

УДК 294.3

АЮШЕЕВА Дулма Владимировна – кандидат философских наук, доцент; старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (670047, Россия, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6; dulmaayush@yandex.ru)

ПРОБЛЕМА КЛАССИФИКАЦИИ ЗАПАДНЫХ БУДДИЙСКИХ ОБЩИН

Аннотация. Статья посвящена базовой классификации буддийских общин на Западе, которая разделяет их на две ключевые категории: «этнические» и «новообращенные». Это размежевание постепенно сделалось столь очевидным, что некоторые исследователи начали рассуждать о наличии «двух буддизмов» – «традиционного», свойственного этническим общинам, и «динамичного», характерного для неофитов. В статье автор представляет аналитическую и критическую оценку понятия «два буддизма».

Ключевые слова: буддийские общины, западные и этнические буддисты, классификация буддийских общин, понятие «два буддизма»

В академической среде наметилась тенденция к размежеванию буддийских общин на буддистов «этнических» – иммигрантов, беженцев из азиатских буддистских стран и их потомков; и «новообращенных» – адептов европейского происхождения. Это размежевание постепенно сделалось столь очевидным, что некоторые исследователи начали рассуждать о наличии «двух буддизмов» – «традиционного», свойственного этническим общинам, и «динамичного», характерного для неофитов. Такое разделение на азиатских и неазиатских (белых) буддистов часто описывается как одна из главных особенностей буддизма на Западе и является базовой типологией в академической науке на Западе, особенно в Северной Америке.

Понятие «два буддизма» получило современное содержание в начале 1990-х гг., хотя само понятие было признано задолго до этого времени. Ранние исследования не давали полную аналитическую картину буддизма на Западе, и такое деление использовалось лишь для подчеркивания широкого этнического разрыва между буддийскими группами. Этот разрыв исторически был встроено в социальные и правовые структуры, которые ориентировали азиатских иммигрантов на дискриминационное отношение [Takaki 1998].

Первыми восточными иммигрантами были выходцы из Японии и Китая, появившиеся в Калифорнии и других местах на Западном побережье США в середине XIX в. Они создавали свои культурные анклав, которые делали их более отдаленными и таинственными. Китайские иммигранты создавали так называемые китайские храмы (*joss houses*), где смешались буддийские, даосистские и другие этнические традиции Китая. Появление носителей буддийской культуры было встречено настороженно, если не враждебно, и, поскольку буддизм был чуждой религией для людей с библейским наследием, он лишь увеличивал дистанцию между людьми.

В это же время в Северной Америке японская диаспора создала конфессиональную структуру школы *Дзедо-синсю* (Истинное учение Чистой Земли). Она удовлетворяла потребности в возрождении и сохранении собственной, японской культуры и национальной идентичности. Первоначально ее называли Буддийской миссией Северной Америки. Школа была официально признана в 1914 г., а позднее она была переименована в Буддийские церкви Америки. Сопоставляя институциональную роль буддийского монастыря, заметим, что в Японии храмы рассматриваются преимущественно как религиозные органи-

зации, а в Америке Буддийская миссия Северной Америки служила местом не только для религиозного утешения, но и для общественных собраний в целях сохранения общинных этнических связей [Kashima 1977: 113-114]. Это, соответственно, приводило к этническому параллелизму между азиатскими и неазиатскими буддистами.

Такое явное разделение было замечено исследователями на Всемирном парламенте религий (*The World's Parliament of Religions*), состоявшемся в Чикаго в 1893 г., где был «проигнорирован традиционный буддизм, практикуемый китайскими и японскими иммигрантами в Соединенных Штатах, в пользу модернистского буддизма, принятого интеллектуалами и заинтересованной публикой европейского происхождения, влюбленной в “восточную” философию» [Jackson 1981: 243-261].

В ранний период распространения буддизма в Северной Америке начали появляться смешанные буддийские общины. Существование таких групп доказывало правильность этнического параллелизма, который в большинстве случаев преобладал даже под крышей единой организации. Например, в медитативных центрах *Ньеген Сензаки* (*Nyogen Senzaki's zendos*) в Сан-Франциско и Лос-Анджелесе в начале 1900-х гг. японские и неапонские последователи собирались в разное время [Fields 1992: 181], некоторые храмы *Дзедо-синсю* представляли отдельные программы обучения для заинтересованных евроамериканцев [Numrich 2003: 57]. Необходимо отметить, что были попытки распространить японскую буддийскую традицию *Дзедо-синсю* на Гавайях среди американцев в 1920-х и 1930-х гг., которые в конечном итоге не были осуществлены [Kashima 1977: 57].

До начала 1990-х гг. лишь некоторые исследователи затрагивали проблему «двух буддизмов». Так, историк религии Джозеф Китагава выделяет «восточных» буддистов, называя их «этническими группами», и не азиатов, для которых буддизм был только интеллектуально привлекательным учением [Kitagawa 1967: 55]. Кошо Ямамото, японский путешественник, в середине 1960-х гг. отметил присутствие азиатских буддистов-иммигрантов, а также подробно описал «новых» европейских буддистов [Yamamoto 1967]. Роберт Элвуд указывал на то, что последователи восточных религий в Северной Америке, включая буддизм, делятся на две категории: «иммигранты и их потомки» и «западные», каждая из которых имеет свои характерные особенности [Ellwood 1983]. Э. Аллен Ричардсон большое внимание уделяет буддистам-иммигрантам [Richardson 1985]. Некоторые авторы явно или неявно признавали этническую принадлежность как важный фактор буддийских общин на Западе, но они не использовали понятие «два буддизма». Другие, признававшие существование этой дихотомии, использовали другую схему категоризации при анализе буддийского присутствия на Западе. Нужно подчеркнуть, что начиная с 1970-х гг. основное внимание ученых было обращено на буддизм как на новое религиозное движение, причем буддисты азиатского происхождения особо не исследовались.

Ситуация изменилась в начале 1990-х гг. после бурных дебатов относительно вопроса, кто оказал большее влияние на развитие американского буддизма. Многие исследователи считают, что евроамериканские буддисты, представители образованного среднего класса, – единственные участники становления американского буддизма, в то время как этнические буддисты не сыграли в этом особой роли. Однако очевидно, что такой аргумент несостоятелен в силу того, что буддизм на западную почву первоначально был привнесен именно многочисленными иммигрантами и сразу был преподнесен и воспринят как массовое проявление иной для Запада культуры благодаря той же самой многочисленности иммигрантов. Когда десятки тысяч иммигрантов исповедуют религиозное

учение, активно демонстрируя свою приверженность ему в виде строительства храмов и соблюдения ритуалов, воспринимающая среда западного общества не может не проявить к нему интерес, хотя бы вследствие разительных отличий собственной культуры от наблюдаемой культуры Востока. В этнических храмах появилось большое число евроамериканских последователей, которые были ознакомлены с буддийским учением и вовлечены в процесс создания собственных общин.

Эта полемика привела к тому, что стало появляться все больше аналитических публикаций по этой проблеме, и понятие «два буддизма» укрепилось в академической среде. Одним из первых, кто предложил критическое осмысление этого феномена, был Томас Твид, который классифицировал евроамериканских и азиатскоамериканских буддистов как разные типы буддистов, хотя и признавал их взаимное влияние [Tweed 2000: 34]. Анализируя прошлое и настоящее, Рик Филдс утверждает, что сегодня различия между белыми американскими и азиатскоамериканскими буддистами очевидны и велики, и они намного больше, чем это было в прошлом. Азиатскоамериканские буддисты идут в одну сторону, белые американские буддисты – в другую [Fields 1994: 56]. Очевидно, что эти категории отражают реальное различие между последователями: ведь большинство буддистов азиатского происхождения были рождены в вере, а европейские американцы, как правило, – недавно обратившиеся. Большинство из них появились в 1940-х – в начале 1950-х гг., тогда как азиатские американские буддисты проживают на североамериканской земле уже несколько поколений. Каждая из буддийских групп опирается на различные аспекты буддийской традиции [Nattier 1992: 531].

Доводы в пользу типологии «двух буддизмов» приводит американский исследователь П. Намрич, который дает четкое обоснование такого деления. Его поддержка данного подхода основана на исследованиях, проведенных в тайских и сингапльских общинах *тхеравады* в Чикаго и Лос-Анджелесе в конце 1980-х – начале 1990-х гг., где он обнаружил так называемые «параллельные общины» [Numrich 2006: 207]. По его мнению, обе категории, даже соприкасаясь в одной общине или в одном храме, существуют как будто в параллельных плоскостях и отличаются друг от друга тем, что преследуют совершенно разные цели в применении буддийского учения и практики. Так, новообращенные буддисты заинтересованы в первую очередь в медитации и изучении буддийской философии, они характеризуются как высокомерные, чрезмерно сосредоточенные на достижении просветления, эгоцентричные и погруженные в себя. Напротив, для этнических буддистов важно участие в религиозных обрядах и ритуалах, проходящих в храмах, где в первую очередь удовлетворяются религиозные и социальные потребности иммигрантов, особенно в первом поколении беженцев. Они характеризуются как слишком религиозные и иерархические, чрезмерно сосредоточенные на общественной, социальной и культурной деятельности. В большинстве своем этнические общины остаются консервативными, давая тем самым своим членам чувство защищенности в социально-культурных условиях принимающего их общества [Hickey 2010: 8-9].

Большинство ученых начали активно использовать эти две ключевые категории в исследовании современного буддизма на Западе, однако не применяя термин «два буддизма». Они предлагают разные наименования: этнический буддизм и новый буддизм (*ethnic Buddhism and new Buddhism*), традиционные и новые буддисты (*heritage Buddhists and new Buddhists*), буддисты по происхождению и новообращенные буддисты (*cradle Buddhists and convert Buddhists*), традиционные и новообращенные буддисты (*culture Buddhists and convert Buddhists*), потомственные буддисты и новообращенные (*hereditary Buddhists and convert Buddhists*).

Однако в любом случае различия между ними очевидны. Некоторые исследователи прогнозируют, что эта разница будет нивелироваться и со временем неизбежно исчезнет и что «появится американская форма Дхармы» [Seager 2002: 118].

Другие ученые не признают такую классификацию, считая ее слишком упрощенной. Как отмечает американский социолог В. Кэдж, современная картина буддийского присутствия в Северной Америке и других западных обществах значительно сложнее, чем может представить дихотомия «двух буддизмов» [Cadge 2001]. Дж. Наттир считает, что эта типология не учитывает весь спектр расового и этнического разнообразия в буддизме в Америке [Nattier 1998: 188-189]. Например, в настоящее время во многих общинах (тайские храмы в Северной Каролине и штате Вашингтон, монастырь Абхаягири [*Abhayagiri*] и др.) восприятие азиатских и неазиатских буддистов одинаково. Они совместно посещают медитационные классы, где обучение идет также и на английском языке. Монахи разного происхождения живут вместе в некоторых американских буддистских монастырях. По всей стране азиатские буддисты посещают медитационные центры, где в основном собираются адепты европейского происхождения. Дж. Наттир предлагает выйти за рамки этнической принадлежности и рассмотреть способы, которыми эти различные формы американского буддизма распространяются в Северной Америке. Она предложила свою типологию как вариацию концепции «двух буддизмов» — это «импорт», «экспорт» и «багаж».

«Багаж» идентифицируется как «этнический буддизм», принесенный на Запад, как «культурное наследие» азиатских иммигрантов. «Багаж» оказывает социальную поддержку, поддерживает культурную идентичность и преемственность поколений. Иммигранты прибыли не по религиозным причинам (как миссионеры), а в поисках работы, новых возможностей, лучшего будущего. В новом и часто враждебном окружении этнические религиозные центры не только распространяют определенные религиозные идеи и практики, но также и помогают иммигрантам в сохранении культурной и национальной идентичности [Nattier 1997: 76].

К группам «импорт» и «экспорт» этот автор относит буддистов в основном европейского происхождения. «Импорт» может быть описан как «элитный буддизм»: он импортирован западными адептами с хорошими материальными возможностями и наличием достаточного количества свободного времени, для того чтобы посвятить себя напряженным, а иногда и дорогостоящим медитационным занятиям и изучению буддийской литературы. Элитные буддисты большое внимание уделяют медитативной стороне буддийского учения, а монашеская жизнь с религиозными обрядами и ритуалами их не привлекает [Nattier 1995]. Большинство представителей этого направления объединены в группы тибетского буддизма — *випашьяне* или *дзэн*.

«Экспорт» определяется как «евангелический буддизм». Знакомство с буддизмом происходит через «популяризацию» буддийскими миссионерами. Возникновение института миссионерства именно как социального явления, практически неизвестное в классическом варианте, является характерной особенностью современного буддизма, особенно на Западе. В этом новом явлении просматривается влияние христианских евангелических образцов, и особенно это касается западных неопитов, которые принимают буддизм в качестве «новой веры». Обращение в веру облегчается простотой, отсутствием сложных ритуалов-инициаций (за исключением некоторых форм тибетского буддизма). Такая упрощенность хорошо видна на примере традиции *Нумерэн-сесю*, подвзащенной *Сока гаккай*, сводящей практики к повторению простых молитв.

Основываясь на представленной типологии, Д. Мачачек предлагает свою типологию: традиционный, этнический, преобразованный и американизи-

рованный буддизм. Первые две категории подчеркивают различные аспекты этнорелигиозной идентичности буддистов-иммигрантов, третья — это новообращенные, четвертая — американизированный буддизм, который исповедуют буддисты, родившиеся в Америке, — как новообращенные, так и дети иммигрантов во втором и третьем поколениях [Machacek 2001: 66-70]. Автор трактует движения *Нитерэн-сесю* и *Сока гаккай* как примеры для своей модели, противопоставляя его Буддийским церквям Америки.

Немецкий исследователь М. Бауманн выделяет «традиционалистский буддизм», делающий акцент на популярных, или народных религиозных практиках, ритуалах, инициациях, специфических космологических концепциях и накоплении заслуг, и «модернистский буддизм», концентрирующийся на медитации, чтении и изучении текстов и рациональном подходе. По его мнению, эти два подхода распространены как в азиатских, так и в неазиатских группах. И все же автор склоняется к тому, что традиционалистский буддизм характерен для восточных буддистов, а модернистский — для европейских [Baumann 2001: 25-30]. Анализируя буддизм в Европе, М. Бауманн использует дихотомию «двух буддизмов».

При этом он предполагает, что «общины в традиционалистском буддизме на Западе рано или поздно сделают неизбежные шаги к модернистскому буддизму, особенно это касается молодого и последующего поколений... Молодые же люди стали подходить к буддийскому учению более рационально. Так, например, в некоторых храмах, в основном тхеравадинской традиции, молодежь во втором поколении привлекает совместимость буддизма с современной наукой, что редко наблюдалось в первом поколении, и одновременно помощь в сохранении ими своей религиозно-культурной идентичности [Numrich 1996: 77].

Несмотря на то что названные выше категории являются базовыми в исследованиях буддизма на Западе, помимо перечисленных проблем, существуют и другие. Например, эта типология рассматривает эмигрантов только в первом поколении и поэтому достаточно проблематична при описании сменяющих друг друга поколений и детей от межнациональных браков, с детства воспитывающихся в доминирующей культуре, которых вполне можно отнести к «новообращенным».

К категории «этнический буддизм» большинство исследователей относят только буддистов азиатского происхождения, а к «новообращенным» — европейского. Эта евро-азиатская дихотомия также затеняет присутствие буддистов, которые не являются ни азиатами, ни европейцами, а латиноамериканцами, афроамериканцами, жителями островов Тихого океана или людьми смешанной родословной.

Также сваливаются в одну кучу различные азиатские этнические и культурные группы, не являющиеся однородными. Среди азиатских иммигрантов есть, например, малазийцы или индонезийцы, чьи родные страны преимущественно мусульманские, а не буддистские. Южнокорейская семейная религиозная традиция может быть пресвитерианской. Обращенные в буддизм из их числа также должны быть отнесены к категории «новообращенных», но, однако, их просто определяют как буддистов по расовому признаку.

Работа выполнена в рамках государственного задания ФАНО России (проект XII.191.1.3. «Комплексное исследование религиозно-философских, историко-культурных, социально-политических аспектов буддизма в традиционных и современных контекстах России и стран Центральной и Восточной Азии», номер госрегистрации № АААА-А17-117021310263-7).

Список литературы

- Baumann M. 2001. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective. — *Journal of Global Buddhism*. Vol. 2. P. 1-43. URL: http://crossasia-repository.ub.uni-heidelberg.de/128/1/Global_Buddhism.pdf (accessed 12.05.2018).
- Cadge W. 2001. Tensions in American Buddhism. — *Religion & Ethics NewsWeekly*. July 6. URL: <http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/week445/buddhism.html> (accessed 12.05.2018).
- Ellwood R. 1983. Asian Religions in North America. — *Concilium: Religion in the Eighties*. Vol. 161. P. 17-22.
- Fields R. 1992. *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*. 3rd ed. Boulder, CO and Boston, MA: Shambhala. 434 p.
- Fields R. 1994. Confessions of a White Buddhist. — *Tricycle: The Buddhist Review*. Vol. 4. P. 54-56.
- Hickey W. 2010. Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism. — *Journal of Global Buddhism*. Vol. 11. P. 1-25. URL: <http://www.asia-studies.com/2buddhism.html> (accessed 16.04.2018).
- Jackson C.T. 1981. *The Oriental Religions and American Thought: Nineteenth-Century Explorations*. Westport, CT: Greenwood Press. 302 p.
- Kashima T. 1977. *Buddhism in America: The Social Organization of an Ethnic Religious Institution*. Westport, CT: Greenwood Press. 272 p.
- Kitagawa J.M. 1967. Buddhism in America, with Special Reference to Zen. — *Japanese Religions*. Vol. 5. P. 32-57.
- Machacek D.W. 2001. Immigrant Buddhism in America: A Model of Religious Change. — *Nova Religio. The Journal of Alternative and Emergent Religions*. Vol. 5. No. 1. P. 64-84.
- Nattier J. 1992. Review Essay: History, Subjectivity, and the Study of Buddhism. — *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 60. No. 3. P. 525-536.
- Nattier J. 1995. Visible & Invisible: the Politics of Representation in Buddhist America. — *Tricycle: The Buddhist Review*. Vol. 5. No. 1, fall. P. 42-49.
- Nattier J. 1997. Buddhism Comes to Main Street. — *Wilson Quarterly*. Vol. 21. No. 2 (spring). P. 72-80.
- Nattier J. 1998. Who Is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America. — *The Faces of Buddhism in America* (ed. by Ch.S. Prebish, K.K. Tanaka). Berkeley, CA: University of California Press. P. 183-195.
- Numrich P.D. 1996. *Old Wisdom in the New World: Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples*. Knoxville, TN: University of Tennessee Press. 181 p.
- Numrich P.D. 2003. Two Buddhisms Further. — *Contemporary Buddhism*. Vol. 4. No. 1. P. 55-78.
- Numrich P.D. 2006. Two Buddhisms Further Considered. — *Buddhist Studies from India to America: Essays in Honor of Charles S. Prebish* (ed. by D. Keown). N.Y.: Routledge. P. 207-233.
- Richardson E.A. 1985. *East Comes West: Asian Religions and Cultures in North America*. N.Y.: Pilgrim Press. 212 p.
- Seager R.H. 2002. American Buddhism in the Making. — *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia* (ed. by Ch.S. Prebish, M. Baumann). Berkeley, CA: University of California Press. P. 106-119.
- Takaki R. 1998. *Strangers from a Different Shore: A History of Asian Americans* (updated and revised ed.). Boston, MA: Little, Brown and Company. 640 p.
- Tweed T.A. 2000. *The American Encounter with Buddhism, 1844–1912: Victorian Culture and the Limits of Dissent*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press. 242 p.

Yamamoto K. 1967. *Buddhism in Europe: Report of a Journey to the West, in 1966, of an Eastern Buddhist*. Tokyo: The Karinbunko. 81 p.

AYUSHEEVA Dulma Vladimirovna, Cand.Sci.(Philos.), Senior Researcher, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian branch of the Russian Academy of Sciences (6 Sahyanovoj St, Ulan-Ude, Republic of Buryatia, Russia; dulmaayush@yandex.ru)

THE PROBLEM OF CLASSIFICATION OF WESTERN BUDDHIST COMMUNITIES

Abstract. *The article is devoted to the basic classification of Buddhist communities in the West, dividing them into two key categories: ethnic and new converts' ones. This disengagement gradually became so obvious that some researchers are talking about the existence of two Buddhisms – the traditional one that is characteristic of ethnic communities, and the dynamic one, which is characteristic to neophytes. The author presents an analytical and critical assessment of the concept of two Buddhisms.*

Keywords: *Buddhist communities, western and ethnic Buddhists, classification of Buddhist communities, concept of two Buddhisms*