

УДК 294.321

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ БУДДИЙСКОГО СООБЩЕСТВА ЦЕНТРАЛЬНО-АЗИАТСКОГО БУДДИЗМА: ФОРМИРОВАНИЕ ТРАДИЦИОННОЙ МОДЕЛИ И ЕЕ СОВРЕМЕННАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ

Нестеркин С.П.

*ФГБУН «Институт Монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения
Российской академии наук», Улан-Удэ, e-mail: sn3716@gmail.com*

В статье рассмотрены иерархические системы буддийского сообщества центрально-азиатского буддизма: 1) иерархия «Учитель–ученик» 2) иерархия по степени духовного совершенствования, 3) по полноте взятых на себя монашеских обетов, 4) по степени образованности, 5) иерархия в соответствии с должностным ростом внутри монастырской административной, 6) иерархия в системе перерожденцев-тулку и 7) государственно-административная иерархия. Определено, что установленные иерархические системы и с доктринальной точки зрения, и социальной практике совпадали не всегда и лишь частично. Множественность иерархических систем предоставляла широкие возможности для ее дробления сангхи и создавала проблемы в легитимации церковного руководства. Целостность духовной общины первоначально обеспечивалась назначением ее руководителя его предшественником, однако в ходе дальнейшего развития сангха стала делиться на множество школ. Главным принципом их конституирования было сохранение учительской линии преемственности. Наиболее важным фактором, вызывавшим расхождение систем церковных иерархий явилась возможность автономной практики путей сутры и тантры. Соответственно конституируется три типа общин: ганачakra тантристов, сангха монахов, и община мирян, практикующих махаянские методы.

Ключевые слова: сангха, социальная структура, история буддизма, тибетский буддизм, российский буддизм, махаяна.

THE SOCIAL ORGANIZATION OF THE BUDDHIST SOCIETY OF CENTRAL ASIAN BUDDHISM: THE FORMATION OF THE TRADITIONAL MODEL AND ITS MODERN TRANSFORMATION

Nesterkin S.P.

*Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy
of Sciences, Ulan-Ude, e-mail: sn3716@yandex.ru*

The article describes the hierarchical system of the Buddhist Society of Central Asian Buddhism: 1) the hierarchy of «teacher-student» 2) a hierarchy according to the degree of spiritual development, and 3) the completeness assumed by monastic vows, 4) the level of education, 5) hierarchy in accordance with the career development within the monastery's administration, 6) hierarchy in the system of reincarnate tulku and 7) public administration hierarchy. It is determined that the established hierarchical system, and from the viewpoint of the doctrine and in practice only partially overlap and not always. The multiplicity of hierarchical systems created problems in establishing the rule of the Sangha, and provides opportunities for its crushing. Initially, the integrity of the spiritual community to secure the appointment of its head the previous leader, from Sakyamuni Buddha, but later became separated sangha, a lot of schools. The basic principle of the constitution was to preserve the teaching lineage. The most significant factor causing divergence hierarchical church system is the possibility to practice an autonomous path of sutra and tantra. Accordingly, constituted three types of communities: Sangha monks ganachakra Tantrikas and community followers lay not practicing tantric techniques.

Keywords: sangha, social structure, history of Buddhism, Tibetan Buddhism, the Russian Buddhism, Mahayana

Возникнув в середине первого века, буддизм предложил индийскому обществу совершенно новый тип социальной организации – буддийскую Сангху (Общину). До этого передача духовной традиции осуществлялась в рамках «учительского дома», где наставник обучал несколько своих учеников, как правило, связанных с деревней, где он осуществлял свою деятельность. Сангха, первоначально ведшая кочевой образ жизни, довольно скоро перешла к оседлости внутри монастырей, которые уже в Индии стали принимать на себя не только духовные, но и некоторые социальные функции. В Тибете буддийские монастыри, особен-

но в теократический период, стали для тибетского кочевого сообщества островками цивилизации, и наиболее крупные начали выполнять функции, сходные со средневековыми городами в Европе. Это усложнило социальную структуру буддийского сообщества, привело к появлению социальных систем и иерархий, сложным образом взаимосвязанных. Их наличие в значительной степени определяет лицо и современного центрально-азиатского буддизма.

Вместе с тем приходится констатировать, что формирование законодательства в области регулирования деятельности религиозных организаций, а также практика

его правоприменения, как и складывающаяся практика взаимоотношений административных органов с религиозными общинами и организациями использует понятийный аппарат отечественного религиоведения, который был выработан, в основном, на базе исследования христианства, в особенности православного. Как следствие, существующая в православии модель иерархической организации религиозной общины во главе с ее главой – патриархом, переносится на религиозные организации иных конфессий и деноминаций, для которых иерархическая организация подобного типа, возможно, и не характерна. Это делает необходимым исследование иерархической организации религиозных конфессий, генетически отличных от православия, в частности, буддизма.

В буддизме в процессе его исторического развития сложилось несколько иерархических систем (относительно независимых), оформляющих церковную организацию. Первой возникла наиболее значимая доктринально двухуровневая иерархия «Учитель–ученик». Будда Шакьямуни, основатель буддизма, именно в качестве Учителя возглавлял общину своих последователей. Первостепенная важность отношения «Учитель–ученик» кодифицируется как в уставах хинаяны, так и махаяны. Особенно она важна в тантре, в обетах которой список «коренных» падений открывает «неисполнение наставлений Учителя» [2; 6].

Поскольку духовное совершенствование является основным содержанием пути ученичества, то иерархия по степеням духовного роста, в которой отражаются этапы продвижения адепта от начала пути до достижения просветления, является органичным развитием иерархии «Учитель–ученик». Мы имеем ее детальное описание в литературе буддизма. Однако следует иметь в виду, что поскольку степень духовного совершенства не имеет явных, для всех очевидных маркеров (те характеристики, которые описываются в текстах, требуют для своего опознания, как правило, наличия достаточно высокого уровня продвижения у самого эксперта), то отнесение конкретного индивида к какой-либо ступени этой иерархии обычно является предметом социального консенсуса. Однако, несмотря на свою условность (в социальном плане), для выстраивания социальной иерархии эта шкала очень важна. Именно признание за членами сообщества духовных достижений и придает его структуре легитимность в глазах последователей.

При жизни Будды Шакьямуни возникла еще одна иерархическая система – в зависи-

мости от полноты монашеских обетов, которые взял на себя последователь. Помимо этого, монахов, имеющих полное посвящение, различали по их стажу в этом статусе. Тем, кто в течение десяти и более лет вел безупречно нравственную жизнь и хорошо изучал Дхарму, получал право на то, чтобы обучать новичков [3, 54].

Позднее уже в Индии была выработана система для определения уровня образованности монахов с тем, чтобы выявить наиболее квалифицированных преподавателей. В Тибете, с развитием монастырского образования, на ее основе была выработана собственно тибетская система ученых степеней, присуждавшихся выдержавшим соответствующий экзамен. Она, вместе с гелукпинской образовательной системой, была воспринята и российским буддизмом [3, 72]. Причем ученое звание сохранялось и в том случае, если его обладатель по той или иной причине снимал с себя монашеские обеты.

По мере развития монастырей выработалась иерархия – еще одна – в зависимости от должностного роста внутри монастырской административной системы. Для такого роста было необходимо иметь стаж в качестве монаха, часто – хороший уровень образования и академическую степень. Кроме того, со временем монастыри становились распорядителями и/или собственниками значительных материальных ресурсов, а также приобретали административно-распорядительные функции по отношению к местному сообществу. Это начало приводить к тому, что рост внутри монастырской административной системы стал в значительной степени определяться также внерелигиозными факторами. Особенно это стало проявляться в центрально-азиатском буддизме, где церковная организация стала играть значительную роль в жизни общества и государства, так что церкви часто приходилось в своей кадровой политике идти на компромиссы с местной аристократией.

В буддизме Тибета возникла новая иерархия, которой не было в Индии. В начале она появилась в школе Кагью, а затем получила распространение и в других традициях – это система перерожденцев. В основе ее лежало убеждение, что достигшие просветления бодхисаттвы, став Буддами, выбирают свое новое рождение в сансаре добровольно, ради блага живых существ, так что уже с самого момента своего рождения являются сакральным объектом почитания, еще до начала их религиозной деятельности (принятия обетов, получения образования и занятий медитативной практикой). Они Учителя-Будды

изначально, по определению, что в принципе делает не обязательным их «встраивание» в иные иерархии. В Китае таких учителей называли «живыми Буддами», в Тибете – Тулку (санскр. Нирманакая), т.е. «Будда в явленном теле». Перерожденцы-Тулку по своему положению резко отличались от обычного монаха, даже весьма образованного. Они, кроме того, различались (не вполне официально) по старшинству своих перерождений (имеются «молодые» и «старые» Тулку-Ринпоче) и заслугам своей линии перерождений перед дхармой. Институт перерожденцев не прижился в китайском буддизме, однако стал очень важен в церковной организации Монголии и Тибета. В управлении перерожденцев находилась значительная часть монастырского имущества. Кроме того, в большом числе случаев «наследственно» закреплялся за ними и статус настоятеля монастыря.

Наконец, в тот период, когда как буддийская церковь стала принимать на себя (в Тибете и Монголии) функции государственного управления, стала складываться государственно-административная иерархия (в своем окончательном виде в Тибете – во главе с Далай Ламой, в Монголии – Джебзун Дамба Хутухтой). В ней многие ключевые государственные посты занимали церковные иерархи.

Таким образом, в центрально-азиатском буддизме можно констатировать наличие нескольких иерархических систем, совпадающих и с доктринальной точки зрения, и в практике не полностью и далеко не всегда. Совпадение этих иерархий могло бы иметь место, например, в монастыре, который (1) возглавляет перерожденец-тулку, духовный статус которого не подлежит сомнению уже по тому, что он признан перерожденцем, если он (2) монах, получивший хорошее образование, (3) имеет высшую ученую степень, (4) известен личными успехами в практике и (5) является духовным наставником насельников монастыря. На практике такое совпадение часто имело место, но даже в Тибете далеко не всегда. Личный Учитель, который наставлял ученика в его практике, мог вовсе не быть широко известным йогином, не иметь официального признания как перерожденец, не занимать постов в монастырской администрации, не иметь высших ученых степеней и даже не быть монахом. Это не делало его авторитет в глазах ученика меньше и за ним всегда оставалось решающее слово в вопросах определения духовного пути своего последователя.

Особенно чувствительным расхождение систем иерархии становилось, когда речь

шла об иерархии государственно-административной, первые позиции в которой нередко не совпадали с таковыми в иерархии церковной и часто оспаривалось. Так, верховный статус Далай Лам уже в Тибете порой ставился под сомнение, чему мы имеем исторические свидетельства. В качестве основания для подобного сомнения приводился, в частности, то, что его верховенство в административной системе не подкреплялось в полной мере верховенством в духовной. Например, приверженцы Паньчен Ламы говорили именно о его духовном главенстве, поскольку их линия перерождений восходит к самому Будде Амитабхе, эманацией которого считаются Паньчен Ламы, в то время как Далай Ламы почитаются воплощением Бодхисаттвы Авалокитешвары, который, в свою очередь считается эманацией Будды Амитабхи. Отсюда делался вывод приоритете института Паньчен Лам по отношению к институту Далай лам.

Множественность систем иерархии делала сложной проблему установления главенства в сангхе, открывая широкие возможности для центробежных тенденций. Целостность духовной общины первоначально обеспечивалась тем, что ее глава назначался предшествующим руководителем, начиная с Будды Шакьямуни. Однако довольно скоро сангха стала дробиться на множество школ. Главным принципом, определяющим их конституирование, было наличие непрерывной линии преемственности Учителей.

Важным фактором, приводившем к расхождению церковных систем иерархии, была возможность практиковать путь сутры и путь тантры автономно друг от друга. Даже в школе Гелуг, где установка на сочетание пути сутры и пути тантры является одним из важнейших принципов религиозной практики, вполне допускается автономная практика этих путей. Два этих пути представлены двумя репрезентативными фигурами. Для пути Сутр – монах (хотя миряне также могут продвигаться по этому пути, но в данном случае мы говорим о типе наиболее репрезентативном), живущий, как правило, в монашеской сангхе, соблюдающий обеты индивидуального освобождения (винаи) и получивший философское школьное образование (что особенно характерно для школы Гелук). Для пути Тантра репрезентативной фигурой является *акпа* (тиб. *sngags pa*, санскр. *mantrika*, *tantrika*). Для него главными выступают отношения Учитель-ученик, и, кроме того, отношения с ваджарными братьями (учениками его Учителя) внутри тантрийской общины (ганачакры). Эти отношения регулируют тан-

трийский устав. Практикующему тантристу-акпе соблюдать целибат не обязательно, как не обязательно проходить полный курс философского факультета и получать ученые степени.

Кроме двух видов уставов, которыми деятельность монашеской и тантрийской общин регламентируется (винаи – устава монашеского и тантрийского устава), существуют обеты Бодхисаттвы – свод махаянских правил. Эти обеты предписывается исполнять как тантристам (в ритуале тантрийского посвящения принятие этих обетов предшествует принятию обетов тантрийских), так и монахам (в центрально-азиатском буддизме монашеская практика хинаяны, или «малой колесницы» которую регламентирует свод винаи, рассматривается в контексте пути махаяны) [2; 6].

Таким образом, конституируется два типа буддийского сообщества: ганачakra тантристов и сангха монахов. Кроме того, можно выделить, как отдельный вид сообщества общину буддистов-мирян, не практикующих тантрийские методы, но имеющих обеты бодхисаттвы и практикующих махаянские методы. Естественно, эти сообщества не замкнуты, возможны их смешанные формы: так, тантристы, имеющие монашеские обеты могут входить в сангху, а монахи, практикующие тантру – в ганачакру. Кроме того, человек, не имеющий монашеских обетов, мог входить в сангху благодаря тому положению учения, что любой святой (*арья*), даже если он и не монах, является объектом «прибежища» и почитается как «драгоценность сангхи», даже если в сообществе он представлен в единственном числе. Он входит в так называемую «истинную» сангху, к которую составляют только святые (в отличие от свангхи «условной», куда входят обычные монахи). Это доктринальное положение позволяет руководить монашеской общиной тем перерожденцам-тулку, которые не являются монахами (как, например, глава буддийской церкви в Монголии Жебзун Дамба хутухта).

Такое положение вещей делало неизбежными в практической жизни конфликты предписаний уставов, упоминавшихся выше. Однако за многие века сосуществования этих уставов буддийская религиозно-философская мысль выработала способы разрешения этих противоречий, хотя нужно признать, что в буддийском сообществе эта проблематика периодически актуализировалась. Наиболее острыми конфликты были в тех случаях, когда стороной противоречий в них становилась административная иерархия. Как мы уже говорили, неоднозначное отношение к институту Далай Ламы

существовало даже в Тибете. Главы школ тибетского буддизма в духовном плане всегда были для своих последователей авторитетнее Далай Ламы. Да и в самой Гелук настоятели крупных монастырей нередко не уступали ему в духовном авторитете. В тех же случаях, когда принадлежащая к гелупинской традиции церковная организация территориально находилась в границах другого государства (в Монголии, Китае и др.), на нее административное влияние Лхасы и вовсе не распространялось.

В России буддизм укоренился в форме школы Гелук, приняв множественность ее иерархических систем и отсутствие доктринальной необходимости в духовном единении [4; 5]. Статус Хамбо Ламы – главы буддистов Бурятии – изначально устанавливался царской администрацией исходя соображаясь с соображениями удобства административного управления. Хотя согласно правилам, кодифицированным в обычном праве претенденты на этот пост должны были быть компетентны в конфессиональном плане (это должны были быть монахи с не менее чем десятилетним стажем, философски образованные, с ученой степенью *геше* и компетентные в проведении тантрийских ритуалов), но они воспринимались только как «первые среди равных». Институт перерожденцев-тулку начал складываться в Бурятии довольно поздно (конец XIX – начало XX вв.), так что Хамбо Ламы не имели той харизмы, какой обладали главы церковных организаций Тибета и Монголии. Однако периодически возникавшие в бурятском буддизме центробежные тенденции (например, время от времени обострявшееся стремление хоринских дацанов выйти из под хамбинского управления отложившись от дацанов селенгинских) уравновешивались твердой политикой царской администрации, которая не была заинтересована в дроблении буддийской сангхи, опасаясь потери ее управляемости.

В постсоветской России восстановление буддийской церковной организации началось в совершенно новых условиях, когда государство устранилось от вмешательства во внутрицерковные дела. Следствием этого стало появление большого числа административно самостоятельных буддийских организаций [1; 5]. Заметное превалирование центробежных тенденций над интегративными в тот период было вызвано, как мы полагаем, отсутствием доктринальной необходимости в единоначалии, что в условиях отсутствия внешних ограничений к автономизации при еще не устоявшихся межобщинных связях привело к появлению большого числа буддийских общин. В осо-

бенности тенденция к конфессиональной независимости проявилась в организациях последователей тантры, структурированных как ганачакра, поскольку для них следование собственной учительской традиции всегда имело больший приоритет, чем подчинение церковному начальству.

Что касается другой модели социальной организации, монашеской сангхи, которая составляла ядро «Центрального духовного управления буддистов» (ЦДУБ), правопреемницей которого является «Буддийская традиционная сангха России» (БТСР), то ее интегративный потенциал был в значительной степени ослаблен в силу разрыва, произошедшего в религиозно-культурной традиции российского буддизма. Этот разрыв явился следствием отсутствия полноценной системы духовного образования и, соответственно, нормального воспроизводства буддийской общины в годы советской власти. В составе сангхи произошли принципиальные изменения – в настоящее время монахов в ней меньшинство. Соответственно этому изменились и функции дацанов. Они практически утратили свою основную функцию места уединения монахов, их основной деятельностью стало проведение хуралов и исполнение треб по заказам населения. Это, соответственно, привело к росту числа дуганов, которые стали строиться для удобства прихожан в черте населенных пунктов (дацаны, в отличие от них, должны, согласно вине, располагаться на значительном отдалении от мест проживания). Ритуалы, которые необходимо исполнять при проведении хуралов, носят в традиции Гелук в основном тантрийский характер. Это требует от священнослужителей,

их совершающих, опыта практики тантры, что дает основания для конституирования общин по типу ганачакры, которое, в свою очередь, создает предпосылки для их автономизации.

При всей привлекательности идеи единения российских буддийских религиозных организаций представляется, что существующее положение вещей является следствием не только, а может быть и не столько упадка духовной традиции, но результатом естественного хода самоопределения различных традиций в условиях свободы вероисповедания.

Работа выполнена по проекту Российского научного фонда «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформация и перспективы» (соглашение № 14-18-00444).

Список литературы

1. Бадмацыренов Т.Б. Религиозная ситуация и религиозные сообщества в республике Бурятия // *Власть*. – 2015. – № 4. – С. 103-107.
2. Донец А.М., Аюшеева Д.В. Этика в тибетском буддизме // *Власть*. – 2008. – № 11. – С. 66-69.
3. Нестеркин С.П. Образовательная система буддийских монастырей // *Буддизм в Бурятии: истоки, история, современность*. Сб. ст. под ред. С.П. Нестеркина. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. – 196 с. С. 48–82.
4. Нестеркин С.П. Некоторые проблемы рецепции буддизма в западной культуре // *Вестник Бурятского государственного университета*. Сер. Востоковедение. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2005. – Вып. 1. – С. 25–37.
5. Нестеркин С.П. Основные тенденции развития буддизма в социокультурном пространстве России // *Вестник Бурятского университета*. Сер. Философия, социология, политология, культурология. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2009. – Вып. 6 а. – С. 16-20.
6. Sobisch J-U. *Three-Vow Theories in Tibetan Buddhism*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2002. – 575 p.