

СОЦИАЛЬНАЯ ДИАГНОСТИКА

DOI: 10.14515/monitoring.2018.2.07

Правильная ссылка на статью:

Шатравский С. И. К проблеме классификации общин буддистов-конвертитов // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 141—164. DOI: 10.14515/monitoring.2018.2.07.

For citation:

Shatrauski S.I. On the classification of the Buddhist convert communities. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. 2018. № 2. P. 141—164. DOI: 10.14515/monitoring.2018.2.07.



С. И. Шатравский

К ПРОБЛЕМЕ КЛАССИФИКАЦИИ ОБЩИН БУДДИСТОВ-КОНВЕРТИТОВ

К ПРОБЛЕМЕ КЛАССИФИКАЦИИ ОБЩИН БУДДИСТОВ-КОНВЕРТИТОВ

*ШАТРАВСКИЙ Сергей Иосифович — кандидат богословия, проректор по научной работе Института теологии Белорусского государственного университета, доцент кафедры религиоведения, Минск, Беларусь.
E-MAIL: s-shatr@mail.ru
ORCID: 0000-0002-8805-5473*

ON THE CLASSIFICATION OF THE BUDDHIST CONVERT COMMUNITIES

*Siarhei I. SHATRAUSKI^{1,2} — Th.D, Pro-
rector for Research; Associate Professor
E-MAIL: s-shatr@mail.ru
ORCID: 0000-0002-8805-5473*

¹ Institute of Theology

² Belarusian State University, Minsk, Belarus

Аннотация. В центре рассмотрения статьи вопрос об организационной классификации европейских буддийских общин, появившихся в различных постхристианских странах лишь в конце XX века. Автор показывает, что в понятийном аппарате современного религиоведения, сектоведения и социологии религии не обнаруживается

Abstract. This article is focused on the organizational classification of the European Buddhist communities that appeared in different post-Christian countries in the late 20th century. The author argues that the conceptual framework of the modern religious studies is lacking appropriate terminology to define Buddhist religious groups and organizations.

адекватной терминологии для обозначения религиозных групп и организаций, считающих себя буддийскими. Рассматриваются три организации, существующие в Республике Беларусь: «Религиозная буддистская община «Шен Чен Линг» традиции Бон», Дзогчен-община и культурно-просветительское общественное объединение «Центр буддийской культуры и традиций» (более известны как представители «Буддизма Алмазного Пути традиции Карма Кагью»). Все три демонстрируют уникальные и пока малоизученные формы организации своих адептов в общины, нетипичные для традиционных буддийских регионов. В научной литературе их, в зависимости от позиции авторов, могут называть сектами, культами, необуддизмом, модернизированным или нетрадиционным буддизмом. Однако подобные понятия, часто присвоенные безрефлексивно, не в полной мере отражают суть данного феномена. Более удачное определение — «общины конвертитов», используемое в социологии и обозначающее людей, обратившихся в нетрадиционную для их места проживания религию. Автор статьи полагает, что следует говорить об особой форме или модели буддизма, которую можно обозначить как «западный буддизм» и необходимо отличать от неадаптированного для европейцев буддизма на Западе. Материал для рассмотрения изучаемого феномена был собран посредством методов включенного наблюдения, полевых и экспертных интервью, анкетирования, а также с помощью анализа литературы и веб-сайтов групп буддистов-конвертитов.

Ключевые слова: социология религии, буддизм, сектоведение, необуддизм, религиозная конверсия

For the purpose of this article, three organizations operating in the Republic of Belarus are considered: the Buddhist religious community «Shen Chen Ling» of the Bon tradition, the Dzogchen Community and the Center for Buddhist Culture and Traditions (known as «Diamond Way Buddhism-Karma Kagyu Lineage»). All these organizations have quite unique and poorly studied forms of organization of their adherents within the communities, not typical for the traditional Buddhist regions. They can be referred to as sects, cults, Neo-Buddhism, modernized or unconventional Buddhism in the scientific literature, depending on the position of the authors. However, these concepts, often applied without reflecting thinking, do not always capture the essence of the phenomenon. A better designation would be «convert communities» used in sociology to define people who converted to a religion not typical for their place of residence. The author pays attention to a particular form or model of Buddhism which can be determined as «Western Buddhism» and should be distinguished from Buddhism in the West which was not adapted for Europeans. The following methods of data collection were used in the present study: participant observation, field and expert interviews, questionnaires, documentary research and content analysis of the websites of Buddhist convert groups.

Keywords: sociology of religion, Buddhism, sectology, Neo-Buddhism, religious conversion

За последние три десятилетия появилось много работ, посвященных научному изучению феномена религиозной конверсии. В социологии религии этот вопрос обсуждается преимущественно в связи с обращением европейцев в религии нехристианского толка. Речь, как правило, ведется преимущественно о буддизме и исламе. За бортом рассмотрения остается вопрос о социологической классификации тех организационных форм, в которые облакаются сообщества европейцев-конвертитов. В большинстве исследований религиоведческого характера этот вопрос решается даже помимо эмпирических исследований — путем прибавления приставки «нео» или «не». Иными словами, проблема даже не ставится, как если бы обозначение *необуддизм* или *нетрадиционная религия* проливало хоть какой-то свет на суть этого принципиально нового феномена.

Обозначенная проблема будет рассмотрена на примере белорусского материала, собранного как посредством методов включенного наблюдения, полевых и экспертных интервью и анкетирования, так и с помощью анализа литературы и веб-сайтов групп, тем или иным образом позиционирующих себя как буддийские. Могут с уверенностью предположить, что функционирование подобных групп на территории Беларуси принципиально не отличается от такового на Западе в целом и на постсоветском пространстве в частности. Различными могут быть некоторые детали, связанные, например, с взаимоотношением этих групп с государственными органами, однако эти различия не имеют существенного значения.

В настоящей статье мое рассмотрение обозначенной проблемы базируется на результатах изучения трех кейсов буддийских общин Минска — «Религиозной буддистской общины «Шен Чен Линг» традиции бон», дзогчен-общины, Центра буддийской культуры и традиций (представители «Буддизма Алмазного Пути традиции Карма Кагью», далее — община Карма Кагью). Эти кейсы презентуют три типичных варианта самоорганизации буддийских сообществ на территории Беларуси: как закрытой и малочисленной организации; полузакрытой с неустойчивым членством; открытой организацией с большой численностью и устойчивым членством.

Материал по первой из указанных общин был собран летом и осенью 2017 г. В силу закрытости группы как для любого внешнего человека, так и для исследователя пришлось ограничиться анализом документов — сайта общины и страниц ее представителей в соцсетях. Кроме того, удалось провести несколько экспертных интервью по телефону.

Второй кейс также изучался летом и осенью 2017 г. Подчеркну, что на данном этапе изучения была создана инициативная исследовательская группа, усилиями которой проводились включенное наблюдение ритуальных практик этой общины и интервью. Был осуществлен анализ аудио- и видеодокументов — интернет-трансляций выступлений Намкхья Норбу, учительских лекций, сайта общины, контента сайтов общины во «ВКонтакте». В фокус анализа документов попали книги авторства Намкхья Норбу, предложенные членами общины. Результаты этого этапа исследования дополнены экспертными интервью по телефону и полевыми интервью с представителями минской дзогчен-общины.

Материалы по кейсу буддистов общины Карма Кагью — это результаты долгосрочного мониторинга, осуществляемого уже более десяти лет. За это время были проведены экспертные и полевые интервью с белорусскими активистами, биографическое интервью с ламой Оле Нидалом (январь 2014 г.), лидером центров этой общины на Западе. В рамках коллективного исследовательского проекта «Типология религиозности населения Беларуси» в 2013—2014 гг. проведено анкетирование членов этой группы. И, наконец, на протяжении всего периода использовался и метод наблюдения (включенного и прямого).

В силу нацеленности исследования на классификацию организационных и мировоззренческих особенностей буддистов Беларуси непосредственным объектом изучения стало организационное взаимодействие внутри указанных сообществ. Иными словами, в фокус внимания попало формализованное взаимодействие организационных коллективов с присущими ему правилами членства. Таким образом, единицами анализа стали: уставы общин (состав сообщества, его установки, правила членства и исключения); организационные коллективы общин — рядовые члены сообщества, администрация, учителя — их социально-демографические характеристики, численность; номенклатура ритуальных практик, особенности мировоззренческих позиций.

В Республике Беларусь буддизм, в отличие от России, никогда не был традиционной религией. Первое знакомство белорусского общества с буддийской традицией пришлось на начало 1990-х годов. В этот период появляются небольшие группы людей, не просто интересующихся буддизмом, но объявляющих себя адептами этой религии. Необходимо отметить, что речь главным образом идет о представителях тибетского буддизма. Это уточнение важно, поскольку тибетский буддизм разнообразен по своим организационным формам и ритуальным практикам. Некоторые группы можно идентифицировать по их воспроизведению традиций конкретных школ тибетского буддизма. Однако есть такие, чья религиозная активность сформировалась благодаря усилиям разрозненных тибетских учителей. В отношении некоторых иногда возникают сомнения, можно ли эти группы вообще считать буддийскими.

Для иллюстрации приведу несколько примеров последних. Самый провокативный — официальная регистрация в аппарате Уполномоченного по делам религий и национальностей в Минске летом 2015 г. буддийской общины с названием «Религиозная буддистская община «Шен Чен Линг» традиции бон»¹. История этой группы в Беларуси началась почти на 20 лет раньше, когда в 1997 г. был основан Центр изучения тибетской традиции Юндрунг Бон «Шен Чен Линг»².

Парадокс ситуации в том, что в настоящее время этот Центр является единственной общиной, получившей государственную регистрацию в качестве буддийской религиозной организации. В этом случае правомерен вопрос: если это традиция бон — как чаще всего они называют себя на сайте, — почему она буддийская?

¹ Информация о конфессиональной ситуации в Республике Беларусь [Электронный ресурс]. URL: <http://www.belarus21.by/Articles/1439296790> (дата обращения 27.09.2017).

² Центр изучения Тибетской Традиции Юндрунг Бон [Электронный ресурс]. URL: bonshenchenling.org/about-us/ (дата обращения 27.09.2017).



Фотография 1. Кхенпо Нима Дакпа Ринпоче, настоятель бонского монастыря Латри (Восточный Тибет), основавший общину «Шен Чен Линг» в Минске³

Религия бон — это автохтонная религия Тибета, существовавшая там за много веков до буддизма и занимавшая центральное место в духовной жизни тибетцев [Бураев, 1986: 46]. Среди ученых касательно этой религии существует ряд противоположных мнений. Одни считают ее примитивным шаманизмом или первобытным язычеством (напр. Х. Хофман [см. Бураев, 1986: 48—50]), другие — хорошо разработанной религиозной системой, уходящей корнями в далекое прошлое и родственной митраизму [Кузнецов, 1998]. Реконструировать ее в первоначальном виде вряд ли возможно: за более чем тысячелетнее сосуществование с буддизмом обе религии настолько переплелись, заимствуя друг у друга учения и культы, ритуалы и обряды, что невозможно сказать, что принадлежало древнему бону, а что возникло позже под влиянием буддизма или в результате противостояния ему [Андросов, 2011: 131—132]. Важен тот факт, что последователи религии бон на протяжении нескольких столетий оказывали мощнейшее сопротивление распространению буддизма в Тибете. И причиной тому были не только политические игры различных знатных родов, использовавших для достижения своих целей в числе прочего религию, но и различия в мировоззренческих установках буддизма и бона [Кузнецов, 1998: 318—319, 345—346].

Конечно, сейчас отношения между буддизмом и религией бон не те, что были в VII—XI вв. Они вполне мирно сосуществуют как на территории Тибетского Автономного района (ТАР) КНР, так и в условиях тибетской диаспоры⁴. Еще раз

³ Фото из личного архива автора.

⁴ Берзин А. Бон и тибетский буддизм [Электронный ресурс]. URL: <https://studybuddhism.com/ru/prodvinutyy-uroven/abhidharma-i-filosofskie-shkoly/tibetskie-traditsii/bon-i-tibetskiy-buddizm> (дата обращения 21.11.2017).

подчеркну, что и сам тибетский буддизм, и религия бон претерпели столь сильное взаимное влияние, что в культурах повседневности Индии, ТАР и Непала зачастую не представляется возможным отделить бонские элементы от буддийских [Erken, 2006: 23]. Современный бон создал систематизированный канон по образцу буддийского. По своим философским воззрениям и ритуальным практикам он мало чем отличается от тибетских школ буддийской традиции, особенно от школы Ньингма [Notz, 2002: 83]. И, тем не менее, религия бон не является буддизмом.

Рефлексия по этой проблеме обнаруживается в самой буддийской среде. Так, на сайте журнала «Буддизм в России» есть комментарий по поводу регистрации в Беларуси общины «Шен Чен Линг» в качестве буддийской, в котором предполагается, что государственным регистрирующим органам невозможно было объяснить, что такое бон, что это не буддизм и т.д.⁵, поэтому белорусским adeptам этого учения проще было зарегистрироваться в качестве буддийской религиозной организации.

Другой пример — на пятой международной научно-практической конференции «Буддизм Ваджраяны в России: На перекрестке культур» (14—17 октября 2016 г.) в Красноярске один из участников привел слова Далай-ламы XIV, который якобы признал бон пятой школой тибетского буддизма. Подобная информация действительно встречается на ряде буддийских сайтов и форумов. Однако эта реплика вызвала справедливое возражение со стороны других участников конференции, указавших на то, что он назвал бон пятой тибетской духовной традицией наряду с четырьмя главными школами тибетского буддизма, но никак не буддийской школой⁶.

Несмотря на официальную регистрацию общины, вступить в контакт с ее представителями оказалось сложнее, чем с другими подобными группами: телефон на сайте не указан, последние записи в гостевой книге датируются 2014 г. Найдя общину во «ВКонтакте» и написав туда, я получил ответ почти через две недели. Мне дали телефон, позвонив по которому, я объяснил, что рад был найти на сайте информацию о буддийской общине в Минске и хотел бы встретиться с единомышленниками. Мне предложили увидеться через несколько дней, поскольку должна была состояться широкоформатная встреча «с очень важным приезжим учителем». Накануне оказалось, что встреча не бесплатная — необходимо было внести 10 у. е. Через какое-то время я снова позвонил туда, сказав, что мне необязательно встречаться с приезжими учителями, просто хочется пообщаться с другими буддистами из Беларуси. На этот раз представитель общины взволнованно спросил, слежу ли я за информацией на их сайте и знаю ли, что сейчас их главный учитель «сидит в медитации». Он сказал, что улетает к учителю, и встреча будет возможна после его возвращения недели через две. Оказалось, что речь шла об уходе из жизни всемирного духовного лидера традиции бон 33-го Менри Тризин Ринпоче, скончавшегося 14 сентября 2017 г.

⁵ В Беларуси зарегистрирована... [Электронный ресурс]. URL: <http://www.buddhismofrussia.ru/news/427/> (дата обращения 20.07.2017).

⁶ См. напр. Буддийский форум [Электронный ресурс]. URL: <https://board.buddhist.ru/showthread.php?t=25114> (дата обращения 5.10.2017).



Фотография 2. Менри Тринзин Ринпоче (1927—2017) — духовный лидер тибетской религии бон⁷

Дальнейшее полевое исследование этой общины еще предстоит. Пока лишь можно констатировать факт, что к буддизму эта группа имеет лишь опосредованное отношение, основными учителями ее, представленными на сайте, являются учителя религии бон, подавляющая часть материала с сайта посвящена именно этой религии, а не буддизму.

Рассмотрим следующий пример. В 1991—1992 гг. в Беларуси возникает группа последователей тибетского наставника Намкхья Норбу, называющая себя дзогчен-общиной в Беларуси «Джигдреллинг».



Фотография 3. Чогьял Намкхай Норбу, тибетский учитель дзогчена, активно распространяющий это учение по всему миру⁸

Рассказывая о том, как создавалось их сообщество, белорусские адепты учения дзогчен пишут: «В январе 1991 г. группа энтузиастов из Минска, интересовавшихся учением Будды, получила Прибежище в Буддийском дацане города Ленинграда. В июле мы отправились в Бурятию, где его святейшество Далай-лама XIV давал

⁷ Фото с сайта <http://latrinyidakrinpoche.org/page/2/>.

⁸ Фото с сайта: <http://jigdralling.org/>.

посвящение 11-ти ликого Авалокитешвары»⁹. Казалось бы, подобное заявление говорит об их связи с традиционным тибетским буддизмом. Однако специфика проповеди Норбу состоит прежде всего в том, что он «не причислял ни себя, ни проповедуемый им дзогчен к какой-либо религии, и к буддизму в частности» [Островская, 2016: 133]. И в этом контексте снова вопросы: насколько они сами себя считают буддистами, являются ли они таковыми по сути?

Если подойти к решению этой проблемы со стороны анализа доктрины тибетского буддизма, то ответ был бы положительным. Дзогчен считается вершиной тантрического буддизма в версии учения и практики старейшей из школ тибетского буддизма Ньингма [Островская, 2016: 135], ее «сердечной сущностью»¹⁰. Понятие это синонимично понятию *Ати-йога* — «Йога Великой полноты <...> как состояния совершенства Изначального Будды, Абсолюта, Единства сущего, недвойственности; это высший раздел *ануттара-йога-тантры*, обучающий тому, как достичь состояния Будды в течение одной жизни» [Андросов, 2011: 116]. Одновременно с этим дзогчен является наивысшей системой учения религии бон [Notz, 2002: 146], известной, возможно, еще до прихода буддизма в Тибет [Андросов, 2011: 131].

Тем не менее последователи Норбу, вслед за их учителем, утверждают, что «Дзогчен <...> это скорее не религия, а высочайшая, открытая для всех, дорога к духовной реализации»¹¹. Проповедуя свое учение на Западе, Норбу пытается представить его как уникальную практику, помогающую раскрыть каждому человеку его истинное изначальное состояние. Практика эта, по его словам, безотносительна к той культуре, к религиозным традициям, в которых она возникла. Норбу пишет: «Учение дзогчен — это не философия, не религиозная доктрина, не культурная традиция...»¹². Или: «Дзогчен — это не школа, и не секта, и не религиозная система. Это просто состояние знания, которое учителя передали, не связывая себя какими-либо рамками сект или монашеских традиций...»¹³.

Российский буддолог А. И. Железнов, критикуя позицию Норбу, отмечает, что в ранних своих работах он чисто механически говорил о высоком положении учения дзогчен, в поздних своих статьях он с огромной настойчивостью стремится обосновать свои взгляды относительно высшей природы и универсальности этого учения. Одна из причин этого, по мнению Железнова, связана с установкой Норбу на западную публику, ожидающую некой экзотики. Однако не исключено и желание «убедить все школы буддизма, что дзогчен не просто «высокое учение и даже самое высшее», но и что «эти школы должны признать, <...> что дзогчен даже слишком высок, он за пределами способности обычных индивидуумов...», а также «что дзогчен сверхтайное учение» [Железнов, 1995: 60].

Тексты Норбу полны спорных высказываний, лежащих в основе его попытки придать учению дзогчен универсальный характер. Так, для привлечения западного

⁹ Дзогчен община в Минске [Электронный ресурс]. URL: <http://jigdralling.org/> (дата обращения 5.10.2017).

¹⁰ Далай-лама о Дзогчене. Учения Пути великого совершенства. М.: Цасум Линг & Институт Общегуманитарных Исследований, 2002. С. 7.

¹¹ Дзогчен община в Минске [Электронный ресурс]. URL: <http://jigdralling.org/> (дата обращения 20.07.2017).

¹² Норбу Н. Дзогчен. Состояние самосовершенства. СПб. Шанг-Шунг. 1989. С. 8.

¹³ Там же. С. 12.

человека, незнакомого с буддизмом и боном, Норбу пишет: «Чтобы практиковать дзогчен, совсем необязательно изучать теорию религиозной или философской традиции»¹⁴, обосновывая это тем, что интеллектуальный путь неполон и относителен, а все философские системы ошибочны в силу скованности нашего ума рамками двойственного видения. В дзогчене же основой является недвойственное состояние, и войти в него можно лишь с помощью практики.

Минская Дзогчен-община, в отличие от «Шен Чен Линг», не имеет никакой официальной регистрации в Беларуси. Как сказал один из ее представителей, им это не нужно. В России, несмотря на то что есть возможность легко получить статус религиозного объединения, такие общины регистрируются как общественные организации в соответствии с вышеописанной установкой Норбу на то, что дзогчен это не религия [Островская, 2016: 166—167].

Хотя группа регистрации не имеет, вступить в контакт с ней оказалось проще, чем с бонцами. На сайте указан действующий телефон. На вопросы, как можно с ними увидеться, актуальна ли информация на сайте о днях и местах проведения практик, был получен ответ, что информация частично устарела и что они собираются по лунному календарю. Уточнять, как именно они встречаются по лунному календарю, респондент не стал, хотя повторный вопрос был задан. Тогда я спросил, когда будет следующее собрание. Ответ последовал такой: «Я точно не знаю, нужно смотреть лунный календарь, я перезвоню». Стало ясно, что собеседник или занят, или просто не заинтересован в разговоре.

При следующей телефонной беседе респондент посоветовал книгу, которую нужно читать. Речь шла о самой известной среди адептов дзогчена книге Норбу «Кристалл и путь света», она «всегда упоминается респондентами в числе главных трактатов учителя» [Островская, 2016: 143]. Мой собеседник выслал книгу по электронной почте, сказав, что есть еще электронные книги, но они платные. Договорились созвониться после прочтения книги, с тем чтобы обсудить непонятные места. На предложение о встрече информатор нехотя согласился. Он отказался приглашать в общину, но готов был приехать по указанному адресу. Беседа происходила в машине. Респондент ответил на некоторые уточняющие вопросы по содержанию книги, например, «что значит двойственное состояние»? Он ответил, что наш ум запутан, и мы должны развивать в себе состояние присутствия, осознания того, что мы находимся «здесь». Мы должны сами посредством учителя, либо же через трансляцию, пытаться работать над своим умом, постоянно, 24 часа в сутки, отслеживать все моменты, которые происходят у нас в голове, давать отчет, что с нами происходит в данный момент.

Респондент рассказал, что они собираются для медитации на Зеленую Тару в деревне в доме одного человека, видимо, бывшего предпринимателя, который, став членом общины, предложил свой дом для этих собраний. Ехать туда новичку нет смысла, поскольку присутствие там не особо поможет. Нужно читать и смотреть трансляции, чтобы получить передачу, и тогда можно будет участвовать в Ганапудже. На вопрос про танец Ваджры, который позиционируется на сайте как практика, куда допускаются новички, он посоветовал обязательно сходить, ска-

¹⁴ Там же. 50.

зав, что это здорово помогает, мол, после танца будешь уже по-другому смотреть на предметы, успокоишься. Но не стоит особо прислушиваться к тому, что будут говорить девушки-танцорки, у них у каждой что-то свое, и все очень индивидуально. Напоследок собеседник дал на время печатную книгу Норбу «Гуру-йога»¹⁵, сказав, что в ней есть песня Ваджры, которую нужно выучить.

Далее коллега из исследовательской группы позвонила по указанному на сайте телефону для желающих участвовать в танце Ваджры. Встреча была назначена в баскетбольном клубе. Пришли четыре девушки, явно давно друг с другом знакомые. Моя коллега была представлена как девушка, желающая познакомиться с дзогченем. Отношение к ней было дружелюбное. Сначала засекали время, чтобы понять, на какой период снимать помещение. Затем сдвигали скамейки и расстлали плотное полиэтиленовое покрытие, «ковер» своего рода, достаточно больших размеров, с тибетской символикой — мандалой и логотипом дзогчена в центре. Его долго закрепляли, чтобы на нем можно было танцевать. Затем посередине поставили зажженную свечку. Девушку спросили, в курсе ли она хоть чего-нибудь. Она ответила, что нет, и попросила помочь, ввести в курс дела. Но эта просьба была проигнорирована. Ей не стали ничего рассказывать, сказав, что если сейчас будут учить, то «это будет как обучение танцу, а так быть не должно, это должно исходить изнутри, это внутреннее состояние». На ковер ее не пустили, попросив найти удобное место и наслаждаться их танцем. Потом ей сказали, что в принципе в первом танце она могла бы участвовать, но ее нужно этому учить, поэтому лучше просто понаблюдать, вдруг ей это совсем не понравится. Исследовательница наблюдала, делая фото и снимая видео.

Началось с того, что все сели в центре вокруг свечки и начали что-то говорить и петь на непонятном языке, не предлагая новичку никаких объяснений. Это длилось около двух минут. Потом стали искать музыку, под которую будут танцевать. Музыка была спокойная и достаточно приятная. Танец назывался «Очищение шести пространств». Ей объяснили, что они будут делать очищение. Танцевали, двигаясь медленно по кругу, повторяя одни и те же движения, круг заканчивался, и дальше снова повтор, так около десяти кругов. Перед третьим танцем был небольшой перерыв, во время которого одна из женщин спросила, как их нашла наша коллега. Та рассказала про сайт и про то, что встречалась с одним из группы. Девушка предположила, кто это мог быть, и спросила, что он сказал о них. Услышав ответ, что ей дали книгу, сказав, в том числе, что перед танцем нужно об этом почитать для понимания, респондентка стала иронизировать по этому поводу: «Неужели он знает все, что там написано? Когда я пришла в дзогчен, меня это просто зацепило, я каждый день слушала эту песню Ваджры, стараясь ее запомнить, не понимая, что это значит, да и не важно понимание, важно, что меня это задело». Моя коллега спросила, кто ей объяснял, девушка, поглядывая на руководительницу, сказала, что у них объяснения как такового нет. Исследовательница удивилась и привела в пример буддистов из минской общины Карма Кагью, которые часто собираются, говорят о практике, к ним приезжают учителя. На это ей сказали, что в их общине такого нет, учителя приезжают крайне редко, обычно они сами к ним

¹⁵ Норбу Н. Гуру-йога. Издательство «Шанг Шунг», 2016.

ездят. Она стала усиленно хвалить Карма Кагью: «такие молодцы, организаторы, очень активны, собираются вместе, а у нас такого нет, мы тут потанцуем, и все».



Фотография 4. Танец Ваджры¹⁶

¹⁶ Фото с сайта <http://www.yooga.ru/events/1008-obuchayshiy-kurs-po-tancu-treh-vadzhr>.

На вопрос «А между собой вы общаетесь?» было сказано: «Подумай сама, как мы можем общаться и друг друга чему-то учить, если у каждого свое восприятие. Рассказанное тебе сейчас — это то, как я это вижу. Ты будешь стремиться сделать так же, но ты потеряешь тогда что-то важное». Но что это важное — рассказывать не хотели, потому что считали, что это не будет полезно. Если новичок захочет в это углубляться, то должен идти напрямую к учителю — Намкхаю Норбу — и получить у него ключ к открытию своего сознания, после чего установится связь с учителем, и новичок будет совершенствоваться. Общение с учителем возможно на ретритах — духовных практиках, коллективных или индивидуальных, подразумевающих отвлечение от повседневной суеты, полную пространственную изоляцию от привычной рутины и ближайшего окружения, психосоматические практики в целях работы с собственной психикой. Длится ретрит, как правило, от пары часов до нескольких лет. В описываемом нами случае речь идет о приезде Норбу в один из центров общины в Москве, когда он в течение нескольких дней обучал своих последователей конкретной психотехнической практике.

Отмечу, что существует упрощенная форма обретения посвящения — через интернет. Она считается допустимой для тех, кто не имеет возможности приехать. На сайте общины есть расписание трансляций, в ходе которых дается посвящение.

Пример интернет-трансляции передачи дзогчена:



В экспертных интервью из раза в раз озвучивалось объяснение, что нет абсолютно никакой разницы между посвящением, полученным лично от учителя, и обретенным при прослушивании интернет-трансляции, поскольку нет ни времени, ни пространства. А желание личного общения с учителем возникает просто из человеческих эмоций и слабостей.

На вопрос «считаете ли вы себя буддистами?» прямого ответа не дали, сказав, что дзогчен — это традиция, это то, что их захватило, их переживания, это такой момент «Ага!», на этом моменте их «зацепило», и поэтому они собираются и танцуют вместе. Они слушают Далай-ламу XIV, но главное — это их личное, каждый лично к этому идет, а не совместно. Каждый занимается тем, что ему полезно.

Затем был танец для посвященных, запрещенный для новичков. По продолжительности он длился дольше, под другую музыку, с иными движениями. В завершение встречи участники сели на корточки и пели песню Ваджры, также заявив, что новичок должен ее выучить, если хочет прийти снова. После этого предложили присоединиться к ним, но не на ковре, а просто сесть в определенную позу и сделать посвящение на благо всех живых существ. Затем быстро свернули ковер, посмотрели, что все заняло один час. Девушки озадачились, брать ли деньги на аренду с «маленькой». В итоге взяли два рубля (всего нужно было 30).

Когда моя коллега выходила, одна из женщин, до этого в разговорах практически не участвовавшая, сказала, что у них есть еще Янтра-йога, но там нужно постоянно платить. Об этом же рассказывал и первый собеседник: есть хороший инструктор Н., она имеет посвящение, но любит зарабатывать на этом деньги. Придется прилично заплатить. На вопрос «сколько?» они не ответили, сказали лишь, что она еще не настолько совершенна, чтобы не брать за это деньги.

Женщина дала свои контакты в Facebook, сказав, что там будет информация. Дальнейшее исследование практики янтра-йоги в минской Дзогчен-общине еще предстоит, но из сказанного выше следует, что данное сообщество буддистов-конвертитов является по сути дважды закрытым. Оно малодоступно для открытого социологического исследования без фиктивного контекста. Однако настолько же оно закрыто и для всех тех, кто входит в него в статусе неофита: любые практики, начиная от лекций учителей и вплоть до продвижения от уровня к уровню, сопряжены с необходимостью внесения платы; не существует прямого и открытого доступа к литературе, неочевидны принципы устройства сообщества для тех, кто пребывает на разных уровнях.



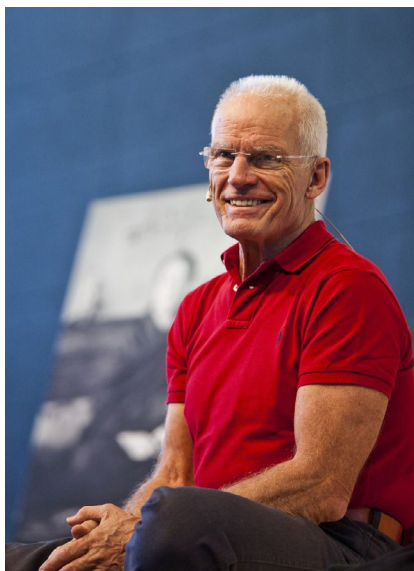
Фотография 5. Практика Янтра-йоги в Минске¹⁷

¹⁷ Фото из архива автора

Итак, из сказанного выше можно сделать следующие выводы. Представителей этой группы трудно назвать общиной. В ней отсутствует внутреннее единство, каждый практикует и образовывается в религиозном плане индивидуально. Важно наличие прямой передачи от учителя или хотя бы через интернет-трансляции. Однако это, в свою очередь, дает пропуск к большему участию в совместных ритуалах. Есть обязательные для прочтения книги Норбу, но отсутствует некая общая схема их интерпретации или обсуждения. Опрошенные констатировали невозможность обсуждать учение, потому что каждый развивается индивидуально, нельзя понять то, что понял другой, нужно обращаться к учителю. В своих повседневных практиках они больше похожи на клуб любителей экзотики или эзотерики.

Также обращает на себя внимание отсутствие хоть какого-то миссионерского посыла: встреч и разговоров нужно было добиваться, информацию на тему учения приходилось выспрашивать, не всегда давался хоть какой-то ответ. На титульных страницах многих книг Норбу указано, что книги эти только для получивших передачу от учителя и для внутреннего распространения среди членов дзогчен-общины¹⁸. Можно констатировать факт, что Норбу создал для своих последователей уникальную организационную форму, не имевшую аналогов в историческом пространстве тибетского буддизма. И открытым остается вопрос, как и в первом примере, можно ли эту общину считать буддийской?

Наконец, рассмотрим самую многочисленную, организованную и социально активную буддийскую общину Беларуси, считающую своим лидером датчанина ламу Оле Нидала.



Фотография 6. Лама Оле Нидал¹⁹

¹⁸ См., например, Норбу Н. Гуру-йога. Издательство «Шанг Шунг», 2016.

¹⁹ Фото с сайта <http://kultura.wp.pl/title,Cykl-wykladow-Buddyzm-na-Zachodzie,wid,16270619,wydarzenie.html?icaid=11af3c>.

Она была зарегистрирована летом 2017 г. как культурно-просветительское общественное объединение «Центр буддийской культуры и традиций».



Фотография 7. Официальное свидетельство о регистрации культурно-просветительского общественного объединения «Центр буддийской культуры и традиций»²⁰

До этой регистрации группа называла себя религиозной общиной «Буддийский Центр Алмазного Пути традиции Карма Кагью». Ее представители предпринимали неоднократные попытки получить государственную регистрацию в качестве религиозной организации, но всякий раз под разными предложениями получали отказ.

²⁰ Фото из личного архива автора.

Из материалов, полученных в ходе экспертных интервью с администрацией общины, анализа архивных документов и полевых интервью я узнал, что в 2001 г. была проведена первая религиоведческая экспертиза, необходимая для регистрации. В тексте заключения был выдвинут тезис об «отсутствии в цепи ученической преемственности Цзонхавы». По мнению эксперта, это было серьезным противоречием с реальным генезисом буддизма. Более того, как считал автор экспертизы, учение Карма Кагью «в высших степенях посвящения <...> культивирует поклонение генитальным органам и сопряжено с человеческими жертвоприношениями». В связи с этим весьма интересен вывод, сделанный им в конце: «...современное белорусское законодательство позволяет легализовывать подобные общины при условии соблюдения ими ряда формальных требований».

Дзяржаўны камітэт па справах
рэлігій і нацыянальнасцей
Рэспублікі Беларусь



Государственный комитет по
делам религий и национальностей
Республики Беларусь

220029 г. Минск, вул. Камуністычная, 11
тэл./факс (0172) 84 63 44

220029 г. Минск, ул. Коммунистическая, 11
тел./факс (0172) 84 63 44

14.05.2001 № 02-02/1774
на № _____ ад _____

Администрация
Первомайского
района г.Минска

*Об экспертизе материалов религиозной
общины «Буддийская Религиозная Община
Алмазного Пути Школы «Карма Кагью» в г. Минске*

Экспертным советом при Госкомитете по делам религий и национальностей обсуждена и утверждена экспертиза вероучения и культовой практики религиозной общины «Буддийская Религиозная Община Алмазного Пути Школы «Карма Кагью» в г. Минске.

По заключению Экспертного совета вероучение и культовая практика названной общины не противоречат законодательству Республики Беларусь и ее устав может быть зарегистрирован Минским горисполкомом при условии подтверждения названной общиной наличия юридического адреса.

Председатель комитета

А.Н. БИЛЫК

Савецкія
2848952

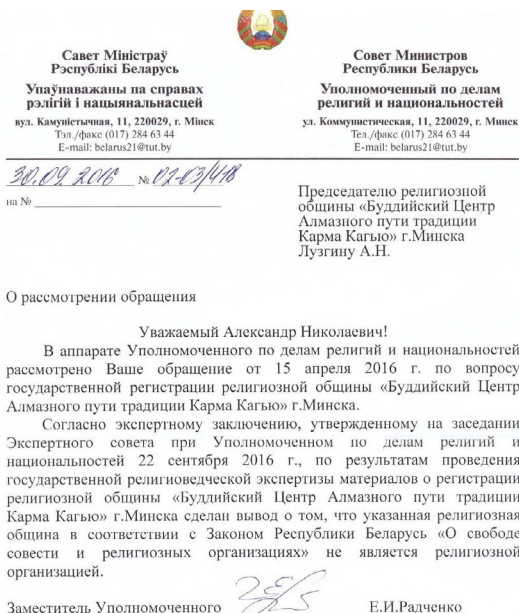
Фотография 8. Письмо 2001 г. из Госкомитета по делам религий и национальностей о возможности регистрации²¹

Приведенные цитаты показывают, что оценка традиции школы Карма Кагью в целом и данной общины в частности проводилась вне глубоких знаний особенностей традиции буддизма Ваджраяны и научной литературы по тибетскому буддизму.

В 2016 г. община предприняла очередную попытку обрести государственную регистрацию. На этот раз в официальном письме из аппарата Уполномоченного

²¹ Фото из личного архива автора.

по делам религий и национальностей Республики Беларусь в лаконичной форме было сказано, что, согласно экспертному заключению по результатам религиозно-ведческой экспертизы, община не является религиозной организацией.



Фотография 9. Письмо-отказ 2016 года признать общину Карма Кагью религиозной организацией²²

Тогда, устав бороться за статус религиозной, 6 июля 2017 г. группа зарегистрировалась как общественная организация.

Таким образом, совершенно неожиданно мы сталкиваемся здесь с уникальной социокультурной казуистикой. Несмотря на то, что именно эта буддийская община в наибольшей степени соответствует критериям, позволяющим квалифицировать ее в качестве религиозного объединения, регистрацию в качестве такового ей получить не удалось. Непонятным остается вопрос, почему принадлежность к буддизму первой описанной нами группы не вызвала сомнений ни у экспертов, ни в аппарате Уполномоченного по делам религий, что позволило ей обрести статус религиозной буддийской общины.

Возможно, одна из причин кроется в том, что в академическом поле до сих пор нет универсальной оценки такого рода общин. Проблематичность их идентифи-

²² Фото из личного архива автора.

кации заключается, на мой взгляд, в том, что в русскоязычном религиоведении и социологии религии не создано отчетливых критериев для классификации таких относительно молодых религиозных сообществ, которые «не вписываются в общепринятый организационный формат так называемых новых религиозных движений, сект или культовых движений» [Островская, 2016: 5]. Иногда высказывается точка зрения, что обсуждать в данном контексте особо нечего.

Религиоведы, занимающиеся преимущественно исследованием сект и НРД, а также специалисты, позиционирующие себя как сектоведы (например, Л. И. Григорьева, Е. Г. Балагушкин), вообще не усматривают здесь никакой проблемы. Они полагают, что Карма Кагью (здесь и далее речь идет о ламе Оле Нидале и его последователях на Западе) и подобные группы, не являющиеся традиционными для российских и белорусских регионов, следует причислять либо к сектам, либо к культам.

Совершенно иначе трактуют эту проблему востоковеды-буддологи, например, Н. Л. Жуковская²³, В. Г. Лысенко²⁴, Е. А. Торчинов²⁵, обосновывая в своих экспертных заключениях как традиционность этой школы, так и ее право функционировать в российском религиозном пространстве.

Белорусский сектовед В. А. Мартинович, проанализировав историю возникновения и употребления понятий «секта» и «культ», пишет: «Секты отличаются от культов особенностями возникновения. Образование сект предполагает отделение одной религиозной группы (секты) от другой (религии, деноминации, секты, культа). Культы возникают в результате культовой инновации — процесса целенаправленного создания или спонтанной самоорганизации религиозной группы, при полном противопоставлении ее всему окружающему религиозному пространству и без предшествующей структурной зависимости от какой-либо иной религиозной организации» [Мартинович, 2015: 91]. Конечно, существуют и другие определения, однако приведенное выше встречается весьма часто. Опираясь на него, можно сказать, что понятия эти не подходят для идентификации школы Карма Кагью. Разберем подробно.

Необходимо учитывать тот исторический факт, что буддизм в принципе никогда не знал разделения на ортодоксию и ереси, церковь и секты. Применение этих понятий к исследованию организационных форм было когда-то, на заре научных исследований буддизма, введено М. Вебером. Однако в современной социологии религии и религиоведении такой подход подвергался многократной критике и считается на сегодняшний день глубоко ошибочным.

Община Карма Кагью не является сектой, поскольку лама Оле и его последователи никогда не отделяли себя от традиционной тибетской школы Кагью. Более того, сама модель этого сообщества — буддийский медитативный центр для европейцев — была разработана одним из крупных иерархов этой школы Кармапой XVI.

²³ Жуковская Н. Л. Школа тибетского буддизма Карма-Кагью. Краткая историческая справка // Архив Синодального центра сектоведения Белорусской Православной Церкви: П. 3/30.4.3.

²⁴ Лысенко В. Г. По поводу статьи Л. И. Григорьевой «Карма Кагью Дорже Линг» // Религии народов современной России. Словарь. М.: Республика, 1999.

²⁵ Торчинов Е. А. Справка о религиозной организации «Российская Ассоциация Буддистов Школы Карма Кагью» // Архив Синодального центра сектоведения Белорусской Православной Церкви: П. 3/30.3.2.

Сам лама Оле имеет все необходимые документальные подтверждения своей квалификации как традиционного учителя этой школы. Его деятельность на Западе есть результат той миссии, которая была поручена ему буддийскими наставниками [Бурлуцкая, 2009: 80]. Таким образом, следует говорить о прямой ученической преемственности этих европейских общин традиции тибетской Карма Кагью.

Еще один аспект регулярной критики в адрес ламы Оле, о котором любят упоминать его противники, это раскол, случившийся в тибетской школе Карма Кагью в середине 1990-х годов. Он был обусловлен тем, что после смерти Кармапы XVI были обнаружены два претендента на место главы школы. Здесь академические критики не принимают в расчет то, что ситуация обнаружения двух и даже трех «перерожденцев» иерарха школы в принципе считается доктринально допустимой. Эксперты предпочитают учитывать только статистику тех, кто поддержал одного или другого претендента. Так, они указывают, что за Кармапой Тринле Тхае Дордже, которого активно поддерживает лама Оле, последовало меньшинство представителей школы.



Фотография 10. Тринле Тхае Дордже признан в качестве 17-го Кармапы частью кагьюпинцев, в том числе ламой Оле Нидалом²⁶

Однако вопрос об истинном Кармапе слишком непросто, чтобы решить его в пользу второго претендента Ургьена Тринле Дордже только лишь на основании признания его большинством последователей тибетской Кагью, а также некоторыми главами других школ тибетского буддизма.

²⁶ Фото с сайта <http://www.buddhism.ru/>.



Фотография 11. Ургьен Тринле Дордже, признанный большинством лам в иерархии Карма Кагью в качестве 17-го Кармапы²⁷

Даже ссылка на то, что «перерожденца», поддержанного большинством представителей школы, признал авторитетный глава другой школы — гелугпа — далай-лама XIV, не может рассматриваться как достаточное основание.

В равной степени невозможно аттестовать ни традицию Карма Кагью, ни организации ее европейских последователей в качестве культа. Религиоведы и сектоведы сходятся во мнении, что культ возникает как явление совершенно новое, не имеющее никаких корней в уже существующих религиях, структурной или организационной преемственности с ними. В этой связи дзогчен-общину Намкхья Норбу можно назвать культом. А Дхарма-центры, организованные по всему миру ламой Оле при непосредственной поддержке иерархов школы Карма Кагью, никак не подпадают под это определение. Эта сравнительно новая организационная форма возникла в недрах тибетской диаспоры на территории Непала и Индии, она создана самими тибетскими наставниками и в этом смысле традиционна. Более того, как показывает анализ академических исследований истории тибетского буддизма, для школы Карма Кагью на всем протяжении ее истории было характерно создание медитативных центров практики для мирян [Островская, 2008].

Некоторые исследователи пытаются решить проблему классификации тем, что используют по отношению к подобным группам термин «необуддизм». Сектовед, исследователь современного мистицизма Е. Г. Балагушкин говорит, что этим понятием принято обозначать «весьма разнообразные модернистские и реформаторские течения в буддизме, направленные на приспособление традиционных форм вероучения, культа и организации к современности» [Балагушкин, 2013: 66].

²⁷ Фото с сайта <http://www.buddhism.ru/>.

Сходным образом мыслит востоковед Л. Л. Абаева, понимая под необуддизмом «собирательное наименование для разнообразных модернистских и реформаторских течений в буддизме, направленных на приспособление традиционных форм и методов пропаганды вероучения к современности <...> с целью сохранения сути буддийского учения» [Буддизм..., 1992: 191].

На мой взгляд, приставка «нео-» означает очень серьезный отход от изначального учения, когда игнорируются целые его пласты и вводятся значительные инновации. Примером необуддизма может служить учение известного индийского общественного деятеля и политика Бхимрао Рамджи Амбедкара (1891—1956), который обратил в проповедуемый им реформированный буддизм около полу-миллиона человек. Амбедкар считал, что Будда никогда не говорил о четырех благородных истинах — фундамент, на котором стоит буддийское учение, поскольку они ввергают человека в страшный пессимизм, лишая его какой-либо надежды [Челышева, 1991: 106].



Фотография 12. Бхимрао Рамджи Амбедкар, индийский юрист и политический деятель, буддист-реформатор, по инициативе которого неприкасаемые массово принимали буддизм²⁸

Можно ли назвать учение ламы Оле модернистским? Полагаю, что лишь в том смысле, что проповедь тибетского буддизма в среде европейцев или в странах Африки впервые осуществилась лишь во второй половине XX в. в силу массового исхода тибетцев с их исторической родины и дальнейшего рассеяния по миру.

²⁸ Фото с сайта <http://www.sizlopedia.com/xge/Proofreading/essay+dr+br+ambedkar+images-4713>.

И здесь надо учитывать, что в числе беженцев и мигрантов оказались целые кластеры представителей буддийских школ. В данном контексте становится понятным, что Оле Нидал только начал внедрять модель, созданную для европейцев самими тибетцами в диаспоре.

Таким образом, речь здесь следует вести преимущественно о формах социокультурной адаптации тибетского буддизма к европейской среде. Любая религия в ином культурном пространстве приспосабливается к нему, дабы не исчезнуть во все. Новаторство Ламы Оле состояло не в реинтерпретации содержания, а в языке передачи — он начал транслировать буддийскую доктрину на языке, понятном западной аудитории. И то, что европейские центры отличаются от тибетских, вполне естественно и понятно. Общины такого рода — это новый историко-культурный феномен, однако доктринально они не отходят от магистрали, не придумывают ни новых учений, ни новых практик.

Принципиально важную роль в этой модели играют миряне, на что также любят указывать противники ламы Оле. На первый взгляд то, что организованные им общины имеют светский характер, отличает их от тибетского прототипа. Однако, если судить строго исторически, монашеская традиция было только в школе Гелуг, позже по ее модели стали организовываться последователи школы Сакьяпа. Кагьюпа долго существовала без строгого монашества, делая акцент на отшельничестве. В монастырях Кагью зачастую жили и миряне, желавшие углубленно практиковать. Там же были созданы образовательные центры, где миряне могли изучать философию и основы практики. И сейчас на Западе разрабатывается версия того, как все эти вещи организовать для мирян-европейцев. Вопрос, конечно, насколько они, не претендуя ни на что другое, кроме как быть буддистами-мирянами, соблюдают обеты мирян?

Что может предложить в таком случае современная гуманитарная наука для адекватного описания этого нового и пока малоизученного феномена вместо неподходящих терминов «секта», «культ» или «необуддизм»?

Одна из первых исследовала буддийские общины России в нетрадиционной для этой религии среде буддолог и социолог Е. А. Островская. Она использует для обозначения подобных групп понятие «конвертит», введенное в научный оборот Моникой Вольраб-Зар. Последняя, задавшись вопросом о том, как этнические немцы становятся мусульманами, стала родоначальницей целого направления современной социологии религии — социологии конверсии [Wohlrab-Sahr, 1999]. С точки зрения социологии конверсии конвертит — это европеец, воспитанный если не в христианской, то в постхристианской социокультурной среде, не имевший опытов проживания ни в буддийской, ни в исламской культурах, который «добровольно принял обращение в религию, не имеющую историко-культурного бэкграунда в стране (...) исходной социализации» [Островская, 2016: 5].

Возможно, что и этот термин не вполне удачен, поскольку он до конца понятен лишь профессиональным социологам и часто используется для обозначения обращения в религию вообще. Кроме того, российские или белорусские «буддисты-конвертиты» часто негодуют по поводу того, что им не дают права называться просто буддистами только потому, что им не посчастливилось родиться в Бурятии или Калмыкии. Я полагаю, что имело бы смысл зарезервировать за подобными

феноменами понятие «европейский» или «западный буддизм», отличая его от «буддизма на Западе», под которым могут пониматься также и неадаптированные под европейский стандарт буддийские этнические центры.

Список литературы (References)

Буддизм: Словарь / Абаева Л. Л., Андросов В. П., Бакаева Э. П. и др. М.: Республика, 1992.

Buddhism: Dictionary (1992) / Abaeva L. L., Androsov V. P., Bakayeva E. P. et al. M.: Republic. (In Russ.)

Андросов В. П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь : монография. М.: Ориенталия, 2011.

Androsov V. P. (2011) Indo-Tibetan Buddhism. Encyclopaedic dictionary: monograph. Moscow: Orientalia. (In Russ.)

Балагушкин Е. Г. Мистицизм в современной России : Теория. Основные представители. М.: ЛИБРОКОМ, 2013.

Balagushkin E. G. (2013) Mysticism in Contemporary Russia: Theory. The main representatives. Moscow: LIBROKOM. (In Russ.)

Бураев Д. И. К истории изучения религии бон // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. Новосибирск : Наука, 1986. С. 45—58.

Buraev D. I. (1986) To the History of the Study of the Bon Religion. In: Source Studies and Historiography of the History of Buddhism. The countries of Central Asia. Novosibirsk: Nauka. P. 45—58. (In Russ.)

Бурлуцкая Е. В. К вопросу о нетрадиционности буддизма линии Карма Кагью в России // Буддизм Ваджраяны в России : История и современность. СПб. : Unlimited Space, 2009. С. 77—82.

Burlutskaya E. V. (2009) On the issue of non-traditional Buddhism of the Karma Kagyu line in Russia. In: Vajrayana Buddhism in Russia: History and Modernity. St. Petersburg: Unlimited Space. P. 77—82. (In Russ.)

Железнов А. И. О тибетских традициях в бурятском буддизме // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск : Наука, 1995. С. 54—79.

Zheleznov A. I. (1995) About Tibetan traditions in Buryat Buddhism. In: Tibetan Buddhism: theory and practice. Novosibirsk: Nauka. P. 54—79. (In Russ.)

Кузнецов Б. И. Древний Иран и Тибет. (История религии бон). СПб. : Евразия, 1998.

Kuznetsov B. I. (1998) Ancient Iran and Tibet. (History of the Bon religion). St. Petersburg: Eurasia. (In Russ.)

Мartiнович В. А. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция : Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Т. 1. Минск : Минская духовная академия, 2015.

Martinovich V. A. (2015) Unconventional religiosity: the emergence and migration: Materials for the study of non-traditional religiosity. V.1. Minsk: Minsk Theological Academy. (In Russ.)

Островская-мл. Е. А. Воины радуги : Институционализация буддийской модели общества в Тибете. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008.

Ostrovskaya-Jr. E. A. (2008) Rainbow Warriors: Institutionalization of the Buddhist model of society in Tibet. St. Petersburg: Publishing house of St. Petersburg University. (In Russ.)

Островская Е. А. Буддийские общины Санкт-Петербурга. СПб. : Алетейя, 2016.

Ostrovskaya E. A. (2006) Buddhist communities of St. Petersburg. St. Petersburg: Aleteya. (In Russ.)

Челышева И. П. Эволюция религиозно-этической концепции необуддизма // Индия: религия в политике и общественном сознании. М. : Наука, 1991. С. 101—121.

Chelysheva I. P. (1991) Evolution of the religious and ethical concept of neo-Buddhism. In: India: religion in politics and public consciousness. Moscow: Nauka. P. 101—121. (In Russ.)

Erken R. (2006) Tibetische Familien im indischen Exil. Münster: Waxmann Verlag GmbH.

Notz K.-J. (2002) Das Lexikon des Buddhismus. Wiesbaden: Fourierverlag.

Wohlrab-Sahr M. (1999) Konversion zum Islam in Deutschland und den USA. New York: Campus Verlag.