

УДК 294.321
ББК 86.3

БУДДИЙСКИЙ ФАКТОР В ТРАНСКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЮГА РОССИИ*

М. С. Уланов

В силу своего уникального геополитического и геокультурного положения Юг России исторически выделялся высокой интенсивностью этнокультурных и межкультурных контактов на протяжении всей своей многовековой истории. В качестве важной особенности культурного пространства Юга России многие исследователи отмечают его пограничность. Термином «пограничные культуры» обычно обозначают целостные культурные пространства, исторически сложившиеся на рубежах между различными крупными цивилизациями и включающие в себя многие их элементы. К пограничным метакультурам (или цивилизациям) часто относят ибероамериканскую, балкано-дунайскую, магрибскую, а также культуры бассейнов Аму-Дарьи и Меконга. Понятие «пограничные культуры» возникло в рамках «пограничьеведения» как научного направления, возникшего в США на рубеже 1980–1990 гг. Возникнув как попытка осмысления опыта мексикано-американского культурного взаимодействия, «пограничьеведение» превратилось в значительную междисциплинарную область научных исследований.

Специфическими позитивными особенностями пограничных культур (цивилизаций) являются такие качества, как предрасположенность к коэволюции, способность вбирать в себя различные компоненты иных культур, мирное сосуществование и взаимообогащение различных этносов и конфессий. Кроме того, пограничные культуры, обладая свойствами полиморфности, лабильности, терпимости, предрасположенности к творческому восприятию «чужих» культурных ценностей. Народы, представляющие пограничные культуры, благодаря данным качествам часто играли роль своеобразных «мостов» между различными культурами и цивилизациями. Пограничное культурное пространство яв-

ляется и зоной амбивалентностей, где понятия «свое» и «чужое» парадоксально пересекаются. «Понятие границы, — отмечал Ю. М. Лотман, — двусмысленно. С одной стороны, она разделяет, с другой — соединяет. Она всегда граница с чем-то и, следовательно, одновременно принадлежит обеим пограничным культурам, обеим взаимно прилегающим семиосферам. Граница би- и полилингвистична. Граница <...> трансформирует чужие тексты настолько, чтобы они вписывались во внутреннюю семиосферу, оставаясь, однако, инородными» [Лотман 2000: 262].

Одним из основных терминов, используемых в «пограничьеведении», является понятие транскультурации. Термин «транскультурация» впервые был введен кубинским антропологом Фернандо Ортисом для описания сложных феноменов взаимодействия различных компонентов в культуре Кубы [Ortiz 1995]. Понятие транскультурации подразумевает существование не одной, а нескольких культурных точек отсчета, пересечение нескольких культур, курсирование между ними. Транскультурация предполагает также особое состояние культурной потусторонности, характеризующееся пребыванием не там и не здесь — или и там, и здесь (например: ни Запад и ни Восток, или — и Запад, и Восток). Транскультурация всегда строится на культурном полилоге, в котором, однако, не должно происходить полного синтеза и слияния. Культуры встречаются, но не сливаются, сохраняя свое право на самобытность. Транскультурация не стирает различий между культурами и цивилизациями, но, напротив, привлекает к ним внимание, основывая на них творческий процесс созидания новых смыслов. [Тлостанова 2011: 138]. Термин «транскультурация» «может применяться по отношению к различным явлениям, подвергаться переосмыслению и даже менять

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 13-03-00047 «Буддизм на Запад (социально-философский аспект)».

свое значение в зависимости от контекста, однако несомненно, что он всегда связан с категориями асимметрии, динамизма, борьбы, сложности и творчества, но никогда не подразумевает полное смешение до неразличимости культурных явлений» [Вейнберг 2004: 99].

В данном контексте транскультурное пространство Юга России представляет собой не только сферу сосуществования различных этнических культур, некий «религиозно-культурный синкретизм» и «этнический эклектизм», но и возможность их диалогического взаимодействия. Для транскультурного пространства Юга России характерен богатый опыт межкультурной коммуникации проживающих здесь народов. Транскультурность представляет собой важнейшую составляющую социокультурного бытия Юга России.

Особое место в транскультурном пространстве Юга России занимают буддизм и буддийская культура. Буддизм на Юге России традиционно распространен у калмыков, которые исторически были расселены почти по всему региону. В начале XVII в. предки калмыков — ойраты, совершив трансконтинентальный (позже ставший и транскультурным) переход из Азии в Европу, добровольно вошли в состав Российского государства. «Феноменальность» позиционирования калмыков, которые, будучи классическим восточным (по антропологии, менталитету, языку, религии, культуре) народом, проживают в Европе на границе между большим христианским миром, с одной стороны, и мусульманским — с другой, может быть рассмотрена в контексте транскультурной теории [Бадмаев 2012: 34].

Важной тенденцией развития современного социокультурного пространства Юга России является подвижность населения. В результате этого растет число буддистов, выехавших за пределы ареалов традиционного распространения буддизма, т.е. расселенных «в диаспоре». Несмотря на то, что основными центрами миграции калмыцких буддистов стали такие крупные города, как Москва и Санкт-Петербург, калмыцкие общины есть во многих регионах Юга России. В сложных условиях инокультурного окружения буддизм выступает как важный консолидирующий фактор.

Интересно, что калмыцкие эмигранты сыграли важную роль в распространении буддизма в Европе и Америке. Так, напри-

мер, распространение буддизма на территории Северной Америки связано с именем калмыцкого ламы Геше Вангьяла — первого учителя тибетского буддизма в США, который был одним из последних монахов, посланных в начале XX в. учиться в Тибет из Калмыкии.

Следует отметить, что одновременно с «национальной» тенденцией развития буддизма в современном социокультурном пространстве Юга России существует и другое направление, которое можно условно назвать «глобализированным» буддизмом. «Глобализированный» буддизм сегодня широко распространен на Западе. Он более свободен от сложившихся локальных культурных традиций, хотя и не порывает с ними полностью. Феномен «глобализированного» буддизма объясняется гибкостью и прагматизмом буддизма.

Распространение «глобализированного» буддизма в социокультурном пространстве Юга России во многом схоже с подобным процессом на Западе. Однако здесь есть и некоторые отличия. Так, на Западе распространение буддизма проходило в трех направлениях: через образование монастырей и эмигрантских сообществ; через активизацию исследовательской деятельности в области буддологии в университетах; через создание центров медитации или дхарма-центров для западных последователей. В России «глобализированный» буддизм распространяется главным образом через дхарма-центры. Верующие-неофиты, входящие в подобные общины, не имея возможности полностью посвятить себя буддизму, активно занимаются самообразованием, периодически посещают лекции своих духовных наставников.

Отличительной особенностью буддийских неофитов Юга России является высокая религиозная активность, акцент на медитационную практику. Если среди традиционных буддистов значительная часть верующих отличается низкой религиозной активностью, то в неофитской среде подобные случаи достаточно редки. Российские буддисты-неофиты представляют собой преимущественно практикующих верующих, т.е. верующих имеющих высокую или среднюю религиозную активность.

На современном этапе исторического развития калмыцкого народа происходит возрождение буддийской культуры. Процесс возрождения буддизма в транскульту-

турном пространстве Юга России носит в основном конструктивный характер и актуализируется в условиях формирования единой общероссийской идентичности. Буддийская община как активная и созидательная социокультурная сила, имеющая значительный нравственный, интеллектуальный и социальный потенциал, богатую историю и традиции, играет сегодня важную роль в создании общероссийской евразийской идентичности, интеграции социокультурного пространства России, укреплении межрелигиозных и межэтнических отношений в государстве.

Духовный лидер буддистов Его Святейшество Далай-лама XIV, демонстрируя широту открытого межконфессионального общения внутри буддийского мира, выступает с тех же позиций и по отношению к другим религиям, одним из первых открыв двери личностному пространству межрелигиозного диалога, идущего «от сердца», а не «от протокола» [Далай-лама XIV 2012: 92].

Одной из главных причин гармоничного включения буддизма в транскультурное пространство Юга России является толерантность этой религии. Принципы свободного индивидуального спроса и выбора в определенном смысле были и остаются отличительной особенностью буддизма. В этом смысле «навязывание» идей с позиций буддийских догматов оценивалось как преступление и насилие над личностью. Терпимость к чужим культурным и религиозным ценностям, способность ассимилировать все лучшее, что было создано другими цивилизациями, отсутствие претензий на исключительность, открытость широкому межконфессиональному диалогу привлекали и продолжают привлекать к буддизму интерес во всем мире.

Сегодня буддийское духовенство постоянно подчеркивает необходимость тесного взаимодействия и сотрудничества с Русской Православной Церковью по всем важным проблемам общественно-политической и культурной жизни страны, поддерживая, в частности, негативную позицию православного духовенства по отношению к новым, нетрадиционным для социокультурного пространства России сектам восточного и западного происхождения.

Конструктивные отношения сложились у буддийских организаций Юга России и с представителями ислама и иудаизма. Так, в 2001 г., когда талибами были унич-

тожены всемирно известные статуи Будды (III–V вв. н. э.), представители мусульманского духовенства выразили свое резко отрицательное отношение к акту вандализма. Еврейские же религиозные общины поддерживают буддийские организации Калмыкии в вопросе о визите в нашу страну Его Святейшества Далай-ламы XIV.

В то же время перед буддийским сообществом Юга России стоят несколько важных проблем. Так, например, в Калмыкии возникают горячие споры о путях развития религии между приверженцами «чистого», или классического, буддизма и его национальной формы, сложившейся на основе синкретизма. Проповедническая деятельность тибетских учителей способствовала распространению буддийского учения среди образованного круга верующих. Для новых адептов буддизма важным стало соблюдение канонов этой древней мировой религии, которым иногда противоречат традиционные калмыцкие обряды, проистекающие из ранних верований. Существование калмыцких обычаев, в частности, принесение в жертву животных, которые противоречат основным принципам учения Будды, осуждаются тибетскими ламами и многими верующими. Сохранение жертвоприношений животными в обрядности отдельных хурулов сторонники обновленного буддизма рассматривают как возрождение шаманизма. Тем не менее, для определенной части калмыков древняя обрядность — символ этнической специфики, часть культуры калмыцкого народа, и отказ от нее равнозначен негативному отношению к народным традициям [Бакаева 2004: 35].

Еще одной проблемой является низкая информированность многих жителей Юга России о специфике буддийской культуры. Так, хотя в российских средствах массовой информации иногда и рассказывается о буддизме, он привлекает внимание главным образом своей определенной «экзотичностью» и необычностью для рядового обывателя. При восприятии буддизма достаточно существенную роль еще играют стереотипы, основанные на отображении реалий буддийского мира в терминах европоцентристской и христианопоцентристской традиций («окультизм», «пессимизм» и т. д.). Большая часть статей и репортажей о буддизме посвящена его истории или современному положению за рубежом. Освещение же местного варианта данной религии

средствами массовой информации связано в основном с национальными праздниками калмыков.

Говоря о политической активности буддистов, необходимо отметить, что уровень политической самоидентификации российских (в том числе калмыцких) буддистов достаточно высок. Так, согласно опросам Исследовательского центра «Религия в современном обществе» Института социологии РАН, идейно-политическая самоидентификация российских буддистов наиболее высока среди представителей всех религий страны. Исследование показало, что респонденты во всех исследованных конфессиональных группах не склонны идентифицировать себя с каким-либо конкретным политическим движением или партией. Во всяком случае, из большинства религиозно-мировоззренческих групп подобный ответ дали не менее половины опрошенных — от 50 до 74 процентов. Исключение составили лишь буддисты, где доля «нейтральных» ответов — только 34,3 процента [Мчедлов 2006: 106].

Возможно, это связано с тем, что во второй половине XX в. отношение многих буддийских деятелей к общественно-политической деятельности изменилось. Так, например, Далай-лама XIV считает ошибочным мнение о том, что «нравственный человек должен воздерживаться от занятия политикой, так как в политике отсутству-

ют этические и моральные принципы. Подобный подход, — пишет духовный лидер буддистов, — является неверным, потому что политика, которая лишена этики, более не приносит выгоду человеку и его сообществу, а жизнь без моральных принципов делает человека не многим отличающимся от зверя» [Далай-лама XIV 2004: 133–134].

В то же время на сегодняшний день у российских буддистов отсутствует объединяющая политическая идеология. Такой идеологией вряд ли может стать западничество, буддийский фундаментализм или национализм. Наиболее близка и естественна российскому буддисту, на наш взгляд, именно евразийская идея, дополненная и переработанная с учетом современных реалий и требований.

В заключение хотелось бы отметить и тот факт, что само наличие буддизма как своеобразной третьей силы в транскультурном пространстве Юга России является важным фактором единства Российского государства, поскольку биполярное состояние опаснее для единства, нежели полицентричное состояние. Об этом свидетельствует общая теория конфликта, в соответствии с которой всякое приближение к биполярности чревато угрозой распада единства. Таким образом, в современном транскультурном пространстве Юга России буддизм, на наш взгляд, обладает значительным потенциалом толерантности.

Литература

- Бадмаев В. Н. Национальная идентичность в поликультурном пространстве Юга России. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2012. 80 с.
- Бакаева Э. П. Об особенностях современной религиозной ситуации в Калмыкии (буддизм и «посвященные») // Этнографическое обозрение. 2004. № 3. С. 23–38.
- Вейнберг Л. Латиноамериканская эссеистика и идея транскulturации // Латинская Америка. 2004. № 6. С. 98–105.
- Далай-лама XIV — без политики. «Азия нуждается в Западе, а Запад нуждается в Азии». Разговор Далай-ламы XIV с журналом «Полис» // Полис, 2012. № 5. С. 87–95.

- Далай-лама XIV. Ответственность и добросердечие. СПб.: Нартанг, 2004. 176 с.
- Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство, 2000. 704 с.
- Мчедлов М. Религиозная идентичность и социальные предпочтения // Свободная мысль. № 4. 2006. С. 101–115.
- Тлостанова М. В. Транскulturация как модель социокультурной динамики и проблема множественной идентификации // Вопросы социальной теории. 2011. Том V. С. 126–149.
- Ortiz F. Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar. Durham; London: DUKE UNIVERSITY PRESS, 1995. 313 p.

References

- Badmaev V. N. [National Identity in the Multicultural Space of Southern Russia]. Elista: Kalmyk State University, 2012. 80 p. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. [Concerning Features of Modern Religious Situation in Kalmykia (Buddhism and “Devoted”)]. *Ethnographic Review*. 2004. No. 3. Pp. 23–38. (In Russ.)
- [Dalai Lama XIV without Politics. “Asia Needs the West, and the West Needs Asia”. *Polis*. 2012. No. 5. Pp. 87–95. (In Russ.)
- Dalai Lama XIV. [Responsibility and Good-heartedness]. St. Petersburg: Nartang, 2004. 176 p. (In Russ.)

- Lotman Yu. M. [Semiosphere]. St. Petersburg: Art, 2000. 704 p. (In Russ.)
- Mchedlov M. [Religious Identity and Social Preferences]. *Free Thought*. No. 4. 2006. Pp. 101–115. (In Russ.)
- Ortiz F. Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar. Durham; London: DUKE UNIVERSITY PRESS, 1995. 313 p. (In Eng.)
- Tlostanova M. V. [Transculture as a Model of Sociocultural Dynamics and the Problem of Multiple Identification]. *Issues of Social Theory*. 2011. Vol. V. Pp. 126–149. (In Russ.)
- Weinberg L. [Latin American Essay and Idea of Transculture]. *Latin America*. 2004. No. 6. Pp. 98–105. (In Russ.)