, идеологической позиции, крупных религиозных организаций, представляющих данную конфессию в регионе, показывает, что сложились три различные модели буддизма как социального института: глобально-ориентированная (Калмыкия), этноцентричная (Бурятия), регионально-ориентированная (Тува).

### *Ключевые слова*

социальный институт, религия, буддизм, Бурятия, Калмыкия, «глобальный буддизм», Тува

### *Для цитирования*

Тарбастаева И. С. Социальный институт буддизма в современной России: Бурятия, Калмыкия и Тува // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 4. С. 144–156. DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-4-144-156

## **Modern models of Buddhism as a social institution in Buryatia, Kalmykia and Tuva**

**I. S. Tarbastaeva**

*Institute of Philosophy and Law SB RAS  
Novosibirsk, Russian Federation*

### *Abstract*

In the sociocultural space of Russia, there are three main and independent Buddhist centers: Kalmyk, Buryat and Tuvan. An analysis of geopolitical landmarks, ideological position, and large religious organizations representing this faith in the region shows that three different models of Buddhism as a social institution have developed: globally oriented (Kalmykia), ethnocentric (Buryatia), and regionally oriented (Tuva).

### *Keywords*

social institution, religion, Buddhism, Buryatia, Kalmykia, “global Buddhism”, Tuva

### *For citation*

Tarbastaeva I. S. Modern models of Buddhism as a social institution in Buryatia, Kalmykia and Tuva. *Siberian Journal of Philosophy*, 2019, vol. 17, no. 4, p. 144–156. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-4-144-156

© Тарбастаева И. С., 2019

ISSN 2541-7517

Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 4  
Siberian Journal of Philosophy, 2019, vol. 17, no. 4

В научном дискурсе известны различные методологические подходы к пониманию «социального института». Исследователи выделяют две основополагающие социологические традиции интерпретации – «классический структурализм», подчеркивающий безусловный приоритет структурных факторов над действиями агентов (Дюркгейм, Т. Парсонс, Р. Мертон), и более «мягкую», акционистскую традицию, которая больше внимания уделяет конкретным индивидам и их деятельности (М. Вебер, П. Бергер, Т. Лукман, И. Гофман). Интерес представляют исследования, посвященные осмыслению роли человека в системе социальных институтов. Так, внимание к уровню индивидуального действия подчеркивает британский философ Ром Харре: «Институт определяется как взаимосвязанная двойная структура индивидуумов как носителей ролей или должностных лиц, с одной стороны, и социальных практик, включающих в себя как практические, так и символические цели и результаты, с другой стороны» [Harre, 1979. P. 98].

Речь идет о теоретической модели социальных институтов, в которой на первое место выходит социальный актор. Безусловно, сама система представляет собой нечто большее, чем простую совокупность ее членов. Однако составляющие систему субъекты являются носителями ее свойств. Исходя из этого, Г. В. Осипов предлагает выделять микроуровень социальных институтов, характеризующийся такими элементами, как люди с их мировоззрением, ценностями, стандартами поведения и мыслительными шаблонами, с их конкретными повторяющимися социальными действиями и взаимными ожиданиями [2010. С. 111]. Э. Гидденс также говорит о том, что институты представляют собой не только «правила игры» и комплекс норм, но и совокупность участников этих институтов, реализующих принятые системы норм и правил [Гидденс, 1999. С. 362–482]. Любой социальный институт играет важную роль в жизни общества – задает социетальную природу общества, а также формирует рамки, пределы институциональных преобразований, осуществляемых на микро-уровне, в процессе непосредственной экономической, политической деятельности.

К числу социальных институтов традиционно относится и религия. В качестве классического определения религии как социального института можно принять следующее: «...это исторически сложившиеся формы организации и регулирования общества, жизни, обеспечивающие выполнение жизненно важных для общества функций, включающие совокупность норм, ролей, предписаний, образцов поведения, специальных учреждений, систему контроля» [Социологический энциклопедический словарь, 1998. С. 105]. Большинство социологов, начиная от отцов-основателей социологии как отдельной науки О. Конта и Г. Спенсера, рассматривали религию как средство достижения единства, интеграции общества, сплочения отдельных людей в массу верующих, рождающего ощущение сопричастности. Религиозные институты имеют специфические особенности, прежде

всего – устойчивый и консервативный характер. Исследователи отмечают их двойственную направленность: не только регламентацию деятельности по достижению трансцендентной цели, но и регуляцию действий людей и светских отношений [Акулич, Капалин, 2008].

Стремительный процесс модернизации российского общества на рубеже XX–XXI вв. привел к своеобразному «религиозному ренессансу». Недавнее официальное отношение к религии и религиозным организациям как явлениям пережиточным, тормозящим общественное развитие, сменилось подчеркиванием значимости как их самих в качестве реального компонента современного российского общества, так и их исторического вклада в формирование и развитие российской государственности и культуры. В настоящее время религиозные институты представляют собой активный субъект, специфический актор политической системы, который оказывает влияние на формирование культурных ценностей и ориентиров общества.

Исходя из этого, интерес представляет современное развитие буддизма как социального института в республиках, где он традиционно исповедуется – Калмыкии, Бурятии и Тувы. Также нами будет сделана попытка в данных регионах выделить эмпирические модели, сложившиеся из позиции и реальной практики крупнейших религиозных организаций, представленных на местах. В своем анализе мы опираемся на исследовательские работы ведущих буддологов, социологов, историков, специализирующихся как на конкретном регионе, так и на состоянии буддизма в России и во всем мире, а также на прямые заявления руководителей данных организаций, опубликованные в средствах массовой информации.

В настоящей работе нас будет интересовать то, как религиозные организации и их лидеры оказывают конституирующее воздействие на сценарии развития буддизма в республиках. Как отмечает С. П. Нестеркин, в постсоветское время государство устранилось от вмешательства в дела религиозных организаций, и это послужило их значительному увеличению. А отсутствие доктринальной необходимости в единоначалии привело к появлению большого числа буддийских общин [2016. С. 340]. По данным Росстата, на территории Российской Федерации в конце 2018 г. было зарегистрировано 269 буддийских религиозных организаций<sup>1</sup>. С каждым годом наблюдается их увеличение: в 2011 г. их число составляло 217, в 2013 г. – 230, в 2015 г. – 246. В целом процесс буддийского возрождения в республиках происходит в русле общего религиозного ренессанса в России, так же как возрождение ислама и христианства.

Современная буддийская община России сформировалась на рубеже 1980–1990-х гг. с помощью мирового лидера буддизма, лауреата Нобелев-

---

<sup>1</sup> Число религиозных организаций, зарегистрированных в Российской Федерации, на конец 2018 г. // Федеральная служба государственной статистики. URL: [https://www.gks.ru/bgd/regl/b15\\_11/IssWWW.exe/Stg/d01/11-03.htm](https://www.gks.ru/bgd/regl/b15_11/IssWWW.exe/Stg/d01/11-03.htm) (дата обращения 09.08.2019).

ской премии мира 1989 г. Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензином Гьятцо, которого российские буддисты считали своим духовным наставником, человеческим воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары. Его приезд в Россию, который состоялся летом 1991 г., придал мощный импульс развитию буддизма во всех трех республиках. В настоящее время просветительскую деятельность в данных регионах преимущественно ведут ученики Его Святейшества Далай-ламы XIV, обладающие прямой линией передачи учения и получившие его благословение на ведение проповеднической деятельности на территории России. Не будет преувеличением сказать, что российская буддийская община имеет значительный нравственный, интеллектуальный и социальный потенциал. Однако она никогда не была централизована как православная церковь. Буддийские республики вошли в состав России в разные годы, и духовная жизнь каждого из народов развивалась независимо друг от друга.

Сначала отметим общую тенденцию, характерную для трех буддийских республик – это усиливающийся интерес населения к изучению буддийской философии. Распространенный обрядовый, народный буддизм продолжает оставаться популярной формой выражения своего вероисповедания, однако возможность получать учения на лекциях, как правило, бесплатных и широкодоступных, порождает желание людей прояснить для себя концептуальные идеи, ценностные основы буддизма. Среди мирян появляются те, кто серьезно изучает классические трактаты, вникает в сложные дискуссионные теоретические вопросы перерождения, кармы, всеведения. Повсеместно создается интеллектуальное пространство для осмысления, обсуждения тех или иных положений учения; это не обязательно центральные храмовые места, а дхарма-центры, клубы, онлайн-площадки и просто встречи в свободном формате. Если в досоветское время религиозно образованными были, как правило, монахи, то в современных условиях открытости и доступности буддийской дхармы светские люди самостоятельно или с помощью учителей приобретают весьма обширные сведения о буддизме. Это отмечают многие социальные исследователи, буддологи.

Между тем в республиках складываются различные ситуации, связанные, прежде всего, с верховным буддийским управлением. Люди, возглавляющие крупные религиозные организации, имеют свои геополитические взгляды на то, в какую сторону развивать региональное буддийское сообщество. На выбор стратегических ориентиров влияет также параллельно идущий подъем этнического возрождения: эти два социокультурных процесса перекрещиваются между собой, где-то сливаются, в результате чего в каждой республике получается свой узор буддийской палитры.

Итак, буряты, сравнительно с другими народами буддистской цивилизации, обратились в буддизм из язычества достаточно поздно – в XVII в. В Забайкалье буддизм активно приносили монгольские и тибетские ламы,

а также кочевые монгольские племена из Восточной Монголии. В отличие от прерванных в Туве и Калмыкии соответствующих структур буддийская конфессия в Бурятии к моменту установления советской власти была многочисленнее и сумела сохранить многие религиозные традиции во времена борьбы с религией. Сегодня Бурятская традиционная сангха России (далее – БТСР) позиционирует себя как официальный представитель буддизма в государстве, способная представлять интересы верующих на федеральном уровне.

Буддистское религиозное возрождение оказалось связанным с движением национального возрождения бурятского народа. Национальное и религиозное движения бурятского народа нашли своего выразителя в Хамбо-ламе<sup>2</sup> Дамбе Аюшееве, избранном в 1995 г. и с тех пор бессменно возглавляющем ее. Важным элементом предлагаемой хамбо-ламой идеологии буддийского возрождения и бурятской этнической идентичности является принцип духовной самодостаточности и независимости бурятского народа. По мнению Хамбо-ламы, для повышения уровня национального самосознания бурятам преимущественно следует обратиться к бурятским, а не к тибетским ламам: «Вот у нас тибетцы читают лекции, дают посвящения – они считают, что это у них буддизм. Ну, они что? Они – иностранцы: заберут свое богатство и куда-нибудь уедут – им какая разница» [Хамбо-лама, 2013. С. 12]. Процесс сохранения этнической идентичности Хамбо-лама видит в укреплении позиций сангхи посредством реализации выдвинутого им проекта оформления бурятской церкви в качестве особой формы северного буддизма как направленного на «максимальное снижение китайского влияния в будущем на умы бурятских верующих» [Махачкеев, 2007. С. 23]. Мы согласны с С. Филатовым, что «дистанцирование от авторитета Далай-ламы для Аюшеева является проявлением приоритета именно бурятского национального буддизма, вопреки буддизму, подверженному западному влиянию»<sup>3</sup>.

Следует отметить, что в регионе не все согласны с консервативной позицией Д. Аюшеева. Недовольство авторитарностью хамбо-ламы привело к расколам среди буддистов в самой Бурятии. В 1997 г. в сангхе произошел первый раскол, который возглавил лама Н. И. Илюхинов, поддерживающий возрождение буддийского образования в более тесной связи с Тибетом, с тибетскими учителями и Его Святейшеством Далай-ламой XIV<sup>4</sup>. Также женский буддийский монастырь позиционирует свою обитель как бурятский женский дацан и подотчетен тибетскому духовному лидеру. Как отмечает М. С. Уланов, российские буддийские анклав не самодостаточны и имеют «свои» центры притяжения, в особенности тяготеют к тибето-буд-

<sup>2</sup> Хамбо-лама (камбы-лама) – титул главы некоторых региональных буддийских организаций.

<sup>3</sup> Филатов С. Буддизм в Бурятии: новые тенденции // Russian Review 2010. № 3. URL: <https://www.keston.org.uk/rr/43/03-tilatov-s-buryatiya.html> (дата обращения 09.08.2019).

<sup>4</sup> Там же.

дийской цивилизации [2010]. В современных условиях это обусловлено тем, что во времена советской идеологии в значительной степени прервалась прямая линия передачи учения «из уст в уста»; такой способ передачи знаний в буддизме считается ключевым для признания авторитетности ламы. Поэтому на территории бывшего Союза к моменту восстановления государственной поддержки религии практически не осталось учителей, которые обладали всей полнотой знаний и обеспечивали непрерывность линии преемственности учения. Это обстоятельство во многом побуждает российских буддистов из республик, традиционно исповедующих буддизм, обращаться к тибетской традиции, где такая преемственность сохраняется на протяжении многих веков.

Среди бурятской интеллигенции также аргументированно доказано, что «внутреннее содержание буддизма в Бурятии не было “бурятизировано”, и в этом смысле он не стал “бурятским буддизмом”, а является продолжением традиции тибето-монгольской махаяны» [Урбанаева, 2013; Янгутов, Урбанаева, 2014]. Сложно сказать, в каком соотношении местные верующие распределяют свои симпатии относительно этого геополитического вопроса; вряд ли имеются социологические данные на этот счет. Однако среди простого населения отмечается высокая степень лояльности, преданности к мировому лидеру буддистов Его Святейшеству Далай-ламе IV: ежегодно в Улан-Удэ торжественно отмечают его день рождения, из республики крупные группы бурятов выезжают на его учения в разные страны.

Таким образом, в Бурятии религиозное и национально-этническое возрождения подпитывают и переплетаются друг с другом. Встраивание буддизма в глобальный контекст сталкивается с большим сопротивлением, налицо центробежная тенденция, направленная на этнизацию мировой религии, стремление подчинить классические дискурсы «бурятскому» контексту. Согласимся с П. Варнавским, что в бурятском буддизме содержатся достаточно ярко выраженные элементы антизападного и антиглобалистского дискурса, а его интуитивная реакция на глобальные тренды развития носит довольно противоречивый характер [2011. С. 204]. Другая ситуация складывается в республике Калмыкии.

Современное развитие буддизма в республике Калмыкия можно охарактеризовать как вливание в «глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма» [Островская, 2010]. Прежде всего, следует сказать, что сам буддизм постепенно превращается в глобальный интеллектуально-духовный ресурс, открытый для всеобщего использования. Древняя восточная религия выходит за рамки своих прежних локально-исторических границ, охватывая все новые культурные ареалы. Так, в Европе, США, Австралии и Новой Зеландии действуют сотни центров буддизма. Постепенно складывается так называемый «глобальный буддизм», а именно буддизм, свободный от контекста локальных культурных традиций, вполне транснациональный.



Оценивая потенциал буддийской философии, П. Варнавский подчеркивает, что она не раз демонстрировала свою способность выходить за рамки собственно религиозной проблематики и встраивалась в различного рода публичные дискурсы, «апеллируя к более укорененной в сознании современных людей научно-рациональной когнитивной модели восприятия и интерпретации реальности» [2011. С. 197]. По его мнению, «данный процесс [глобализация буддизма] не всегда протекает настолько явно, чтобы обязательно получать подтверждение в социологических опросах и официальных речах политиков; это происходит скорее косвенно, прорываясь сквозь отдельные публикации в СМИ, будучи – явно или по неосторожности – озвучено лидерами, признанными авторитетами гражданского общества [Там же. С. 194].

Ведущую роль в процессе интеграции с глобальным буддизмом принадлежит действующему верховному ламе Тэло Тулку Ринпоче <sup>5</sup>, выходцу из калмыцкой семьи мигрантов в Филадельфии (США) и избранному в 1992 г. Являясь почетным представителем Его Святейшества Далай-ламы XIV в России, странах СНГ и Монголии, лама прилагает большие усилия для укрепления религиозных, культурных связей между традиционными российскими буддийскими регионами, тибетским сообществом и западным миром. В частности, при его активном участии был осуществлен повторный долгожданный визит Его Святейшества Далай-ламы XIV в Калмыкию в 2004 г. И в этом сказываются статус мирового уровня Тэло Тулку Ринпоче и влияние бывшего главы республики, крупного политика К. Илюмжинова. Сами калмыки единогласно признают Тэло Тулку Ринпоче своим духовным наставником, и он пользуется большой степенью легитимности, доверия среди населения. Заметим, что в Бурятию и Туву лидер буддистов не смог приехать, несмотря на его личное желание и чаяния верующих.

Другой исторически-значимой личностью, повлиявшей на вхождение калмыцкого буддизма в мировой контекст, является калмыцкий монах, один из первых учителей тибетского буддизма в США, сооснователь Американского института буддологии геше Нгаван Вангъял (1901–1983 гг.). В мировой науке благодаря его деятельности появились такие выдающиеся американские буддологи, как Р. Турман, Дж. Хопкинс, А. Берзин и др. Посещая регион в разные годы, Р. Турман, А. Берзин заявляли, что в их мировосприятии Калмыкии отводится особое место как родине своего коренного гуру. Это, безусловно, является одним из факторов, связывающих локальный буддизм с западным буддийским миром.

Институциональной площадкой для развития буддизма в республике служит центральный хурул «Золотая обитель Будды Шакьямуни», откры-

---

<sup>5</sup> «Тулку» – звание, обозначающее особую степень просветленности и возможности человека переродиться в месте, где он сможет принести пользу в познании буддийского учения.

тый в 2005 г. по совету Его Святейшества Далай-ламы XIV. Помимо широкой просветительской работы (музей, библиотека, изучение родного языка, основ буддийской философии, лекции), он имеет глубокое символическое значение для калмыков «подобно Статуи свободы для американцев, Эйфелевой башни для французов»<sup>6</sup>. Как самое красивое здание в городском ландшафте, место паломничества, хурул интегрирует вокруг себя и истинно верующих, и тех, кто чувствует себя сопричастным к буддизму как культурной традиции. Хурул позиционируется не только как место для уединенной веры, созерцания, но и масштабный культурный проект, способный задать региональные тренды, образовать пространство смыслов. В нынешнем восприятии калмыков он олицетворяет и возрождение веры после советской эпохи, и сохранение их этнической самобытности в условиях вестернизации. Так, с 2010 г. при хуруле открыты бесплатные трехмесячные курсы по изучению разговорного калмыцкого языка, который стремительно теряет свои позиции в качестве родного. Сам Тэло Тулку Ринпоче считает поддержку этнического языка одной из задач деятельности храма: «Я убежден, что нам крайне необходимо сохранить свой родной язык, чтобы мы могли владеть письменным, устным языком, тем самым сохраняя свою культуру ... мы не ожидаем, что все овладеют им в совершенстве, но знать базовый уровень разговорного калмыцкого языка важно для любого калмыка»<sup>7</sup>.

Калмыцкий хурул играет важную роль не только в пределах республики, но и служит хрупким «соединительным мостиком» между российскими буддистами и их духовным лидером. Аккумулируя вокруг себя значительные человеческие ресурсы, администрация храма ежегодно организует выезды буддистов на учения к их духовному лидеру Его Святейшеству Далай-ламе XIV в различные страны, как правило, в Индию или Ригу. Поскольку по политическим причинам руководство страны не дает визу самому Его Святейшеству Далай-ламе XIV, то для местных буддистов ценность организованных выездов сложно переоценить. Тем самым хурул как бы «воссоединяет» учеников и учителя, тибетскую традицию с российским социокультурным контекстом, локальные формы с глобальным дискурсом. Совершая паломничество по святым местам этой древнейшей религии, российские буддисты встречаются с представителями других направлений буддизма, с буддийскими философами, высокими ламами, монахами. Расширяется их восприятие буддизма от «религии по крови» до общечеловеческой, надэтнической формы мировоззрения.

Мы видим, что интенсивное развитие буддизма с опорой на тибетскую традицию во главе с Его Святейшеством Далай-ламой XIV не мешает одно-

<sup>6</sup> История создания храма «Золотая обитель Будды Шакьямуни». URL: <http://khurul.ru/> (дата обращения 08.05.2019).

<sup>7</sup> «В хуруле открываются бесплатные курсы калмыцкого языка». URL: <http://khurul.ru/?p=4488>. (дата обращения 09.09.2019)



временно поддерживать традиционную калмыцкую культуру, родной язык. По всей видимости, заявление М. С. Уланова, который полагает, что данный регион оказался оторванным от остальной части буддийского мира, нуждается в переоценке. Он пишет: «...калмыцкий центр буддизма находится в более уязвимом положении, чем южно-сибирский, который является северной периферией, “выступом” тибето-буддийской цивилизации...» [2010. С. 21]. Однако, несмотря на свою географическую удаленность от тибето-индийской цивилизации, на современном этапе Калмыкия гармонично вливается в глобальный буддийский мир, занимает солидную роль в российском буддийском сообществе.

В республике Тыва крупнейшей религиозной организацией, представляющие буддизм в регионе и образованной в 1997 г. является «Управление камбы-ламы». При ее создании принципиальной позицией было назначение верховным ламой тувинца по этническому происхождению. Задokumentированы слова одного из присутствующих на учредительном собрании Б. С. Шыырапа: «Я тувинец, живущий на тувинской земле. Пусть на тувинской земле будет преемственность камбы-лам с тувинскими корнями, из тувинского рода и семьи, и пока не появится такой человек, давайте не торопиться с выборами. Мы не можем посадить на эту должность других»<sup>8</sup>. Поскольку «не зная родного языка, ментальности народа, как может иностранный гражданин, управлять духовной жизнью всей Тувы»<sup>9</sup>. На момент избрания из всех лам, кто знал тибетский язык и учение Будды, был А. Ш. Хертек, поэтому это была единственная кандидатура<sup>10</sup>. Так выразилось стремление тувинского духовенства в превалировании этнической доминанты в процессах возрождения буддизма в регионе. В целом это отражает тенденцию «формирования бурятского, калмыцкого, тувинского буддизма как национальных, относительно автономных культурных форм» [Лепехов, 2003. С. 137].

Вместе с тем тувинские монахи не дистанцируются от тибетской традиции, признают своим духовным лидером Его Святейшество Далай-ламу XIV. Так, лама Джампел Лодой уверен, что «...свет Учения передает тибетское буддийское духовенство, а реальную пользу на местах смогут принести монахи и хуураки из тех или иных регионов, например, в Монголии буддизм развивается только монгольскими ламами, в Бурятии – бурятскими ламами, в Калмыкии – калмыцкими ламами и т. д. Каждая буддийская культура несет линию преемственности буддийского учения»<sup>11</sup>. Действующий Камбы-лама

<sup>8</sup> Институт Камбы-ламы Республики Тыва: формирование и развитие. URL: <https://www.tuvalobdon.com/index.php/stati/45-institut-kamby-lamy-respubliki-tyva-formirovanie-i-razvitie> (дата обращения 09.09.2019).

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Социальная модель тувинского общества. URL: <https://tuvalobdon.com/index.php/stati/dukhovenstvo/48-sotsialnaya-model-tuvinskogo-obshchestva> (дата обращения 09.09.2019).

Лобсанг Чамзы сам получал образование в крупнейшем монастыре Дрепунг гомане в Индии. Будучи на посту, он прилагает усилия к тому, чтобы сформировать устойчивую образовательную систему для тувинских хуураков с возможностью обучаться в крупных индийских монастырях. Социолог Ч. М.-Х. Тензин называет эту тенденцию «третьей волной» производства тувинского духовенства. Первая волна с 1991 г. имела место в Иволгинском дацане Бурятии, вторая – в монастыре «Гунзэчойнэй» в Санкт-Петербурге [Тензин, 2018].

Деятельность тувинского духовенства имеет большое значение для населения республики. Круг задач, которые решают его представители, охватывает собой практически все сферы жизнедеятельности человека и тувинского общества в целом. Обращения тувинцев к ламам за советом, благословением, помощью в решении жизненных проблем регулярны, и носят в том числе терапевтически-компенсаторный, мировоззренческий характер. Отметим, что у буддийского верховного руководства республики есть желание устанавливать и поддерживать обширные контакты с мировым буддийским сообществом, однако чувствуется нехватка ресурсов, вызванная отчасти объективными причинами – высокой степенью дотационности региона, его труднодоступностью. В целом уровень влияния остается недостаточно высоким, и тувинскому духовенству еще предстоит наращивать свой интеллектуальный, человеческий потенциал для того, чтобы стать движущей силой в поддержании религиозной духовности среди тувинцев.

Таким образом, в социокультурном пространстве России сложились три основных и независимых друг от друга буддийских центра: калмыцкий, бурятский и тувинский. Учитывая сложность, многослойность этносоциальных процессов, в данных регионах условно выделим современные модели развития буддизма как социального института. В Бурятии превалирует этноцентричная модель, во многом обусловленная националистической политикой, которую с 1992 г. проводит глава БТССР хамбо-лама Д. Аюшеев. Хотя еще раз подчеркнем, что его позиция по вопросу «бурятского буддизма» подвергается аргументированному оспариванию экспертным сообществом, бурятской интеллигенцией, в частности, профессиональными буддологами. В Калмыкии в большей степени реализуется глобально-ориентированная модель, характеризующаяся направленностью на сотрудничество с крупными западными центрами буддизма; встраивание в широкий глобальный дискурс; позиционирование в российском пространстве как сильного содействовать встречам учеников с их учителем Его Святейшеством Далай-ламой XIV. Модель развития буддизма в Туве нами обозначается как регионально-ориентированная: в ней гармонично сочетаются тибетская традиция как образовательный, культурный ориентир и тувинская составляющая в системе местного иерархического духовенства. Надо сказать, что в каждой республике остро стоит вопрос с подготовкой мест-

ных квалифицированных кадров в лице монахов: и если в Бурятии есть своя Буддийская академия при Иволгинском дацане, который институционально входит в БТСР, то в Калмыкии и Туве высшее религиозное образование получить невозможно. В этой связи возрастает ценность взаимодействия с тибетской диаспорой и открытие для российских монахов дверей крупных индийских монастырей.

### Список литературы / References

- Акулич М. М./, Капалин А. М.** Религия как социальный институт // Вестник ЧелГУ. 2008. № 32. С. 8–15.
- Akulich M. M., Kapalin A. M.** *Religiya kak sotsialnyi institut [Religion as a social institution]. Bulletin of Chelyabinsk State University, 2008, no. 32, p. 8–15. (in Russ.)*
- Варнавский П.** «Национальная» религия в контексте глобализации: традиционный буддизм в современной Бурятии // Антропологический форум. 2011. № 14. С. 192–211.
- Varnavskii P.** «Natsionalnaya» religiya v kontekste globalizatsii: traditsionnyi buddizm v sovremennoi Buryatii [“National” religion in the context of globalization: traditional Buddhism in modern Buryatia]. *Anthropological Forum. 2011, no. 14, p. 192–211. (in Russ.)*
- Гидденс Э.** Социология. М.: Едиториал УРСС, 1999.
- Giddens A.** *Sotsiologiya [Sociology]. Moscow. Editorial URSS, 1999. (in Russ.)*
- Лепехов С. Ю.** Буддийская философия и буддийская культура: история и современность. Материалы междунар. научн. конф. «Буддизм в контексте истории, идеологии и культуры Центральной и Восточной Азии». Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. С. 135–138.
- Lepkhov S. Yu.** *Buddiiskaya filosofiya i buddiiskaya kultura: istoriya i sovremennost [Buddhist philosophy and Buddhist culture: history and modernity]. In: Materials of the international scientific conference “Buddhism in the context of the history, ideology and culture of Central and East Asia”, Ulan-Ude, Buryat Science Center of the SB RAS, 2003, p. 135–138. (in Russ.)*
- Нестеркин С. П.** Социальная организация буддийского сообщества центрально-азиатского буддизма: формирование традиционной модели и ее современная трансформация // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2016. № 11–2. С. 338–342.
- Nesterkin S. P.** *Sotsialnaya organizatsiya buddiiskogo soobshchestva centralno-aziatskogo buddizma: formirovanie traditsionnoi modeli i ee sovremennaya transformatsiya [The social organization of the Buddhist community of Central Asian Buddhism: the formation of the traditional model and its modern transformation]. International Journal of Applied and Fundamental*

- Research*. 2016, no. 11–2, p. 338–342. (in Russ.)
- Осипов Г. В.** Введение в социологическую науку / Г. В. Осипов, Л. Н. Москвичев. М.: Наука; Вече, 2010.
- Osipov G. V.** Vvedenie v sotsiologicheskuyu nauku [Introduction to Sociological Science]. Eds. G. V. Osipov, L. N. Moskvichev. Moscow, Nauka, Veche, 2010. (in Russ.)
- Островская Е. А.** Транснациональные коммуникативные сети религиозных идеологий // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 4. С. 171–181.
- Ostrovskaya E. A.** Transnatsionalnye kommunikativnye seti religioznykh ideologii [Transnational communicative networks of religious ideologies]. *State, religion, church in Russia and abroad*, 2010, no. 4, p. 171–181. (in Russ.)
- Социологический энциклопедический словарь / Под ред. Г. В. Осипова. М.: Изд. группа ИНФРА-М – НОРМА. 1998. 488 с.
- Sociological Encyclopedic Dictionary. Ed. by G. V. Osipov. Moscow: INFRA-M – NORMA, 1998. (in Russ.)
- Урбанаева И. С.** Буддизм в сравнительном контексте: что такое аутентичный буддизм? // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2013. № 3 (11). С. 78–86.
- Urbanaeva I. S.** Buddizm v sravnitel'nom kontekste: chto takoe autentichnyi buddizm? [Buddhism in a comparative context: what is authentic Buddhism?]. *Bulletin of the Buryat Science Center of the SB RAS*, 2013, no. 3 (11), p. 78–86. (in Russ.)
- Уланов М. С.** Буддизм в социокультурном пространстве России: социально-философский анализ: Автореф. дис ... канд. филос. наук. Ростов-н-Д, 2010. 55 с.
- Ulanov M. S.** Buddizm v sotsiokulturnom prostranstve Rossii: sotsialno-filosofskii analiz [Buddhism in the socio-cultural space of Russia: a socio-philosophical analysis]. Rostov-on-Don, Range Plus, 2010. (in Russ.)
- Янгутов Л. Е., Урбанаева И. С.** Буддизм и буддология в Бурятии // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. 2014. № 3 (15). С. 20–41.
- Yangutov L. E., Urbanaeva I. S.** Buddizm i buddologiya v Buryatii [Buddhism and Buddhology in Buryatia]. *Bulletin of the Buryat Scientific Center of the SB RAS*. 2010, no. 3 (15), p. 171–181. (in Russ.)
- Хамбо лама.** Мысли наедине. Выдержки из речей. Улан-Удэ: НоваПринт, 2013.
- Hambo lama.** Thoughts in private. Excerpts from speeches. Ulan-Ude, NovaPrint, 2013. (in Russ.)
- Harre R.** Social Being. Oxford, Blackwell, 1979.

Материал поступил в редколлегию

Received

23.09.2019

**Сведения об авторе / Information about the Author**

**Тарбастаева Инна Семеновна**, младший научный сотрудник Института философии и права СО РАН (ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия)

**Inna S. Tarbastaeva**, junior Researcher, Institute of Philosophy and Law SB RAS (8 Nikolaev Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation)

Inna-tarbastaeva@yandex.ru