

ные вопросы современности. Материалы международной заочной научно-практической конференции. Липецк: Липец. обл. общ. орг. Всерос. о-ва изобретателей и рационализаторов. С. 198-199.

Лазукова Е.А. 2013б. К вопросу о типологии трудовой карьеры чиновников. — *Современное общество: вопросы теории, методологии, методы социальных исследований*. Материалы XII (заочной) всероссийской научной конференции, посвященной памяти профессора З.И. Файнбурга. Пермь: Изд-во Перм. нац. исслед. политехн. ун-та. С. 136-140.

Чевтаева Н.Г. 2009. Социология чиновничества в России: дореволюционное наследие и современность. — *Мир России*. № 3. С. 85-113.

LAZUKOVA Evgeniya Andreevna, Senior Lecturer of the Chair of Sociology and Political Science, Perm National Research Polytechnic University (29 Komsomolskiy Ave, Perm, Russia, 614990; e.las@mail.ru)

## A SOCIAL PORTRAIT OF CAREER ORIENTATED OFFICIALS

**Abstract.** The article is based on the results of empirical sociological research. The author conducted a questionnaire survey in Perm. Sociological research has revealed that officials have a little interest in career. The article compares the social composition of the two groups of public (municipal) servants (career orientated officials and those who do not have a career as a goal). These two groups were compared on socio-demographic criteria, such as gender, age, marital status, number of children, level of education, material situation. State (municipal) employees, who are focused on career, are, as a rule, young civil servants having one child. Among those who are not focused on career, there are more men. More share of multiple holders of diplomas on higher education and a smaller share of married ones characterize them. Therefore, the study showed that younger age, several diplomas on higher education, higher income in self-perception, one child presence are factors motivating to build a career.

**Keywords:** career, officials, state and municipal officials, social portrait, social structure, socio-demographic characteristics

---

### УДК 316.74

БАДМАЦЫРЕНОВ Тимур Баторович — к.соц.н.к, доцент кафедры политологии и социологии Бурятского государственного университета, директор Центра социально-политических исследований БГУ «Альтернатива» (670000, Россия, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а; batorovitch@mail.ru)

## СОЦИОЛОГИЯ БУДДИЗМА В РОССИИ

**Аннотация.** Цель данной работы состоит в изучении развития социологии буддизма и выявлении особенностей ее теоретического и методологического становления. Социологические исследования оказали существенное влияние на развитие теоретических представлений и методологии научного изучения буддизма. Особенный интерес представляет влияние западных теоретических направлений на развитие буддологических исследований.

**Ключевые слова:** социология, буддизм, социология буддизма, буддология, буддизм в России

Социологический интерес к буддизму проявляется довольно давно. Уже в начале XX в. в исследованиях таких крупнейших теоретиков-классиков, как Эмиль Дюркгейм и Макс Вебер, буддизм позиционируется как один из значимых отправных пунктов. Многие сегодня воспринимаемые как привычные эпистемологические компоненты буддизма как религии, социальной системы были разработаны как социологический инструментарий. Работы социологов-

позитивистов структурно-функционального направления, марксистов и пост-модернистов оказали значительное влияние на научное восприятие буддизма. Вместе с тем социологические и антропологические исследования все еще занимают пограничные позиции в отечественной буддологической науке, где преобладают филологические, философские и исторические представления о предметном поле буддологии.

### **Развитие буддологии и социологическая теория**

Социологические и антропологические исследования буддийских сообществ в западной науке можно разделить на две группы, первая из которых возникает уже в XIX в. с возникновением интереса европейских исследований к буддийским обществам. Вторая группа формируется по мере распространения буддизма в западных странах, когда социологи и социальные антропологи обнаружили весьма привлекательное исследовательское поле в современных восточных обществах, а буддийские сообщества и идеи стали значимым элементом социального и культурного ландшафта. Актуальность первых исследований буддизма, в т.ч. и российских, была обусловлена колониальными политическими интересами европейских держав. В работах советских авторов, касающихся проблематики развития буддизма за пределами СССР, была заметна направленность на политические аспекты развития буддизма, такие как участие буддийского монашества в национально-освободительном движении стран Юго-Восточной Азии (учитывая интерес СССР к постколониальному Востоку).

В работах крупнейших социологов-классиков буддизм выступает одним из важных элементов социологических описаний религии. При этом, например, Э. Дюркгейм и М. Вебер используют концептуальные описания буддизма, заимствованные из работ наиболее известных и влиятельных в их время буддологов. В свою очередь, «встроенные» в классические социологические теории описания буддизма оказали существенное влияние на дальнейшее развитие буддологии уже в социологическом поле. Э. Дюркгейм вслед за Э. Бюрнуфом, А. Бартом и Г. Ольденбергом считает буддизм атеистической религией, для которой не характерна вера в сверхъестественную божественную природу Будды. Те направления, в которых Будда обожествляется, «лишь производная и отклонившаяся форма буддизма» [Дюркгейм 1994: 46]. Установка методологии Дюркгейма на изучение коллективных ритуалов и коллективных представлений о «священном» послужили базой для ряда социологических проектов в сфере изучения буддизма, хотя его выводы относительно буддизма были подвергнуты критике [Oguri, Wang 1992].

Работы М. Вебера оказали еще более значимое влияние на формирование западной социологии буддизма как исследовательского поля. Среди авторов, занимающихся социологическим изучением буддизма, «практически нет таких, которые приняли бы целиком и полностью методологию и логику исследования М. Вебера, безоговорочно соглашались бы с его главными выводами о влиянии восточных религий на социально-экономическое развитие. В то же время нет и тех, кто остался бы равнодушным к его теоретическому наследию и не пытался бы заново переосмыслить и оценить его тезисы сообразно новой эмпирической информации и современным проблемам модернизации азиатских обществ» [Старостина, Старостин 1985: 242]. Несмотря на то что с интеллектуальной точки зрения веберовский подход может весьма точно соответствовать социологической проблематике, довольно малое число социологов ориентированы на него не через посредство позитивистской теории Т. Парсонса, интерпретативной антропологии К. Гиртца или работ М. Фуко [Gellner 2009: 62]. Надо отметить значительно более слабый интерес отечественных исследователей к наследию М. Вебера, в т.ч. в сфере исследований буддизма. Методологическое влияние

Вебера на отечественные исследования буддизма в России сравнительно невелико, несмотря на то что его работы часто цитируются, ведь в постсоветский период сложилась практика «механического» включения цитат западных классиков в публикации.

Наиболее веской причиной следует признать особенности политической истории нашей страны, под воздействием которой отечественная буддологическая традиция была прервана, а социология долгое время признавалась буржуазной наукой. В советской науке марксизм стал господствующей теоретико-методологической конструкцией, что исключало влияние иных теоретических направлений [Жуковская 2013: 14]. Марксистская методология ориентировала исследователей на изучение буддизма как классового явления, отмирающего в условиях социалистического общества, а буддийских общин — как церковно-иерархизированных, классово обусловленных структур. Вместе с тем в работах советского периода отчетливо проявляется функционалистский подход в описании буддизма как социальной системы. В 1960–70-х гг. отечественная социальная наука воспринимает ряд принципов западной теоретической социологии. На уровне общей теории советской социологии был принят тезис о разработке «классово нейтрального» общенаучного структурно-функционального метода. Блестящим примером «синтеза» марксизма и структурно-функционального анализа можно считать классическую работу «Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы» [Ламаизм... 1983]. По уровню научного исполнения и содержанию эта и ряд других работ находились вполне в русле западных немарксистских исследований функционального направления. Традиции структурно-функционального анализа до сих пор сохраняются в отечественных социологических исследованиях буддизма, хотя и без особой теоретической рефлексии. Большинство из них направлены на изучение институциональных аспектов буддизма, его описание через устойчивые организационные элементы.

### **Буддийская социология и «внутренний подход» в изучении буддизма**

Во второй половине XX в., а в России — в постсоветский период возникает комплекс направлений, концепций и отдельных исследований, который можно обозначить как буддийскую социологию [Schipper 2012]. Л.Е. Янгутов и И.С. Урбанаева разделяют «внешний» и «внутренний» подходы в изучении буддизма. Под «внешним» подходом они имеют в виду парадигму академической науки, разделяемую большинством ученых-буддологов, а под «внутренним» — ту систему и методологию познания, которая характерна для буддийской ученой традиции и используется для презентации базовых доктрин буддизма [Янгутов, Урбанаева 2015: 144]. «Внутренний» подход возникает в результате воздействия западной науки на собственно буддийские сообщества. Этот процесс начинается в XIX в., когда в разных буддийских регионах и западных странах появляются работы, синтезирующие идеи буддизма и европейской науки. В числе первых представителей этого движения можно выделить плеяду российских исследователей, в т.ч. этнических бурят, которые восприняли буддизм как вероучение и приложили значительные усилия не только к научному изучению буддизма, но и к имплементации его идей в теоретическом и даже социально-практическом поле. Хотя Б. Барадина, Ц. Жамцарано и Г. Цыбикова нельзя назвать конфессиональными учеными в полном смысле этого слова, но совместная деятельность с представителями буддийского духовенства была обусловлена в т.ч. и их мировоззренческими позициями. Их непрямым последователем был Б.Д. Дандарон, создавший оригинальную социально-философскую систему и совмещавший позиции ученого и религиозного учителя.

По мере распространения на Запад в течение XX в. буддийские деятели вступают в плодотворное сотрудничество с представителями академической науки, вовлекаясь в разнообразные научно-исследовательские проекты и привлекая западных ученых к разработке и рефлексии буддийских идей. Во многих крупных университетах и научных центрах открыты кафедры и исследовательские подразделения, в которых работают буддийские монахи и миряне. Одним из наиболее известных примеров является деятельность Далай-ламы XIV, направленная на расширение взаимодействия с западной наукой. В последние несколько лет в известных социологических журналах появились публикации, ориентированные на использование идей буддизма как основы для социологического анализа или совмещения их с существующими концепциями социологической теории [Schipper 2012; Immergut, Kaufman 2014]. С распадом Советского Союза и либерализацией политики в отношении религии целый ряд российских буддийских общин активно воспринимают формы, характерные для традиционной науки, — в виде научно-практических конференций, форумов, публикаций. Так, буддийский университет Даши Чойнхорлин имени Д.-Д. Заяева в качестве главной задачи видит «возрождение традиций буддизма и востоковедения в России», а Институт пандито хамбо ламы Итигэлова проводит регулярные научно-практические конференции, на которых совместно работают буддийские священнослужители и светские ученые. В настоящее время в России эта парадигма представлена также работами ученых-буддологов, историков и философов, аффилированных в научных и образовательных учреждениях и продолжающих традицию совмещения рационального «западного» подхода с буддийским идейно-философским наследием. В целом наукообразность буддизма является следствием его рационалистской трактовки в европейской науке — скорее как философии, нежели религии, ведь «буддизм по своему рационалистическому содержанию является формой науки» [Урбанаева 2014: 10].

### **Социологические исследования буддизма в России**

В России традиционно сложилось несколько научно-исследовательских центров изучения буддизма — в Москве, Санкт-Петербурге, Улан-Удэ, Элисте и Кызыле. За пределами этих городов интерес к изучению буддизма не очень развит, хотя в ряде регионов и предпринимаются исследования разной направленности. Также заслуживают внимания работы зарубежных ученых, посвященные процессам развития буддизма в современной России (*Belka, Holland, Bernstein, Fagan*). Предпринимаются исследования особенностей распространения буддизма на Западе (работы Аюшеевой, Аякова, Уланова) и в России (работы Агажаняна, Уланова, Бадмацыренова) [Бадманцыренов 2012].

Российские исследователи буддизма практически с самого начала становления отечественной буддологической школы ставили проблему соотношения «живого» и «книжного» буддизма — сочетания исследовательских представлений о теории буддизма, зафиксированной в письменных источниках, философии и догматике, и о буддийской практике как проявлении реальной деятельности людей. Схожая постановка характерна для западных исследователей. Например, М. Вебер разделяет «сословных носителей виртуозной религиозности» и «мирян» [Вебер 1994: 149]. Базар Барадин в 1926 г. писал, что изучение буддизма европейцами шло двумя путями: по пути изучения литературных источников и по пути непосредственного изучения религиозной жизни самих буддистов. Причем «эти два пути, взятые в отдельности, взаимно дополняя друг друга, страдают в большинстве случаев односторонностью суждения и неполнотою изучения обширного предмета, каковым является буддизм» [Барадин 1992: 210]. Это замечание явилось отражением сложившихся в российской буддологии методологических принци-

пов различения «философского» и «простонародного» уровней существования буддизма, когда «все главные подразделения буддизма, которые основаны на догматических и философских разногласиях, зарождались в монастырях, среди ученого духовенства. Простонародные или внецерковные движения в смысле образования сект, если и возникали, не имели большого значения» [Розенберг 1991: 195]. Социологическое описание буддизма как сложной системы, сочетающей взаимно пересекающиеся «церковную» и «бытовую» подсистемы, было продолжено и в советский период [Ламаизм... 1983: 7]. В настоящее время социологическое исследование «высокого» – философского, монастырского, «виртуозного» и «простонародного» – народного уровней как реального социального взаимодействия может стать одним из перспективных научных направлений.

Одним из наиболее актуальных для российской ситуации направлений развития современных исследований буддизма является изучение так называемого западного буддизма и особенностей формирования буддийских сообществ в «нетрадиционных» регионах. Особенно привлекают внимание работы североамериканских социологов, поскольку ими разрабатывались многие вопросы схожей проблематики «вхождения» буддизма в структуру западного общества. Сегодня большинство публикаций по буддологии издаются в США и Канаде [Magnone 2015: 175].

Так, заслуживает внимания работа Суванды Сугунасири, где он отмечает, что такие дефиниции, как «этнические буддисты», «западные буддисты», *white Buddhists*, *new Buddhists*, *Euro-Buddhists*, в изучении буддийских сообществ не адекватны. Термины «буддисты-конвертиты», «обращенные в буддизм», «новообращенные» также, на его взгляд, не вполне применимы, поскольку, во-первых, «трудно описать процесс становления буддистом», во-вторых, «конвертиты» не были обращены, а сделали свободный выбор, и, в-третьих, этот термин применим и к представителям второго поколения мигрантов из Азии, ставших буддистами, даже в случае если их родители были христианами в странах исхода [Sugunasiri 2006: 112]. Термин «новые буддисты» также не точно соответствует особенностям буддистов с американо-европейским корнями, небуддийским культурным и духовным наследием. Кроме того, Сугунасири делает важное замечание относительно групп «этнических» буддистов, потомков выходцев из стран буддийской Азии, получивших светское образование, успешно интегрированных в западное общество (рассматриваются США и Канада) и обратившихся в буддизм уже в Северной Америке. Другой пример касается иммигрантов, проживших «лучшую часть своей взрослой жизни в Северной Америке и переоткрывающих свои буддийские корни только по прибытии в Северную Америку».

С. Сугунасири предлагает различать *inherited* (наследственных) и *acquired* (приобретенных) буддистов. Первая категория наследует буддийский статус в силу происхождения и традиций. Такое понимание наследственности связано с предложенной Всеволодом Исаевым характеристикой этнических групп как недобровольных. Вторая категория «приобретает буддизм добровольно, посредством осознанного выбора» [Sugunasiri 2006: 114].

В России складывается схожая ситуация «многоукладности» буддийского сообщества, для которого характерно сочетание «этнических» и «европеизированных» [Китинов 2008] буддистов, двойственное развитие «религии этнических меньшинств или либеральных интеллектуалов, как и в других европейских странах» [Цыремпилов 2013]. Е.А. Островская-младшая посвятила ряд публикаций социологическому описанию принципиально нового явления в духовной жизни Санкт-Петербурга – «буддийским общинам, созданным мирянами и функционирующим автономно, с весьма существенными отличиями от традиционных буддийских социальных институтов России» [Островская 1999]. Весьма пер-

спективным представляется исследование факторов формирования новых групп в буддийском сообществе в регионах его «нетрадиционного» распространения через призму теории религиозной конверсии [Исаева 2014]. Этнические буряты, тувинцы, калмыки и представители иных этнических групп, «традиционно» исповедующих буддизм, могут по-разному освоить буддийскую идентичность. Некоторая часть из них получили буддийское воспитание, но большинство скорее ориентированы на воспроизводство небуддийских ценностей, и в случае вхождения в буддийские сообщества они мало чем будут отличаться от «нетрадиционных» буддистов.

*Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках гранта международного конкурса РГНФ – МОН Монголии «Постсоветское общество и буддийская сангха: социорелигиозные процессы в России и Монголии» № 15-23-03002.*

### Список литературы

Бадамацыренов Т.Б. 2012. Буддизм Бурятии: структурные, функциональные и организационные характеристики. – *Буддизм в общественно-политических процессах Бурятии и стран Центральной Азии*. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та. С. 40–58.

Барадин Б. 1992. Буддийские монастыри. – *Реверс*. № 1. С. 210–224.

Вебер М. 1994. Хозяйственная этика мировых религий. – *Социология религии: классические подходы*. М.: Изд-во МГУ. С. 126–162.

Дюркгейм Э. 1994. Элементарные формы религиозной жизни. – *Социология религии: классические подходы*. М.: Изд-во МГУ. С. 9–69.

Жуковская Н.Л. 2013. *О буддизме и буддистах. Статьи разных лет. 1969–2011*. М.: Ориенталия. 480 с.

Исаева В.Б. 2014. Социальный механизм конверсии в буддизм в условиях переходного российского общества. – *Научное обозрение*. Сер. 2. Гуманитарные науки. № 3. С. 35–46.

Китинов Б.У. 2008. Буддизм в идентификационных процессах у российских буддистов. – *Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах)*. М.: ИС РАН. С. 214–230.

*Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культурной системы*: коллективная монография. 1983. Новосибирск: Наука. 234 с.

Островская Е.А. 1999. Буддийские мирские общины Санкт-Петербурга. – *Социс. Социологические исследования*. № 3. С. 107–113.

Розенберг О.О. 1991. Проблемы буддийской философии. – *Труды по буддизму*. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 295 с.

Старостина Ю.П., Старостин Б.С., 1985. Роль буддизма в общественном развитии ряда стран Востока. – *Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век*. М.: Главная редакция восточной литературы. С. 238–256.

Урбанаева И.С. 2014. *Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма)*. Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН. 376 с.

Цыремпилов Н.В. 2013. Буддизм в России: прошлое и настоящее. – *Власть*. № 4. С. 83–87.

Янгутов Л.Е., Урбанаева И.С. 2015. Об актуальности совмещения «внешнего» и «внутреннего» подходов в исследовании буддизма. – *Вестник Бурятского государственного университета*. Вып. 6. Философия, социология, политология, культурология. С. 144–153.

Gellner D.N. 2009. The Uses of Max Weber: Legitimation and Amnesia in Buddhology, South Asian History and Anthropological Practice Theory. — *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press. P. 48–62.

Immergut M., Kaufman P. 2014. A Sociology of No-Self: Applying Buddhist Social Theory to Symbolic Interaction. — *Symbolic Interaction*. Vol. 37. Is. 2. P. 264–282.

Magnone E. 2015. Analysis of Scholarly Communication Activities in Buddhism and Buddhist Studies. — *Information*. Vol. 6. No 2. P. 162–182.

Orru M., Wang A. 1992. Durkheim, Religion, and Buddhism. — *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 31. No 1. P. 47–61.

Schipper J. 2012. Toward a Buddhist Sociology: Theories, Methods, and Possibilities. — *The American Sociologist*. Vol. 43. Is. 2. P. 203–222.

Sugunasiri S.H.J. 2006. Inherited Buddhists and Acquired Buddhists. — *Canadian Journal of Buddhist Studies*. No 2. P. 103–141.

**BADMATSYRENOV Timur Batorovitch**, *Cand.Sci.(Soc.)*, Associate Professor of the Chair of Political Science and Sociology, Head of the Center for Social and Political Studies, Buryat State University (24a Smolina St, Ulan-Ude, Republic of Buryatia, Russia, 670000; batorovitsh@mail.ru)

## SOCIOLOGY OF BUDDHISM IN RUSSIA

**Abstract.** The aim of this paper is to describe the development of sociology of Buddhism and to explore the peculiarities of its theoretical and methodological making. Sociological studies have essentially influenced the theoretical and methodological approaches to the scientific study of Buddhism. However, paradoxically, sociology and anthropology of Buddhism possess semi-marginal field in the Russian Buddhist studies.

Sociology from the very beginning theoretically attached to the field of Buddhist studies. Such outstanding theorists as Emile Durkheim and Max Weber had used Buddhism as an important point to construct their vision of social theory of religion.

**Keywords:** sociology, Buddhism, sociology of Buddhism, Buddhist studies, Buddhism in Russia

---