Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

Миры махаянского буддизма

в контексте мировых цивилизационных процессов

Ответственный редактор
д-р философ. наук, проф.
Л. Е. Янгутов

Улан-Удэ
Издательство БНЦ СО РАН
2023

УДК 571.54
ББК 87+86
Д672

Рецензенты

А. К. Хабдаева, д-р филос. наук, доцент
А. В. Чебунин, д-р филос. наук, доцент
Э. Ч. Дарибазарон, д-р филос. наук, доцент

Д672 **Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов:** кол. моногр. / отв. ред. Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2023.

ISBN 978-5-7925-0661-9

В монографии исследуется буддизм как феномен единства в многообразии: авторами раскрывается, каким образом махаянский буддизм Индии во взаимодействии с традиционными философиями и религиями Дальнего Востока (Китай, Япония, Корея) и Центральной Азии (Тибет, Монголия), России проявил вариативность адаптации к разным цивилизационным и геополитическим контекстам и в зависимости от особенностей среды его освоения, развивал свои философско-сотериологические воззрения, формировал новые культурно-этнические формы, сохраняя вместе с тем свою идентичность.

УДК 571.54
ББК 87+86

Исследование выполнено на средства гранта Российского научного фонда № 21-18-00074, https://rscf.ru/project/21-18-00074/ «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов».

ISBN 978-5-7925-0661-9

© ИМБТ СО РАН, 2023
©Кол. авт., 2023
© Изд-во БНЦ СО РАН, 2023

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the
Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Worlds of Mahayana Buddhism

in the Context of World Civilizational Processes

Edited by L. E. Yangutov

Ulan-Ude
Publishing house BSC SB RAS
2023

Worlds of Mahayana Buddhism in the Context of World Civilizational Processes. Edited by L. E. Yangutov. Ulan-Ude: Publishing house BSC SB RAS.

The monograph explores Buddhism as a phenomenon of unity in diversity: the authors elucidate how the Mahayana Buddhism of India showed variability in adaptation to different civilizational and geopolitical contexts, in interaction with traditional philosophies, worldviews, and religions of the Far East (China, Japan, Korea), Central Asia (Tibet, Mongolia), and Russia. Depending on the characteristics of the environment of its development, Mahayana Buddism developed its philosophical and soteriological views and formed new cultural and ethnic forms, while at the same time maintaining its identity.

ISBN 978-5-7925-0661-9

The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation No. 21-18-00074, https://rscf.ru/project/21-18-00074/ "The Worlds of Mahayana Buddhism in the Context of World Civilizational Processes."

Оглавление

	Предисловие	6
Глава 1.	**Миры махаянского буддизма в Китае и в ареале влияния его цивилизационных принципов**	14
1.1.	Мир махаянского буддизма в Китае	14
1.2.	Отношение буддизма и государственной власти в Китае	50
1.3.	Буддийские государственные монастыри в Китае	68
1.4.	Мир махаянского буддизма в Японии	91
1.5.	Мир махаянского буддизма в Корее	195
Глава 2.	**Мир махаянского буддизма в Тибете и его распространение в Центральной Азии**	237
2.1.	Особенности «конструирования» тибето-монгольского мира махаянского буддизма	237
2.2.	Базовая духовность повседневного мира махаянских буддистов Тибета и монгольского мира.....	244
2.3.	Доктринальные основания духовного образования в тибетском буддизме	267
2.4.	Модернизация религиозного буддийского образования: адаптационные стратегии.....	286
Глава 3.	**Мир махаяны в Бурятии**	297
3.1.	Религиозный синкретизм как механизм инкорпорации буддизма в традиционную культуру тибето-монгольского мира	297
3.2.	Буддийские монастыри Бурятии в XIX – начале XX в.: история возведения, региональные особенности архитектуры, образовательная деятельность	341
3.3.	Буддизм в Бурятии в динамике политических и социокультурных трансформаций российского общества (конец XIX–XXI в.)	365
Глава 4.	**Буддизм махаяны на Западе**	403
	Заключение	426
	Источники и литература	434

Предисловие

Данная монография представляет собой результат выполнения проекта «Миры махаянского буддизма», который был нацелен на исследование буддизма как феномена единства в многообразии.

Буддизм в своей эволюции претерпел множество изменений, обусловивших формирование в нем различных школ и направлений. Уже в самой Индии он не был единым учением, а проникая в другие страны, вбирал в себя элементы местных традиций, порождая тем самым новые школы и направления. Однако при всем этом, буддизм постоянно сохранял некое единство мировоззренческих позиций, позволявших называть его школы и учения именно буддийскими.

Еще О. О. Розенберг в своем классическом труде, «Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам» писал, что «системы буддизма вообще, помимо отдельных школ, не существует вовсе. Стремиться к созданию такой абстрактной буддийской системы бесполезно. Существует только ряд отдельных систем, принадлежащих разным школам и разным авторам. Но они объединяются общностью вопросов, общностью методов и общностью некоторых решений и выводов. Они расходятся главным образом в том, какие из проблем выдвигаются на первый план в ущерб другим проблемам, оставляемым без внимания. В этом смысле наличность единства некоторых основных положений, некоторого круга идей, составляющих неотъемлемую принадлежность каждой из индивидуальных систем, остов, вокруг которого они образовались, дает нам право говорить вообще о «буддизме» как о характерном буддийском мировоззрении» [1918, с. IV–V]

Тот самый остов, вокруг круга идей, составляющих неотъемлемую принадлежность каждой из индивидуальных систем, был обозначен уже в четырех благородных истинах. В первой и второй истинах был дан ответ на главные сотериологические вопросы - почему и отчего надо спасаться. Эти ответы, утверждающие, что жизнь – страдание, а страданиеимеет причину, кроющуюся в привязанности к иллюзии собственного Я, свели проблему спасения к проблеме избавления от иллюзии собственного «Я». Эта проблема,

ставшая основой основ для всей буддийской сотериологии, определила её философско-мировоззренческую направленность.

Две последние истины, утверждающие возможность избавления от страдания и, указывающие на путь к их избавлению, хотя и были включены в контекст первых двух истин, однако саму возможность избавления и его пути трактовали неоднозначно, породив множество версий и вариантов. Две первые истины, таким образом, явились основополагающими принципами для теоретических построений всех школ и направлений, сформировав ту самую мировоззренческую устойчивость, которая позволила идентифицировать содержание их учения как буддийское, а две последние – динамику, обусловившую эволюцию и разнообразие этих школ и направлений буддизма.

Уже на раннем этапе развития буддизма в нем произошло деление по сотериологическому принципу на Хинаяну и Махаяну. Хинаяна провозгласила узкий путь к спасению через монашество, предполагающее спасение с опорой на собственные усилия, махаяна – широкий путь, без обязательного монашества за счет опоры на усилия бодхисаттв. Кроме того, она предложила также тантрический путь к спасению и путь через рай будды Амитабы. Каждый сотериологический принцип порождал свои канонические тексты. Хинаяна породила тексты Винаи, Агамы, Абхидхармы. Махаяна в ранний период своей истории создала тексты сутр Праджняпарамиты, затем тексты сутр Вайпулья, Саддхармапундарики, Нирваны, Аватамсаки, тексты Амидаизма и Ваджраяны.

Эти тексты, выходя за пределы Индии и проникая в другие страны, с их собственными социокультурными и религиозными традициями и, подвергаясь переводам и комментариям, обретали свои специфические оттенки, отражая дивергентные особенности каждой из стран ареала распространения буддизма.

В данной монографии исследуются дивергентные особенности буддизма махаяны, получившей распространение в странах Дальнего Востока (Китай, Япония, Корея) и Внутренней Азии (Тибет, Монголия), России (Бурятия, Калмыкия, Тыва), где он вступая в диалог с традиционными философиями и религиями во взаимодействии с национальными мировоззрениями и религиями (даосизм, конфуцианство, тенгерианство, шаманизм, бон, синтоизм, православие) проявил исключительную способность к адаптации к мест-

ным цивилизационным и геополитическим пространствам, в результате чего в Китае и Тибете были сформированы две основные дивергентные модели интерпретации философских доктрин, религиозных и этических ценностей и практик буддизма махаяны. Китайская модель, в свою очередь, оказала влияние на формирование японского и корейского конструктов буддизма махаяны, тибетская – на формирования буддизма махаяны в Монголии и России (Бурятия, Калмыкия, Тыва).

В контексте исследовательского проекта единства буддизма в его многообразии нами вводится понятие «миры махаянского буддизма», предполагающее дивергентные конструкты буддизма, сформированные в ареалах его распространения в процессе адаптации к местным религиозным, социокультурным и политическим условиям. Здесь рассматриваются причины формирования отдельных от материнского (индийского) миров махаянского буддизма, коренные отличия мира махаянского буддизма в Китае и Тибете, причины формирования этих двух различных миров махаянского буддизма, ставших базовыми для формирования миров буддизма в сопредельных странах. Показаны специфические особенности каждого из миров махаянского буддизма – философские, сотериологические, социальные, политические, культурные, этические, практические.

Большой интерес представляет феномен распространения буддизма в страны Европы и Америки. Разнообразие и гибкость адаптационных стратегий, представленных в многообразии форм трансляции буддийской традиции, обеспечивают ее привлекательность в этих странах.

В настоящее время формируется так называемый «западный буддизм», иными словами – мир буддизма махаяны на Западе. Его отличие от традиционного буддизма проявляется: в отказе от освоения полноты канона; сознательной редукции к светским поведенческим образцам, тенденциозной аксиологической интерпретации, ориентированной на этику успеха, экстерриториальности, агрессивности по отношению к традиционным формам, которые третируются как локальные и устаревшие. В монографии уделено внимание этому феномену.

Монография состоит из четырех глав. В первой главе «Миры махаянского буддизма в Китае и в ареале влияния его цивилизаци-

онных принципов рассматриваются миры махаянского буддизма Китая, Японии и Кореи. Авторы исходят из положения о том, что Мир махаянского буддизма Китая формировался в результате влияния богатейшей культурной традиции Китая на распространяющийся буддизм, представляет собой феномен китайской цивилизации, при этом сохранивший основные принципы материнского (индийского) буддизма. Мир буддизма китайской махаяны – это результат дивергенции буддизма на китайской почве. Это буддизм махаяны, получивший распространение в Китае и включающий в себя, учения как, близкие к аутентичной трактовке материнского буддизма возникшего в Индии, так и учения, оформленные в результате его трансформации в процессе взаимодействия с религиозной и философской традицией Китая. С одной стороны буддизм в Китае полностью принял все пришедшие из Индии учения буддизма махаяны, с другой стороны, внес коррективы.

Важнейшей особенностью японского буддизма, определившей всю специфику его истории, является тот факт, что с самых ранних этапов развития этого учения на Японских островах речь шла о перенятии не оригинальной (индийской) традиции, а адаптированной, вплоть до Нового времени – китаизированной, которая впоследствии переосмысливалась уже самими японцами. Несмотря на то, что основные направления японского буддизма представляли собой перенятые из Китая школы, через определенное время они закономерно приобретали новые черты, взаимодействуя с местным религиозным укладом и инокультурной средой. Выявлено, что данный феномен «китайского буддизма с японской спецификой» наряду с уникальными для Японии явлениями в буддизме (появление школы Нитирэн) сформировал в стране собственный «мир» буддизма, представляющего собой не просто накопление донорских традиций, а фактически сложную саморазвивающуюся систему.

Уже в ранний период распространения буддизма в Корее появился спрос на собственно философско-теоритическую составляющую учения Будды. Ключевым вопросом в процессе становления философии буддизма в Корее являлось напряжение между индийской и китайской составляющей буддизма. С одной стороны, буддийское учение, получившее распространение в Корее, несомненно следовало китайской философской парадигме. С другой стороны,

корейские монахи, руководствуясь чувством того, что буддизм, распространившийся в Корее через китайское посредство, являлся «неполным», стремились получить учение непосредственно из Индии и таким образом дополнить его трансмиссию. Уникальность буддийской философии средневековой Кореи заключается именно в поиске аутентичности на перекрестке китайской и индийской буддийской традиции, где ярчайшие из корейских мыслителей находили свой компромисс между этими философскими разногласиями.

Во второй главе «Мир махаянского буддизма в Тибете и его распространение в Центральной Азии» авторы главы исходят из положения о том, что отличительной особенностью формирования мира тибетского буддизма явилось то, что в Тибете не было развитых автохтонных философско-доктринальных систем (подобно конфуцианству и даосизму в Китае), но существовала мощная традиция магии в Бон. Это обусловило особое внимание к передаче и практике буддийской тантры, составившей противовес ритуальной практике Бон (как в бытовой, так и в общественно значимой сферах), что привело в результате к вытеснению практики Бон на культурную периферию. С другой стороны, в философско-доктринальной области тибетские буддисты с высокой степенью полноты смогли воспроизвести срез философской традиции индийского буддизма, современный периоду рецепции буддизма в Тибете. Характерной особенностью рецепции философско-доктринального содержания буддизма в Индии тибетским буддизмом явилось стремление к интегральности, т.е. включения в пространство собственного философского дискурса всего предметного содержания философской части канона (праману, парамиту, мадхьямику, абидарму и винаю). Эта тенденция наблюдается во всех школах тибетского буддизма.

В Тибете мадхьямиковская традиция истолкования праджняпарамиты, а также тантричесстских учений, воспринятых от Нагарджуны и других индийских махасиддхов, стала важнейшим фактором «конструирования» мира махаянского буддизма в Тибете и характерной для него пространственно-временной философии, похожей на неклассические концепции пространства-времени современной науки. От понимания онтологии пустоты зависит истолкование важнейших буддийских понятий – таких как сансара, нирва-

на, Путь (трансформация сансары в нирвану), три тела Будды (дхармакая, самбхогакая, нирманакая) и др., а также абсолютного и относительного смысла прибежища, объектов прибежища (Будда, Дхарма, Сангха), их функций.

Большую роль в трансляции духовной традиции играет уникальная образовательная система, сформировавшаяся в тибетской традиции. Важным фактором, позволившим теоретически обосновать и практически реализовать образовательный процесс в школе Гелук явилась выработанная в ее русле концепция языка, которая позволила эффективно использовать вербальные структуры для адекватного познания на концептуальном уровне и перехода к непосредственному невербальному постижению абсолютной истины.

В монографии проанализированы основные направления трансформации религиозного буддийского образования, отражающие необходимость приспосабливаться к новым, глобально детерминированным социокультурным условиям, сложившимся в странах (регионах) традиционного распространения центрально-азиатского буддизма, а также стремление буддийских сообществ к активному участию в интеркультурном и межконфессиональном взаимодействии, к нахождению способов эффективного сопряжения механизмов традиционного и современного общества в национально-государственном и мировом образовательном пространстве.

В третьей главе показано, что с приходом буддизма и появлением буддийских священнослужителей начались трансформационные процессы в религиозных представлениях и обычаях бурят, калмыков и тувинцев. Эти перемены были связаны с освоением социокультурного пространства буддийских регионов России за счет внедрения в его культовую среду своих обрядов и обычаев. В процессе ассимиляции традиционной религии - шаманизма активно вовлекались местные культовые места и их духи-хозяева. Одними из первых, ассимилированными буддизмом, являются культ хозяев местности и культ предков, как имеющие первостепенное значение в формировании не только религиозной картины мира, но и имеющие важное значение во многих процессах социокультурного пространства бурят в целом. К этим культам были привязаны все сферы бытия, особенно к культу предков, поскольку общественные

отношения бурят, калмыков и тувинцев были организованы по родоплеменному принципу.

Буддийские монастыри Бурятии как этномаркеры представляют собой важный элемент традиционной культуры, кроме того, детерминируют национальный аспект и менталитет общества в целом. Буддийские духовные центры, монастыри, дацанские комплексы, являясь символами национальной идентичности, во многом способствуют сохранению сооруженных на их территории архитектурных и культурных памятников. Дацаны играют важную роль в различных аспектах верующих, мирян-прихожан и являются неотъемлемой частью культуры и быта бурят, калмыков и тувинцев, точками притяжения ученых, художников, писателей и других творческих личностей. Храмы также способствуют формированию коллективного сознания, укреплению общественных связей и духовной солидарности. Они оказывают влияние на развитие архитектуры, искусства, музыки, литературы и других сфер культуры.

В условиях имперской России важную роль для укрепления позиций буддийского духовенства сыграла, во-первых, иерархизация структуры буддийской духовной власти и, во-вторых, успешное включение буддизма в российский политический ландшафт посредством демонстрации преданности царю и властям, что не противоречило догматике и накопленным в ходе истории политическим традициям буддизма. Махаянский буддизм в России на протяжении всей истории своего существования в среде верующих буддистов сохраняет связь с тибето-монгольской традицией в области религиозных культов и верований, буддийского образования. Вместе с тем, в настоящее время в Бурятии официальный буддизм как религиозный институт отличается высокой степенью огосударствления, что приводит к заметной тенденции к автономности вплоть до провозглашения автокефалии.

Результаты исследования по данному проекту также нашли отражение в монографиях: Янгутов Л.Е. «Философия и сотериология китайского буддизма» (Улан-Удэ: Изд-во Бурятского научного центра, 2023); Нестеркин С.П., Донец А.М «Сутры и Дхарани» (Улан-Удэ: Изд-во Бурятского научного центра. 2022); в статьях журналов, индексированных в Web of Science, SCOPUS, ВАК и

РИНЦ, а также докладах на международных, российских и региональных конференциях.

Авторами монографии были написаны следующие разделы: Янгутов Л. Е. – Предисловие, раздел 1.1., Заключение; Орбодоева М.В. – 1.2; Марханова Т.Ф. – 1.3; Лугавцова А.П. –1.44; Бритова В. и Ламажапов Э. –1.5.; Урбанаева И.С. – 2.1., 2.2.; Донец А.М. и Нестеркин С.П. – 2.3.; Нестеркин С.П. – 2.4.; Батомункуева С. – 3.1.; Жамсуева Д. С. – 3.2.; Амоголонова Д.Д. – 3.3.; Аякова Ж.А. – 4.

Янгутов Л. Е.

Глава 1. Миры махаянского буддизма в Китае и в ареале влияния его цивилизационных принципов

1.1. Мир махаянского буддизма в Китае

Буддизм махаяны, распространяясь в странах Дальнего Востока (Китай, Япония, Корея) и Внутренней Азии (Тибет, Монголия), России (Бурятия, Калмыкия, Тыва) и, вступая в диалог с их традиционным мировосприятием, проявил удивительную способность к адаптации к разным цивилизационным пространствам, в результате которой были оформлены различные интерпретации философско-мировоззренческих и религиозных установок. При этом он сумел сохранить единство своих мировоззренческих принципов во всех ареалах своего распространения. Иными словами буддизм сохранял единство в многообразии.

Мир буддизма китайской махаяны – это результат дивергенции буддизма на китайской почве. Это буддизм махаяны, получивший распространение в Китае и включающий в себя, учения как, близкие к аутентичной трактовке материнского буддизма возникшего в Индии, так и учения, оформленные в результате его трансформации в процессе взаимодействия с религиозной и философской традицией Китая. С одной стороны буддизм в Китае полностью принял все пришедшие из Индии учения буддизма махаяны, с другой стороны, внес коррективы

Формирование мира буддизма китайской махаяны, отличающейся материнского буддизма Индии, происходило на протяжении длительного времени, занявшего несколько веков. Первоначально в Китай проникали все тексты и учения индийского буддизма независимо от того, какой бы школе и какому направлению они не принадлежали. Китайцы, воспитанные на своей богатейшей философской и религиозной культуре, внимательно отнеслись, как к сотериологической части буддийского учения, так и философской части этих текстов. По мере освоения, привнесенных буддийскими школами и направлениями религиозных новшеств, китайцы постепенно отбрасывали не соответствующие их менталитету новшества, а к другим, близким их духовной традиции, присматривались более

внимательно. В первую очередь была отброшена сотериология хинаяны, проповедующая узкий путь к спасению исключительно через отречение от семьи и вступление в монашескую общину. В Китае исключительную значимость имели семейные ценности, основанные на культе предков и сыновней почтительности (孝, сяо). Поэтому, сформированные в Китае варианты индийских школ хинаяны постепенно утрачивали свою значимость. Однако философская аргументация этих школ хинаяны, основанная на базе теории дхарм не теряла своей значимости.

Широкий путь, отрывающий путь к нирване для всех и каждого был весьма созвучен китайскому менталитету. Тексты праджняпарамиты, по своему содержанию близкие философским принципам даосизма, стали объектом самого пристального внимания со стороны китайцев. Оформленные в Китае школы индийской махаяны - мадхьямаков и йогачаров стали базовыми для формирования собственных школ буддизма. Тексты праджняпарамиты легли в основу формирования философии китайского буддизма, тексты «Саддхармапундарика – сутры» и «Нирвана-сутры», представляющие собой дальнейшее развитее положений Праджняпарамиты, легли в основу формирования сотериологии китайского буддизма.

Таким образом, махаяна заняла в Китае доминирующее положение. Дальнейшее развитие учения махаяны на китайской почве происходило в тесном взаимодействии с её религиозной, философской и социокультурной традицией, которое, в конечном итоге, обусловило формирование мира китайского буддизма.

Понятие «китайский буддизм», включающий в себя школы и философско-религиозные принципы, оформленные на китайской почве, отличается от понятия «Буддизм в Китае», который включает в себя собственно китайские школы махаяны, оформившиеся без всякого индийского аналога. Под буддизмом в Китае имеются все школы и направления буддизма, получившие распространение в Китае, включая и школы хинаяны, и школы махаяны, включающие школы ваджраяны, амидаизма. Мир буддизма китайской махаяны включает в себя, как школы китайского буддизма, так и школы буддизма махаяны, пришедшие из Индии и оформившиеся как их китайские варианты, которые не противопоставляются друг другу, образуя единое пространство махаянского буддизма.

Процесс формирования мира махаянского буддизма в Китае был долгим и мучительным. Потребовалось несколько столетий для вхождения махаяны в цивилизованное пространство Китая, перевода буддийскими миссионерами текстов махаяны, передающих содержание учения махаяны и восприятия его китайским менталитетом. Причинам столь долгого вхождения буддизма в Китай стали те трудности и препятствия с которыми буддизм встретился в Китае.

Преодоление этих трудностей и препятствия и обусловило формирование мира китайского буддизма.

Этим трудностям и препятствиям посвящено множество исследований, как в российской, так и китайской и другой зарубежной литературе. Назовем здесь самые главные, которые и обусловили трансформацию буддизма в Китае, которую принято называть китаизацией буддизма.

Одним из самых главных препятствий является весьма развитая китайская цивилизация, которой было характерно наличие богатейшей философской традиции и наличие исключительно прагматически направленной религиозной традиции, весьма отличающейся от абстрактной идеи спасения, привнесенной буддизмом. И, если, до прихода в Китай буддизм вступал в отношение с менее развитыми цивилизациями легко ассимилируя их религиозные верования, сохраняя при этом свою аутентичность материнскому буддизму, то в Китае ему пришлось вступать в диалог с ее цивилизацией и приспосабливаться к местному менталитету, к местной традиции.

Кроме того продвижение буддизма в Китае во многом затруднялось из-за твердой убежденности китайцев в исключительности своего государства, которое они нарекли срединным (中国, Чжунго), почтительно именуя его Поднебесной (天下, Тяньця). Они привыкли к мысли, что их Срединное государство оказывает влияние на соседние страны, но при этом ничего иноземного – варварского не воспринимает. Эту уверенность выразил ближайший ученик Конфуция - Мэн-цзы в своем изречении: «Я слышал, что варвары изменялись [под влиянием] Китая, но я ещё не слышал, чтобы варвары изменяли [что-либо] в Китае» [Древнекитайская философия. М., 1972. Т. 1. С. 239]. Отсюда у них сложилась настороженность ко всему новому и почитание своей древности, восходящей еще к эпохе Чжоу (Около 1046 - 221 гг. до н. э.). Сам Конфуций говорил:

«Передаю, но не создаю, верю и люблю древность, в этом я похож на Лао Пэна» [Лунь Юй. Гонконг, 1960. С. 195].

Начало прибытия буддийских миссионеров в Китай, согласно китайским источникам, восходит к самым древним временам. О первых буддийских миссионерах, прибывших в Китай сообщается в сочинении Фэй Чанфана «历代三宝纪» (Ли дай сань бао цзи, Сведения о трех сокровищницах [в течении] исторических эпох), написанном в эпоху Суй (581–618). В нем говорится о том, что в Китай в период правления императора Цинь Шихуана (秦始皇, 246-210 гг. до н.э.) - основателя первой в Китае империю Цинь (221 г. до н.э. – 206 г. до н.э.) прибыло 18 миссионеров. Эти миссионеры были схвачены и посажены в темницу. Ночью они были освобождены золотым идолом ростом в 6 чжаней [历代三宝纪卷第一 p0023c21 // 大正新修大藏经. № 2034 [15 цз.]. [Фэй Чанфан. Сведениях о трёх сокровищах и исторических эпохах]. О раннем знакомстве китайцев с буддизмом сообщается также и в ряде других сочинений, например таких, как «Вэйшу, Шилао чжи» (魏书. 释老志, История Вэй. Записи о Шакьямуни и Лао-цзы); «Сань го чжи. Вэй чжи» (三国志．魏志. Записи о троецарствии и Вэй); «Ши шо синь юй» (世说新语. 文学, Новые слова мирских преданий) и др. [См.: Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае. Улан-Удэ. ВСГАКИ. 2009. С. 22].

Все эти письменные источники, несмотря на определенную фантастичность, утверждали, что буддийские миссионеры начали прибывать в Китай еще задолго до начала распространения буддизма в Китае.

В научной литературе принято считать, что распространение буддизма началось с начала деятельности первых переводчиков буддийских текстов Аньшигао (安世高) и Локакшемы (支娄迦谶), прибывших в Китай в период правления ханьского императора Хуан-ди (147 – 168). До них буддийские миссионеры, с их устными проповедями, пытающимися познакомить жителей Поднебесной с первоначальными азами буддизма, не могли иметь успеха в этой самобытной стране, обладающей своей высокоразвитой цивилизацией. Слишком устойчив был менталитет китайцев, воспитанный на конфуцианских принципах, слишком новы были для него про-

поведи первых буддийских миссионеров, призывавших отказ от всех благ настоящей жизни, семьи, родителей и своего Я.

Успешные шаги буддизма в Китае начали совершаться, когда вслед за устными проповедями стали проникать письменные тексты, разъясняющие смысл этого учения. Китайцы, имевшие богатейшую письменную традицию, восходящую к самым древним временам их истории – к эпохе Чжоу (около 1046 - 221 гг. до н. э.), привыкли более доверять письменным свидетельствам, имевшим для них сакральную значимость, чем устным повествованиям.

Одним из первых, известных нам письменных текстов, содержащих изложение азов буддийского учения, стала сутра «Сы ши эр чжан цзин» （四十二章经）. О появлении этой сутры в Китае сообщается в самом раннем сочинении, свидетельствующем о начале распространения буддизма в Китае, написанном не прибывшими в Китай буддийским миссионером, а коренным китайцем Моу-цзы на рубеже первого и второго веков н.э. В нем говорится, что «Во [владениях] Юэчжи была написана сутра «Сыши эр чжан цзин» [Моу-цзы. Ли хо лунь (О понимании и заблуждении) // Хунминцзи. Сыбубэйяо. Шанхай, 1936]. Этот текст, принято называть сутрой, однако он не является цельным текстом, а представляет собой свод положений буддийских сутр Хинаяны и Махаяны [Фосюэ да цыдянь (Большой буддийский словарь) / ред. Дин Фубао. Пекин, 1984. с.347]. Согласно мнению Тан Юнтуна что она была создана неизвестными авторами еще до начала правления императора Хуан-ди (147-167)24, т.е. в промежутке между 58 и 147 г.н.э. Позже к этой сутре было написано введение приблизительно во второй половине II г.н.э., чуть раньше, чем трактат «Лихолунь» [Тан Юнтун. Хань Вэй лян Цзинь Наньбэй чао фоцзяо ши (История буддизма в период Хань, Вэй, двух Цзинь, Северных и Южных царств). Пекин, 1963. Т. 1, с.24].

В сутре дается популярное разъяснение азов буддийского учения, начиная с рассказа о том, как Будда получил просветление, о том как он начал свою проповедь в Оленьем парке. Дано подробное изложение четырех благородных истин, а также десяти добродетельных и негативных деяний и т.д. Здесь сутре дается изложение о ложности Я, о привязанности, которая обуславливает страдание, подробно говорится о перерождениях. Иными словами текст этой представляет собой введение в учение Будды. Для китайцев этот

текст стал весьма доступными популярным учебником о буддизме [Перевод сутры см.: Чебунин А.В.С. 109-127].

Именно с этих доступных изложений буддийских истин, изложенных в письменной форме, начался процесс распространения буддизма. Популярное изложение азов буддийских истин было необходимым этапом проникновения буддийских идей в сознание китайцев, но недостаточным. Нужно было внушить, настороженно относившимся ко всему иноземному, китайцам мысль о том, что предлагаемое буддизмом учение никак не противоречит китайским истинам, содержащимся в их древних канонах.

Требовалась адаптация буддизма или же, так называемая его китаизация. Эта адаптация, иначе говоря китаизация, началась с подгонки буддизма к местному менталитету. Такая подгонка началась уже с того, что в ранних источниках просветление Будды Сиддхартхи толковалось как постижение им Дао. В своем сочинении Моу-цзы сообщает о том, что «В старину император Мин-ди увидел во сне святого, тело которого (излучало) солнечные лучи, а сам он в блаженстве и радости летал перед дворцом. На другой день [Мин-ди] созвал сановников и спросил у них об этом святом. Мудрец Фу И ответил ему: «Ваш слуга слышал, что в Индии есть человек, который постиг Дао. Его зовут Буддой, он летает в пустоте, а тело его (излучает) солнечные лучи. Пожалуй, это был он» [Моу - цзы. Лихолунь (О Понимании и Заблуждении) Хунминцзи. Сы бу бэй яо. Шанхай, 1936. 8а - 8б,]. Далее в этом же сочинении Будда характеризуется следующим образом: «В огне не горит; когда ступает по лезвию, не режется; грязь к нему не пристает; не идет, а летает; когда садится, то сверкает пламенем, поэтому называется Буддой» [Моу цзы. Лихолунь (О Понимании и Заблуждении) Хунминцзи. Сы бу бэй яо. Шанхай, 1936. С. 2а. –2б]. В этой характеристике Будды не трудно узнать даосские характеристики своего идеала, изложенные в сочинении II в. н.э. «Хуайнаньцзы»: «Огонь горящих болот не может его опалить, мороз, сковывающий Великую реку и реку Хань, не может его обморозить; раскат грома, обрушивший гору, не может его испугать; сильнейший ветер, затмевающий солнце, не может его поранить» [Цит. по: Померанцева

Л.Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве М,, 1979. С. 65–66][1].

В подгонке буддийских истин к китайскому менталитету большую значимость имело взаимоотношение буддизма и даосизма. Оно касалось, главным образом, философско - религиозной сферы.

Не претендовавший господствующие позиции в духовной сфере после поражения восстания желтых повязок (184-204 гг.) даосизм подвергался переосмыслению и переживал новый этап в своем развитии, соответствующий новой социально-политической и идеологической ситуации средневекового постханьского Китая. Существенным моментом в его истории этого периода была проблема взаимоотношения с все более укрепляющим свои позиции в Китае буддизмом. В научной литературе эта проблема, к сожалению, до сих пор ограничивается лишь выявлением видимых сходств между даосским и буддийским учениями а также общности двух типов мышления – даосского и буддийского, рассматриваемыми вне их конкретно исторического времени и содержания. При анализе взаимоотношения буддизма с даосизмом в период его распространения в Китае, как правило, берутся идеи, представленные классическими даосскими текстами «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы». А между тем, даосское учение периода Вэй и двух Цзинь, непосредственно столкнувшееся с распространяющимся в Китае буддизмом, уже не было представлено исключительно идеями древних мудрецов Лаоцзы и Чжуан-цзы. В его философской мысли в этот период преобладало комментаторское направление, акцентировавшее свое внимание на онтологических аспектах даосских канонов. Происходил постепенный поворот от космологической проблематики к онтологической. Комментаторская деятельность, направленная на онтологизацию космологических проблем даосизма привела к формированию в период Вэй и Цзинь школы сюаньсюэ. Базисным положением онтологии сюаньсюэ явилось утверждение, содержащееся в тексте «Дао дэ цзин», согласно которому «тьма вещей Поднебесной рождена из наличия (ю), а наличие рождено из отсутствия (у)». Один из главных теоретиков сюаньсюэ Ван Би отождествил «от-

[1] Подробно об этом см.: Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1995. С. 44–45.

сутствие» (у) с центральной даосской категорией «Дао», заострив тем самым свое внимание на Дао как субстанциональной основе всего сущего, исключив его из космологического контекста.

С другой стороны, буддизм в это время также не был представлен сутрами Будды, в том виде, в каком они были составлены в древней Индии. Истины древних канонов мучительно постигались в переведенных на китайский язык сутрах, весьма далеких от совершенства. При этом переводились на китайский язык преимущественно сутры праджняпарамитского направления, поскольку идеи Праджняпарамиты, провозглашающие наиболее приемлемый китайским менталитетом путь к спасению были наиболее востребованными в рассматриваемый нами период. Поэтому, говоря о сходстве даосизма и буддизма и общности типов мышления, необходимо иметь в виду не, сколько о схожести двух учений, обнаруженной в момент их первых контактов, сколько о схожести мироощущений китайцев, воспитанных на древних трактатах с мироощущением буддийского миссионера, хорошо знакомого с истинным содержанием индийских сутр. Именно эта схожесть мироощущений явилась главной причиной, позволившей первым переводчикам буддийской литературы обратиться к понятиям и терминам даосизма для перевода буддийских сутр на китайский язык.

Взаимоотношение буддизма с даосизмом в период его первоначального становления в Китае – это, по сути, взаимоотношение формирующейся переводческой и комментаторской традицией буддизма с учением сюаньсюэ. А поскольку переводились и комментировались преимущественно сутры Праджняпарамиты, то точнее будет сказать, что взаимоотношение буддизма с даосизмом в период его первоначального становления в Китае - это, по сути, взаимоотношение Праджняпарамиты с учением сюаньсюэ. Учение сюаньсюэ, в сою очередь, оказало большое влияние на становлении Праджняпарамиты в Китае. Ее адепты не могли не увидеть множество сходных черт между философией «отсутствия» - «наличия» и философией пустоты Праджняпарамиты. Уже сама постановка проблемы «отсутствия» и «наличия» в онтологическом аспекте, в котором «отсутствие» понималось как субстанциональная основа, а «наличие» как проявленное сущее, была созвучной буддийской проблеме пустоты.

Схожести даосских принципов видения мира с исходными установками буддизма сказались на том, первые переводчики буддийской литературы широко использовали понятия философии даосизма. Сначала это было стихийное использование, связанное с трудностью перевода буддийских текстов с санскрита на китайский язык, затем усилиями двух выдающихся деятелей эпохи Восточная Цзинь (317 - 420 гг.) Дао Аня и Кумарадживы была выработана переводческая стратегия более точной передачи смысла буддийских текстов на санскрите. В литературе неоднократно писалось о трудностях перевода буддийских текстов с санскрита на китайский язык, обусловленных специфическими особенностями китайского языка его иероглифическими трудностями, одноморфемностью и многотональностью. Перевод с санскрита на китайский язык – это одна из знаменательных страниц истории становления буддизма в Китае. На первых порах переводом буддийских текстов занимались исключительно прибывшие в Китай буддийские миссионеры – носители языка санскритских текстов, с их индобуддийским менталитетов, другой стороны их помощниками, роль которых в переводе текстов имела немаловажное значение, были носителями китайского языка и китайского менталитета. И этот аспект переводческой деятельности не мог не сказаться на трансляции буддийских идей в Китае.

На первых порах широко использовались даосские понятия, что не могло не придать буддийским текстам даосский оттенок, затем был создан метод гэ-и, призванный привести к стандарту использование китайских понятий для избежания излишних китайских оттенков в переведенных текстах. Тем не менее метод гэ-и не мог полностью избежать китайских наслоений. Потребовались усилия двух величайших деятелей буддизма эпохи Восточная Цзинь (317–420 гг) Дао Аня и Кумарадживы, чтобы китайцы смогли познакомиться с содержанием буддийских текстов в том виде, в каком они были в своем санскритском оригинале.

С деятельности Дао Аня и Кумарадживы была намечена переводческая стратегия направленная для максимально точной передачи содержания буддийских текстов.

С появлением переводов излагающих буддийские истины с максимальной точностью, стали появляться оригинальные сочинения китайских буддистов, излагающих свое видение буддийских истин. В них стали вводиться понятия традиционной китайской филосо-

фии уже не в качестве перевода буддийских понятий, а в их собственном значении, но с буддийским акцентом. Иначе говоря, понятия китайской философии стали «одеваться в буддийские одеяния». Такой подход к объяснению буддийских истин одним из проявлений китаизации буддизма.

В результате интенсивной переводческой деятельности в Китае были переведены практически все махаянские сутры и, в первую очередь праджняпарамитские. Тексты махаяны переводились на протяжении всего периода распространения и становления буддизма в Китае. Ряд текстов переводилось буквально вслед за их созданием. Одними из первых были переведены тексты праджняпарамиты (般若波罗蜜多, Божеболомидо). Вслед за этим стали переводится тексты сутр «Дхьяны» (禅，чань, медитации), «Ратнакуты» (寶積, Бао цзи, Собрания драгоценностей), Сукхавати (Амидаизма) (無量寿経, Улян шоу цзин), «Саддхармапундарики» (妙法莲华经, Мяо фа лянь хуа цзин), «Нирваны» (涅 槃经, Непань цзин) «Аватамсаки» （华严经, Хуаянь цзин）, Йогачары (瑜珈, Юй цзя).

Таким образом, В Китае было воссоздано все созданное материнским буддизмом махаяны в Индии.

Создание текстов махаяны обусловило формирование на родине буддизма в Индии школ мадхьямаки с учением о пустоте и йогачаров – с учением о сознании как единственной реальности. В Китае перевод текстов мадхьямаки и йогачаров обусловил также формирование школ – китайских вариантов мадхьямаки и йогачары. Это школы саньлунь (三论宗) и фасян （法想宗）. На базе текстов амидаизма была создана школа цзинту (净土), а на базе текстов ваджраяны – школа чжэнь янь (真言)/ ми цзун(密宗)

Все эти школы являются свидетельством распространения в Китае индийских форм буддизма. Эти школы, хотя и пропагандировали в Китае идеи индийских школ, тем не менее не могли не внести свои коррективы в контексте китайской ментальности. Например в основу учения мадхьямаки легли три шастры. Две из них шастры Нагарджуны «» (中论), «» (十二门论), третья – шастра ученика Нагарджуны Арьядевы «百论» (). Такой выбор работ мадхьямаки обусловил акцент на онтологических аспектах учения о пустоте. И в этом выборе не могло не сказаться влияние философской традиции Китая, которой характерна натурфилософская направленность.

Дальнейшие коррективы идей мадхьямаки и йогачары привели к формированию собственно китайских школ буддизма тяньтай, чань и хуаянь. В учениях этих школ отразилось философская и сотериологическая рефлексия китайского буддизма, в которой материнская философия и сотериология буддизма Индии столкнувшись с устоявшимся менталитетом китайцев, воспитанных на принципах своей богатейшей духовной традиции, получила свои коррективы.

В философском плане произошла трансформация психологизированных установок буддийской философии под влиянием китайской традиционной философии которую «определяет прежде всего господство натурализма и отсутствие в ней развитых идеалистических концепций типа платонизма или неоплатонизма (и тем более классического европейского идеализма нового времени) [Кобзев А.И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае// Этика и ритуал в традиционном Китае. М. 1988. С. 22]. Влияние китайской традиции обусловило тот факт, что в философских установках формирующейся в Китае буддийской философии началось смещение акцента в сторону онтологизации буддийских философских принципов. Произошло смещение акцентов от тезиса о «тождестве нирваны и сансары», выражавшего гносеологический аспект спасения, на тезис о «наличии природы Будды во всем сущем» имеющем онтологическую интерпретацию спасения. Тезис о наличии природы Будды во все сущем, изложенным в «Нирвана-сутре», стал доминирующим в учениях школ китайского буддизма. В этой связи особую значимость приобрело учение о Татхагата-гарбхе. Именно это учение стало главным объектом обвинения китайского буддизма в искажении буддизма со стороны представителей «критического буддизма».

В сотериологическом плане китайцы полностью восприняли, предложенный ранним буддизмом восьмеричный путь, учение о десяти негативных и десяти добродетельных деяний, вместе с тем, китайцы настороженно отнеслись к хинаянскому пути спасения, требующего обязательное пострижение в монахи. Это требование узкого пути резко противоречило принципам сыновней почтительности. Тем не менее практика строительства монастырей и уход из семьи в монахи стала все больше иметь значимость в социальном жизни китайцев. Противоречие между принципом сыновней почтительности и уходом из семьи в монастырь снималось благодаря

способности буддизма приспосабливаться к местным традициям. Буддизму пришлось приспосабливаться, а вернее вбирать в себя и ассимилировать конфуцианские принципы и, в первую очередь, принципы сыновней почтительности, перетолковав его как завет вывести родителей на путь «спасения», т.е. путь указанный Буддой. (См.: Меньшиков Л.Н. Бяньвэнь о воздаянии за милости. М.,1972. Ч.1. с.74).

Однако уход в лоно монастырей не всегда был связан со стремлением поиска пути спасения. Часто он связывался с исключительно меркантильными интересами – в монастырях находили пристанище беглые крестьяне, преступники, скрывающиеся от налогов и т. п.

Китайцы полностью приняли широкий путь спасения махаяны, но при этом скептически отнеслись к идее многочисленных перерождений, поскольку их прагматический разум был слишком привязан к ценностям настоящей жизни.

Идея перерождения в сотериологических изысканиях китайских буддистов в первые века распространения буддизма в Китае заняла одно из ведущих мест, стала главным объектом критики со стороны конфуцианцев – главных противников буддизма. Идею о перерождениях китайцы связывали исключительно с переселением души. Поэтому противники буддизма доказывали, что душа после смерти человека исчезает, а поскольку она исчезает, то не существует никакого перерождения. Защитники буддизма отстаивали положение о неуничтожимости души. Уже в трактате Моу - цзы приводится спор на эту тему. В нем от имени противника буддизма спрашивается: «Путь Будды утверждает, что человек после смерти вновь рождается, а я не верю в правдивость этих учреждений». В ответ на это Моу Цзы приводит в пример один из похоронных ритуалов китайцев, согласно которому нужно было выкрикивать имя умершего, чтобы его душа вернулась назад и задает оппоненту вопрос: «Если (человек) умер, то кого же в данном случае зовут?». Оппонент отвечает: «Зовут его душу». Моу Цзы вновь спрашивает: «Если дух возвращается, то (человек) оживает, а если дух не возвращается, то куда денется дух?». Оппонент отвечает: «Превращается в душу умершего (в дьявола)». Тогда Моу Цзы делает следующее заключение: «Это действительно так. В то время, когда тело умершего гниет, душа не уничтожается. Тело подобно корням и листьям пяти злаков (хлебов), душа подобна семенам пяти злаков.

Корни и листья вырастают, затем с необходимостью погибают. А семена неужели могут исчезнуть?» [Моу-цзы. Лихолунь. Jl. 5а - 56][2]. Дискуссия о смертности или не-смертности душ и растянулась на долгие годы, вплоть до формирования школ буддизма. Отстаиваемыми буддистами «дошкольного» периода путь к спасению через многочисленные перерождения, понимаемые как переселение душ, признавал постепенный путь к спасению, предложенный материнским буддизмом, тем не менее китайцы все чаще задумывались о более коротком пути. Поэтому вывод Дао Шэна о возможности мгновенного достижения состояния Будды, сделанный на основе тщательного изучения содержания «Нирвана-сутры» о наличии природы Будды во всем сущем и концепции о Татхагатагарбхе, стал доминирующим в сотериологических построениях учений школ китайского буддизма. Однако концепция мгновенного достижения спасения ни в коем случае не отрицала постепенного пути и не противопоставлялась. Более того постепенный путь рассматривался как подготовительный этап к мгновенному достижению нирваны. При этом, сотериологические изыскания китайских буддистов рассматривались в тесном контексте с их философскими построениями.

Сформированные в результате трансформации буддизма в Китае, школы китайского буддизма, ни в коем случае не противопоставлялись учениям мадхьямаки и йогачары, представленными школами саньлунь и фасян. Более того в китайских школах тяньтай, хуаянь и чань нашли отражение дальнейшее развитие идей мадхьямаки и йогачары в тесной связи с сотериологической практикой мгновенного пути спасения. Адепты школы тяньтай, продолжившие разработку мадхьямаки, считали своим родоначальником Нагарджуну. В школе особое внимание обратили на теорию двух истин. Фактический основатель, патриарх школы Патриарх Цзи Цзана выдвинул учение о трех видах или же ступенях теории двух истин, представленных в его сочинении «О двух истинах» как перманентное отрицание каждого вида (ступени) как условной истины, допускающей наличие бинарной оппозиции, характерной омраченному сознанию. Каждый уровень двух истин отрицает предыдущий

[2] Подробно об этом см.: Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1995. С.

уровень, объявляя его условной истиной. В конечном итоге такое отрицание подводит к отрицанию всякой рациональности. Постижение истины невозможно на уровне рациональности.

Школа тяньтай Цицзановскую интерпретацию четырех уровней двух истин представила, как гармонию трех истин (三帝园融 сань ди юань жун) - условной истины (假 谛 цзя ди), абсолютной истины (真谛 чжэнь ди)/ истины пустоты(空谛 кун ди) и срединной истины (中谛 чжун ди), рассмотрев их в единстве и гармонии.

Философские суждения адептов тяньтай были представлены тяньтайскими мастерами в контексте их сотериологической доктрины о самадхи и випашьяне (止观，чжи гуань). По словам Люй Чэна, таньтайское учение оформилось лишь тогда, когда его первые патриархи соединили положения индийской махаяны, главным образом мадхьямиков, с практикой медитации, получившей к тому времени широкое распространение в Китае [Люй Чэн. Чжунго фосюэ юаньлю лэ цзян. Пекин, 1979. С. 325.]

Учение о сознании как единственной реальности (唯识 вэй ши) получило дальнейшее развитие в учении школы хуаянь. Здесь сознание было рассмотрено во взаимодействии и взаимозависимости с феноменальным миром. В свою очередь оппозиция сознания и феноменального мира рассматривается в контексте взаимодействия и взаимозависимости от оппозиции истинно сущего и омраченного сознания. В конечном итоге вся философия хуаянь сводится к утверждению единства гармонии и тождества всего сущего.

Школа хуаянь, несмотря на исключительный акцент на теоретических разработках своего учения, не исключала практику медитации в постижении истин. Не акцентируя своего внимания на разработку практических задач спасения, хуаяньские мастера во многом опирались на практические разработки школы чань. Чань буддисты, в свою очередь, использовали в своих практических разработках теоретические выводы школы хуаянь. По словам Д.Т. Судзуки учение хуаянь было официальной идеологией школы чань. Чаньские наставники в своих разработках приемов и методов медитации обращались к хуаяньской теории, опирались на канонический текст школы – сутру «Хуаянь цзин» [См.: Gimello M.JC Early Hua-yen. Meditation and Early Ch'an: Some Preliminary Considerations / / Early Ch'an in China and Tibet. Berkley, 1983. P.158-160]. Ярким свиде-

тельством близости школ хуаянь и чань является тот факт, что пятый патриарх школы хуаянь Цзун-ми был одновременно и наставником чань-буддизма.

Канонические тексты, перевод которых на китайский язык оказал решающее влияние на формирование мира китайского буддизма – это рассмотренные выше тексты праджняпарамиты, которые оказали решающее влияние на становление буддизма в Китае, адаптацию его философско-сотериологических принципов на его социокультурной почве. Затем – переведенные позже «Саддхармапундарика-сутра» (妙法莲华经, Мяо фа лянь хуа цзин), «Нирвана-сутра» (涅 槃经, Непань цзин), «Аватамсака-сутра» （华严经, Хуаянь цзин. Содержание этих сутр, по сути своей, представляет собой продолжение разработок идей, заложенных в текстах праджняпарамиты. Вместе с тем, именно эти сутры сыграли ключевую роль в формировании школ китайского буддизма. «Саддхармапундарика-сутра» легла в основу формирования школы тяньтай. Важными постулатами этой сутры, представленной из проповедей Будды на горе Гридхракута, стала известие о возможности каждого сущего приобрести спасение, а также о многообразии путей спасения. Основатель школы Чжи И, выдвинул концепцию «пяти периодов и восьми учений (五 时 八教，у ши ба цзяо) в котором многообразие буддийских истин представлено как поэтапное восхождение от низшего к высшему. Содержания Лотосовой сутры и Нирвана сутры представлено как высшее, совершенное учение Будды.

Содержание «Нирвана сутра», действительно, стало высшим этапом в формировании сотериологии буддизма китайской махаяны. Её главные постулаты о наличии природы Будды во всем сущем, а также о Теле Татхагаты как Теле Дхармы и Татхагата-гарбхе, где утверждается, что каждый человеке обладает зародышем (*санскр*. «гарбха» – кит. Цзан, 藏) просветления, стали основными аргументами обоснования мгновенного пути спасения, ставшего главным сотериологическим ориентиром школ китайского буддизма [О «Нирвана – сутре» см.: О.С. Литвинцев. Литвинцев О. С. История махаянской «Махапаринирвана-сутры» …].

«Аватамсака-сутра» легла в основу формирования школы китайского буддизма хуаянь, которая завершила процесс формирования философской части мира буддийской махаяны Китая. По сло-

вам А.У. Уотса, эта сутра является кульминацией индийской Махаяны [Watts A.W. The Way of Zen. – N. Y. 1957. P. 70]. Текст этой сутры сохранился лишь в переводе на китайский и тибетский языки.

Главная идея «Аватамсака-сутры» заключается в утверждении единства, тождества и гармонии всего сущего, выраженного в формуле «одно во всем, все в одном». Эта идея послужила основой для разработки идеи о не-преграде между феноменальным и истинно-сущем. Всё взаимообусловлено, всё взаимозависимо, одно обусловливает всё, всё обусловливает одно. Истинно сущее взаимообусловлено с индивидуальными сознаниями, индивидуальные сознания – с эмпирическим миром, а предметы и явления эмпирического мира – друг с другом. Всё едино.

В этом единстве и взаимозависимости обладает истинным существованием только единое сознание (一心 и синь). Но единое сознание вне индивидуальных немыслимо. Единое сознание, содержась целиком и полностью во всех индивидуальных сознаниях, одновременно тождественна всем, однако продолжает оставаться вне данного конкретного психического состояния каждого из них, поэтому отличается от каждого из них.

Таким образом «Аватамсака-сутра» утверждала не только видение вещей как тождественных своей изначальной природе, но и через призму этой тождественности – видение не-преграду и тождество друг другу. Видение единства, тождества и гармония всего сущего – это видение истинно сущего. В этом состоит главная идея махаянской философии китайского буддизма. Она предполагает равнозначность постижения Истины постижению единства, тождества и гармонии всего сущего, что вполне соответствовало выводам праджняпарамитской философии о единстве абсолютного и феноменального, которая стала теоретическим обоснованием идеи о возможности достижения нирваны для всех и каждого.

Таким образом, содержание переведенной после «Махапаринирвана-сутры» «Аватамсака-сутры» завершила процесс формирования философской доктрины китайского буддизма, представленного в учении школы хуаянь. Текст этой сутры, не сохранившийся в санскритском оригинале, в настоящее время существует в переводах на китайский и тибетский языки.

Характерной особенностью мира буддийской махаяны Китая

является синтез учения махаянских школ махаянского буддизма мадхьямаков и йогачаров. Этот синтез происходит в рамках хуаяньской доктрины не преграды (无碍 у ай) абсолютного и феноменального миров дхарм, а также не преграды всех предметов и явлений феноменального мира дхарм.

Доктрина мадхьямиков о пустоте получила отражение в хуаяньском анализе мира дхарм рассмотренных в категориях традиционной философии «ли» (理) и «ши» (事).

Ли (理) переводится как принцип, закон, сущность, упорядочивание, управление и т.п. Это понятие широко использовалось в традиционной философии, в даосизме, конфуцианстве и в других школах. В хуаянь оно использовалось для обозначения абсолютной и истинной реальности, которое наделялось такими же признаками, как и понятие «таковость».

Ши (事) переводилось как дело, событие, случай, обстоятельство. В хуаянь оно использовалось для обозначения феноменального мира.

Главный акцент в сочинениях адептов хуаянь делается на взаимоотношении ли и ши. Утверждается, что между ли и ши нет преград (ли ши у ай,) Иными словами, нет преград между абсолютно истинно реальном и феноменальном нет преград. Далее следует, что между ши и ши нет преград. (ши ши у ай,) Иными словами нет преград между вещим и явлениями феноменального мира нет преград. В этом суть истинно сущего.

Концепция йогачары о сознании как единственной реальности (кит. – 唯识，вэй ши) в учении хуаянь также рассматривается в контексте взаимодействия сознания с феноменальным миром и истинно сущем. Согласно учению хуаянь,

«1. Истинная сущность, будучи целостной и неделимой, содержится во всех индивидуальных сознаниях одновременно, целиком и полностью.

2. Индивидуальные сознания, будучи не похожими друг на друга, обладают одной и той же природой, составляющей их истинную сущность, которая не делится на части и содержится в них одновременно.

3. Истинная сущность, содержась целиком и полностью во всех индивидуальных сознаниях, одновременно тождественна всем им, однако продолжает оставаться вне данного конкретного психиче-

ского состояния каждого из них, поэтому отличается от каждого из них.

4. Все индивидуальные сознания, обладающие одинаковой сущностью, тождественны друг другу, но из-за своей омраченности проявляются как не похожие друг на друга. Истинная сущность имманентна индивидуальным сознаниям и не может мыслиться вне них; ее существование возможно лишь как имманентное индивидуальным сознаниям. Ее неадекватность психическому состоянию каждого из сознаний не означала дуализма истинной сущности и индивидуального сознания. Представления о дуализме возникают вследствие омраченности сознания, не осознающего своей тождественности истинной природе. И здесь очень важно помнить, что индивидуальное сознание не есть производное от истинной сущности (будь то единое сознание или сознание пробуждения-бодхи), а есть тождество с ним. Но тождество в данном случае – это не абсолютное равенство. Оно подобно тождеству нирваны и сансары, рассмотренному в психологическом контексте. В конечном счете существует только истинное сознание, которое проявляет себя в ложном Я, наделенном эмоциями, чувствами и желаниями, порождающими, в свою очередь, мир объектов, мир эмпирического бытия» [4. С. 136]. Оппозиция сознания и феноменального мира рассматривалась в контексте взаимодействия и взаимозависимости от оппозиции истинно сущего и омраченного сознания. В конечном итоге вся философия хуаянь сводится к утверждению единства гармонии и тождества всего сущего.

В конечном итоге текст этих сутр представляет собой логическое завершение сотериологических поисков широкого пути спасения, а в философском плане - завершение разработки концепции истинно сущего, суть которой – единство, тождество и гармония всего сущего.

Мир китайского буддизма махаяны – это не только специфические черты отличные от материнского – индийского, но и от тибетского, сформировавшегося наряду с китайским, который как и китайский породил свои «под миры», но и особенности по отношению к своим под мирам.

Это отличие существенным образом касается социальных и политических аспектов.

До прихода буддизма в Китай конфуцианство имело огромную значимость в социокультурной и политической жизни китайского общества и во многом определяло основные параметры его развития. Такая значимость этого учения была обусловлена, главным образом тем, что оно сумело сберечь и сохранить общечеловеческие моральные ценности в условиях формирующейся государственности Китае. Дело в том, что философия Конфуция явилась реакцией на разложение родоплеменных отношений, когда родоплеменные моральные ценности вступили в противоречие с правовыми ценностями зарождающегося государства. В этих условиях требовалась новая социальная концепция, призванная стать регулятором взаимоотношений не только между правителем и подданными, но и между членами общества и социальными группами, а также членами семьи, поскольку семья в период разложения родоплеменных отношений и формирования государственности приобретала новый социально-экономический статус. Выдающаяся роль Конфуция в историческом развитии Китая заключалась в том, что выдвинув социально-этическую концепцию, соответствующую новому классовому состоянию общества, он сумел сохранить представления об общечеловеческих ценностях и внедрить их в сознание людей, которые уже начали делиться по имущественному принципу. Это придало особую привлекательность детально разработанным Конфуцием и его последователями принципам социальной регуляции и способствовало их укоренению в общественном сознании китайцев. При этом последователи Конфуция проявили великолепную способность вбирать в себя идеи других философских школ и, в зависимости от конкретной ситуации, приспосабливать их к своим теоретическим и практическим разработкам, что придавало им гибкость и устойчивость. Поэтому не удивительно, что менталитет китайцев, сформированный до прихода буддизма был конфуцианским.

В период ханьской империи (206 г.до н.э.- 220 г.н.э.) конфуцианство стало государственной идеологией Китая. Возвышение учения Конфуция как государственной идеологии во многом было обусловлено политизированным характером его философии, выдвигавшей альтернативные учению легистов принципы государственного управления.

Политический аспект конфуцианского учения был усилен в ханьский период философом и государственным деятелем Дун Чжуншу (190-179 до н.э.), который считается "Конфуцием эпохи Хань". Он дополнил учение Конфуция положением о «трех устоях и пяти постоянствах» (三纲五常，«сань ган у чан»). «Сань ган у чан» - это нормы социального поведения и социальных отношений. Сань ган (三 纲) – три устоя это отношения между отцом и сыном, правителем и подданными, мужем и женой. У чан (五常) - пять постоянств – это: гуманность 仁 (жэнь); справедливость 义 (и); ритуал 礼 (ли); разумность 智 (чжи); благонадежность 信 (синь).

Эти положения подчеркивали идею верности служения государю, указывали на то, что государь является устоем для подданных, как муж для жены, а отец для сына. Конфуцианский принцип сыновней почтительности, дополненные «тремя устоями и пятью постоянствами» стали главными ориентирами в государственной деятельности служивых людей. На их особую значимость указывали, введенные по инициативе Дун Чжуншу, государственные экзамены на чиновническую должность, которые проверяли у претендентов знание конфуцианских канонов. Ярко выраженный апологетический характер конфуцианской концепции государственной службы всемерно поддерживался правителями Китая и культивировался среди служивого сословия. В чиновнической сфере конфуцианство стало идеологией служивого сословия – ши (士). Служивое сословие – это социальная группа образованных людей, в обязанности которых входило служение государю. Формирование этого сословия началось в эпоху Восточного Чжоу (770-256 вв. до н.э.), в период разложения родоплеменных отношений и формирования государственности, когда в обществе, наряду с представителями аристократических родов, стала выделяться прослойка достаточно благородных по своему происхождению людей, привлекаемых к управлению государством [О служивом сословии см.: Мазур Т.Г. Конфуцианство как идеология «служивого сословия» в сочинениях Хань Юя (768-824) // Автореф. канд. филос.н. Улан-Удэ, 2003]. Отличаясь образованностью и способностью, эти люди добивались привилегированного положения в обществе за счет служения государю, а не по праву рождения. Поэтому верная и добросовестная служба государю была единственным гарантом их привилегиро-

ванного положения в обществе. Государственная власть понималась как непосредственное продолжение благой созидательной работы Неба – высшей сакральной ценности на всём Дальнем Востоке [Мартынов А.С., Поршнева Е.Б. Учения и религии в Восточной Азии в период средневековья //Народы Азии и Африки.1986. №1.с. 79]. Выдвинутое Конфуцием учение о «сыновней почтительности» (孝，сяо) весьма ярко отразило соответствующие к тому времени нормативные принципы взаимоотношения государя с подданными, основанными на требовании почитания государя как своего отца и полном подчинении ему.

Однако после крушения империи оно начало терять свои идеологические и философско-мировоззренческие позиции.

Крушение ханьской империи обусловило кризис конфуцианства как официальной идеологии, потерю ее идейно- политических и философских позиций. Последующие эпохи Вэй (魏, III в.н.э.) и Цзинь (晋, III- V в.в.) характеризовались временным подъемом даосизма, становлением и укреплением буддизма.

Между тем, конфуцианство, утратившее свою значимость с крушением империи Хань, не сошло окончательно с исторической арены в последовавшие после Хань эпохи Вэй и Цзинь, а продолжало сохранять свои позиции в чиновнической сфере и в повседневной жизни людей различных слоев общества.

Политическая значимость обеспечила его устойчивость. Поэтому с крушением Империи Хань конфуцианство не исчерпало себя как политический инструмент государственного управления. Не исчерпало оно себя и в социальной сфере. Социальная значимость конфуцианства в повседневной жизни китайцев, представлявших различные слои общества, определялась устойчивостью выработанных Конфуцием принципов социальной регуляции. В эпоху правления династий Вэй () и Цзинь () конфуцианство продолжало удерживать свои позиции в социальной и политической сферах.

Однако все более проникающий во все слои китайского общества буддизм уже начинал составлять конкуренция в сфере социальной регуляции и в политической сфере.

Вхождение буддизма в социальную и политическую сферу во многом было связано с падением империи Хань. В этот период решалась дальнейшая судьба Китая. Конфуцианство как государ-

ственная идеология теряло свою значимость. В условиях раздробленности государства и формирования трех самостоятельных государств, политической и социальной неустойчивостью, междоусобными войнами, а также нестабильностью в экономической сфере теряются прежние духовные ценности. Слабеет регулятивная функция конфуцианства. Такая обстановка усугублялась вторжением кочевых племен. Отдельные районы страны, ставшие военными трофеями завоевателей, захватчиков, делились на множество небольших уделов, претендующих на самостоятельность. В этих условиях голода, нищеты, разрухи, экономической нестабильность, неуверенности в будущем начинаются поиски новых духовных ориентиров.

Проникающие в Китай истины буддизма о страдании, причине страдания, возможности избавиться от страданий и пути к избавлению от страданий становятся как никогда к стати измученному населению Китая. Идея махаяны, открывающая возможность широкому кругу населения мирян все более становится заманчивой. Строящиеся буддийские монастыри, где есть возможность укрыться от бед, налогов, становятся все более заманчивыми.

Послеханьский период в истории Китая стал важным периодом для укрепления позиций буддизма в Китай. Раздробленность бывшей империи на три царства облегчила деятельность буддийских миссионеров. Их проповедь об избавлении от страданий все более привлекала бедствующее население. Поэтому особенностью буддизма китайской махаяны является тот факт, что он проникал в широкие слои населения без всякой поддержки государственной власти, без её их насаждения, это было в ряде регионов. Создавшиеся в послеханьский период социальные, экономические условия и интенсивная деятельность буддийских миссионеров, прибывших в Китай стали главными факторами успеха буддизма в этой стране.

Вместе с тем нельзя сказать, что государственная власть не обращала внимание на распространяющийся в их государстве буддизм. Отношение правителей трех царств было неоднозначным. Некоторые стали поборниками буддизма, некоторые противниками новой религии. Однако большинство из них благосклонно отнес-

лись к нему[3]. Поэтому начало вхождения буддизма в политическую сферу было связано с отношением императорской власти к буддизму. Однако вхождение буддизма в политическую сферу, было весьма затруднительным, оно не позволило стать буддизму господствующей религией. Причина этого, заключалась в том, что он смог до конца вытеснить с политической арены конфуцианства. Свою нишу в политической сфере занимал и даосизм.

В политической сфере образовался определенный идеологический «триумвират».

Покровительство императоров над буддизмом сказалось и на социальной сфере.

Это было связано с тем, что по указу императоров расширялось строительство монастырей. Монастыри укреплялись, расширялась и укреплялась сангха, которая все большую значимость в социальной жизни.

В Китай проникали не только религиозно-мировоззренческие и морально-этические принципы буддизма, с которыми столкнулся китайский менталитет, но и буддийские принципы социальной организации. Наиболее характерным отражением социальной позиции буддистов была сангха, имевшая в Индии свой специфический, независимый статус. Попытки буддистов сохранить этот статус неизменно приводили их к столкновению с государственной властью в лице его бюрократического аппарата, который продолжал сохранять верность конфуцианским принципам почитания государя. Поэтому столкновение сангхи и государства, по сути своей, были столкновениями социальных позиций буддистов и конфуцианцев. Главным вопросом разгоревшейся дискуссии между буддистами и представителями имперской бюрократии был вопрос о том, должны ли буддийские монахи оказывать почтение императору так же, как и прочие подданные. В ходе этой дискуссии фактически решался вопрос о том, обязаны ли буддисты подчиняться светским законам, стать частью существующей социальной и политической системы или могут сохранять свой независимый социальный статус. [См.: K.K.Ch’en. The Chinese transformation of Buddhism. Princeton, 1973.C.69-73]. Для представителей имперской бюрократии были

[3] Об отношениях буддизма с государственной властью см.: в следующем параграфе.

естественными предписываемые конфуцианцами правила взаимоотношения между людьми, а также между подданными и императором, а потому нарушение их рассматривалось как нарушение установленного порядка. Для буддистов же естественным было не поклонение императору, поэтому они полагали, что если монахи никогда не почитали правителей в прошлом, то не обязательно делать это сейчас. Диалог между буддийской сангхой и государственной властью продолжался в течение веков и окончательно разрешился в эпоху Тан в пользу последней.

Буддизм главным образом пытался завоевать социальную сферу, поскольку от этого завесила его жизнеспособность в Китае. Он, как и конфуцианство, проявил исключительную способность к приспособлению. Поэтому противостояние этих двух учений переросло в «притирки» друг к другу, в которые постепенно сняли основные противоречия межу ними и были отработаны все аспекты их взаимоотношений, а попытки конфуцианцев в лице служивого сословия вернуть себе господствующие позиции в духовной сфере не давали должных результатов.

Другой, соперник буддизма – даосизм был менее враждебно настроен, чем конфуцианство. Он не занимал столь важных позиций в политической сфере, как конфуцианство, с другой стороны, был также оттеснен конфуцианством, в сфере социальной регуляции, вместе с тем также претендовал на свою нишу в социальной сфере.

Таким образом в социальном плане принципы махаянского буддизма, после противостояния с главными идеологическими соперниками – конфуцианством постепенно приспособились друг к другу, поделив сферы своего влияние. Свою сферу занял и даосизм. Произошел синтез трех учений известный как сань цзяо (三教，сань цзяо). Синтез буддизма с двумя традиционными идеологическими системами – эта еще одна особенность буддизма махаяны в Китае.

Идея единства – это главная особенность мира буддизма махаяны в Китае. Эта идея красной нитью проходит через философско сотериологические учения всех школ китайского буддизма. Эта идея присуща во взаимоотношениях самих школ. Она присутствует и в отношениях школ к учению школ хинаяны с их абхидхармическими построениями.

Характерной их особенностью является тот факт, что между школами не было ожесточенной борьбы, характерной буддийским школам Тибета. Учения каждой школы рассматривается как пути к спасению, представляющие собой различные ступени движения к нирване. В конечном итоге просветление на вербальном уровне невозможно, оно постигается непосредственно без всякой опоры на слова, знаки, мысли. Но постепенное приближение на уровне относительной истины возможно. Этот аспект взаимоотношения школ, как было упомянуто выше, представлен в классификации школ буддизма патриархами школ тяньтай и хуаянь Чжи И и Фа Цзаном.

Учения всех школ Чжи представляет, как различные периоды проповеди Будды. Он насчитывает пять таких периодов. Этим периодам соответствуют восемь учений. Такая классификация буддийских учений получила название «Пять периодов, восемь учений» (五 时 八 教, у ши ба цзяо).

Первый период проповеди Будды Чжи И называл хуаяньским (华严时，хуаянь ши).

Это проповедь Будды, когда он только получил просветление. Поэтому он начал проповедовать их в том виде, в каком он их узрел. Это как раз были истины, которые позже будут изложены в «Аватамсака-сутре». Однако никто, кроме бодхисаттв, его не понимал. Слишком глубокими были эти истины. Поэтому Будда вынужден был упрощать свои проповеди, с тем чтобы постепенно подвести людей к пониманию глубоких истин.

Второй период – Время «Оленьего парка» （鹿 苑时，Лу юань ши. Он характеризуется тем, что Будда упростил свою проповедь так, чтобы его понимали те, кто не имел до этого ни малейшего представления о его истинах. Это была проповедь о четырех благородных истинах, прозвучавшая в Бенаресе, в Оленьем парке. Отсюда и название второго периода – Олений парк. К этому периоду Чжи И также относил и хинаянские учение, изложенное в Агамах (кит. 阿汉，Ахань).

Третий период – Истинных и равных (Фандэн ши 方 等时). В это время Будда излагал свое учение перед аудиторией, познакомившейся уже с учением хинаяны и овладевающей основами махаяны. Фандэн имеет значение «истинные» и «равные». Фан (方) переводится как «истинные», дэн (等) – как «равные». Здесь имеется

в виду, что принципы срединного пути Будды правильны, живые существа и Будда равны (каждый в потенции – Будда). Поэтому «истинные равные» являются названием всех сутр махаяны [См.: Фосюэ да цыдянь. С. 312. 127].

Четвертый период – Время проповеди праджняпарамиты. (般若时，боже ши). Здесь Будда проповедует махаянское учение, изложенное в Праджняпарамите.

Пятый период – Время проповеди Лотосовой и Нирвана-сутры (法华涅槃时, Фахуа непань ши) . Эти сутры считаются более глубокими по сравнению не только с махаянскими сутрами третьего периода, но и по сравнению с сутрами Праджняпарамиты. В этот период Будда раскрыл сокровенное содержание, или же сокровенный смысл (玄义，сюань и), своего учения.

Пяти периодам соответствуют восемь учений.

В первой группе учения классифицируется по методу изложения буддийских истин:

1) дунь цзяо – внезапное учение （顿 教）、 (здесь Будда проповедовал людям то, что он сам внезапно постиг во время своего просветления);

2) цзянь цзяо （渐教） – “постепенное учение" (Будда применяет метод постепенной подготовки людей к восприятию глубоких истин);

3) бими цзяо （秘密教）– “тайное учение" (оно обусловлено сверхъестественной силой Будды, который одновременно проповедовал перед многочисленными слушателями, но каждый считал, что Будда учит его одного);

4) бу дин цзяо （不定教）– “неопределенное учение" (Будда проповедует свое учение множеству людей, которые знают, что они присутствуют вместе, но при этом каждый понимает его по-своему).

Вторая группа учений классифицировалась по их содержанию:

1) цзан цзяо （藏教）– учение сокровищницы (это учение хинаяны, изложенное в Трипитаке、

2) тун цзяо （通教）– общее учение" (это переходное учение от хинаяны к махаяне. Оно является общим для всех, как хинаянистов, так и махаянистов);

3) бе цзяо（别教） – особое учение (это махаянское учение, предназначенное для ботхисаттв);

4) юань цзяо （圆教）– совершенное (круглое) учение. Здесь проповедуется гармония, взаимопроникновение, непротиворечивость, единство сущего – истинного и феноменального.

Адепты тяньтай рассматривали буддийские учения как звенья единой системы, провозглашали «круглое» учение в качестве ее венца. Принципы тяньтайской классификации легли в основу хуаяньской классификации – более совершенной, более всесторонней и более исчерпывающей.

Фа Цзан, как и Чжи И рассматривал буддийские учения как этапы проповеди Буддой своих истин. Как и Чжи И, который различал пять периодов проповеди Буддой своего учения, он различал пять уровней учения.

ПЕРВЫЙ УРОВЕНЬ – это учение хинаяны, или малой колесницы. На этом уровне отрицалась реальность собственного Я, но признавалась реальность дхарм.

ВТОРОЙ УРОВЕНЬ – это начальное учение махаяны, или большой колесницы, предполагающее, в свою очередь, два «подуровня»:

(а) учение о признаках дхарм;

(б) учение о пустоте.

Учение о признаках дхарм соответствует учению йогачары – школы фасян. В ней различаются три признака: парикалпита (), паратантра (), паринишпанна (). Парикалпита означала ложные признаки, которые принимались за истинные, паратантра – зависимое существование, служащее основанием для заблуждения, или для парикалпиты. Паринишпанна характеризовала абсолютную реальность. Основной смысл учения сводился к отрицанию внешних свойств дхарм. Этот момент рассматривался Фа Цзаном как шаг вперед по сравнению с хинаяной, отрицавшей истинность Я, но признававшей реальность дхарм. Вместе с тем школа фасян отрывала абсолютную реальность от иллюзорного бытия. А это оценивалось Фа Цзаном негативно.

Учение о пустоте, представленное школой саньлунь, расценивалось выше, чем учение о признаках дхарм, потому что оно не только отрицало реальность дхарм и сознания, объявляло, что все существующее – это пустота, но и потому, что пустота, как истинно

сущее, не противопоставлялась иллюзорному бытию и не рассматривалась в отрыве от него. Начальное учение махаяны, таким образом, раскрывало истину об иллюзорности не только Я, но и об иллюзорности окружающего Я внешнего мира и всех дхарм. Тем не менее Фа Цзан считал, что начальное учение не раскрывает до конца смысл махаяны, поскольку не объясняет, что за всей этой иллюзорностью находится природа Будды.

ТРЕТИЙ УРОВЕНЬ – это конечное учение махаяны. На этом уровне признается, что иллюзорность не препятствует существованию истинной природы, что природа Будды содержится во всем сущем. Здесь не только считали, что все дхармы пусты, но и пытались обнаружить их истинную природу, Фа Цзан по этому поводу писал: «Здесь мало говорят о признаках дхарм, больше говорят о природе дхарм». По мнению К. Чэня и Такакусу, он имел в виду школу тяньтай [См.: Ch en K.S. Buddhism in China. P. 39; Takakusu J. The Essentials... P. 120.].

ЧЕТВЕРТЫЙ УРОВЕНЬ – это учение о мгновенности, или внезапном. На этом уровне онтологические принципы не претерпевают особых изменений по сравнению с третьим уровнем. Основное внимание акцентируется на гносеологических и сотериологических аспектах. Говорится о том, что постижение истинной природы бытия не должно опираться на слова и фразы, а также о не-дуальности самого бытия, Вывод о не-дуальности бытия высоко оценивался Фа Цзаном. Не-дуальность бытия является прямым следствием и непосредственным отражением всеобщей взаимосвязи и взаимозависимости и не-преграды. Представления о том, что слова и мысли не могут выразить истинную природу бытия, имели решающее значение для обоснования учения о возможности мгновенного, или внезапного, достижения нирваны, которое было характерно для школы чань.

ПЯТЫЙ УРОВЕНЬ – это “круглое", совершенное, учение (). На этом уровне постулируется всеобщая гармония, в которой абсолютное не только не противопоставляется феноменальному, но и мыслится с ним в единстве, взаимозависимости, взаимосвязи и нспреграде друг для друга. В единстве взаимосвязи, взаимозависимости и не-преграды находятся и все явления феноменального мира. Единое не препятствует многому, многое единому, в одном содержится все, во всем содержится одно. Настоящее содержится в про-

шлом и будущем, прошлое и будущее – в настоящем и т.д. Это учение Фа Цзан называл также «учением единой колесницы» (Экаяна кит. -и чэн цзяо, 一乘教). Не трудно догадаться, что под круглым учением подразумевалось учение школы хуаянь. Классификация буддийских учений Фа Цзана – это отражение эволюции взглядов буддистов и на природу истинно сущего. Она начинается с отрицания реальности Я, но признания реальности дхарм. Проблема реальности Я имела столь важное значение для буддизма, что дальнейшие теоретические поиски его мыслителей велись именно вокруг этой проблемы. От признания нереальности Я они логически приходят к выводу о нереальности окружающего Я эмпирического мира и к признанию нереальности дхарм. Проблема нереальности дхарм породила проблему ложного бытия, которому противопоставлялось истинное. Однако противопоставление истинного бытия ложному не удовлетворяло буддийских мыслителей (это усложняло их сотериологические поиски), поэтому буддийская мысль повернула в сторону поисков путей преодоления противоположности истинного и ложного бытия. Это привело к признанию тождества истинного бытия (нирваны) и ложного (сансары), наличия природы Будды во всем сущем, не-дуальности бытия и, наконец, к признанию всеобщей гармонии беспрепятственности, взаимозависимости сущего. Представления буддистов об истинно сущем, судя по классификации Фа Цзана, развивались в двух направлениях. Первое из них развивалось от признания реальности дхарм до последовательного отрицания дхарм, эмпирического бытия, его пространственно-временных характеристик, обыденного сознания и вербальных структур; второе – от противопоставления истинного бытия иллюзорному до признания их единства, недуальности, взаимозависимости, взаимообусловленности и не преграды. Особенно наглядно эти две тенденции развития буддийских представлений об истинно сущем отразились в последующем делении пяти учений еще на десять конкретных догматов или доктрин. 1. Доктрина, признающая наличие и реальность Я и дхарм. По мнению Такакусу, эту доктрину развивала “необычная, почти небуддийская школа (Vatsiputriya) [Tukakusa J. The Essentials... P. 122.]

2. Доктрина, признающая реальность дхарм, реальность трех времен (прошлого, настоящего и будущего), но отрицающая реальность Я.

3. Доктрина, признающая настоящее дхарм, но отрицающая прошлое и будущее дхарм.

4. Доктрина, признающая, что настоящее обладает как реальностью, так и иллюзорностью. Здесь уже намечается поворот в сторону преодоления противоположности истинного и ложного бытия.

5. Доктрина, признающая ложность мирского и реальность абсолютного. Здесь имеются в виду самврити-сатья и парамартха-сатья. Как уже сказано, учение о самврити и парамартхе было направлено на устранение противоречий между обыденной истиной и высшей, на преодоление разрыва между истинным бытием и иллюзорным.

6. Доктрина, признающая, что все дхармы – это лишь имена.

7. Доктрина, признающая, что все дхармы – это пустота.

8. Доктрина, признающая, что таковость – это истинное бытие, существующее в том виде, каком оно есть на самом деле. В этом контексте оно называется истинной таковостью и не считается тождественным пустоте как абсолютному не-бытию. Истинная таковость не имеет признаков, но содержится во всем сущем.

9. Доктрина, признающая недуальность бытия, единство субъекта и объекта, отрицающая мысли, слова, знаки и письмена.

10. Доктрина, признающая всеобщую гармонию, взаимосвязь, взаимозависимость и не-преграду [См.: Takakusu J. The Essentials... P. 122 –123.].

Классификация Цзун Ми не имела принципиального отличия от классификации Фа Цзана с точки зрения представлений об эволюции учения о истинно сущем и теории спасения. Он сохраняет ту же последовательность уровней и не изменяет их число. Изменения, которые внес Цзун Ми, сводились к некоторым уточнениям. Во-первых, он включил в классификацию учение раннего буддизма, где говорилось о карме, перерождениях, четырех истинах и восьмеричном пути. Во-вторых, учения фасян и саньлунь он не объединил в одну группу, подобно Фа Цзану, а рассматривал их как разные уровни проповеди Будды. И, наконец, представление о наличии природы Будды во всем сущем, о не-дуальности бытия и всеобщей гармонии и не-преграде он свел в одно учение. В итоге его классификация, которую он излагает в своем сочинении «О началах человека» (Юань жэнь лунь, 原人论), выглядит следующим образом.

ПЕРВЫЙ УРОВЕНЬ – учение о небе и людях. Здесь, пишет Цзун Ми, говорится о карме трех времен, согласно которой люди могут иметь хорошее или плохое перерождение, о четырех святых истинах и восьмеричном пути.

ВТОРОЙ УРОВЕНЬ – учение хинаяны.

ТРЕТИЙ УРОВЕНЬ – учение махаяны о внешних видах (фа сян).

ЧЕТВЕРТЫЙ УРОВЕНЬ – учение махаяны, разрушающее внешние виды. На этом уровне, как пишет Цзун Ми, разрушаются предыдущие представления о внешнем виде. Здесь утверждается учение о пустоте школы саньлунь.

ПЯТЫЙ УРОВЕНЬ – учение единой колесницы (экаяны) о проявляющейся природе Будды.

Особенность китайского буддизма махаяны, в контексте её идеи единства, тождества и гармонии является единство философии и медитации. Во всех школах китайского буддизма проявляется эта идея. Особенно наглядно она получила отражение в сочинении Чжи И «Первоначальные врата ступеней мира дхарм» (Фа цзе цы ди чу мэнь, 法界次第初门).

В этом сочинении Чжи И демонстрирует единство философии и медитации в контексте учения о дхармах.

В первых главах дается анализ дхармической организации бытия. Сочинение начинается с утверждения о том, что «знакомство мира дхарм необходимо начать намы и рупы. Здесь говорится, что изначальная чистота всех дхарм оторвана от намы и покидает рупу. [Они] исчерпывают себя, остается только одно. Но каким образом, в таком случае, мы имеем два? [На самом деле] здесь нет двух, но при анализе разлагаем на два. В данном случае есть две дхармы - нама и рупа. Известно, что нама и рупа являются первоосновой всех дхарм, сансары и нирваны. Они являются тем, что может порождать все дхармы и повсеместно охватывать их. Они и есть все дхармы. Когда совершенномудрые рассуждают о распознавании всех дхарм, они подразумевают распознавание намы и рупы. Нет ни одной дхармы вне намы и руны, п о тому гатхе «Праджня - парамита шастры» (кит. Чжи ду лунь) говорится: То, что во всех дхармах, это лишь нама и рупа. Видение страстей такими, какие они есть на самом деле. Это видение намы и рупы. Хотя омраченное сознание [порождает] множество мыслей, делит вещи как отличающиеся друг от друга, Н а самом деле их нет, есть лиш ь одна

дхарма, Которая покидает наму и руну. Нама - это все то, что относится к сознанию (духовному). Это есть дхармы, которые обуславливают образ сознания. Обладая функцией причинности, они, тем не менее, не препятствуют [проявлению] реальной природы. Дхармы сознания отличаются от руны и имеют различные наименования, поэтому называются намой. Рупа Дхармы, обладающие формой и препятствующие [проявлению] реальной природы, именуются рупой. Они обнимают десять аятан и еще одну аятану. (Включают 11 аятан). Дхармы, обладающие формой и препятствующие [проявлению] реальной природы, не имеют функций восприятия и отличаются от дхарм сознания, поэтому называются рупой.

Далее рассматриваются пять скандх: рупа скандха; ведана скандха; санджня скандха; санскара скандха; виджняна скандха. Говорится, что нама и рупа делятся па пять скандх. В связи с тем, что омраченные неверно отдаю предпочтение мнимым именам, священномудрые в своих проповедях делят имя (наму) на четыре сознания и присоединяют к ним рупу, получая при этом цифру пять. Дхармы, обладающие формой и препятствующие проявлению реальной природы, называются рупой. Рупа имеет 14 видов. Это четыре великих, пять корней и пять пылинок. Всего четырнадцать. Все они составляют дхармы рупы.

2. Ведана скандха – это способность воспринимать все то, что обусловлено] причинностью, называется веданой. Ведана имеет шесть видов. Шесть осязаний посредством причинности порождают шесть ведан. Но поскольку существует деление на препятствующие и способствующие, не препятствующие и не-способствующие, постольку каждая из ведан может различаться на ведану страдания, радости (блаженства), не - страдания, не - радости (не - блаженства).

3. Санджня скандха Способность ухватить воспринимаемые внешние виды (признаки) причинности называется санджней. Санджня имеет шесть видов. Говорится, что схватывание воспринимаемых внешних видов шести пылинок становится шестью санджнями. Термин «инь» дословно переводится как луна, женский, скрывать, оборотная сторона.

4. Санскара скандха Способность производящего сознания стремиться к результату (карме) называется санскарой. Они назы-

ваются обуславливающими плохую или хорошую кармы, а также не обуславливаю щ ими никакую карму.

5. Виджяна скандха – это различение границ причинности. Виджняна имеет шесть видов.

Далее рассматриваются.

Г л а в а 3 Первоначальные врата 12 аятан. Говорится, что двенадцать аятан эго - аятаны внутренних корней - аятана глаза, аятана уха, аятана носа, аятана языка, аятана тела, аятана духовного (манас).

Аятаны шести внешних пылинок: аятана формы (видимое), аятана звука (слышимое), аятана запаха (обоняемое), аятана вкуса (вкушаемое), аятана соприкосновения (осязаемое), аятана дхармы.

Шесть внутренних аятан Эти шесть - внутренние, так как относятся к чувственным (органам), а поскольку являются опорами для сознания, постольку называются аятанами. Они также именуются корнями. Термин корень имеет значение умения порождать. Эти шесть обладают функцией порождения сознания, поэтому их обычно называют корнями.

1. Аятана глаза (зрительная аятана) Индивид различает форму. Орган, который может видеть форму, называется глазом. Глаз - это форма, созданная четырьмя великими. Сущность глаза (зрительного) образуется из соединения десяти форм. Эго так называемые четыре великие и четыре мельчайшие частицы, частица корня тела, частица корня глаза.

2. Аятана уха (слуховая аятана) Индивид различает' звук. Орган, способный услышать звук называется ухом (слуховым органом). Ухо (слуховое) – это форма, образованная четырьмя великими, а также как и зрительное посредством соединения десяти форм. Это так называемые четыре великие, четыре мельчайшие частицы, частица корпя тела, частица корня уха.

3. Аятана языка (вкусовая аятана) Индивид различает вкус. Орган, способный различать вкус называется языком. Язык - это форма, образованная четырьмя великими. Он также образован посредством соединения десяти форм. Это четыре великие, четыре мельчайшие частицы, частицы корня тела, частицы корпя языка.

4. Аятана носа (обонятельная аятана) Индивид различает запах. Орган, способный улавливать запах, называется носом (обонятельным). Нос (обоняние) -это форма, образованная четырьмя велики-

ми. Она также образована посредством соединения десяти форм. Это так называемые четыре великие, четыре мельчайшие частицы, частицы корня тела, частицы корня носа.

5. Аятана тела (осязательная аятана) Условно соединяющая шесть частей субстанция обладает способностью осязать (способностью соприкосновения). Орган, способный осязать (соприкасаться), называется телом. Тело является продуктом четырех великих, однако образовано оно девятью [а не десятью] формами. Это четыре великие, четыре мельчайшие частицы и частица корня тела.

6. Аятана манаса Сознание воспринимает все дхармы. Способность распознавания всех дхарм называется манасом. Манас является сердцевиной сознания. В нем исключаются все другие дхармы, но схватывается сердцевина сознания, являющаяся аятаной манаса.

Шесть внешних аятан - это то, что отличается от [предыдущих] шести дхарм и принадлежит внешнему [миру]. Но поскольку сознание проходит через [них], называются аятанами. Они также именуются пылинками. Пылинка имеет значение загрязнения. Ввиду того, что м ожет загрязнить чувственное сознание, имеет распространенное название «пылинка».

1. Аятана формы Все видимые образы, что воспринимаются глазом, называются формами. Существуют два вида форм, которые охватывают все формы: 1) формы, видимые при непосредственном воздаянии (формы, которые можно увидеть при непосредственном воздаянии). Это формы всех живых существ. Формы синего, желтого, красного, белого, черного и т.д. цветов; 2) формы, которые можно увидеть при косвенном воздаянии. Это знание о синем, желтом, красном, белом, черном цветах, которыми мы обладаем, хотя и не имеем эти цвета перед собой.

2. Аятана звука Все слышимое, что воспринимается ухом, называется звуком. Существуют два вида звуков, которые охватывают все звуки: 1) звук, исходящий из форм, звук речей всех живых существ.

3.Аятана запаха. Все, что воспринимается носом, все обоняемые формы.

4. Аятана вкуса. Все, что воспринимается языком, знание о вкушаемом

5. Аятана соприкосновения (осязания) Соприкосновением называются руны, которые воспринимают все, что осязает тело.

6. Аятана дхармы. Все что воспринимается манасом, все дхармы, постигаемые им, называются дхармами. Существуют два вида дхарм, которые охватываю т все остальные: 1) дхармы сознания. Среди них отсутствует центр чувств (разум), однако удерживаются сознания, которые обуславливают внешний вид; 2) Дхармы, не относящиеся к сознанию. Это дхармы рупы прошлого и будущего, это санскары, не обуславливающие в сознании внешний вид, это три дхармы недеяния».

Следующая глава посвящена 18 дхату. После анализа дхарм Чжи И разворачивает картину феноменального бытия. Он пишет о том, что « Если не понять и не уяснить дхармы намы, руны, скандх, аятан, дхату и др., то можно неправильно предположить, что Я действительно существует. А поскольку считается, что Я существует, постольку называется Я, которое порождает представления о живых существах, долголетии, воли, рождении, вскармливании, количестве. Также ложно «возникают представления о Я как человеке, который способен к деятельности (представления о деятельном человеке), в отличие от человека, не способного быть деятельным (недеятельный человек), поэтому называются человеком. «Я» также порождает представления о пути человека, который отличается от пути излишеств, поэтому называется человеком». Далее существуют неверные представления о том, что «Я» обладает телом, силой, руками и ногами, может проделать какую -либо работу, поэтому называется действием, представлением о возможности заставить другого человека совершить какое-либо действие, поэтому называется побуждением к действию. Далее ложно возникают представления о Я, которое способно создать плохую или хорошую карму в своей прошлой жизни, поэтому называется возникновением. Образуется ложное Я, которое полагает, что можно заставить другого в его прошлой жизни создать плохую или хорошую карму. Поэтому называется обуславливаем возникновения. Ложное Я полагает, что мое данное тело, а также прошлое (в прошлом перерождении) способно воспринимать плохое или хорошее воздаяние. Поэтому называется восприятием. Ложное Я полагает, что оно может в данный момент заставить другого воспринимать карму горя или радости, поэтому называется побуждением к восприятию.

Ложно возникают представления о том, что пять корней могут иметь знание о пяти пылинках. Поэтому называются знанием. И. наконец, существуют представления о том, что Я может иметь не-

верные взгляды (порождать неверные взгляды) и правильные взгляды (порождать правильные взгляды). Поэтому называется видением.

Все эти представления порождают страдания привязанностей, три яда - желний, гнева, глупоси, 10 искушений.

Далее речь идет о десяти добродетельных деяний и 10 негативных деяний. Говорится о десять грехах это: три греха н а л и ч и я тела – это умерщвление живого, воровство и грабеж, разврат; ч е т ы ре греха н а л и ч и я рта а) ложные речи б) двусмыслие (лицемерие), ругательства, велеречивая речь.

Сказанное выше – это, как уже было сказано, картина феноменального бытия, рассмотренного им как мир дхарм. В десяти грехах проявляются десять добродетелей, которые еще являются признаками феноменального бытия, но уже содержат характеристики истинного бытия. В конечном итоге, сами нама и рупа, все дхармы, поток сознания в конечном счете являются пустотой. В сочинении перечисляются 18 видов пустоты:

Внутренняя пустота;
Внешняя пустота;
Внутренняя и внешняя пустота;
Пустота пустоты;
Великая пустота;
Пустота первого значения (абсолютной истины);
Пустота наличия силы;
Пустота отсутствия силы;
Конечная (абсолютная) пустота;
Пустота безначальности;
Пустота рассеивания (иллюзии);
Пустота природы;
Пустота собственного вида;
Пустота всех дхарм;
Пустота невозможности достижения;
Пустота отсутствия дхарм;
Пустота наличия дхарм;
Пустота отсутствия и наличия дхарм.

Внутренняя пустота – это пустота внутренних дхарм, а внутренние дхармы – это шесть аятан, составляющих внутренние корни глаза, уха, носа, языка, тела, а также манас (и), понимаемые как

субъективная сторона чувственного. Внешняя пустота – это пустота внешних дхарм, представляющих собой шесть внешних пылинок цвета, звука, запаха, вкуса, соприкосновения и дхармовую аятану, являющихся соответственно объективной стороной чувственного. Внутренняя и внешняя пустота – это пустота 12 аятан. Другие виды пустоты отрицают в таком же духе все остальные компоненты сущего. Для нас главный интерес представляют эти первые три отрицания, представляющие собой не что иное, как отрицание сансарического бытия как потока сознания воспринимающего собственное Я и внешний мир как реально существующие. Эти три вида пустоты более всего соответствовали концепции тяньтай, которая рассматривала истинно сущее как имманентное потоку сознания, в то время как учение о 18 видах пустоты, своими истоками восходящее к «Махапраджняпарамита-шастре» Нагарджуны, рассматривало истинно сущее в контексте теории пустоты, как тождественное ей.

Истинно сущее постигается в процессе медитации. В сочинении дается подробное описание техники медитации – чжи гуань. В тяньтайской интерпретации «чжи» (止) соответствовало понятию шаматха. Оно трактовалось как приведение своего ума в такое состояние, когда от него отступают иллюзии предметов и явлений эмпирического мира, а также привычные связи и отношения с ними. Это состояние отрешенности от сансары.

Понятие гуань （观）соотносилось с индобуддийским понятием «випашьяна», понимаемым как истинное видение. Суть этого «истинного видения» состоит в распознавании иллюзии феноменального мира, обнаружении и созерцании истинно сущего, скрывающегося за иллюзорностью, т.е. видение вещей такими, каковы они на самом деле, без их иллюзорной оболочки.

1.2. Отношение буддизма и государственной власти в Китае

Послеханьский период в истории Китая является важным этапом развития государства, в этот момент буквально решается его дальнейшая судьба, начинаются поиски новых ценностных ориентиров. Вся эта обстановка способствовала проникновению и дальнейшему укреплению на китайской почве буддизма, который и

стал тем самым новым ориентиром. Царство Вэй – самое известное государство эпохи Троецарствия в Китае. Оно явилось правопреемником Ханьской империи, поскольку именно его основателю, бывшему ханьскому полководцу, Цао Цао (曹操), принадлежит заслуга разгрома восстания «желтых повязок», а его сын Цао Пи (曹丕), провозгласивший себя основателем новой династии Вэй, стяжал славу непосредственного победителя последнего ханьского императора Сяньди. Цао Пи сохранил за собой столицу бывшей ханьской империи Лоян, а также принципы административно-бюрократического управления, основанного на конфуцианских установках. Конфуцианцы, несмотря на временное поражение от евнухов, как уже отмечалось, были реабилитированы. Арест оппозиционных конфуцианцев не означал того, что Лин-ди отказывался от конфуцианских принципов государственного управления. Они оставались незыблемыми, несмотря на кризис идеологических установок учения Конфуция.

Объединение трех царств под началом царства Вэй и образование новой династии Западная Цзинь (265-317) не смогли решить ни экономических, ни социальных, ни политических проблем. Междоусобная борьба между сильными домами не прекращалась, а нашествие извне все более усиливалось. По свидетельству хроники династии Цзинь («Цзинь шу», «История династии Цзинь»), написанной Фань Сюанлинем, в то время «люди поедали друг друга. Грудами валялись белые кости, на дорогах разлагались смрадные останки. Император направил шиюйши Хоу Вэня доставить из столичных продовольственных амбаров рис и бобы и варить из них кашу для голодающих. Несколько дней шла раздача, но умерших становилось все больше. Поэтому император стал подозревать, что ведающие тем чиновные власти воруют продовольствие из правительственных складов. Тогда [он приказал] вынести трон, чтобы лично наблюдать за раздачей [продовольствия]. Все голодающие со слезами на глазах говорили: “Только теперь [мы] получили [пропитание]!”». В хронике «Цзинь шу» описывались не только бедствия населения, но и недовольство масс существующими порядками, их ожидание перемен, воцарения в стране спокойствия и благоденствия.

Династия Западная Цзинь просуществовала всего пятьдесят один год – с 265 по 316. Ее падение ускорили вторгнувшиеся на

север Китая племена кочевников во главе с Лю Юанем и образовавшееся там государство Северная Хань (304-309). Последующая династия, Восточная Цзинь, унаследовала все проблемы Западной Цзинь, но просуществовала намного дольше - с 317 по 420 год.

Нашествие кочевников стало одним из главных бедствий и для Восточной Цзинь. Оно усугубляло не только нестабильность, упадок, разруху и голод, но и крушение государственных устоев, с четко налаженным механизмом политического, административного и социального регулирования, что в свою очередь обостряло борьбу между кланами. Страна вступала в фазу раздробленности, которая нанесла окончательный удар государственным устоям империи.

В этих условиях буддизм с его проповедями ухода от реалий бедственного положения в настоящей жизни и обещаниями спасения в загадочной нирване все более соответствовал духовным запросам китайцев. Его влияние стало охватывать все большее число населения. На него обратили внимание и императоры. Однако внимание царствующих особ к буддизму нельзя рассматривать как отношение власти к религии. Оно было весьма неоднозначным и зависело исключительно от настроя императора. Сам Цао Цао, относившийся скептически ко всякого рода магическим обрядам и религиозным сектам, издал указ об их запрете. В его памяти была свежа деятельность даоской секты во главе с Чжан Цзюэ, приведшая к восстанию «Желтых повязок». Но к буддизму он проявил определенную лояльность [10]. В роду Цао также относились к буддизму снисходительно. Однако были и случаи, когда отдельные правители Вэй видели в нем определенного рода «злоупотребление» и склонялись к его запрету [Чжунго фоцзяо тунши. 2010, с. 125]. В целом, отношение властвующих особ к буддизму можно охарактеризовать как нейтральное. В исторических хрониках нет данных, указывающих на гонения или же поддержку буддизма со стороны императорской власти. Об этом свидетельствует и утверждение буддийского монаха эпохи Тан Шэн Цин в 3-м цзюане (Бей шан лю) – (Хэ Ба Ван Пянь): «[Цао Цао] хоть никогда широко не поддерживал, но и также никогда не препятствовал буддизму». Этот аргумент достаточно правдоподобен и заслуживает внимания [Чжунго фоцзяо тунши. 2010, с. 125].

Между тем, в соседнем царстве У буддизм первоначально был поддержан царствующими особами. В этом была заслуга таких

знаменитых буддийских миссионеров, как Чжи Цянь и Кан Сэн-хуэй, развернувших большую миссионерскую и переводческую работу. Слава об их талантах достигла пределов царства У еще до их прибытия. Чжи Цянь, спасаясь от смуты, охватившей Китай в последние годы ханьской империи, перебрался в царство У и был принят со всеми почестями основателем царства, императором Сунь Цюанем (229-252). В сочинении «Гао сэнь чжуань» («Жизнеописание достойных монахов»), написанном Хуэй Цзяо (497-554) говорится: «Чжи Цянь всесторонне обозрел канонические книги, изучил их в совершенстве, все без исключения. Достоянием его ума стало многое из того, что составляет мирские ремесла и искусства. Везде, где ни побывал Чжи Цянь, он изучал местные письмена; владел он и языками Шести государств» [Хуэй-Цзяо. 1991, с. 110]. Далее сообщается о том, что император, прослышав о талантах Чжи Цяня, призвал его к себе и «остался им доволен и пожаловал звание “всеученейшего мужа” (боши), определив на должность наставника наследника престола» [Хуэй-Цзяо 1991, с. 111].

Сунь Цюанем был принят и Кан Сэн-хуэй. В «Гао сэн чжуань» сообщается о деяниях Кан Сэн-хуэя по строительству монастырей и ступ, а также о чуде, которое он явил Сунь Цюаню в виде шарира (мощей) [ХУЭЙ-ЦЗЯО. Гао сэнь чжуань (Жизнеописания достойных монахов). Т. I. М. 1991, с. 112], над которым пылало «яркое пламя, переливаясь пятью цветами». После этого Сунь Цюань «возвел ступу и поместил в нее шарира. Поскольку то был первый монастырь, его назвали Цзяньчусы (монастырь, положивший начало). Окрестные земли поименовали деревней Будды. Великий закон дал всходы в землях Цзянцзо (земли царства У)» [Хуэй-Цзяо. 1991, с. 112].

Благосклонное отношение правителя царства У к буддийским деятелям несомненно облегчало продвижение буддизма в его царстве, однако это было всего лишь отношение правителя к отдельному представителю буддизма. Преемник Сунь Цюаня Сунь Хао (264-280), уже через несколько лет взошедший на престол, испытывал по отношению к буддизму неприязнь, что проявилось в издании жесточайших указов, запрещавших «непристойные» культы. Дело дошло до того, что он намеревался разрушить уже возведенные буддийские храмы. Но, согласно историческим преданиям, которые были зафиксированы в «Гао сэн чжуань», после того, как

по поручению Сунь Хао была осквернена статуя Будды, Сунь Хао тяжело заболел, и ничто ему не могло помочь. Его наложница, почитавшая буддизм, нашла осквернённую статую Будды, помыла ее и воздала покаяние. Сунь Хао также покаялся в грехе, и его болезнь отступила. Тогда он послал гонцов за Кан Сен-хуэем и после беседы принял от него 5 обетов для мирян, придя в восторг от Великого учения [Хуэй-Цзяо. 1991, с. 114-116].

О проникновении буддизма в царство Шу сохранилось очень мало сведений. По словам авторов фундаментального труда «Чжунго фоцзяо тунши» («Всеобщая история китайского буддизма»), «Царство Шу находилось в отдаленных районах (на западе), и в редко встречающихся исторических записях о царстве Шу, дается скудная информации о развитии там буддизма» [Чжунго фоцзяо. 1996, с. 53]. О том, что буддизм дошел и до этого царства, свидетельствуют обнаруженные в наше время памятники материальной культуры, которые относятся к этому учению [Чжунго фоцзяо тунши, с. 127].

На период Вэй приходится формирование переводческой традиции, начало которой положили Ань Шигао и Локакшема, прибывшие в Китай в конце правления ханьской династии. Ань Шигао оказался там во время правления императора Хуань-ди (147-148), а Локакшема – Лин-ди (168-189). В период Вэй уже стали ощущаться плоды работы буддийских миссионеров, знакомивших китайцев с азами буддизма. Его идеи начали проникать в различные слои китайского общества, включая высшие [Вэй Даожу. 2017, с. 224]. Буддизм заинтересовал китайцев не только как загадочная иноземная религия, но и как учение, обещающее спокойствие и благоденствие, что было весьма важным в условиях безысходности и отсутствия надежд на лучшее будущее. Однако настороженное отношение китайцев к буддизму сохранялось. Говоря словами автора «Гао сэн чжуань», в период Вэй китайские земли «еще только окропились Великим законом (Учением Будды)», но духом его еще «не пропитались» [Хуэй-Цзяо. Ук. соч., с. 111]. Иными словами, китайцы в тот период были уже знакомы с буддизмом, но еще не были готовы исповедовать его.

Правители царств проявляли определенный интерес к новому учению, но при этом их отношение ограничивалось, главным образом, личной симпатий или антипатий, что не особенно сказывалось

на самом процессе его распространения в Китае. Правители царств не видели в буддизме непосредственной опасности для себя, но тем не менее относились к нему настороженно. Эта настороженность проявлялась в том, что еще начиная с ханьских времен, правящие династии запрещали постригаться в монахи коренным китайцам [Вэй Даожу. Ук. соч., с. 225]. Однако, несмотря на такой запрет, ряды буддийской общины пополнялись, в основном за счет случайных людей, которые в лихую годину искали в буддийской общине убежище от невзгод. В «Гао сэн чжуань» говорилось: «В то время закон Будды хотя и обретался в пределах Вэй, однако дух его был извращен. Находились такие монахи, которые не приняли монашеские обеты и отличались от мирян только тем, что прошли постриг» [Хуэй-Цзяо. Ук. соч., с. 109].

После объединения Китая под властью империи Цзинь интерес правителей к буддизму заметно вырос. Началось покровительство учению со стороны властей, проявлявшееся в том, что они способствовали строительству храмов, поощряли ритуальные службы. В этот период число буддийских монастырей в столице резко увеличилось. Большую благосклонность к буддизму проявлял первый император Западной Цзинь У-ди (265 –290). Но его благосклонность касалась исключительно внешней атрибутики и благотворительному отношению к буддизму. В «Гао сэн чжуань» говорится: «В годы правления династии Цзинь императора У-ди (265 –289) монастыри и храмы, иконы и статуи Будды хотя и почитались в стольном граде, но Вайпулья-сутры во всей их глубине оставались сокрытыми за Луковичными горами (Памир)» [Там же, с. 117]. Этим утверждением автор подчеркивал, что хотя буддизма и почитался, но почиталась, главным образом, его внешняя атрибутика, а глубина философско-сотериологического содержания еще не была доступна китайцам. Несмотря на то, что строительство монастырей при Западной Цзинь расширялось, запрет на пострижение в монахи коренных китайцев сохранялся [Вэй Даожу].

Монастырское строительство в Китае периода Западной Цзинь составило особую страницу распространения буддизма в Китае и взаимоотношения власти с буддизмом. Со строительством монастырей связано и становление буддийской сангхи в стране. Началось монастырское строительство согласно предписанию Винаи, содержавшего устав монастырской жизни и закон, регламентиро-

вавший правила поведения монахов. Начало этому положил прибывший в Лоян уроженец Центральной Индии Дхармакала (Танькэцзяло). «Дхармакала стал повсеместно проводить закон Будды. Монахи всей общиной просили его полностью перевести и опубликовать монашеский устав. Исходя из того, что построение и стиль построений чрезвычайно сложны, а закон Будды еще не вошел в силу, Дхармакала решил, что проку от этого не будет. Он перевел “Сэн ци цзе синь”, где содержались предписания по распорядку дня в монастырях» [Хуэй-Цзяо. Ук. соч., с. 109].

Расширение монастырского строительства ознаменовало окончательное формирование буддийской сангхи в Китае, которая стала существенным фактором не только культурной, но и социальной и экономической жизни страны, вызвав тревогу властей. Особенно это было связано с тем, что сангха в Китае формировалась согласно фундаментальным основам индийской традиции, где она имела свой независимый статус. Согласно ему, буддисты не должны были подчиняться светским законам и не обязаны были кланяться государю. Попытки сохранения этого статуса привели к неизбежным столкновениям буддийской сангхи и государственной власти. Именно с этих столкновений началось формирование принципов взаимоотношений государственной власти и буддизма, которые просуществовали на протяжении всей истории императорского Китая и сохранились в наши дни. Для представителей бюрократического аппарата власти, в котором оставались незыблемыми конфуцианские принципы управления государством, отказ кланяться императору был неприемлем.

Формирование принципов взаимоотношения власти и буддизма началось с противостояния бюрократического аппарата и буддийской сангхи. Это противостояние спровоцировали конфуциански настроенные чиновники. И это не случайно. Дело в том, что конфуцианство, несмотря на ослабление своих позиций в идеологической сфере, не утратило эффективности в сфере государственного управления и продолжало сохранять влияние в административно-бюрократических кругах. Оно изначально не приняло буддизм и стало главным идеологическим противником распространявшегося иноземного учения. В 340 г. один из высших сановников государственного аппарата Юй Бин (296-344) издал эдикт, предписывавший всем буддийских монахам Западной Цзинь выражать почтение

императору, поскольку это соответствовало исконным китайским традициям. Он утверждал, что законы и предписания императора как верховного правителя обязательны для всех, в противном случае наступят беспорядки и недоразумения [K.K.Ch'en, 1973, p. 70-71]. В ответ защитники буддизма во главе с сановником, выражавшим интересы сангхи, Хэ Чуном (292-346), выдвинули возражение, суть которого заключалась в том, что императоры, начиная с Минди, не заставляли буддийских монахов выражать полное почтение к своей драгоценной особе [см.: Комиссарова Т.Г. «Монах не должен быть почтителен к императору». Из буддийской полемики в IV-V вв. В кн.: Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М. 1987, с. 47-70].

Начавшееся противостояние имперской бюрократии и буддизма в период Западной Цзинь получило широкий размах в период Восточной Цзинь. В этом противостоянии, по словам К. Чэня, для буддистов решался вопрос о том, обязаны ли они подчиняться светским законам, став частью существующей политической системы. или должны продолжать сохранять свой независимый статус [К. К. Ch'en. p. 69-71].

А для имперской бюрократии суть противоречий сводилась к тому, сохранит ли она существовавшую систему государственного управления, для которой характерна сакрализация государственной власти, дарованной Небом, или ей придется принять политическую систему, где наравне с государем стоит буддийская церковь. О масштабе этой дискуссии говорит тот факт, что в нее со стороны сторонников сангхи включился знаменитый буддийский патриарх Хуэй Юань (334-416), а со стороны конфуцианской бюрократии – влиятельный сановник Хуань Сюань (369 –404), узурпировавший власть и провозгласивший образование государства Чу, просуществовавшего с 403 по 404 год. Вместе с тем, стоит отметить, что в диалоге между сангхой и имперской бюрократией в период Восточной Цзинь наметилась тенденция перехода от взаимных упреков к поиску определенных компромиссов. Этот аспект отразился в переписке Хуэй Юаня и Хуань Сюаня. В ответ на письмо Хуань Сюаня с требованием проявления монахами почтительности по отношению к императору, Хуэй Юань признал эту необходимость, но только для буддистов-мирян, а не для монахов. При этом Хуэй Юань заверил, что монахи не проявляют враждебности к импера-

тору, а наоборот помогают ему сохранять мир и спокойствие среди подданных [Хуэй Юань «Монах не должен быть почтителен к императору» («Шамэнь буцзин ванчжэ лунь»). В кн.: «Хунминцзи», 2013, с. 331]. Хуань Сюань был вынужден согласиться с рядом доводов Хуэй Юаня.

Другой важной тенденцией сближения позиций сангхи и власти явился тот факт, что во времена правления династии Восточная Цзинь императоры не только поддерживали буддизм, но и стали принимать буддийскую веру, становясь последователями этого учения. Так, императоры Юань-ди (317 –322) и Мин-ди (323-325), приняв буддийскую веру, в знак уважения монахов возвели буддийские храмы, а Мин-ди также построил школу, названную школой 100 монахов [Чжунго фоцзяо, с. 53.].

Еще одним фактором во взаимоотношениях государственной власти и буддизма стало нашествие кочевых племен в северные районы Восточной Цзинь. Сюда вторглись племена сюнну (гунны), цзе, сяньби, ди, цян и другие этнические группы, которые совместно образовали варварские царства: Чжао (два царства), Цинь (три царства), Янь (четыре царства), Лян (пять царств), а также Чэн (Чэнхань) [Там же, с. 54]. Правители в этих районах переняли конфуцианские принципы государственного управления, но в идеологическом плане обратили внимание на буддизм, как на идеологическое средство укрепления своей власти. Очевидно, что иноземный характер буддизма был более привлекательным для пришлых правителей. В подобном внимании к буддизму проявилась важнейшая тенденция, во многом решившая судьбу буддизма в Китае, – наметившееся прагматичное отношение к нему власти.

Социально-экономическая и политическая ситуация в Китае эпох Вэй и двух Цзинь в целом характеризовалась исключительной нестабильностью, упадком, разрухой в стране, голодом. Это было время крушения сформированных веками государственных устоев с их четко налаженным механизмом политического, административного и социального регулирования. Крушение единой экономической и политической системы изменило социальные отношения, обусловило углубление расслоения общества на бедных и богатых, усиление феодальной зависимости крестьян. Страна вступила в фазу феодальной раздробленности, которая нанесла окончательный удар государственным устоям империи. Таким образом, сложивша-

яся после развала Ханьской империи обстановка, экономический и политический кризис, бедственное положение населения, социальная нестабильность, неуверенность в завтрашнем дне и безысходность создали объективные условия для внедрения в китайскую культуру иноземных духовных ценностей, которые они отрицали и не принимали в течение многих веков, полагая, что китайцам нечему учиться у варваров. Однако настало время, когда богатейшее культурное наследие перестало отвечать их социальным и политическим запросам. Оно стало недостаточным и в духовной сфере, что неизбежно привело к поиску новых ценностей и ориентиров, которым и стал буддизм.

После падения династии Восточная Цзинь Китай разделился на Южную и Северную части, получивших известность как Южные и Северные царства (Наньбэйчао), этот период представляет собой очень важный этап в развитии буддизма в Китае, характеризующийся завершением адаптации буддизма к политическим, социальным, культурным и ментальным традициям этой страны и формированием собственно китайских религиозных и философско-мировоззренческих принципов буддизма, начавшимся еще в период правления династии Восточная Цзинь (317–420).

Буддизм становился востребованным учением. Вместе с тем, чем больше он принимался в политических целях, тем отношение к нему власти было жестче. Все большее обособление Севера Китая, где господствовали некитайские династии, от Юга, где продолжали править китайские династии, привело к образованию Южных и Северных царств. При этом проблема взаимоотношения государственной власти и сангхи в каждом из царств решалась по-разному, по-разному шло и развитие буддизма [Тан Юнтун 1963: 2].

Деление Китая на Южные и Северные царства началось с захвата кочевыми племенами тобийцев северной части Восточной Цзинь (317–420). Предводитель тобийцев Тоба Гуй (371–409), установил в завоеванной части севера Китая династию Северной Вэй (386–534). Впоследствии здесь на Севере были образованы четыре царства – Восточная Вэй (534–550), Западная Вэй (535–556), Северная Ци (550–577) и Северная Чжоу (557–581).

На Юге было образовано пять царств: Сун (420–479); Южная Ци (479-502); Лян (502–557); Поздняя Лян (555–587); Чэнь (557–589). Их образование явилось результатом продолжающихся в им-

перии Восточной Цзинь внутренних распрей и противоречий. Основатель первого южного царства Лю Юй (г. прав. 420–422), низвергнув династию Восточной Цзинь, основал собственную династию Лю Сун. В отличие от северных пришлых династий, Лю Сун была китайской династией. В других южных царствах также продолжали господствовать китайские династии.

Отношение к буддизму со стороны властей Северных царств было неоднозначным – от нейтрального отношения до поддержки, от поддержки до гонений. Здесь население представляло разнородную массу, включавшую, как собственно китайское, так и пришлое из Центральной Азии, привносившее в Китай собственные верования, которые столкнулись с местным верованиями и учениями – буддизмом, даосизмом и конфуцианством [История Китая с древнейших времен… 2014: 448].

В условиях такого разнообразия верований, а также многоэтничности населения, основатель династии Северная Вэй Тоба Гуй (Дао У-ди, 386-409) обратил особое внимание на буддизм, увидев в нем идеологической средство для объединения населения. Тоба Гуй был последователем даосизма, но при этом был знаком с буддийскими текстами (Чжунго фоцзяо 1996: 63) Интерес к буддизму, скорее всего у него был идеологически востребованным. Это проявилось в том, что он, в первую очередь, установил контроль над деятельностью буддийской сангхи и её монахов, учредив орган по контролю над буддийской сангхой.

Тоба Гуй, несмотря на свое доброжелательное отношение к буддистам, заставил их подчиниться требованиям властей. Назначенный на должность контролера за деятельностью сангхи монах Фа Го выдвинул тезис о том, что император является воплощением Будды Татхагаты, поэтому монахи должны кланяться императору, так же как и Будде [K.K.Ch’en 1973: 69-73]. Контроль за деятельностью сангхи и монахов распространялся вплоть до регистрации монахов и регламентации их численности.

При этом, развитие буддизма получило широкий размах. Первые императоры Северной Вэй способствовали строительству новых монастырей Наследник Тобы Гуя император Тоба Сы (Мин Юань-ди, 409–423) поддерживал буддизм и стал ярым его последователем.

Однако его наследник Тай У-ди (423–452) изменил свое отношение к буддизму. В 438 году император приказал расстричь монахов младше 50 лет и обязать их воинской повинности. В 444 году указал запретить чиновникам и простому народу тайно снабжать монахов. В 446 году гонения на буддизм усилились. Монастыри были разрушены, сожжены, монахи скрылись. Данные события явились первым гонением на буддизм в Китае. Позже все запреты, касающиеся буддизма, стали ослабевать [Чжунго фоцзяо тунши 2010: 121].

После императора Тай У-ди (423–452) буддизм вновь стал приоритетным у правителей. Особенно ревностно к нему относились императоры Тоба Хун (Сянь Вэнь-ди, 466–471) и Юань Кэ (Сюань У-ди, 499–515). При Тоба Хуне была построена гигантская статуя Будды.

При Юань Кэ в Лоян прибыло немало иностранных монахов, был возведен храм Юнминсы, построено жилье для более тысячи иностранных монахов.

Развитие буддизма в северных царствах приобрело такие масштабы, что согласно сведениям исторической записи, составленной в период династии Суй (581–618) Ян Сюаньчжи «Лоян целан цзи» («Записи о лоянских монастырях») численность буддийских монахов к концу Северной Вэй достигла более 2 миллионов, количество монастырей было более 30 000 [Цит. по Чжунго фоцзяо: 70].

Быстрый рост числа монастырей и благосостояния буддийских сообществ, вызывал недовольство имперской бюрократии. Правители Северной Вэй предприняли ряд мер по социальному ограничению сангхи. Среди них наиболее важными были такие меры, как государственная регистрация монахов и контроль за численностью вступавших в буддийскую сангху. В 492 г. был издан указ, согласно которому большим провинциям разрешалось принимать в монахи и монахини только 100 чел. в 8-й день 4-го месяца (день рождения Будды) и в 15-й день 7-го месяца (всеобщий праздник буддистов), средние провинции могли принимать всего 50 чел., малые – 20 [K. K. Ch’en, p. 84]. Помимо этого власти следили и за экономическим развитием монастырей. Их земельные богатства «составлялись за счет особых “монастырских наделов”, земель, пожалованных императором и знатью, а также наделов крестьян, приписанных к монастырям. Церковные земли считались неотчужденными и

освобождались от налогообложения. Податные привилегии монастырей привлекали многих тяговых крестьян» [История стран зарубежной Азии в средние века. М. 1970, с. 60]. Такое экономическое положение не вполне устраивало власть, поэтому она периодически устраивала гонения на монастыри, подрывая их экономическое положение. При этом «ни одно из этих мероприятий не столкнулось с каким-либо существенным сопротивлением, что свидетельствует о политическом бессилии сангхи перед государством» [Мартынов, Поршнева, 1986, с. 85]. Имперские чиновники настраивали правителей на ограничение прав и привилегий буддийской сангхи. В первый раз им это удалось в 446–452 гг, при правлении Тай У-ди (424–452) они спровоцировали гонения на буддизм. Вторые гонения на буддизм были связаны с правлением императора Северного Чжоу Юй Вэньюн (У-ди, 561–578). Однако эти гонения были намного мягче, чем предыдущие [Чжунго фоцзяо: 71].

На Юге Китая не было подобных гонений на буддизм. Во всех четырех царствах Сун (420–479), Ци (479–502), Лян (502–557) и Чэнь (557–589) отношение императоров, как и при Восточной Цзинь было доброжелательным. Первый император Южных царств У-ди (420 г.), основавший династию Лю Сун, был приверженцем буддизма. Также буддизм поддерживали последующие императоры династии – Вэнь-ди (423–453) и Сяо Уди (454–464), оба они почитали буддизм [Чжунго фоцзяо тунши: 143].

В период Южных царств буддизм достиг своего расцвета при правлении императора Лян У-ди. В годы его правления число монахов достигало около двадцати тысяч.

Во взаимоотношениях чиновнического аппарата и сангхи следует отметить, что императорская власть южных царств не была так сильна, как на Севере, поэтому однозначно решиться спор между буддийской сангхой и имперской бюрократией в пользу последней не мог. Имперская бюрократия требовала от буддийских монахов выказывания почтения государю, а также освобождения сангхи от нежелательных элементов.

Под нежелательными элементами подразумевались, те, кто скрывались в стенах монастырей, а также крестьяне, укрывавшиеся от налогов и трудовых повинностей. Оно предложило сангхе оставить в монашеском сане только тех, кто умел читать и объяснять

значение сутр, и кто прилежно выполнял моральные заповеди и т.п. Остальных оно предлагало лишить духовного сана и вернуть в мир [K.K.Ch'en: 72]. В связи с этим были изданы указы, в которых запрещалось бродяжничество [История Китая с древнейших времен…: 56]. В этой дискуссии буддисты делали определенные уступки, соглашаясь с требованиями властей избавиться от нежелательных элементов. Однако в отношении второго, главного требования, касающегося поклонения императору, они стояли на своем, сохраняя право не кланяться государю. В конечном итоге, эта дискуссия закончилась тем, что в 404 году был выпущен эдикт, в котором за буддистами закреплялось право не отдавать почтения государю правителю [K.K.Ch'en: 76].

В 462 году во времена правления императора Сяо Уди (454-464) вновь была предпринята попытка заставить буддистов оказывать почтение императору. Но и на этот раз буддийская сангха сумела отстоять свое право не оказывать почтение императору [K.K.Ch'en: 78].

В этой борьбе между китайской традицией с её культом императора как сына Неба и буддийской традицией не позволяющей кланяться государю, буддисты продолжали сохранять свои исконные позиции. Это объяснялось, с одной стороны, слабостью императорской власти, с другой, доброжелательностью самих императоров к буддизму, поощрявших строительство монастырей и увеличение числа монахов.

Объединившая Север и Юг Китая династия Суй (581-618) взяла курс на строительство централизованного государства. В буддизме новые власти увидели соответствующую их созидательным чаяниям идеологию. Идея единства всего сущего, выдвигаемая формирующейся в этот период школой тяньтай, соответствовала политическим устремлениям суйских властей, направленным на объединение раздробленной страны. Основатель династии Вэнь-ди (541-604) стал ярым поклонником буддизма. Одним из первых его действий на суйском престоле было восстановление разрушений, нанесенных императором У-ди. Средневековый монах Чжи Пань в сочинении «Фо цзу тун цзи» указывает, что уже на первом году своего правления император Вэнь-ди (581-604) издал указ, предписывавший отремонтировать все монастыри, разрушенные в эпоху Чжоу. Людям, жившим на территории империи Суй предписыва-

лось вносить деньги на установку канонов, статуй святых и т.п. [Чжи Пань, p. 11]. В этом же сочинении приводится послание императора, адресованное основателю школы тяньтай Чжи И, в котором говорится: «Если императоры двух династий Чжоу разрушали буддизм, то я решил защитить его и установить закон (Будды). Как только я получил на то мандат, буддизм был восстановлен» [Там же, с. 13].

Большое значение Вэнь-ди придавал политической значимости буддизма. Начав строительство централизованного государства, что предполагало кардинальное реформирование всей системы, от административной до экономической, он нуждался в поддержке своих начинаний, для чего всемерно использовал авторитет буддийской церкви. Поддержка со стороны буддийских иерархов была ему необходима и в отношениях с Югом Китая, где, как уже говорилось, буддизм пользовался большой популярностью, в том числе и у императорского двора. Однако политическая значимость буддизма не означала его самостоятельного статуса, а наоборот предполагала все большее усиление контроля над деятельностью сангхи. Наряду с реформированием государственного аппарата, Вэнь-ди ужесточил административный контроль над буддийской сангхой [Чебунин, 2009, с. 57]. При дворе была создана чиновничья должность датун (главный инспектор), которому вменялся в обязанность контроль за буддийским духовенством и монастырями. Здесь Вэнь-ди не был оригинален, поскольку практика назначения чиновников по контролю за буддистами, как уже было сказано, применялась северными правителями, начиная с династии Северная Вэй [Лань Цзифу, 1993, с. 88-90]. Назначенный на должность датуна Лин Цзан пользовался большими привилегиями во дворе, что давало повод говорить о большой религиозности Вэнь-ди [Victor Cunrui Xiong. 2006, p. 154].

Однако это было скорее всего проявлением гибкости политики Вэнь-ди по отношению к буддизму: с одной стороны, всемерная поддержка, с другой, – жесткий контроль за деятельностью сангхи. О таком контроле свидетельствует изданный в 583 г. указ, в котором Вэнь-ди установил сроки проведения религиозных мероприятий в монастырях и запретил ритуальные убийства животных [Victor Cunrui Xiong. 2006, p. 156]. Вместе с тем, вопрос о том, должны ли монахи кланяться монарху, все еще оставался откры-

тым. В 606 г. преемник Вэнь-ди, его сын, император Ян-ди, издал указ, который предписывал всем буддийским и даосским монахам делать это. Однако указ не был до конца претворен в жизнь [Чжи Пань. Ук. соч., с. 18-19.].

Ян-ди продолжил политику своего отца и получил известность не только благодаря своими действиями по укреплению государства, но и как ярый последователь буддийского учения. Он оказывал всемерную поддержку переводу буддийских сутр с санскрита на китайский язык [Victor Cunrui Xiong. 2006, p. 161], был последователем учения Чжи И, основателя школы тяньтай на Юге Китая, что указывает на то, что суйские правители, переняв политическую практику отношения к сангхе с Севера, философские тонкости буддизма взяли с Юга [Фан Литянь, 1982, с. 243.][52].

Пришедшая на смену суйским правителям династия Тан (618 – 907) переняла, в свою очередь, политическую составляющую политики суйских властей, доведя до полного завершения принципы взаимоотношения государственной власти и буддизма

Танский период китайской истории буддизма стал его «золотым веком», характеризующимся развитием буддийского искусства, его философии. Были оформлены все школы китайского буддизма. Завершился процесс перевода буддийских сутр с санскрита на китайский язык. Буддийские идеи проникли во все сферы социальной и культурной жизни страны. Повысилась социальная значимость монастырей, которые занимались лечением населения, содержали медицинские учреждения, учреждали бесплатные столовые, ночлежки и т.п. Монастыри становились центрами обучения [Чжи Пань, 1966]. Закономерным было усиление их экономического положения. Но самым значимым явлением танского периода в истории китайского буддизма стало то, что он превратился в неотъемлемый фактор большой политики, с которым приходилось считаться каждому, кто хотел править «Поднебесным миром» [Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 171].

Вместе с тем, с усилением роли буддизма в культурной, социальной и политической жизни Китая все более возрастала зависимость сангхи от государственной власти. Если суйские правители не смогли окончательно решить вопрос о статусе буддийской сангхи, то танские власти предприняли решительные меры для лишения сангхи независимого статуса. Монахам вменялась обязательная

регистрация, численность их лимитировалась. Несмотря на то, что, согласно Винае, поведение монахов определялось монастырским уставом, государство начало осуществлять контроль за поведением монахов в соответствии со светскими законами [K.K. Ch'en, p. 85-101]. «Со второй половины VII века часть монастырей была взята на казенное содержание, а их монахам вменялось в обязанность молить о благоденствии царствующего дома. Монахи получали специальные удостоверения и приписывались к определенному монастырю. Государство полностью подчинило внутреннюю жизнь буддийской общины, делами которой ведали специальные бюрократические органы. Двор присвоил себе право жаловать монахам почетные звания и знаки отличия, часто продававшиеся за деньги»[Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 172].

Унаследовав традицию правителей Северной Вэй и Суй по осуществлению контроля за сангхой с помощью специальных бюрократических органов, танские правители ужесточили деятельность этих органов. Если раньше их главой были буддийские монахи, то в танский период на эту должность назначались светские чиновники [K.K. Ch'en, p. 116].

Буддизм стал выполнять функцию учения, помогающего государству держать народ в повиновении. Государство использовало буддийскую религиозную обрядность, его культы, философские доктрины в своих целях. Так, например, на пятом месяце правления императора Тай-цзуна (627 –649) буддистам было указано совершать молебны о «благополучном завершении осени» в течение семи дней и ночей ежегодно [Мартынов, Поршнева, с. 85.]. Другой пример утилитарного использования буддизма – обоснование императрицей У Цзэтянь своего права на престол. Дело в том, что, согласно конфуцианскому учению, женщинам не разрешалось занимать пост главы государства. Поэтому, когда в 683 г. императрица У Цзэтянь узурпировала власть, ей необходимо было обосновать свое право на власть. Такая возможность была найдена в содержании буддийской сутры «Да юнь цзин» (Сутра большого облака), переведенной в V в. известным переводчиком буддийской литературы Дхармакшемой. В этой сутре приводится беседа Будды с женским божеством, в которой Будда предсказывает, что она в будущем рождении, благодаря наставлениям Будды и чтению «Махапаринирвана-сутры», родится вселенским монархом. Императрица

велела распространить текст «Да юнь цзин» по всей империи, построить монастыри Да юнь. Сама же она была объявлена воплощением Майтрейи – Будды грядущего [K. K. Ch'en, p. 11].

По мнению К. Чэня, «китайские монахи, участвуя в дворцовых молельнях с целью защиты благополучия империи, подчинили свои интересы интересам государства. Они отказались от принципа отрешения от мирских дел, полностью включились в политические дела правительства как верноподданные китайцы. Подобно тому, как имперская армия была военным орудием, имперская бюрократия – политическим орудием, сангха служила религиозным орудием правительства, обеспечивая служение духовных сил благу государства» [K. K. Ch'en, p. 109].

В период Тан получили расцвет буддийские школы, сформированные на китайской почве и не имевшие своего аналога в Индии. Это школы тяньтай, чань и хуаянь. Они пользовались большой поддержкой властей. Немаловажным фактором такой поддержки стала центральная философско-религиозная доктрина этих школ, согласно которой природа Будды содержится во всем сущем, все сущее должно стремиться к постижению этой единой природы Будды. Для танских властей, продолживших политику объединения Китая и централизации власти, такая доктрина было весьма актуальной. И, наконец, весьма значимым в отношениях государственной власти и буддизма стало использование властями этого учения в своей международной практике. Буддизм становился важнейшим фактором публичной дипломатии. Танские правители разглядели в буддизме мощный потенциал своего влияния на соседние государства – Тибет, Корею, Японию [Янгутов, Орбодоева].

Таким образом, диалог между государственной властью и буддистами, продолжавшийся в течение нескольких веков, окончательно решился в пользу государственной власти. Танские правители превратили буддизм в одно из действенных средств государственного управления, как внутри страны, так и за её пределами. Так завершился процесс окончательного подчинения буддийской церкви государству и тем самым - процесс формирования принципов взаимоотношений буддизма и государственной власти. Эти принципы стали неотъемлемой частью политической культуры Китая, гармонично вписываясь в политическую стратегию страны на всем протяжении ее истории, и сохранившись до наших дней.

1.3. Буддийские государственные монастыри в Китае

Статья посвящена исследованию буддийских государственных монастырей в Китае. В статье рассматривается история развития китайских буддийских монастырей, построенных с V по VII в. Анализируются религиозные пространства, включая расположение буддийского храма, общую планировку и отдельное здание. Большинство храмов было построено на возвышенностях, а центром архитектурного комплекса являлся буддийский зал. Основное внимание уделяется развитию планировки монастыря, рассматриваемой как результат эволюции буддийской мысли и практики, ведущей к изменениям в архитектурной форме.

Религия с древнейших времен представляла собой историко-культурное явление, широко распространенное у всех народностей и каждой страны и насчитывающее более тысячи лет. В настоящее время в мире насчитывается около 4 миллиардов человек, принадлежащих к различным религиозным организациям и группировкам, это более 70 % всего населения планеты. Развитие буддизма в Китае, начиная с древней Индии, путем полной интеграции с национальной культурой, сформировало богатые китайские культурные особенности.

Монастырь – общий термин, обозначающий место, где буддийские монахи и верующие занимаются религиозной деятельностью. Эта концепция была завезена в Китай из Индии во время появления буддизма примерно в первом веке нашей эры. На санскрите для передачи того же значения можно использовать множество терминов: некоторые из них обозначают весь монастырь, тогда как другие, технически говоря, относятся или подчеркивают одну функцию или одну часть монастыря. Ниже приведены некоторые из наиболее распространенных санскритских терминов, переведенных на китайский язык. 1) Будда-ступа (футу 浮圖), первоначально обозначающая индийскую ступу; однако на заре буддизма в Центральном Китае оно стало альтернативным названием монастыря, особенно монастыря, сосредоточенного на пагоде. 2) Самгарама, (qielan 伽藍) относится к саду для общественной жизни и занятий;

после V века оно стало популярным синонимом монастыря в Китае. 3) Бодхи-манда (даочан 道場), первоначально обозначающее место в Буддхагая, где Шакьямуни достиг своего полного просветления под деревом бодхи. Позже это слово относилось к любому месту, где осуществлялась буддийская практика, поэтому использовалось как синоним монастыря. 4) Чайтья (жити 支提) относится к ступе без реликвий. 5) Вихара (пикелуо 毗珂羅) указывает на место жительства религиозных деятелей. 6) Аранья (аланруо 阿蘭若) относится к уединенному месту, подходящему для монахов, где они могут жить и практиковать буддизм.

7) Чатурдиша (жаоти 招提) означает комнату для гостей странствующих монахов.

В общем, первые три термина, употреблявшиеся в разные периоды, обозначают полный буддийский монастырь, тогда как последние четыре не обозначают монастырь в полном смысле этого слова, хотя и употреблялись как синонимы при определенных условиях и в некоторых исторических периодах.

В китайском языке название монастыря сыюань 寺院 состоит из двух иероглифов. Со времен династии Хань иероглиф сы 寺 относился конкретно к правительственному учреждению. В буддийской литературе зафиксировано, что первые монахи, прибывшие в Китай из Индии или Центральной Азии, размещались в Хунлу сы 鴻臚寺, правительственном учреждении, отвечавшем за иностранные дела. Позже, когда были основаны отдельно стоящие буддийские монастыри, термин «сы» был сохранен и использовался как общий термин для обозначения буддийского монастыря. Вначале иероглиф юань 院 обозначал традиционный китайский двор, окруженный стеной или портиком. В середине VII века император Тан Гаозун издал указ, предписывающий построить монастырь Дациэнсы (大慈恩寺), внутри которого находился огороженный комплекс для мастера Сюаньцзана (玄奘), двор для перевода сутр, называемый Фаньцзин Юань (翻經院). С этого времени иероглиф юань стал использоваться и как общий синоним монастыря.

Понятие монастыря в разные периоды понималось по-разному. До VII века термин «сы» широко относился почти ко всем типам буддийской архитектуры. Именно поэтому в документах каждой

династии упоминались десятки тысяч монастырей (сы), несмотря на то, что правительство регулярно вводило ограничения на их строительство [14, 502-509]. Строго говоря, не вся буддийская архитектура может называться монастырем, поскольку полноценный буддийский монастырь должен отвечать как минимум следующим трем условиям: должно быть фиксированное пространство, предназначенное для богослужений; место, способное принять значительное количество постоянных монахов или монахинь; а также место, где регулярно проводятся ритуалы. С этой точки зрения наиболее представительными буддийскими монастырями в Китае были те, которые спонсировались императором и назывались государственными монастырями 國家大寺. Следующими были официальные монастыри, то есть монастыри, построенные местными правителями, иногда в соответствии с императорскими указами или постановлениями центрального правительства. Строительство официальных монастырей могло финансироваться за счет выдающихся буддийских мастеров или за счет пожертвований видных чиновников, аристократов и магнатов. Далее, в буддийской народной архитектуре отсутствовали строительные нормы и стандарты. В данном случае его строили простые люди, те, у кого были средства, давали определенную финансовую сумму, и те, кто мог помочь физически. Эта народная религиозная архитектура соответствует санскритским аранья, чатурдиша, чаитья, вихара или, в традиционном китайском языке, фотан 佛堂. Хотя их часто называют монастырями, они не были буддийскими монастырями в полном смысле этого слова. Четкое различие между разнообразными типами буддийской архитектуры ясно подразумевается в официальных отчетах династии Тан, тогда как еще более явное различие проявляется в официальных документах династии Сун. В последнем случае только государственные монастыри, построенные императорским указом, и официальные монастыри получили титул монастырей, тогда как монастыри, построенные частными лицами, назывались чатурдиша или аранья [15]. В данной статье будут рассматриваться буддийские государственные монастыри.

Раннесредневековый Китай был золотым веком буддизма. После нескольких сотен лет под эгидой высших классов и пропагандой выдающихся буддийских монахов буддизм достиг своего апогея между V и VII веками, периодом интенсивного строительства

буддийских монастырей по всей стране. Однако со временем почти все монастыри этого периода были разрушены и погребены под землей.

Китайские буддийские монастыри были обнаружены и раскопаны китайскими археологическими институтами только в последние десятилетия. Почти все они располагались в городах, которые в V-VII веках были столицами сменяющих друг друга династий Северного Китая: Пинчэн 平城, Лоян 洛陽, Ечэн 鄴城 и Чанъань 長安. На основе археологических изысканий и раскопок, проведенных за последние полвека, были проанализированы и углубленно изучены следующие восемь монастырей:

1) Монастырь Юнган 雲岡佛寺, расположенный на вершине массива, в котором были вырезаны гроты Юнган в Пинчэне, ранней столице Северной Вэй.

2) Монастырь Сыюань 思遠佛寺, также расположенный в Пинчэне, построенный вдовой Фэн в 479 году нашей эры.

3) Сыянский монастырь 思燕浮圖, также построенный вдовой Фэн в конце V века; он находился в родном городе Фэн, Лунчэне.

4) Монастырь Юннинсы 永寧寺 в Лояне, последней столице Северной Вэй, построенный вдовствующей Ху в 516 году нашей эры.

5) Монастырь Чжаопэнчэн 趙彭城佛寺, расположенный в Южном Ечэне, столице Восточной Вэй и Северной Ци.

6) Монастырь Лингансы 靈感寺 в Дасине, столице Суй, построенный императором Суй Вэнь-ди в 582 или 583 году нашей эры.

7) Монастырь Цинлунсы 青龍寺, построенный на вершине вышеупомянутого монастыря Лингансы в середине VII века принцессой Синьчэн; это был один из самых важных тантрических монастырей в Чанъане.

8) Монастырь Симинсы 西明寺, также расположенный в Чанъане, построенный в 658 году нашей эры в соответствии с императорским указом Тан Гаочжуна.

Все эти буддийские монастыри пользовались императорской поддержкой и принадлежали к классу государственных монастырей, зафиксированных в древних текстах: они не только представляли собой классический тип монастырей своего периода, но и имели глубокое влияние на соседние регионы.

Буддийский монастырь, один из важнейших элементов древнекитайской архитектуры, неоднократно становился объектом исследования историков искусства и архитектуры. До 1980-х годов из-за отсутствия раскопанных свидетельств исследования ранних китайских монастырей уделяли больше внимания некоторым конкретным зданиям, преимущественно пагоде. Соответствующие исследования в основном зависели от руин монастырей Японии и Кореи. Еще в 1942 году, обсуждая буддийскую архитектуру Японии, Сопер осознал огромную разницу в архитектурной форме между индийской каменной ступой и китайской многоэтажной деревянной пагодой [1, p. 89]. На основе горизонтального сравнения, то есть с межкультурной точки зрения, Секель проанализировал эволюцию от ступы к пагоде как «перевод» иностранной концепции на китайский архитектурный язык [2, p. 249]. Вместо этого, исходя из вертикального сравнения, то есть с точки зрения архитектурной традиции, Леддероуз выдвинул точку зрения, что прототип китайской пагоды произошел не только от многоэтажной башни по архитектурной форме, но и от Минтана 明堂, здания, используемого для государственных ритуалов в древнем Китае по религиозной функции и символике. В то же время Леддероуз подчеркнул сильное влияние светской архитектуры, в частности Дворцового города, на планировку монастыря [3, p. 238]. Его точка зрения была подтверждена последовательными раскопками.

В середине 20-го века Лян Сычэн 梁思成, основоположник современного изучения древнекитайской архитектуры, затронул в своих работах архитектурную планировку буддийских монастырей [4, с. 80]. Археологический материал, доступный в то время для монастырей до VII века, был очень скудным и поэтому понятно, что он сосредоточился на изучении пещерных храмов и пагод для анализа буддийской архитектуры и планировки монастырей. Лю Дуньчжэнь (劉敦楨) продолжил тот же подход и хотя он посвятил целую главу изучению монастырей, пагод и пещерных храмов, его рассуждения о ранних монастырях все еще были сосредоточены на пещерных храмах и отдельных пагодах, тогда как описания общей структуры и планировки монастырей ограничивались сохранившимся монастырям, построенных в основном после 10-го века [5, с. 87]. Из-за различий в точках зрения, в их работах больше внимания

уделялось конкретному анализу строительных конструкций и компонентов, а не обсуждению религиозных последствий буддийской архитектуры. Тем не менее, актуальность их исследований заключается в том, что они создали модель для исследования архитектурной планировки ранних буддийских монастырей.

В 1970-х годах Фу Синянь 傅熹年, ученик и многолетний помощник Лян Сычэна и Лю Дуньчжэня, написал серию статей о буддийских монастырях в средневековом Китае. Сравнивая пещерные храмы Китая с буддийскими монастырями периодов Асука и Нара в Японии, он предположил, что архитектурная планировка китайских монастырей претерпела эволюцию со смещением акцента с пагоды на Зал Будды, имитацию императорского дворца и правительственные учреждения, которые отражали процесс адаптации буддийской архитектуры [7]. В более поздней статье Фу Синян тщательно проанализировал строительные технологии, материалы и строительные нормы буддийской архитектуры в периоды Асука и Нара; он рассказал, как древняя архитектура Японии отражает архитектуру Китая между Северной и Южной династией и династией Тан; в то же время подчеркивая незаменимую справочную ценность японской архитектуры для восстановления информации о китайских буддийских монастырях, захороненных более тысячи лет назад [6].

Ценный подход был предложен Сяо Мо 蕭默, который специализировался на изучении древней архитектуры, представленной в настенных росписях Дуньхуана 敦煌. Из-за вышеупомянутого отсутствия археологического материала он предположил, что архитектурные чертежи Дуньхуана предоставляют нам ценную информацию о древней архитектуре до династии Тан. В первой главе его книги рассматриваются типология и планировка буддийских монастырей династий Суй и Тан на основе анализа большого количества настенных росписей с изображением монастырей. Планировку монастырей Суй и Тан он разделил на три типа: планировка «один зал и два павильона» (ита эрло ши 一塔二樓式), «П-образная» планировка (аоци син 凹字形) и «дворовая» планировка (юаньло ши 院落式), последняя может быть подразделена на «отдельную площадку» (даньюань ши 單院式), «двойную площадку». ' (шуанъюань ши 雙院式) и «тройную площадку» (саньюань ши 三院式). Более того,

он считал, что план монастыря на настенных росписях описывает не только буддийские монастыри в районе Дуньхуана, но и современные монастыри из Чанъаня и Лояна, двух столиц, а также других монастырей по всей стране [8, с. 35]. Автор также отмечает, что на рисунках часто изображается лишь часть картины, а не полная панорама монастыря. Более того, нельзя исключить, что инициаторы или авторы произведений могли вставлять вымышленные элементы, чтобы лучше представить тему или фон в свете текста буддийских сутр. В любом случае, его работа предоставляет нам множество визуальных свидетельств, которые остаются важным ориентиром для изучения буддийского монастыря в периоды Суй и Тан.

Последняя работа, посвященная изучению буддийского монастыря с точки зрения архитектуры, – это «Лекции по архитектуре китайских буддийских монастырей» Чжан Юйхуаня (張馭寰). Опираясь на многолетний опыт, автор сделал всестороннее введение в развитие китайского монастыря, включая историю буддийских монастырей, планировку монастыря, структуру главных и вспомогательных построек, а также некоторые репрезентативные монастыри по всей стране [9].

За последние десятилетия было обнаружено и раскопано несколько средневековых буддийских монастырей, что дало новый материал для исследований в этой области. С 1980-х годов китайские археологи, получив информацию от раскопок различных памятников, начали изучать планировку ранних буддийских монастырей. Су Бай 宿白, выдающийся археолог Пекинского университета, опубликовал две основополагающие статьи, посвященные планировке средневековых монастырей, связав текстовые записи с археологическими открытиями, важными и информативными на сегодняшний день. В первой статье Су Бай делит эволюцию планировки монастырей от Восточной Хань до Северной и Южной династий на два периода [10]. Первый период (25–280 гг. н. э.) включает Восточную Хань и Троецарствие; на основании текстовых источников он предположил, что основные черты монастыря имеют происхождение из Индии и что ступа занимала центр буддийского монастыря, хотя ступа уже превратилась в многослойную квадратную деревянную конструкцию, также известную как пагода в китайском стиле. В центре ступы была установлена большая бронзовая позо-

лоченная статуя Будды с проходом, позволяющим верующим совершать ритуальный обход. Вторая фаза (307–589 гг. н. э.) соответствует периоду Восточной Цзинь, а также Северной и Южной династий, о чем свидетельствуют археологические остатки монастыря Сыюань и монастыря Юннинсы, которые были исследованы и раскопаны в период с 1970-х по 1980-е годы. Су Бай продемонстрировал, что, хотя пагода все еще находилась в центре монастыря, после IV века стало приобретать известность еще одно религиозное здание: зал в китайском стиле, который мог быть либо залом Будды, либо лекционным залом. Между тем в документах упоминались и другие вспомогательные постройки, такие как Залы для медитаций и Покои монахов. Типичная планировка монастыря второй фазы состоит из зданий, выровненных вдоль центральной оси, с пагодой, расположенной в центре монастыря, и Залом Будды позади нее. Это так называемая планировка «Центральная пагода и один зал сзади».

В своей второй статье Су Бай уделяет внимание планировке монастырей династии Суй. Су Бай утверждает, что планировка «Центральная пагода и один зал в задней части» все еще доминировала на этом этапе, в то же время он анализировал начало нового типа планировки буддийского монастыря – «Центральный зал и пагоды-близнецы» с двумя пагодами перед Залом Будды [10].

Ли Юйцюнь 李裕群 поддержал метод анализа и исследования Су Бая. Он опубликовал статью, в которой обсуждалась характерная планировка монастыря до династий Суй и Тан. Он особенно подчеркнул появление крупномасштабных буддийских монастырей, которые, возможно, намеренно копировали императорский дворец между концом V и началом VI веков, а также влияние культурных элементов Южного Китая на Север в конце периода Северной династии [11].

К концу VI века столица династий Суй и Тан – Чанъань вновь стала национальным буддийским центром. На основе текстовых источников и новых материальных свидетельств, полученных при раскопках монастырей Цинлунсы и Симинсы, а также отчетов об исследованиях других буддийских памятников в Сиане, Гун Гоцян 龔國強 опубликовал «Исследования буддийских монастырей в Чанъане периода Суй и Тан» [12]. Он занялся и углубленно изучил три вопроса: во-первых, распределение буддийских монастырей и

их связь с сетевым планом Чанъаня; во-вторых, различные планировки монастырей и их периодизация; в-третьих, источник возникновения чанъаньских монастырей и их связь с монастырями Восточной Азии.

В раннем средневековье буддизм уже стал высокоразвитой религией и культурой на всем азиатском континенте. Буддийский монастырь как проводник буддийской мысли и практики имеет глубокие и сложные последствия. Другими словами, в буддийском монастыре объединяются различные традиционные элементы китайской цивилизации, и этот факт требует междисциплинарного исследования, распространяющегося на области археологии, истории, истории искусства, архитектуры, теологии и философии. Государственные буддийские монастыри, повторяющие планировку императорского дворца, представляют собой высочайший архитектурный стандарт; в то же время эволюция монастырской планировки отражает и изменения, происходящие в области религиозного вероучения. Поэтому государственные монастыри являются основным объектом нашего исследования, особым ракурсом изучения ранней буддийской мысли и архитектуры.

По разным причинам ни один из ранних буддийских монастырей до VII века в Китае до настоящего времени не сохранился. В прошлом исследования древних монастырей проводились на основе многочисленных письменных источников, что порой вызывало разногласия, порожденные различными интерпретациями этих же записей. В этих обстоятельствах новые археологические данные приносят незаменимую ценность нашим исследованиям.

В период раннего средневековья Корейский полуостров и Японский архипелаг переживали фазу социальных реформ и переходов и все больше поглощали более зрелые законы и институты Китая. Буддизм, как часть китайской цивилизации и системы религиозных верований, был представлен сначала в Корее, а затем в Японии и все больше ценился членами королевской семьи обоих государств. После этого многочисленные буддийские монастыри, спонсируемые членами королевской семьи и сановниками, были построены в современном китайском стиле. Многие из этих монастырей дошли до наших дней хорошо сохранившимися или были раскопаны в последние десятилетия: они дают исключительный материал для

исследования происхождения и распространения китайских монастырей.

Археологические и искусствоведческие исследования китайских средневековых монастырей только начались. Хотя некоторые записи в Китае предполагали возможную связь с монастырями Кореи и Японии, отсутствие подходящих сравнительных данных препятствовало этой возможности точно определить, когда, как, в каком аспекте и каким образом китайский монастырь повлиял на своих соседей.

Начиная с 1960-х годов, и особенно в последние годы, китайскими археологами было обнаружено и частично раскопано несколько древних монастырских сооружений. Хотя большинство из них не были полностью раскопаны, в большинстве случаев это основные постройки, такие как Пагода, Зал Будды и Комплекс; так, стало возможным сопоставить исторические источники с археологическим материалом. Сегодня мы можем не только провести исследование эволюции планировки монастырей между V и VII веками, но и обсудить ранние буддийские контакты между Китаем, Кореей и Японией, сравнивая архитектурную планировку средневековых монастырей.

Распространение буддизма и основание первых монастырей в Китае.

Между историческими записями и буддийскими сутрами существует множество расхождений относительно точного времени появления буддизма на материковой части Китая. Два события среди этих противоречивых записей заслуживают должного внимания. В ранней хронике «Краткого отчета о Вэй 魏略» говорится:

Однажды в первый год эпохи Юаньшоу (2 г. до н. э.), при ханьском императоре Ай-ди, Цзин Лу, студент Национального университета, записал сутру Будды, продиктованную И Цунем, посланником короля Великого Жоучжи [16].

Тан Юнтун тщательно проанализировал этот текст и продемонстрировал, что его следует воспринимать как запись исторического события.

Это событие было признано самым ранним свидетельством появления буддизма в Китае большим количеством исследователей.

Другое известное событие, широко упоминаемое в поздней буддийской литературе – это событие, связанное с императором Во-

сточной Хань Мин-ди (漢明帝, годы правления 58–75 гг. н.э.), который потребовал, чтобы преподавали буддизм и отправил послов в Индию. Первоначально оно было записано в «Моу-цзы об разрешении сомнений» в конце Восточной Хань, а более подробно – в «Книге Вэй». Увидев во сне золотого человека с сияющим нимбом, кружащегося перед дворцом, император Мин-ди отправил миссию в Индию, чтобы узнать о буддийском учении. Посланники скопировали и привезли «Сутру сорока двух разделов» (Сыши эрчжан цзин 四十二章經), которую часто считают самым ранним произведением буддийской литературы в Китае. После этого, благодаря миру и процветанию страны, число верующих в буддизм стремительно росло [17].

Хотя эта история была записана в более позднем историческом документе и больше похожа на легенду, другое событие того же времени убедительно подтверждает ее подлинность. Братом императора Мин-ди был принц Чу Ванин 楚王英 , столица которого располагалась в Пэнчэн 彭城, современном Сюйчжоу в провинции Цзянсу 江蘇徐州. В «Книге Поздней Хань» говорится, что принц Ин верил в буддизм и основал буддийские общины. В 65 году принц Ин предложил тридцать рулонов шелка во искупление грехов, совершенных до принятия буддизма, и объявил амнистию, которая давала преступникам возможность выкупить себя, заплатив определенную сумму. Император Мин-ди признал принца Ин невиновным и вернул ему выкуп, и тем временем издал указ, в котором говорилось:

Принц Чу повторяет тонкие слова Хуан-Лао и уважает добродетельные деяния Будды, […] выкуп отправляется обратно, чтобы приготовить роскошный вегетарианский пир для благочестивых упасаков (мирян) и шраманов (монахов) [18].

Учитывая тот факт, что эта запись того времени может доказывать косвенное событие, когда император Мин-ди интересовался буддийским учением, большинство исследователей в целом полагают, что первое столетие является конечной точкой проникновения буддизма на материковую часть Китая.

С появлением буддизма буддийские монастыри начали появляться в Лояне и Пэнчэне, самых ранних зарегистрированных местах, где проводилась буддийская деятельность. В последующие

несколько столетий буддийские монастыри медленно и плавно распространялись по всей стране вместе с буддизмом. В Западной Цзинь (265–316 гг. н.э.) число буддийских монастырей уже насчитывало несколько сотен. В «Истории о буддийских монастырях в Лояне» упоминается, что в эпоху Юнцзя (307–313 гг. н.э.) Западной Цзинь существовало сорок два монастыря [19], в то время как в «Трактате об обсуждении права» определенно говорится:

В двух столицах Западной Цзинь насчитывалось в общей сложности сто восемьдесят монастырей, а семьдесят три сутры были переведены тринадцатью людьми и более чем тремя тысячами семью сотнями монахов и монахинь [14].

Анализируя расположение буддийских монастырей, зафиксированное в литературе, мы обнаружили, что большинство монастырей до Западного Цзинь располагались в некоторых важных религиозных центрах и узлах китайско-западных маршрутов. Хотя названия более 20 монастырей этого периода можно составить по разным документам, к сожалению, лишь немногие из них прямо упоминают конкретные архитектурные формы.

Самый ранний буддийский монастырь был основан в период правления императора Мин-ди, как записано в «Моу-цзы о разрешении сомнений»:

[После возвращения миссии из Кушана] за воротами Юн на западе Лояна был построен буддийский монастырь, на стене, окружавшей пагоду тремя кругами, были нарисованы тысячи транспортных средств и лошадей [17].

Этот монастырь стал прообразом так называемого монастыря Баймасы 白馬寺, описанного в поздней буддийской литературе и легендах, несмотря на то, что о точном названии на тот момент сведений нет. На самом деле, зарождение и ранняя история буддийской архитектуры в Китае остаются неясными, но из приведенного выше текста следует важный вывод: пагода считалась особенно важной и являлась центральным зданием всего монастыря.

Другой документ конца династии Хань дает более подробную информацию о буддийских монастырях и буддийской деятельности. «Хроники трех королевств» первыми рассказали об этом событии. Цзэ Жун (笮融? - 195 г. н. э.), местный чиновник, отвечавший за транспорт между Гуанлином 廣陵 и Даньяном 丹陽 в нижнем бас-

сейне реки Янцзы, угонял зерно и товары для собственного использования на территории, находившейся под его контролем.

«Он построил большой буддийский храм. У него был человек (чучело), сделанный из бронзы, тело которого было позолочено и одето в шелк и парчу. (Вверху здания) были подвешены девять слоев бронзовых весов, а внизу располагалось многоэтажное здание с крытыми переходами, в котором могло разместиться более трех тысяч человек, которые изучали и читали буддийские писания. Он приказал последователям буддизма из этого региона (под его руководством) и из соседних префектур выслушать и принять это учение. (Тех людей) он освободил от других установленных законом трудовых обязанностей, чтобы привлечь их. Те, кто из ближнего и дальнего зарубежья приходили в (монастырь), насчитывалось более пяти тысяч. Всякий раз, когда происходила (церемония) «омовения Будды», у него всегда было расставлено (для раздачи) большое количество вина и еды, а вдоль дорог на расстояние в несколько десятков ли расстилались циновки. (По случаю) около тысячи человек приходило насладиться зрелищем и едой. Расходы (такой церемонии) составили многие миллионы (денежных средств) [16].

Этот текст подтверждается аналогичными записями в «Книге Поздней Хань», он дает не только представление о деятельности ранней буддийской общины, но и самое раннее подробное описание буддийского монастыря и буддийских изображений в исторических источниках. Следует отметить, что «многоэтажное здание с крытым проходом» (тангэ чжоухуэй 堂閣周回) предполагает, что это, должно быть, традиционная китайская квадратная пагода, сооружение, построенное из комбинации утрамбованной земли и дерева.

Принято считать, что первый буддийский монастырь в Южном Китае был построен в период Троецарствия, согласно записям Кан Сэнхуэя (康僧會) в «Жизнеописаниях выдающихся монахов». Этот знаменитый монах и потомок согдийской семьи приехал в Цзянье (建鄴, современный Нанкин, провинция Цзянсу), столицу У 吳, в 247 году нашей эры. Благодаря своим чудодейственным способностям ему удалось убедить Сунь Цюаня (孫權), правителя Королевства У, поддержать его миссионерские усилия. Сунь Цюань по-

строил пагоду Шарира и дал монастырю название, Монастырь Цзяньчуси 建初寺. Еще один современный документ повышает достоверность вышеупомянутых записей: в «Хрониках трех королевств» упоминаются злодеяния Сунь Линя (孙綝 231–258 гг. н.э.), регента царства У, который разрушил буддийские монастыри и обезглавил практикующих [16]. Таким образом, историю монастыря Цзяньчусы нелегко отвергнуть, хотя она была записана в поздних буддийских документах.

В период Восточного Цзинь и Шестнадцати королевств северные этнические меньшинства вторглись и оккупировали центральный Китай. В некотором смысле разделение государства и продолжающаяся война предоставили возможность для распространения всех видов философий и религий. Будучи экзотической религией, буддизм пропагандировали некоторые северные этнические правители, которые считали себя чужеземцами и считали, что им следует верить в данную религию.

Из-за длительной войны в северных регионах точная статистика количества буддийских монастырей не велась и поэтому мы не в состоянии иметь полного обзора распространения буддизма; в нашем распоряжении лишь отдельные факты из биографий монахов. Фотучэн (佛圖澄?- 348 г. н.э.), известный монах Средней Азии, приехавший в Китай в 310 г. н.э., был миссионером, одаренным чудотворными способностями и чернокнижником: совершаемые им чудеса оказывали значительное влияние на правителей. Императоры Ши Лэ 石勒 и Ши Ху 石虎 из Позднего Чжао (後趙 335–350 гг. н. э.) считали его оракулом и советником. В результате его миссионерских усилий большая часть ханьской национальности и этнических меньшинств на Центральных равнинах Китая начала верить в буддизм, и, как следствие, было построено большое количество пагод и монастырей:

Чжан Ли и Чжан Лян, министры Ши Ху, чьи семьи были очень богаты и были заинтересованы Буддой, каждый из них построил свою собственную пагоду. […] Сотни людей часто следовали и учились вместе с ним (Фотучэном), всего его учеников насчитывалось около десяти тысяч. Восемьсот девяносто три буддийских монастыря были основаны в провинциях и округах, откуда он приехал,

процветание распространения буддизма было беспрецедентным [20].

Даоань (道安 314–385 гг. н. э.), самый выдающийся буддийский мастер того времени, когда-то был учеником Фотучэна. Его доктрины глубоко повлияли на китайский буддизм как в Северном, так и в Южном Китае. Император Фу Цзянь 苻堅 из бывшего Цинь (前秦 351–394 гг. н. э.) глубоко уважал его и считал своим наставником. Во времена путешествий и проповедей Даоаня и его учеников по Северному Китаю упоминалось множество буддийских монастырей; некоторые из них могут помочь нам узнать особенности ранней буддийской архитектуры в Китае. Например, после 365 года нашей эры Даоань жил в Сянъяне 襄陽. Под покровительством местных магнатов и чиновников он построил монастырь Тансисы 檀溪寺 с пятиэтажной пагодой и четырьмястами комнатами. В 379 году нашей эры Даоань отправился в Чанъань и жил в монастыре Учонсы 五重寺 [20].

Другой пример - Кумараджива (鳩摩羅什 344–413 гг. н.э.), самый выдающийся переводчик буддийских сутр в истории. Бывший принц Куча 龜茲國 прибыл в Чанъань в 401 году нашей эры. Император Яо Син (姚興) Позднего Цинь считал его религиозным учителем и создал официальную систему власти духовенства (сэнгуань чжиду 僧官制度) [20]. Чтобы помочь ему в переводе буддийских сутр, император собрал для совместной работы сотни ученых и знаменитых монахов. Большое количество важных индийских сутр было переведено Кумарадживой и его командой переводчиков.

Поскольку Яо Син увлекался буддизмом, высокопоставленные чиновники и простые люди восхищались и уважали шраманов. Более пяти тысяч человек приехали в [Чанъань] издалека. Пагода была построена в Юнгуи Ли, помост Праджня был построен в среднем дворце. Всегда были тысячи медитирующих монахов, (люди) из провинций и уездов также были под влиянием, девять из десяти семей верили в буддизм [21].

Синкретизированная с метафизикой Вэй-Цзиня (魏晋玄学), буддийская мысль получила дальнейшее распространение в Южном Китае, где сохранились более традиционные китайские политические, экономические и культурные системы. Сохранилось множе-

ство записей об императорах и министрах, веровавших в буддизм и имевших контакты со знаменитыми монахами того времени. В буддийских документах упоминается около десяти буддийских монастырей, находящихся под эгидой королевской семьи Восточной Цзинь:

За сто четыре года правления династии Восточная Цзинь насчитывалось всего тысяча семьсот шестьдесят восемь буддийских монастырей, двести шестьдесят три сутры, переведенные двадцатью семью людьми и двадцатью четырьмя тысячами монахов и монахинь [14].

В дополнение к монастырю Чангансы 長干寺, который был построен в виде трехэтажной деревянной пагоды на средства императора Цзяньвэня Восточной Цзинь, Хуэйюн 惠永 и Хуэйюань 慧遠 построили Залы Будды и залы для медитации в монастыре Линюнь 凌雲精舍 и в монастыре Лунцюань 龍泉精舍 Лушаня 廬山.

С момента появления буддизма в первом веке, благодаря покровительству правителей, поощрению выдающихся мастеров и его сочетанию с традиционной культурой, к пятому веку буддизм постепенно проник во все аспекты китайского общества и, следовательно, буддийские монастыри были широко распространены в Северном и Южном Китае. Хотя археологи не раскопали никаких монастырских остатков этого периода, на основании исторических и буддийских документов мы можем обоснованно предположить, что ранняя буддийская монастырская система уже начала формироваться.

Китайский буддизм достиг своего расцвета в V-VI веках. Центральные правительства как Северной, так и Южной династий начали создавать специальные организации для управления религиозными делами; выдающимся символом стало создание зрелой официальной системы власти духовенства и ее распространение по всей стране. Под государственным управлением буддийские монастыри значительно развиваются как в количестве, так и в масштабах; в то же время архитектурные формы и планировка монастырей все более стандартизировались.

Еще в конце IV века правители Северной Вэй уже приняли буддийскую религию и построили монастыри еще до воссоединения Северного Китая. Чтобы верующим было где заниматься буддий-

ской деятельностью, император Дао-у (道武帝 годы правления 386 – 409 гг. н. э.) издал указ, предписывающий компетентным властям воздвигать изображения и ремонтировать жилища. В 398 году нашей эры в столице был основан великий буддийский монастырь с пятиэтажной пагодой, залом Сумеру 須彌山殿, лекционным залом и залом для медитации. Это был первый буддийский монастырь, спонсируемый императором, построенный династией Северная Вэй.

В 439 году Северная Вэй заняла Лянчжоу (涼州), территорию, которая с середины IV века была важным буддийским центром. Большое количество людей и известных монахов, в том числе Сюангао 玄高, Шисянь 師賢 и Таняо 曇曜, были переведены в Пинчэн, столицу Северной Вэй:

В эпоху Тайян (435–440 гг. н. э.) (император Тайу) завоевал Лянчжоу. Жители Северного Ляна были депортированы в столицу, монахи, буддийские мероприятия и ритуалы были перенесены в восточный регион. Таким образом, буддизм был более процветающим (в Северной Вэй) [22].

Между тем, несмотря на кратковременное подавление буддизма между 446 и 452 годами, после смерти императора Тай-у буддизм был быстро восстановлен и процветал после середины V века. Взойдя на престол, император Вэньчэн (文成帝, годы правления 452-465 гг. н.э.) провозгласил, что верующие и простые люди, принимающие буддизм, могут свободно покинуть дом и присоединиться к монашескому ордену. Кроме того, любые густонаселенные районы могли строить буддийские монастыри в соответствии со своими потребностями. Шисянь был назначен дао-жэнь-тон 道人統, а затем Таньяо был назначен ша-мэнь-тон 沙門統; на самом деле эти два титула обозначают одного и того же чиновника высшего ранга, отвечавшего за религиозные дела во времена Северной Вэй. Чтобы заручиться поддержкой императорской семьи, многие монахи были вынуждены проповедовать идею о том, что император является живым воплощением Будды, поэтому было очень популярно воздвигать в монастырях великие изображения Будды по подобию императоров. При поддержке Таньяо в 453 году нашей эры недалеко от столицы были построены знаменитые гроты Юн-

ган: их обычно называют величайшим достижением буддизма Северной династии Вэй.

В конце V века, ради консолидации централизованного правительства и эффективного контроля над многоэтнической страной, при поддержке вдовствующей императрицы Фэн (馮寧 442–490 гг. н.э., супруги императора Вэньчэна), император Сяовэнь (孝文帝 годы правления 471–499 гг. н.э.) провел ряд радикальных мер по китаизации меньшинств Северного Китая. Некоторые важные меры принудительного реформирования были проведены без промедления, включая полное принятие китайских традиционных законов и институтов; столица была перенесена в Лоян в 494 году.

Со времен Восточной Хань Лоян уже был важным буддийским местом. Несмотря на временный упадок во время длительных войн третьего века, под сильным имперским покровительством Северной Вэй, в конце V века Лоян снова стал политическим и религиозным центром Северного Китая. Согласно «Историям о буддийских монастырях в Лояне», только в столице и окрестностях было более тысячи монастырей [19], тогда как на всей территории Северной Вэй общее число буддийских монастырей исчислялось десятками тысяч.

Всего семнадцать императоров Северной Вэй правили в общем сто семьдесят лет, существовало сорок семь великих государственных монастырей. […] Князья, герцоги, сановники и пять высокопоставленных чиновников построили восемьсот тридцать девять монастырей, а простые люди построили более тридцати тысяч монастырей. Всего постриг приняли два миллиона монахов и монахинь, а девятнадцать человек перевели сорок девять сутр [14].

Эта запись не только дает подробную информацию о развитии буддийских монастырей в период Северной Вэй, но и конкретно выдвигает концепцию «государственного монастыря». По сравнению с концепцией других официальных и частных монастырей, можно утверждать, что термин «государственный монастырь» следует понимать как относящийся к императорскому начинанию, при этом не обязательно имеется в виду размер монастыря или его архитектурный масштаб.

В 534 году династия Северная Вэй распалась на Восточную Вэй (534–550 гг. н. э.) и Западную Вэй (534–557 гг. н. э.); столица Восточной Вэй была перенесена из Лояна в Ечэн. Помимо официаль-

ных бюро и простых людей, множество монахов, монахинь и выдающихся мастеров, которые первоначально пропагандировали буддизм в Лояне, в том числе Бодхиручи 菩提流支, Ратнамати 勒那摩提, Хуйгуан 慧光, также переехали в Ечэн вместе со двором.

(Из-за) частых бедствий в эпоху Юнси (532–534 гг. н. э.) императорская семья (Северной Вэй) переехала в Е, и в это же время были переведены монахи и монахини каждого монастыря [19].

После того, как Восточная Вэй была вытеснена Северной Ци в середине VI века, Ечэн сменил статус Лояна и стал новым буддийским центром Северного Китая.

В период расцвета Северной Ци в столице насчитывалось около четырех тысяч крупных монастырей и почти восемьдесят тысяч местных монахов и монахинь. Одна за другой выстроились в ряд более двухсот лекционных залов, которые регулярно посещали более десяти тысяч человек. Поэтому все выдающиеся личности подчинялись государству [23].

В период Северной Ци насчитывалось сорок три государственных монастыря и десятки тысяч частных монастырей, разбросанных по всей территории.

В общей сложности шесть императоров Северной Вэй правили в течение двадцати восьми лет, императорской семьей было построено сорок три великих государственных монастыря, и шесть человек перевели четырнадцать сутр.

Хотя на территории Западной Вэй и Северной Чжоу, западном регионе Северного Китая, буддизм имел меньшее значение в обществе по сравнению с его восточным соседом, строительство буддийских монастырей и перевод сутр также были очень популярны. Перепись, проведенная в период между 574 и 577 годами нашей эры, когда император Северного Чжоу У подавил буддизм, дает нам представление о количестве и масштабах буддийских монастырей в конце Северных династий. В 577 году, завоевав Северную Ци, император У распространил кампанию по уничтожению буддизма на всю северную территорию. Согласно «Записям Трех Драгоценностей на протяжении веков»:

(Кампания подавления буддизма в эпоху Цзяньдэ) разрушила все предыдущие постройки, которые официально и в частном порядке строились в течение нескольких сотен лет (на всем протяже-

нии) к западу от перевала (Хангу 函谷關) и к востоку от горы (Сяо 崤山). Все пагоды были полностью снесены; святые иконы были расплавлены или поцарапаны; сутры были сожжены. Более сорока тысяч монастырей восьми провинций были переданы принцам и герцогам в качестве их особняков. Число монахов и монахинь по трем направлениям было сокращено на три миллиона, и все они были возвращены в качестве солдат и гражданских лиц.

Поскольку буддизм в Южном Китае не подвергался войнам и репрессиям, как во времена Северной династии, он всегда оставался относительно устойчивым и постоянно развивался. Мы можем визуализировать эту информацию из следующей таблицы.

Династии	монастыри	переводчики	Переведенные сутры	Монахи и монахини
Сун (420-479)	1.913	23	210	36.000
Ци (479-502)	2.015	16	72	32.500
Лян (502-557)	2.846	42	238	82.700
Поздняя Лян (555-587)	108	?	?	3200
Чэн (557-589)	1.232	3	11	32.000

Будучи столицей шести различных династий (У, Восточной Цзинь и Южной династии), Цзянькан (建康, современный Нанкин) всегда был буддийским центром южного Китая. Многочисленные исторические документы свидетельствуют о том, что в период расцвета буддизма по всей столице было расположено более 700 буддийских монастырей, и многие из них были построены под эгидой императорской семьи.

К сожалению, не только общая планировка этих монастырей редко фиксировалась в исторических документах, но и китайские археологи не нашли ни ценных сведений о буддийской архитектуре этого периода, ни надземных архитектурных сооружений, ни остатков под землей. Тем не менее, можно найти некоторые спора-

дические записи, относящиеся к конкретным архитектурным сооружениям некоторых монастырей и они имеют незаменимое значение при исследовании современных буддийских монастырей в Северном Китае.

После объединения Китая династией Суй, традиционная и многолетняя столица древнего Китая Чанъань, первоначально названная Суй Дасин 大興城, была перестроена в соответствии со строго симметричным принципом. Благодаря восстановлению политического и экономического статуса он снова стал религиозным центром Китая.

В начале своего восшествия на престол император Суй Вэнь-ди приступил к возрождению буддизма, который подвергся жестоким преследованиям между 574 и 577 годами нашей эры. Сначала он издал указ о восстановлении разрушенных монастырей по всей стране, затем в столице был основан «Великолепный государственный монастырь» Дасиншаньси 大興善寺. В то же время в каждой провинции, где он побывал, был построен монастырь Дасингосы (大興國寺). В эпоху Жэньшоу (601–604 гг. н.э.) император Вэнь-ди несколько раз приказывал раздавать шариры по всей стране и строить пагоды для подношений.

В период династии Суй:

Существовало три тысячи девятьсот восемьдесят пять буддийских монастырей, было пострижено двести тридцать шесть тысяч двести монахов и монахинь, двадцать шесть человек перевели восемьдесят две сутры [14].

Хотя буддизм династии Тан часто подвергался влиянию автохтонного даосизма, он по-прежнему сохранял положительную и поступательную тенденцию. Официальная система власти духовенства Тан пришла на смену системе северных династий и улучшила ее, а также были приняты строгие предписания, ограничивающие частное пострижение и строительство монастырей [13, с. 56]. Тем не менее, исторические записи показывают, что официальные и частные буддийские монастыри все еще были чрезвычайно многочисленными. Например, У Цзэтянь (武則天) издала указ о строительстве монастыря Даюньсы (大雲寺) в каждой провинции после ее коронации на посту императрицы; Император Тан Чжунчжун (唐中宗) после своего возведения на престол построил монастыри

Чжунсиньсы (中興寺) по всей стране; в то время как на 26-м году эры Кайюань (738 г. н.э.) император Тан Сюаньчжун (唐玄宗) приказал основать монастыри Лунсинсы (龍興寺) и монастыри Кайюаньсы (開元寺) по всей стране.

Из статистических данных, собранных Тан Юнтуном, мы можем многое узнать о количестве буддийских монастырей и шраманов на разных этапах периодов Суй и Тан.

Статистика буддийских монастырей и шраманов в династиях Суй и Тан			
Династии и императоры	Количество шраманов	Количество монастырей	Источник
Династия Суй (581-618)	236.200	3.685	Жемчужная роща в Саду Закона, том 100
Тан Тайчжун (627 - 649)	Менее 70.000	3.716	Дальнейшие биографии выдающихся монахов, том. 5
Тан Гаочжун (650-683)	Более 60.000	4.000	Жемчужная роща в Саду Закона, том 100
Тан Сюань-чжун (712-756)	Монахи 75.524 Монахини 50.576	5.358	Новая книга Тана
Тан Учжун (841-846)	260.500	4.600	Книга Тан

В Чанъане, процветающей столице могущественной империи, было более ста буддийских монастырей. Как упоминается в «Записях Чанъаня» и «Обзоре городов и округов в двух столицах Тан» (Тан лянцзин чэнфань као 唐兩京城坊考), они были построены почти по всей городской сетке и в каждом районе, их имена были известны и их местонахождение можно было проверить в документах [12, с. 48].

Согласно системе управления династии Тан, буддийских монастырей по всей стране имелось фиксированное количество. В «Шести кодексах Тан» говорится:

Всего под небом пять тысяч триста пятьдесят восемь буддийских монастырей (три тысячи двести сорок пять для монахов, две тысячи сто тринадцать для монахинь). В каждом монастыре есть одно высшее кресло, один настоятель и один главный буддийский глава, которые вместе управляют всеми видами дел [24].

На пятом году эры Хуэйчан (845 г. н.э.) император Тан Учжун начал третью крупномасштабную кампанию по подавлению буддизма, зафиксированную в истории Китая. Он издал ряд указов о проверке монастырей и ликвидации шраманов по всей стране; лишь несколько монастырей и монахов сохранились в столице и некоторых крупных городах. В результате большое количество буддийских монастырей было разрушено, а шраманы были вынуждены вернуться к мирянам.

По всей стране было снесено более четырех тысяч шестисот буддийских монастырей. Двести шестьдесят тысяч пятьсот монахов и монахинь были возвращены в мирскую жизнь для сбора налогов со своего хозяйства. Было снесено более сорока тысяч чатурдишей и араньев, конфисковано несколько десятков тысяч гектаров плодородных сельскохозяйственных угодий, сто пятьдесят тысяч рабов и служанок взяты в качестве налогоплательщиков.

Большое количество документов подробно описывает события разрушения буддизма императором Учжуном. Хотя существуют различия в конкретном количестве монастырей, разрушенных в ходе этой кампании, само собой разумеется, что развитие буддийских монастырей во время династии Тан было хорошо описано в приведенных выше записях.

Процесс распространения буддизма в Китае является процессом секуляризации буддийской архитектуры. Самые ранние буддийские монастыри на материковой части Китая полностью имитировали планировку монастырей в древней Индии и Центральной Азии, которые обычно представляли собой пагоду с рядами небольших комнат, расположенных вдоль стены монастыря по периметру. С течением времени Зал Будды играл все более важную роль в монастыре. Под влиянием китайских традиционных строительных технологий и устройства светских дворов осевой план с

севера на юг с залом Будды за пагодой стал основным типом планировки монастыря во второй половине V века, продолжаясь до начала VII века. Эта планировка монастырей Северной и Южной династий с сильными китайскими особенностями оказала далеко идущее влияние на ранние буддийские монастыри в соседних странах.

1.4. Мир махаянского буддизма в Японии

История японского буддизма продолжительна и крайне интересна, полна взлётов и падений – от периодов доминирования буддизма как государственной идеологии до относительного затишья и ухода в тень на фоне других религий. Буддизм в Японии появился в результате распространения учения из Китая и частично Кореи, через которые шла трансляция идей новой религиозной традиции, зародившейся в Индии. Несмотря на то, что основные направления японского буддизма представляли собой перенятые из Китая школы, через определенное время они закономерно приобретали новые черты, взаимодействуя с местным религиозным укладом и инокультурной средой. Данный феномен «китайского буддизма с японской спецификой» наряду с уникальными для Японии явлениями в буддизме (появление школы Нитирэн) сформировал в стране собственный «мир» буддизма, представляющего собой не просто накопление донорских традиций, а фактически сложную саморазвивающуюся систему. При этом важно отметить, что под буддизмом, «мир» которого рассматривается, понимается буддизм Махаяны, поскольку «малая колесница», Хинаяна, в Японии представлена лишь несколькими школами древности, которые, хоть и сохранились до наших дней, не оказывали доминирующего влияния на учение и страну в исторической перспективе.

Прежде всего, говоря о законах развития японского буддизма, исследователи отмечают в качестве главнейшей особенности его «государственный характер». Связь буддийской церкви с правящими кругами японского общества приобрела тесный характер с момента проникновения учения на территорию страны, когда новой религиозной традиции начал оказывать мощное покровительство влиятельный род Сога (яп. 蘇我氏, Сога-но удзи), и в дальнейшем социально-политические критерии играли решающую роль

в тех трансформациях, которые переживал буддизм в японском обществе. В своём исследовании мы будем придерживаться предложенной А.Н. Игнатовичем периодизации истории буддизма в Японии. Он выделил три больших отрезка:

1. VI – конец XII в., когда буддизм «обслуживал» централизованное государство, во главе которого стоял императорский двор и аристократические роды;

2. Начало XIII – конец XVI в., когда решающую роль на политической арене играло военное дворянство из восточных провинций, а император и аристократией утратили реальную власть, что обусловило необходимость поиска новой идеологической опоры бакуфу (военному правительству) и резко уменьшило роль старых (императорских и аристократических) идеологических институтов. Ведущее положение стали играть новые буддийские течения (амидаизм, дзэн, нитирэнизм), ориентированные на другие, в отличие от старых объединений (Тэндай и Сингон), социальные группы.

3. Первая половина XVII – середина XIX в., когда с утверждением режима Токугава официальной идеологией в стране стало неоконфуцианство и буддизм потерял роль господствующей идеологии, а наибольшее значение приобрели его религиозная и культурная стороны (в рамках последней – эстетическая) **[Игнатович 1988: 256]**. В своём исследовании мы считаем нужным придерживаться данной периодизации, добавив описание японского буддизма с Реставрации Мэйдзи (середина XIX в.) до наших дней, когда буддизм, пережив гонения эпохи вестернизации и уйдя на второй план после синто, приспособился к политической обстановке и выступал в качестве рупора «культа императора» вплоть до проигрыша Японии во Второй Мировой войне, а впоследствии, после принятия Конституции 1947 г. и ликвидации государственного синто, обрел новые пути для обновления и повышения роли в общественной жизни страны.

Официальное появление буддизма в Японии датируется 552 г., когда монахи из корейского государства Пэкче прибыли в страну, чтобы представить восемь доктринальных школ учения, однако, вероятнее всего, буддизм постепенно проникал на Японские острова благодаря китайским и корейским подвижникам еще раньше, в

IV–V вв. Согласно китайскому историческому трактату «Лян Шу»[4], в 467 г. н.э., пять монахов из Гандхары отправились в страну Фусан (кит. 扶桑, яп. *Фусо:* («Страна крайнего Востока» за морем, вероятно, восточная Япония)), где они познакомили население с буддизмом: «Фусан расположен к востоку от Китая, в 20 000 ли (1500 км) к востоку от государства Да Хань (Великая Хань). В прежнее время жители Фусана не знали буддизма, но во второй год под девизом Да-Минь династии Сун пять монахов из Цзибиня (Кабул в царстве Гандхара, 罽賓) приплыли на корабле в эту страну. Они распространили учение Будды, привезли тексты и рисунки и склонили людей к отказу от мирских привязанностей. В результате обычаи Фусана изменились» **[Fritzinger 2016: 87].** Крайне важно отметить, что ещё до проникновения в страну буддийского учения у японцев был опыт перенимания даосизма, конфуцианства, а также местных верований иммигрантов с Корейского полуострова. Так, А.Ю. Иванов отмечает, что ещё до VI в., в предшествующие ему эпохи, особенно в эпоху Яёй (яп. 弥生時代, III в. до н.э. – III в. н.э.), в Японии активно использовались обряды и атрибутика корейского шаманизма: деревянные птицы, бронзовые колокольчики и зеркала, обнаруженные на местах раскопок поселений эпохи Яей в Японии, очень схожи с церемониальными предметами трех ранних корейских государств (Силлы, Пэкче и Когурё). Более того, он приводит мнение, что солярный культ, основополагающий элемент местной религиозной традиции японцев, синтоизма, пришел в Японию именно из Кореи в виде мифа о Женщине-Солнце **[Иванов 2004: 23-24]**. Императрица Дзингу: (яп. 神功皇后), легендарная правительница Японии, жившая во II-III вв., была также и шаманкой, как и Химико (яп. 卑弥呼, II-III вв.), правительница одного из первых японских раннегосударственных образований – страны Яматай (яп. 邪馬台国) периода Яёй. Существование обеих женщин подвергается сомнению, нередко их обеих считают единой личностью, однако, учитывая, что Дзингу:, по традиционной версии ученых, считается родственницей правителей Силла, Когурё и Пэкче, можно с уверенностью утверждать: шаманизм как неотъемлемая часть управ-

[4] «Книга Лян» (кит. 梁書) – официальная историческая хроника китайской династии Лян с 557 г. по 589 г. н. э.

ления ранним государством пришел в Японию из Кореи. В дальнейшем в ходе контактов Кореи и Японии на острова проникли даосизм, конфуцианство и буддизм, а шаманизм был оттеснен с передовых позиций и стал исключительно народным верованием. А.Ю. Иванов приводит упоминания, что в 577 и 602 гг. пэкческие монахи приезжали к японскому двору с лекциями по видам даосской магии, а VI-VII вв. отмечены активным перемещением в Японию многих корейских ученых, которые читали лекции по конфуцианским канонам **[Там же, 28-29]**. Это время в истории Японии (III–VI вв.) известно как «период Ко:фун» (яп. 古墳時代) или «эпоха курганов», когда в районе Ямато появилось крупное государственное образование – Ямато (яп. 大和), которое отличалось активной внешней политикой. Вмешательство Ямато в дела корейских государств способствовало миграционным процессам между Корейским полуостровом и Японским архипелагом, однако после разгрома союзного государства Пэкче объединенными войсками китайской империи Тан (кит. 唐朝, 618-907) и корейского государства Силла плацдарм на полуострове был утерян, и под угрозой вторжения внешнеполитические сношения пришлось прервать, бросив все усилия на укрепление власти на архипелаге. В раннем японском государстве не было эффективного управления разрозненными кланами, хотя и признававшими власть ранних государей Ямато, отсутствовала полноценная иерархия должностей и функций, и первые правители осознавали необходимость внедрения чётких порядков по образцу других государств. Ещё с правления принца Сё:току-тайси (яп. 聖徳太子, ок. 574–ок. 622), создателя первого законодательного акта Японии, «Законоположения в семнадцати статьях» (яп. 憲法十七条, *Кэмпо: дзю:сити-дзё:*, ок. 604), прослеживалась идея о необходимости единой вертикали власти, где верховное владычество принадлежало государю, выражавшему «всеобщий закон». Вельможи государя доносили его волю до народа, которому следовало подчиняться «высшим». Кроме этого, Сё:току-тайси был ярым сторонником буддизма, принявшим новую религию на самом высоком, государственном уровне. Правитель способствовал основанию первых храмов зарубежного учения – Ситэнно-дзи в Осаке (яп. 四天王寺) и Хо:рю:-дзи в Наре (яп. 法隆寺), всячески поощрял его распространение среди аристократии и,

по легенде, лично написал толкования к трём буддийским сутрам. Интересно, что отдельные исследователи считают, что у Сё:току-тайси наличествовали корейские корни, и во времена его правления (вплоть до прекращения культурных контактов с Корейским полуостровом в VII в.) наплыв буддийских миссионеров из Кореи в Японию был очень силён. Буддийские миссии из государств Корейского полуострова прибывали в Японию в 588 г., 595 г., 602 г., после смерти Сётоку-тайси – в 609, 610 и 611 гг., что не могло не оказать влияния на формировавшуюся в Японии буддийскую церковную организацию. Тем не менее, прибывавшие на острова корейские монахи, как правило, проходили обучение буддизму в Китае и проповедовали доктрины китайских школ **[Иванов 2004: 32].** Китайская империя Тан, в это время переживавшая расцвет могущества, стала для молодого государства подлинным идеалом, на который следовало равняться. Фундаментальные реформы Тайка (яп. **大化の改新**, *Тайка-но кайсин*, «Обновление Тайка»), которые были проведены в VII–VIII вв., начиная с 645 г., под руководством принца Нака-но Оэ и его подданного Накатоми-но Каматари, как раз были направлены как раз на построение в Японии централизованного монархического государства во главе с императором по образцу соседней империи и взяли тезисы «Законоположения» Сё:току-тайси как образец. Справедливо сказать, что организация чиновничества, институты управления, политическая мысль, материальная культура эпох Асука (яп. 飛鳥時代, 538-710) и Нара (яп. 奈良時代, 710-794) в Японии несут на себе следы непосредственного влияния Китая и Кореи. Однако положение Японии в качестве реципиента иноземной культуры было достаточно своеобразным: осуществляемые заимствования были вызваны исключительно внутренними потребностями, а не навязаны извне. Отдаленность Японии от материка труднопреодолимым для тогдашних мореплавателей водным пространством в значительной степени затрудняла проникновение всего нежелательного для самих японцев [Буддизм в Японии 1993: 9-10].

К VIII в. стратегический выбор модели управления по китайскому образцу себя оправдал, была достигнута и относительная эффективность работы государственного аппарата, о чем свидетельствует успешное претворение в жизнь ряда грандиозных про-

ектов, в том числе основание новой имперской столицы – Хэйдзё:-кё: (яп. 平城京), или Нара (яп. 奈良). Новая столица стала первым японским городом, спроектированным по тогдашним китайским стандартам. Её прототипом была столица китайской империи Тан, город Чанъань (кит. **長安**). Начавшись с основания города Нара в 710 г., новый период ознаменовал зарождающийся этап классической эпохи японской истории. Именно в этот период была закреплена имперская власть, и догмат имперской преемственности власти от богини Солнца Аматэрасу был кодифицирован в первых письменных источниках молодого государства – мифологическо-летописных сводах «Кодзики» (яп. 古事記, «Записи о делах древности», 712 г.) и «Нихон-сёки» (яп. 日本書紀, «Анналы Японии»). В период Нара в Японии завершилось создание «государства закона» (яп. 律令国家, *рицурё: кокка)*. Была создана законодательная база централизованного государства – своды законов «Тайхо: рицурё» (яп. 大宝律令, «Кодекс Тайхо:», принят в 701 г.) и «Ё:ро: рицурё:» (яп. **養老律令**, «Кодекс годов Ёро»), номинально остававшаяся в силе до правовых реформ середины XIX в. Они были написаны под сильным влиянием законодательства империи Тан и отводили главную роль в государстве императору, который ведал всеми внешними отношениями, командовал войском, контролировал административный аппарат. При этом китайская идея «мандата Неба», этически оценивавшая правление того или иного императора и предусматривавшая возможность смены «неправедного» правителя, японцами была сознательно и абсолютно проигнорирована, что демонстрировало весьма выборочное принятие сущности китайского исторического мышления при соблюдении формальных внешних особенностей **[История Японии 1998: 102-104].** Этот конфликт проявлялся во всех областях государственной жизни: официальной идеологии, структуре чиновничества, административном делении, надельной системе землепользования, письменной культуре, архитектуре, масштабных строительных проектах и т. д., где сталкивались желание походить на Китай и быть равным ему и местные политические и культурные традиции. Так, применение уголовных и гражданских законов, перенятых из Китая, в нарской Японии тоже демонстрировало их некий «эталонный» характер, нежели использование как реальный инструмент регулирования

социальных отношений: смертную казнь, вероятно, из опасений мести духа покойного, вплоть до установления первого военного правительства часто заменяли пожизненным заключением, конкурсные экзамены на чиновничью должность, которые в Китае обеспечивали вертикальную мобильность, были практически полностью заблокированы кровнородственной структурой японского общества, и главным становилось происхождение кандидата, не его способности; весомая роль синтоизма в структуре официальной идеологии была закреплена созданием самостоятельного органа – палаты небесных и земных божеств (яп. 神祇官, *дзингикан*), которая не имела над собой вышестоящего органа, однако при формальном лидерстве «пути богов» буддизм и конфуцианство играли в государственной жизни нарской Японии куда более активную роль. В японском законодательстве даже присутствовал специальный раздел, посвященный правилам поведения буддийских монахов – «Со:нирё:» (яп. 僧尼令, «Законы о монахах и монахинях») **[Там же: 103].**

Взаимодействие буддизма и синтоизма выступало предметом множества исследований отечественных и зарубежных авторов, поэтому здесь мы считаем необходимым представить небольшую общую справку об этом процессе и его роли для истории буддизма в Японии. Местная религия, синто (яп. 神道, *синто:*, «путь богов»), уходила корнями в глубокую древность и являлась краеугольным камнем складывания японской государственности вокруг династии потомков богини Солнца Аматэрасу. Сочетающий в себе культ природы, культ предков, анимизм и веру в магию, синтоизм обожествлял явления и предметы. Божества синтоизма, *ками* (яп. 神), были вездесущи, то есть не только обладали сверхъестественной силой и могуществом и управляли судьбами живых существ, но и были близки к людям в их повседневной жизни. Как *ками* почитались предки, которые, считалось, наблюдали за здравствующими, охраняли их, помогали им, и божества моря, гор, источников (так называемые ландшафтные божества) божества стихий – ветра, грома, дождя. Существовало убеждение в том, что божественной природой обладают конкретные предметы и даже абстрактные понятия, например, добро и зло. Природа воспринималась как олицетворение красоты и гармонии и вызывала ощущение божественности

всего во Вселенной. Именно такое отношение к природе было основой, на которой происходило взаимодействие синтоизма и буддизма. Когда японцы ознакомились с буддийским учением, природа стала восприниматься как одно из состояний и проявлений Будды **[Культура-Религия… Эл. ресурс]**. В VII в. для проповедования буддизма, чтения и переписывания буддийских сутр использовались священные места – горы или леса, которые отождествлялись с синтоистскими божествами. Под влиянием материковой буддийской архитектуры и идеи чествования божеств в замкнутом пространстве в Японии стали строиться первые синтоистские святилища, которые считались «домами» или «дворцами» божеств. В VIII в. в среде буддийских монахов возникла концепция обращения японских божеств в буддизм, в связи с чем около синтоистских святилищ начали сооружаться буддийские «присвятилищные монастыри» (яп. 神宮寺, *дзингудзи*). Таким образом, сложилась атмосфера гармоничного формального сосуществования синтоизма и буддизма – синто-буддийский синкретизм (яп. 神仏習合, *симбуцу сю:го:*). Буддийское учение о посмертном воздаянии за поступки, совершаемые при жизни, восполняло отсутствие в синтоизме представлений о посмертной судьбе человека, развитая система религиозных догм – отсутствие формализованной этики, а философия, трудами величайших мыслителей Индии и Китая выстроенная в сложнейшую стройную систему, была для японских интеллектуалов того времени намного привлекательнее, чем довольно примитивные представления синто. Интенсивный импорт буддийских идей с материка привёл к тому, что именно в период Нара впервые зашла речь о «школах» буддизма в Японии, и с этим временем ассоциируются «шесть школ южной столицы» (яп. **南都六宗**, *Нанто рокусю:*). К ним относятся школа Санрон (яп. 三論宗, *Санрон-сю:*), школа Дзё:дзицу (яп. **成実宗**, *Дзё:дзицу-сю:*), школа Хоссо: (яп. 法相宗, *Хоссо:-сю:*), школа Куся (яп. **倶舎宗**, *Куся-сю:*), школа Кэгон (яп. **華厳宗**, *Кэгон-сю:*), школа Рицу (яп. **律宗**, *Риссю:*), представляющие собой перенесённые на японскую землю китайские «традиции трактатов». Прообразом каждой из этих школ служили китайские варианты индийских учений, в которых, как подчёркивает Л.Е. Янгутов, буддийские идеи развивались с точки зрения китайского мировосприятия: китайские школы не были точными и пол-

ными отражениями взглядов их индийских предшественников, а в ряде случаев в индийские доктрины эти школы внесли свои коррективы, предприняв попытки углубить отдельные положения **[Янгутов 1995: 43]**. Это выступает важнейшей особенностью японского буддизма: с самых ранних этапов его истории речь шла о перенятии не оригинальной традиции, а адаптированной, вплоть до Нового времени – китаизированной, которая впоследствии переосмысливалась уже самими японцами. Поскольку наставники середины VIII в., работавшие в Японии, сами были китайцами по рождению и воспитанию или принадлежали к переселенцам, и, как полагает Н.Н. Трубникова, ставили главной целью закрепление имеющейся китайской традиции трактатов в Японии, а не ее дальнейшую разработку, мы считаем нужным привести здесь краткую характеристику нарских школ, так как первые попытки адаптировать буддийскую традицию применительно к условиям жизни непосредственно японской общины появились позже, на рубеже VIII-IX вв. **[Трубникова 2008г Эл. ресурс]**. Буддизм периода Нара, таким образом, выступал «азбучным» периодом развития учения на Японских островах, этапом усвоения теоретических основ и наработок учения, выполненных за пределами страны, а шесть школ периода Нара – подготовительной работой для появления более самобытной буддийской мысли уже в самой Японии.

Школа Санрон явилась адаптацией китайской Саньлунь-цзун, «Школы трех шастр», базировавшейся на сочинениях индийских монахов Нагарджуны (150?-250?) и его ученика Арьядевы (200?-250?), сосредоточивавших свое внимание на понятии пустоты (санскр. *шуньята*) (сочинения Нагарджуны «Шастра о срединности» (яп. 中論, «*Тю:рон*») и «Шастра двенадцати врат» (яп. 十二門論, «*Дзюнимон-рон*»), а также «Шастра ста строф» (яп. 百論, «*Хякурон*») Арьядевы)). Адепты школы Саньлунь не считали, что истинно сущее отличается от реального сущего. По их мнению, существующее реально было истинным, однако сознание, как и феноменальное бытие, в учении Саньлунь объявлялось пустотой. А поскольку реальность полагалась тождественной истинно сущему, истинно сущее также объявлялось пустым. И, наконец, истинно сущее как пустота объявлялось тождественным феноменальному миру – такой же пустоте, что соответствовало центральному тезису Махаяны о тождестве нирваны и сансары **[Янгутов 1995: 85]**. В

Японии «учение о пустоте» изначально распространял корейский монах Пикван (яп. 恵灌, Экан, годы жизни неизвестны), прибывший в Японию в 625 г., чьи ученики обосновались в храме Хо:рю:-дзи, хотя формально школа сейчас не представлена никаким храмом.

Школа Дзё:дзицу, дочерняя ветвь Санрон, была аналогом китайской школы Чэнши, основывающейся на учении индийского монаха Харивармана (IV в.). Базовым текстом являлось его сочинение «Шастра о совершенной подлинности» (яп. 成実論, «*Дзё:дзицурон*»). Доктрина Дзё:дзицу основывалась на признании всего сущего комбинацией 84 разновидностей дхарм, включающей истинно реальные и кажущиеся реальными дхармы, занимая срединную позицию между Хинаяной и Махаяной. Широкого развития школа Дзё:дзицу в Японии не получила **[Лепехов 2007 Эл. ресурс]**.

Школа Хоссо: соответствовала китайской школе Фасян, основывающейся на ряде текстов учения йогачары («Сутра о постижении глубокой тайны» (яп. 解深密経, «*Гэдзиммиккё*:»), «Шастра о становлении только-сознания» (яп. 成唯識論, «*Дзё:юисики-рон*») и др.). Учение школы исходило из базисного положения Махаяны, согласно которому окружающий мир реально не существовал, как и человеческое «я», и на самом деле они являлись не более чем пустотой – ни то, ни другое не имело реальной природы. Однако признание реальности пустоты для адептов этой школы выступало такой же крайностью, как и признание реальности собственного «я» и дхарм, и для них реальность располагалась между двумя этими крайностями. Такой реальностью провозглашалось сознание, что отразилось в другом названии школы – школа «только-сознания» (кит. 唯識宗, Вэйши-цзун) **[Янгутов 1995: 59-60]**. Основателем школы в Японии считается монах До:сё: (яп. 道昭, 629-700). Главными храмами Хоссо: были Ганго:-дзи (яп. 元興寺), Якуси-дзи (яп. 薬師寺) и Хо:рю:-дзи.

Школа Куся, адаптация китайской школы Цзюйшэ, базировалась на «Абхидхарма-коше» (яп. 倶舎論, «*Куся-рон*»). Это сочинение принадлежит Васубандху (IV в.), одному из самых влиятельных буддийских мыслителей Индии. На китайский язык его перевел Сюаньцзан (кит. 玄奘, 602–664), крупнейший китайский буддийский наставник. Основателями школы Куся в Японии считают-

ся До:сё:, а также Тицу: (яп. 智通, ум. 673) и Тидацу (яп. 智達, ум. 658), ученики Сюаньцзана. Позже в Японии школы Хоссо: и Куся развивались совместно, их теории преподавали одни и те же наставники. Главными храмами школы Куся считались Ганго:-дзи и Ко:фуку-дзи в Наре. Школа опиралась на утверждение, что дхармы (формирующие элементы, из которых состоят все вещи) существуют, в отличие от устойчивого эго или души. Главным вопросом было «прояснение дел всех дхарм» (яп. 明諸法事, *мё:сёхо:дзи*), которое велось на двух уровнях: «сущностном» и «прикладном», «функциональном». При изучении «сущности» вводились различные классификации дхарм, которых в школе насчитывалось семьдесят пять видов **[Трубникова 2008г Эл. ресурс]**.

Школа Кэгон, аналог китайской школы Хуаянь, получила название по заглавию «Гирляндовой сутры» (яп. 華厳経, «*Кэгон-гё:*»). Знакомство японцев с учением этой сутры началось в 730-х гг. благодаря деятельности монаха До:сэна (道璿, кит. Даосюань, 702-760), вернувшегося из Китая после изучения буддизма. Основателями школы считаются монах из Кореи по имени Симсан (яп. 審祥, ум. 742) и его ученик Ро:бэн (яп. 良弁, 689-773), главным храмом изначально был Консю:-дзи (яп. 金鐘寺), а позднее – То:дай-дзи (яп. 東大寺) **[Там же]**. Со школой Кэгон в японском буддизме связывают развитие представления о единстве истинного и феноменального, абсолютного и иллюзорного, которое выступало центральным в учении школы. Рассматривая взаимосвязь индивидуального сознания и эмпирического мира, адепты данной школы обуславливали единство предметов и явлений эмпирического мира тем, что в основе каждого из них лежала общая и главная причина – индивидуальное сознание. Единство и взаимозависимость всех индивидуальных сознаний вытекали из положения о том, что все они одновременно и полностью содержат в себе целостную и неделимую истинную сущность, понимаемую как единое или «истинное» сознание. В этом единстве и взаимозависимости обладало истинным существованием только единое сознание, которое, однако, было немыслимо вне индивидуальных. Индивидуальное сознание также обладало существованием, но это существование нельзя было назвать истинным, поскольку оно омрачалось индивидуальным «я», порождающим дуализм своей самости и внешнего мира – ил-

люзорного продукта индивидуального сознания **[Янгутов 1995: 133, 138-139].**

Школа Рицу, в Китае известная как Люй, отражала содержание винаи – одного из разделов буддийского канона, «Трипитаки», где рассматривались

различные вопросы монашеской дисциплины. В Японии школа была основана слепым китайским монахом Цзяньчжэнем (яп. 鑑真, Гандзин, 688-763), прибывшим на острова в 753 г. Предметом изучения для Рицу выступали «заповеди», прежде всего – «полные заповеди» (яп. 具足戒, *гусоку-кай*), указанные в «Четырехчастном уставе»[5] и предназначенные для монахов и монахинь. Количество заповедей оценивалось как «неисчислимое», наименьшим достаточным набором считались 250 заповедей для монахов и 348 для монахинь. Для мирян предлагались пять основных заповедей-запретов: на убийство живого существа, на воровство, прелюбодеяние, ложь и питие опьяняющих напитков. Поскольку в Индии и Китае все эти нормы были уже проработаны, то в японской школе Рицу занимались, прежде всего, изучением и адаптацией привезенных знаний. Изначально Гандзин стал проповедовать своё учение в храме То:дай-дзи в Наре, позже центром школы стал храм То:сё:дай-дзи (яп. 唐招提寺) в Наре. **[Трубникова 2008г Эл. ресурс]**.

Справедливо сказать, что некоторые из «шести школ», в частности, школы Хинаяны (Куся, Дзё:дзицу и Рицу), не были независимыми, а служили прежде всего формами религиозной дисциплины для монахов. Кроме того, доктринальные системы нарских школ, особенно Кэгон, на момент их появления в Японии были настолько запутанными и сложными, что не могли стать популярны в народе, поскольку лишь отдельные образованные монахи имели доступ к буддийской литературе, на которую опирались шесть нарских школ, и возможность ознакомиться с ключевыми для их понимания сутрами. Так как поездки в Китай осуществлялись за счёт государства, а для того, чтобы принять монашество, в Японии (как и в Китае и

[5]Перевод на китайский язык Винаи-питаки, корзины Устава в буддийском каноне. Текст называется «Четырехчастный устав» (四分律, кит. «Сыфэнлюй», яп. «Сибун-рицу», V в.).

Корее) требовалось согласие соответствующих государственных ведомств, духовенство было тесно связано с интересами властей. Японской элитой нарские «традиции трактатов» рассматривались преже всего с точки зрения их практического применения, т.н. «пользы и выгоды в здешнем мире» (яп. 現世利益, *гэндзэ рияку*), освобождение от страданий и обретение нирваны занимали японскую элиту куда меньше. Сутры, на которых эти традиции базировались, воспринимались не как «хранилище» буддийского учения, а как инструмент достижения желаемой цели **[Игнатович 1988: 27]**. Предметом интереса знати были умения монахов в области ритуалов, способных защитить страну от злых духов, болезней, стихий. В этом отношении их роль лишь незначительно отличалась от служителей культа предков и родных богов. В 760 г. для монахов были введены ранги, имевшие соответствия со шкалой рангов обычных чиновников. Это так же соответствовало ориентиру на Китай, где ещё со времен династии Суй (кит. 隋, 581-618) начала складываться система государственного контроля над буддизмом **[Лепехова 2016: 65-66]**. Тем не менее, несмотря на то, что первые школы японского буддизма представляли собой кальку со школ Китая и к VI в. буддизм в Китае фактически приобрёл статус государственной религии, к чему спустя век пришла и Япония, где проводимая императорами политика способствовала превращению буддизма в эффективное средство государственной идеологии, здесь мы считаем необходимым очертить очевидные различия, прослеживаемые в истории учения в двух этих странах. Несомненно, историческое развитие буддизма в Китае выступало предметом исследования множества отечественных и зарубежных учёных и выходит за пределы поставленных нами задач, поэтому мы приведём лишь самые яркие отличительные черты, которые разделяют мир японского буддизма и «донорский» мир буддизма Китая. Несмотря на то, что ещё во время царства У (кит. 東吳, 220-284), буддизм, ориентированный на высшие слои китайского общества (правительство и императорский двор), снискал определённое покровительство, а при императоре У-ди (кит. 梁武帝, 464-549) и вовсе стал официальной религией, между буддийской сангхой Китая и государством имели место существенные точки напряженности, где, с одной стороны, монашеский орден стремился установить чувство автономии, по-

лучить экономические и социальные льготы и обеспечить юридические прерогативы, а с другой, империя утверждала абсолютную власть, сопровождаемую настойчивыми усилиями сохранить свою способность предъявлять различного рода требования ко всем своим подданным **[Марханова 2023 Эл. ресурс]**. Ярким примером этого выступает трактат монаха Хуэй Юаня (кит. 慧遠, 334-416) «Шамэнь буцзин ванчжэ лунь» (кит. 沙門 不敬 王者 論, «Трактат о монахах, не почитающих правителя»). Вопрос, обозначенный в трактате: должны ли монахи оказывать ритуальное поклонение правителю? – на который давался, по сути, отрицательный ответ, обозначал буддийских монахов как духовных наставников, имеющих уникальную роль в мире и существующих за пределами светского церемониала. Конечно, на самом деле смысл этих дебатов выходил за пределы непосредственно ритуального акта поклонения императору и касался именно степени превосходства и контроля, которое правительство имело над религией, возможности монахов как особой категории китайского общества отклоняться от установленных норм и приобретения ими особого статуса, определённой автономии. Несмотря на успех (Хуэй Юаню удалось убедить власти сохранить за монашеской сангхой право на самостоятельное управление), в дальнейшем споры вспыхнули с новой силой, приведя к тому, что при династии Тан монахи окончательно лишились своей независимости от государства **[Там же]**. Оказываемое буддизму покровительство обеспечило сангхе также высокую экономическую самостоятельность: монастыри богатели и расширялись, становились пристанищем для беглых преступников и прочих нежелательных элементов, что привело к инициированным самим же правительством Китая репрессиям, направленным на подрыв благосостояния сангхи и сокращение её численности. Гонения достигли своего пика при правлении императора У-цзуна (кит. 武宗, 814-846) в IX в., после чего «официальный» буддизм в Китае находился под строгим контролем властей, выступая как инструмент политики, в частности, «умиротворения» и выстраивания выгодных для Китая отношений с соседними странами. Буддизм как средство дипломатии играл огромную роль в период правления династии Мин (кит. 大明朝, 1368-1644), когда китайский императорский двор взаимодействовал с враждебными Тибетом и Монголией через

буддийское учение, исповедующее принципы толератности и терпимости. Л.Е. Янгутов приводит следующее обращение правителя граничащей с Монголией провинции Ван к императору Лунцину (кит. 隆慶, 1537-1572): «Буддизм как религия предписывает воздержание от кровопролития, раскаяния в грехах и вообще добродетельное поведение… мы должны способствовать распространению буддизма среди кочевников и всячески помогать им в этом» **[Янгутов 2019 Эл.ресурс]**. Подобная политика, направленная на эксплуатацию буддизма способами, которые в конечном итоге приносили пользу государству и укрепляли его власть, выступала отличительной чертой императорского Китая, но и современный Китай, опираясь на исторический опыт использования буддизма в дипломатической сфере, задействует его как инструмент «мягкой силы» **[Там же]**. В мононациональном японском государстве, изолированном от соседей, подобное использование буддизма не имело смысла, а об открытом противопоставлении государства и сангхи речь не шла даже в тяжёлое для буддизма время Реставрации Мэйдзи; они не воспринимались как сущности, которые можно противопоставить. Буддийские школы наставляли власти, помогали властям, порой давили на власти, но поиски обособленности и автономии от государства японскому буддизму не были свойственны. Вся история японского буддизма, можно сказать, – это история об учении «защиты государства», самым тесным образом связанном с правящими кругами японского общества.

Именно в эпоху Нара буддийская община Японии превратилась в крупного собственника, располагающего собственными землями и все больше влияющего на государственные дела. Это было связано в первую очередь с формированием системы частного землевладения и появлением так называемых поместий *сё:эн* (яп. 荘園/庄園, «имение», «угодья») – частновладельческих феодальных поместий. Начало формирования *сё:энов* датируется 743 г., когда был издан «Закон о пожизненной приватизации целины» (яп. 墾田永年私財法, *Кондэн эйнэн сидзай-хо:*), разрешивший в стране частное землевладение, запрещённое до этого времени указами об огосударствлении земли. Этот закон давал возможность придворной знати и крупным религиозным учреждениям получить источник дохода, не зависевший напрямую от государства, поскольку зачастую крестьяне бро-

сали государственные наделы, поднимали целину, которая по «Закону» превращалась в частную собственность, и переходили вместе с освоенным наделом под покровительство знати или монастырей. В обмен на это аристократы и храмы назначали зажиточных крестьян управляющими своих *сё:энов*, а обычных общинников облагали налогом, который был значительно меньше налога с государственных наделов **[Trajectory of water… Эл. ресурс]**. Обзаведясь внушительным земельным фондом, буддийские монастыри превратились в серьёзную экономическую силу того времени. В эпоху Нара произошла первая и единственная попытка смещения императорской династии в пользу теократии, связанная с именем монаха До:кё: (яп. 道鏡, 700-772), приближённого императрицы Ко:кэн (яп. 孝謙天皇, 718-770). Попытавшись использовать своё почти безграничное влияние на императрицу, чтобы получить статус монарха, До:кё: в 769 г. пустил слух, что синтоистское божество войны Хатиман из храма Уса на Кюсю желает, чтобы он стал императором, однако такие притязания Ко:кэн была не готова удовлетворить, и До:кё: не преуспел. Тем не менее, недовольство его действиями привело к тому, что при дворе резко усилилось негативное отношение к буддистам и иностранцам, прекратилась государственная поддержка буддийских храмов и ужесточился контроль над пострижением в монахи. Правящая элита вновь повернулась в сторону синтоизма, осознав, что он является гарантом её наследственных привилегий **[История Японии 1998: 150-151]**. Скандал с До:кё: подчеркнул значительную власть и влияние, которые приобрела буддийская община в Наре, и по многим причинам, в том числе из-за опасений по поводу вмешательства буддистов, впоследствии власти решили перенести столицу. Новая постоянная столица была учреждена в Хэйан-кё: (яп. 平安京, теперь известен как Киото) в 794 г. Хотя Нара продолжала оставаться важным местом для изучения и практики буддизма, новые формы буддизма, появившиеся в период Хэйан (яп. 平安時代, 794-1185), а именно школы Тэндай (яп. 天台宗, кит. *Тяньтай-цзун*) и Сингон (яп. 真言宗, кит. *Чжэньянь-цзун*) уже не были связаны с шестью нарскими школами, их центры находились соответственно на г. Хиэй около Киото и на г. Ко:я за Нарой.

Необходимо сказать, что стремительный взлёт буддизма в религиозной сфере не мог не отразиться на культуре эпохи, где также соединялось национальное и пришлое. В области искусства период Нара отмечен бурным расцветом, в особенности в литературе. Н.И. Конрад особо отмечает дуализм и эклектизм литературного творчества того периода: с одной стороны, первые официальные письменные источники («Кодзики» и «Нихонги») несут отпечаток авторитета классической китайской культуры; с другой стороны, появление первой поэтической антологии «Манъё:сю:» (яп. 万葉集, «Собрание мириад листьев»), написанной на старояпонском языке, обозначило оформление национальной традиции поэзии **[Конрад 1973: 50–51; Конрад 1974: 116]**. Кроме того, в период Нара самое широкое распространение имела эпиграфика *моккан* (яп. 木簡) на деревянных табличках, которая представляет собой ценнейший источник информации о жизни людей в эту эпоху **[Мещеряков, Грачёв 2010: 114–119]**. Что касается скульптуры, то для постоянно увеличивающегося числа буддийских храмов требовалось все большее и большее количество статуй. Помимо бронзовой скульптуры, известно большое количество произведений этого периода из дерева, глины и лака – камень был редкостью и почти никогда не использовался. Также сохранились отдельные живописные произведения – *эмакимоно* (яп. 絵巻物, «живопись на свитках»), в основном также посвященные буддийской тематике **[Культурология 2004]**.

Если подвести итог о роли буддизма в эпоху Нара, то можно отметить, что сложившаяся тогда буддийская община продемонстрировала две его важнейшие особенности, выделенные А.Н. Игнатовичем и связанные между собой – государственный характер новой религии и ориентацию на её практическое применение. Для японского двора новый культ бодхисаттв открывал дополнительные возможности: правительственные мероприятия освящались авторитетом буддийской церкви, а сам император нередко объявлялся бодхисаттвой или буддой в «превращенном теле», что добавляло к ореолу святости любых его действий дополнительную весомость **[Буддизм в Японии 1993: 6-7]**. Однако покровительство, оказываемое властями новой религии, основывалось в том числе на понимании пользы, которую можно было извлечь из буддизма как

инструмента решения насущных проблем населения. В те времена монахам вменялось в обязанности чтение сутр и других буддийских классических текстов, творческая работа в сфере искусств (каллиграфия, скульптура и т. п.), а также содействие организации деятельности простых людей. Монахи, опираясь на сутры, должны были учить мирян правильно поступать в той или иной тяжелой жизненной ситуации, руководствуясь наставлениями Будды, тем самым делая доступным его помощь. Такая ситуация способствовала тому, что впоследствии была создана система местных храмов, основное назначение которых состояло в том, что в определенные дни монахи должны были читать «Сутры золотого света» и «Устав», соблюдая заповеди, проводить обряды для защиты страны, для перерождения предков императора и двора, а также обряды для поддержания мира и порядка между божествами **[Родичева, Новикова 2021: 47]**. Столкновение исконно японской религии, синто, и буддизма, который на этом этапе был не в пример более развитым благодаря индийским и китайским философам, породило в умах населения причудливый компромисс: когда будды и бодхисаттвы только обживались на Японских островах, сложилась традиционная схема, по которой наградой за почитание буддийских «трёх сокровищ»[6] (яп. 三宝, *Сампо:*) было крепкое здоровье, безопасность в пути по суше и по морю, то есть защита от непогоды и от разбойников. За почитание «родных богов» полагалось все, что связано с плодородием, то есть урожай и потомство. Теоретическую основу для обрядов, проводимых ради достижения «пользы и выгоды в здешнем мире», японцы как раз находили в сутрах, в тех частях, где говорилось о благих последствиях почитания Закона Будды [**Бабкова 2017: 277]**. Таким образом, именно в это время буддийская философия и базирующееся на ней мировосприятие стали органически присущим традиционной японской культуре компонентом, что знаменовало качественный скачок в развитии общественной мысли в островном государстве. Хотя «шесть школ южной столицы» не создали непосредственно новых философских концепций для учения в целом, сложившийся благодаря им «фундамент» непосредственным образом подготовил прогресс в интеллектуализации японского буддизма в период Хэйан.

[6] Будда, Дхарма и Сангха.

Началом периода Хэйан, как уже упоминалось, был перенос столицы в город Хэйан-кё:, поскольку из-за усиливающихся конфликтов с влиятельными монастырями власти приняли решение оставить Нару. Поначалу продолжалось следование культуре периода Нара: Хэйан-кё: также, как и Нара, но в чуть более крупных размерах, был спланирован по образцу Чанъаня, столицы танского Китая. Император Камму (яп. 桓武天皇, 737-806), которому принадлежала инициатива переноса столицы, впоследствии был признан в качестве одного из наиболее влиятельных и инициативных японских правителей: он предпринимал крупные военные действия с целью подчинения варваров *эмиси* (яп. 蝦夷)[7], благодаря чему к 801 г. границы императорских владений расширились до восточной оконечности Хонсю. Хотя курс на недопущение вмешательства влияния буддийского духовенства на государственные дела сохранялся, именно Камму также отправил будущих основателей новых направлений буддизма, монахов Сайтё: (яп. 最澄, 767-822) и Ку:кая (яп. 空海, 774-835), в Китай. По возвращении оттуда они основали, соответственно, японские школы буддизма Тэндай-сю: и Сингон-сю:. Однако после правления Камму и его смерти в 806 г. центральная власть в Японии ослабла, и вместе с ней снизилось влияние Китая на Японию – последнее санкционированное императором посольство в танский Китай было отправлено в 838 г. Империя Тан находилась в состоянии упадка, китайских буддистов жестоко преследовали, а уважение японцев к китайским институтам упало. Официальные контакты с материком прекратились, прежние реформы, такие, как система продвижения по службе после сдачи соответствующих экзаменов (科挙, кит. *кэцзюй*, яп. *какё*), были упразднены. В это время основную власть в государстве имел род Фудзивара, фактически правящий Японией. И временные перебои, такие, как правление императора Дайго (яп. 醍醐天皇, 885-930), никак не сказывались на привилегированном положении Фудзивара, которые фактически могли возводить на престол и смещать императоров по своему желанию. В период упадка центральной власти Фудзивара, как и другие влиятельные семьи и религиозные

[7] Автохтонное население Японского архипелага, считаются предками айнов (яп. アイヌ).

объединения, сумели приобрести ещё больше поместий *сё:эн*. Учитывая, что к началу периода Хэйан новообразованные поместья получили юридический статус, изымались из подчинения центральному правительству и освобождались от налогов и повинностей, люди и земли всё больше и больше выходили из-под правительственного контроля и налогообложения, фактически вернувшись к тем условиям, что существовали до реформ Тайка. Крупные феодалы уклонялись от уплаты налогов, предпочитая тратить собранные с крестьян деньги и продукты на собственные нужды. Зажиточные крестьяне по-прежнему предпочитали фиктивно записывать освоенные земли на местных феодалов – князей или монастыри, чтобы снизить требуемые подати, а те, в свою очередь, оказывали им покровительство, в том числе укрывая от государственных сборщиков налогов. Те же крестьяне, кому нечего было предложить влиятельным покровителям, страдали от двойного налогового гнёта и зачастую бежали вглубь страны, на север, надеясь найти там новые свободные земли для обработки и стать свободными землевладельцами. Бегство крестьян приобрело такие масштабы, что деревни обезлюдели, как во время эпидемий, общественные земли превращались в пустоши. Император раз за разом отправлял на северо-восток войска, чтобы приструнить бунтующие племена *эмиси*, оттеснить их еще дальше на север, а заодно отловить беглых крестьян и расширить территорию страны за счет присоединения освоенных ими земель. Борьба с варварами, разбойничьими бандами, мятежниками против власти требовала наличия компетентных людей, профессионально занимавшихся военным делом, поэтому к эпохе Хэйан относится становление самурайского сословия. Самурайские постоянные дружины, на раннем этапе своей истории состоявшие как из аристократов невысокого ранга, так и из охотников, рыбаков и изгоев, сменили прежнюю рекрутскую армию, набиравшуюся из крестьян при необходимости. Основные аристократические линии, занимавшие высшие ранги и посты при дворе, в период Хэйан брезговали заниматься «военным делом»: под воздействием буддизма распространилось представление о греховности убийства всего живого. В противовес родовой аристократии «военные дома», основатели которых были отпрысками боковых ветвей аристократических родов или происходили от самих императоров, но не имели прав на трон, поскольку родились не от офи-

циальных жён, держали собственные регулярные войска для сбора налогов, поддержания порядка в своих владениях и защиты северных границ от вторжений, к концу периода закономерно превратившись в грозную самостоятельную силу.

Императорский двор тем временем жил своей обособленной жизнью. Изолированность от других стран и социально-политические события, происходящие внутри самой Японии, запустили процесс формирования самобытной «национальной культуры» (яп. 国風文化, *кокуфу: бунка*), проходящий на фоне продолжающегося синтеза японских традиций и китайских заимствований, накопленных до этого **[Всемирная история… 2012: 320; Николаева 1989: 18–19]**. В конце X в. императорский дворец, перестав быть местом, где вершились государственные дела, стал центром процветания всех видов искусств, единственным местом, достойным благородного человека. В покоях, украшенных произведениями лучших художников и каллиграфов, собирались выдающиеся поэты и музыканты. В жизни двора большое место занимали пышные церемонии, празднества, поэтические и музыкальные турниры, игры, состязания. Многие игры были заимствованы из Китая и требовали великолепного знания китайской культуры, литературы, поэзии. Однако именно в эпоху Хэйан произошёл постепенный переход к собственно японским сюжетам в живописи, где появляются картины *ямато-э* (яп. 大和絵, букв. «живопись Ямато») с национальной спецификой и характерным стилем, архитектуре, где начал преобладать «спально-дворцовый» стиль *синдэн-дзукури* (яп. 寝殿造り), и в особенности в литературе и поэзии **[Там же]**. В период Хэйан происходило становление новых жанров уже национальной литературы, важнейшим фактором которого стало складывание в IX в. собственно японских азбук *хирагана* и *катакана* – повестей *моногатари* (яп. 物語), заметок-эссе *дзуйхицу* (яп. 随筆), дневников *никки* (яп. 日記); несколько масштабных поэтических антологий, в числе которых «Кокинвакасю» (яп. 古今和歌集, «Собрание старых и новых песен Японии», 922 г.), обозначили зенит расцвета японской поэзии, в частности, пятистиший танка. Интересно, что, говоря о хэйанской литературе, Лепехов С.Ю. и Лепехова Е.С. подчёркивают, что именно в ней, в частности, в романах и дневниках, отражается тот этап, когда буддизм как культура и

мировоззрение перестал восприниматься как преимущественно что-то заимствованное из Китая и Кореи, но как то, что «составляет основу для понимания и вчувствования своих японских ценностей, своего собственного, японского образа жизни» **[Лепехов, Лепехова 2013: 335–336]**. Это изменение мировоззрения во многом связано с появлением первых японских школ буддизма и деятельностью двух «Великих учителей» – монахов Сайтё: и Ку:кая.

Двух наставников, отправившихся в Китай в составе одного посольства волей императора Камму, связывали достаточно сложные отношения, развивавшиеся от почти дружеского обмена письмами, где первый почтительно именовал второго «учителем», до открытого конфликта. К 804 г., когда его избрали одним из немногих, получивших право побывать за пределами архипелага, и побывать в империи Тан, Сайтё:, в отличие от Ку:кая, был уже достаточно известен в стране. С 14 лет он вел монашескую жизнь, а к 19 годам получил полное монашеское посвящение (Ку:кай прошел такое посвящение лишь за год до поездки в Китай). Проведя более десяти лет в затворничестве на горе Хиэй, он основал храм Энряку-дзи (яп. 延暦寺), изучая в это время учение Тэндай, с которым он знакомился по книгам, привезенным в Японию в 753 г. китайским монахом Гандзином. В последних годах VIII в. Сайтё: начал активную проповедь учения Тэндай, организовал десятидневные чтения «Сутры белого лотоса высшего учения», или «Сутры Лотоса» (яп. 妙法蓮華経, «*Мё:хо: рэнгэ-кё:*», основного текста этой школы), на которые он приглашал монахов и из Нары. В 797 г. Сайтё: назначили одним из десяти придворных священников, и в 802 г. сам император Камму слушал проповедь Сайтё:, которая ему пришлась по вкусу, несмотря на его достаточно прохладное отношение к буддизму **[Мещеряков 1987 Эл. ресурс]**. Узнав, что ему предстоит поездка в Китай, Сайтё: попросил назначить ему в переводчики монаха Гисина (яп. 義眞, 781-833), поскольку сам не владел китайским разговорным языком. Во время путешествия в Китай корабли флотилии разметало бурей, и тот, на котором плыли Сайтё: и Гисин, пристал к берегу в порту Нинбо (кит. 寧波, тогда известном как Минчжоу (кит. 明州)), где монахи получили разрешение посетить гору Тяньтай. Там Сайтё: встретил седьмого патриарха учения, монаха Даосуя (кит. 道邃, годы жизни неизвестны), и стал его учени-

ком. Во время пребывания в Китае Сайтё: принял учение не только школы Тяньтай, но и школы «Созерцания» (кит. 禅, *Чань*), и «тайное учение» (яп. 密教, *миккё:*, тантрический буддизм), при этом активно занимаясь сбором и копированием буддийских текстов. Список собранных книг насчитывал 120 сочинений общим объемом в 345 свитков. В их число входили и труды наставников школы Тяньтай, и «тайные» тексты, в том числе «Сусиддхикара-сутра» (яп. 蘇悉地羯羅**経**, «*Сосицудзикара-кё:*», «Сутра о достижении совершенства»), и книги по махаянским «заповедям бодхисаттвы» **[Трубникова 2008б Эл. ресурс]**. Однако основными результатами поездки в Китай явились всё же приобретение сочинений непосредственно учения Тяньтай и установление авторитета Сайтё: как прошедшего церемонию «принятия заповедей» непосредственно у китайских учителей и в китайских храмах. В 806 г. император Камму издал указ, дозволяющий Сайтё: принимать двух учеников в год в храм на горе Хиэй, что считается датой основания школы Тэндай в Японии, впоследствии число учеников выросло до ста, однако на церемонию пострижения монахи школы вынуждены были направляться в Нару. Сайтё: не мог принять, чтобы учение, связанное с Махаяной, исповедовали посвященные в сан по обряду Хинаяны, поэтому прилагал недюжинные усилия, чтобы убедить двор предоставить Тэндай возможность осуществлять официальное посвящение в монахи непосредственно в храмах школы, регулярно посылая представителям высшей власти меморандумы и петиции, где излагал историю школы Тяньтай в Китае, ее догматику и целевые установки своего объединения. Помимо этого, осознавая необходимость упрочения положения собственной школы, Сайтё: активно действовал сразу по ещё нескольким направлениям: пропагандировал тяньтайское учение, занимаясь миссионерской деятельностью; критиковал современные Тэндай-сю: школы по доктринальным вопросам, участвуя в многочисленных диспутах с представителями других традиций; при этом ещё занимался укреплением материальной базы учения. Апеллирование к монарху диктовалось необходимостью стабилизации положения школы и, что самое главное, претензиями Сайтё: представить тяньтайское учение в качестве наиболее подходящей для государства идеологии, а свою школу в лице ее лидеров, т. е. прежде всего себя самого, духовным

наставником нации. По мнению Сайтё:, учение «Сутры Лотоса» в тэндайской интерпретации являлось единственным средством спасения страны, которую именно он впервые назвал «Великой страной Восходящего Солнца», и её жителей от «окончательного упадка» в «начало века Конца Закона» **[Буддизм в Японии 1993: 115-116; 124-125]**. При императоре Сага (яп. 嵯峨天皇, 786-842) в 822 г. новая школа получила право самостоятельно проводить церемонию посвящения в монахи, то есть, официально отделилась от старой буддийской церкви, как мечтал Сайтё:, но это произошло через неделю после смерти наставника. Именно Сайтё: стал первым монахом, посмертно получившим титул «Великого учителя» (яп. 大師, *дайси*), а полный титул, которого его удостоил император, звучал как «Великий Учитель, передающий Учение» (яп. 傳教大師, *Дэнгё: дайси*). Гисин, сопровождавший Сайтё: в Китай, стал его преемником. О том, насколько удачным оказался порядок обучения монахов, разработанный Сайтё:, можно судить хотя бы по тому, что в последующие столетия истории японского буддизма почти все основатели новых школ начинали свой путь с более или менее длительной учебы на горе Хиэй **[Дашицыренова 2010: 245-246]**.

Учение, которое, по мнению его основателя, должно было обеспечить стране процветание под чутким руководством бодхисаттв-монахов Тэндай-сю:, во времена Сайтё: представляло собой сложный доктринальный комплекс, сочетающий в себе собственно тяньтайские доктрины, доктрины эзотерического учения, медитативную практику и заповеди. Основным трактатом выступала «Сутра белого Лотоса высшего учения» или «Лотосовая сутра», которую апологеты учения ставили выше всех других сутр и учений, потому что именно проповеди, изложенные в ней, Будда Шакьямуни декламировал в последний из пяти периодов своего пребывания в человеческом теле, и именно в них заключался «Истинный закон», «учение круга» (яп. 円教, *энкё:*) – полное, совершенное учение, открывающее сокровенный смысл (БВЯ, 101). Главные идеи доктрины Тэндай, по Е.А. Торчинову – это доктрина «в одном акте сознания – три тысячи миров» (кит. 一念三千, *и нянь сань цянь,* яп. *итинэн сандзэн*) и концепция «единого сознания» (кит. 一心, *и синь,* яп. *иссин*). И доктрина *итинэн сандзэн*, и учение о едином сознании были тесно связаны с космологическими представления-

ми буддизма, прежде всего с воззрением, согласно которому каждый тип живых существ и его «местопребывание» рассматривались двояко: как особый уровень развертывания сознания и как соответствующий ему мир. Таких миров-состояний в Тэндай насчитывалось десять; каждый из этих миров присутствовал в любом другом мире, миры как бы проникали друг в друга, мир адов присутствовал в мире Будды (отсюда и весьма оригинальная «гностическая» идея о том, что природе Будды присуще не только добро, но и зло), но и мир Будды присутствовал в адах, а также в каждом из людей. Взаимоотношения миров-состояний, которых в учении три тысячи (именно столько возможных состояний у взаимопроникаемых десяти миров), определяла теория тройственной истины:

– первая истина гласила, что поскольку любое явление причинно обусловлено, оно лишено самобытия и фактически бессущностно, будучи своего рода проявлением той совокупности причин и условий, которые ее породили («истина пустоты»);

– вторая истина сводилась к тому, что все явления лишены истинной сущности, неизменной и постоянной основы и поэтому подобны иллюзорным образам или порождениям фантазии («истина условности»);

– третья истина, «истина срединного пути», то есть пути между двумя крайними точками зрения, заключалась в том, что в действительности все явления наделены одной и той же «дхармовой природой», не рождаются и не гибнут, будучи вечными проявлениями вечного Будды. Отсюда следовал важнейший вывод: Будда есть истинная сущность, подлинная реальность как всей вселенной в целом, так и каждого существа в отдельности, все наделено изначально просветлённой природой Будды **[Торчинов 2000 Эл. ресурс]**. Это наличие во всех людях (а в Тэндай – и в вещах, в неживой природе) изначальной просветлённости (яп. 本覚, *хонгаку*) определяло возможность спасения всех живых существ от зол мира. Для Сайтё:, как пишет Н.Н. Трубникова, «природа будды» была «истинной» природой человека, но к ней ему предстояло проделать долгий путь от своей «условной» природы, поскольку он жил в непостоянном мире, подлежал причинно-следственной зависимости, был подвержен желаниям и страданиям. Сострадание другим существам являлось одновременно и целью, и способом преодоления «условного» и продвижения к «истинному». Буддийская общи-

на, по Сайтё:, объединяла всех жителей страны – и мирян, и монахов, и чем больше каждый человек заботился о других, тем он сам становился свободнее, осознавая, кто он есть на самом деле – изначально-просветленное существо, для кого единственной по-настоящему важной заботой могут быть только другие люди. Только когда таких людей много, государство могло стать тем, чем оно должно быть: помогать населению справляться с неизбежными жизненными трудностями и по возможности не создавать новых. Школа Тэндай как раз и была нужна затем, чтобы воспитывать таких людей – наилучших подданных для державы. Особенность японцев Сайтё: видел в том, что у них расхождение между «условным» и «истинным» меньше, чем у других народов, их способности «совершенны», и для них естественно заботиться о стране в целом, а не только о своих родичах, земляках, собратьях по ремеслу и т.п. Но чтобы помогать своим соплеменникам, японский монах-бодхисаттва должен был сам пройти всесторон-нюю подготовку – освоить четыре составляющих обучения в школе Тэндай, соответствующие четырем частям буддийского Пути: освобождению, мудрости, сосредоточению и должному поведению **[Трубникова 2008в Эл. ресурс]**. И на Пути, следованию которому должны были посвятить себя монахи-бодхисаттвы, Сайтё:, что интересно, видел рядом и последователей Сингон, подчёркивая, что между Тэндай и Сингон нет существенной разницы: «Обе школы должны, объединившись сердцами, вместе воспитывать преемников... Учение Тэндай о перерождении не противоречит установлениям Сингон» **[Мещеряков 1987 Эл. ресурс]**.

А.Н. Мещеряков пишет, что ко времени их встречи будущий основатель традиции Сингон, Ку:кай, безусловно, знал о деятельности Сайтё:, а Сайтё:, наоборот, вряд ли слышал что-нибудь о Ку:кае **[Там же]**. Тем не менее Ку:кай, получивший после смерти титул «Великий Учитель, распространяющий Дхарму» (яп. 弘法大師, *Ко:бо: дайси*), впоследствии стал так же известен, как Сайтё:, а спустя века его слава даже превосходила Сайтё:. Легенды приписывают Ку:каю создание японского алфавита на основе китайского языка и санскрита, поэтического алфавита *ироха* (яп. いろは), облегчающего запоминание новых знаков, и именно с этим связывают резкий взлёт письменного творчества в эпоху Хэйан. Он был

известен также как поэт, художник, просветитель, скульптор, строитель речных дамб, а его искусство каллиграфии поражало настолько, что вместе с императором Сага (яп. 嵯峨天皇, 786-842) и вельможей Татибана-но Хаянари (яп. 橘 逸 勢, 782-844) Ку:кая называют величайшим мастером своей эпохи. Одним словом, его творческая и общественная деятельность оставили такой же глубокий след в памяти потомков, как и религиозная. Родился Ку:кай в провинции Сануки, в семье провинциального аристократа (отец его происходил из рода Саэки, ветви клана Отомо), и хотя семья отправила его обучаться в школу чиновников в Киото, убедившись, что выходцу из провинциального дворянства не сделать хорошей карьеры в столице, Ку:кай бросил учёбу и в 19 лет уединился в горах, посвятив себя буддийской аскезе и примкнув к «горным монахам». Значительный отрезок его жизни – с 24 лет и вплоть до 31 года – покрыт мраком, считается, что он в эти годы много путешествовал, совершил немало чудес и принял имя Ку:кай (переводится как «море пустоты» или же «небо и море»). По легенде, это связано с тем, что однажды ему в рот упала утренняя звезда, и тогда он познал просветление, видя перед собой лишь небо и море. Проведённое в горах время обусловило особое отношение Ку:кая к синтоизму: общение с бродячими отшельниками, не имеющими официального посвящения, приобщило Ку:кая к миру духов и чудес, поскольку в культах синтоизма горы занимали первостепенное место, и народный буддизм по эстафете принял эти представления. Это было сделать тем более легко, что и в самом буддизме Махаяны культ гор играл немаловажную роль. За год до поездки в Китай Ку:кай прошел полное монашеское посвящение, заинтересовался эзотерическим буддизмом, однако, осознав, что самостоятельно постичь его сущность не сможет, видимо, благодаря протекции школьных друзей, оказался в числе участников посольства в империю Тан в 804 г. Флотилию кораблей разметало штормом, и корабль, на котором плыл Ку:кай, бросил якорь в провинции Фуцзянь (кит. 福建), где монаху пришлось провести два месяца, прежде чем ему выдали разрешение посетить столицу танской империи – судно сочли пиратским. Однако Ку:кай благодаря убедительности изложения и прекрасному владению каллиграфией такое разрешение получил, и впоследствии это сыграет определённую роль в разно-

гласиях между им и Сайтё: – тот постигал своё учение лишь в провинциальных храмах, не добравшись до столицы Китая. В Чанъани Ку:кай встретил седьмого патриарха школы Чжэньянь (яп. Сингон) Хуэй-го (惠果, яп. Кэйка, 745-805). Легенда передает, что, впервые увидев Ку:кая, Кэйка сказал: «Я всегда знал, что ты должен прийти. Я долго ждал тебя. Какое счастье – сегодня я увидел тебя. Не было у меня ученика, чтобы передать Учение. Тебе я расскажу все» **[Там же]**. Уже через три месяца Ку:кай прошёл последнее посвящение, получив имя «Всеозаряющий алмаз», также учитель даровал ему облачение и тринадцать реликвий, признав своим преемником и восьмым патриархом Чжэньянь. Предполагалось, что для постижения тайного учения Ку:каю понадобится двадцать лет, он же вернулся в Японию через тридцать месяцев и причиной тому называл настоятельное желание учителя как можно скорее приступить к проповеди учения Сингон в Японии. Датой основания учения считается 806 г., когда Ку:кай вернулся из Китая и систематизировал всё, что узнал от Кэйка, в единую философско-религиозную систему, про которую впоследствии стал писать императору Сага, убеждая государя в полезности учения Сингон, раскрывая основы его догматики: «Это учение так же полезно стране, как стены – городу и плодородная почва – людям» **[Там же]**.

Название школы Сингон переводилось как «Истинное слово». Основными трактатами школы служили «Сутра о Великом Солнце» (яп. 大日経, «*Дайнити-кё:*») и «Сутра об Алмазном венце» (яп. 金剛頂経, «*Конготё:-гё:*». Эти сутры происходили от Будды Махавайрочаны (яп. 大日如来, *Дайнити-нёрай,* «Великое Солнце»), который представлял собой высшее тело Будды и Высшую Реальность. Именно учение Сингон, по Ку:каю, предоставляло «сокровенные» способы достижения уровня Будды в настоящем теле, что одномоментно ставило эзотерический буддизм выше всех прочих учений. Магические тайные ритуалы, которые до этого использовались для обретения благ в земной жизни (вышеупомянутый принцип *гэндзэ рияку*) в Сингон представлялись как помощь в становлении «буддой в настоящем теле» (яп. 即身成仏, *сокусин дзё:буцу*), что было возможным, поскольку в каждом существе наличествовало «естество» вселенского будды Махавайрочаны (*хонгаку*, или «исходная просветленность»). Наличие этой благо-

словенной природы подразумевало определённое единство всех миропроявлений, недуальное их восприятие, что обусловило выдвижение ещё одного положения школы Сингон – соотношения синтоистских богов с буддийским пантеоном. Эта теория (яп. 両部神道, *рё:бу синто:*) утверждала, что синтоистские божества есть проявления на японской почве божеств буддийского пантеона, примиряла две религии в том числе во взглядах на институт императорской власти, которая в синтоизме была непогрешима, а для буддизма – зависело от отношения правителя к Учению. Ку:кай не противопоставлял и не уподоблял буддизм синтоизму, они существовали совмещённо, одномоментно, как два учения буддизма – явное и тайное, ко второму и относилась традиция Сингон. При этом название не подразумевало изолированность, недоступность или целенаправленное скрытие магических средств для достижения спасения – Ку:кай полагал, что большая часть людей просто не в состоянии осознать истину, что они и есть Будда, воспринять тайную реальность без помощи учителя. Истинное знание в Сингон передавалось устно, от учителя к ученику, не ограниченное книжными страницами, и поэтому спасение без наставника было принципиально недостижимо **[Буддизм в Японии 1993: 144-147]**. Чтобы верующий осознавал своё тождество с Буддой Махавайрочаной и достиг просветления, в Сингон был разработан мистический ритуал, включающий специальные позы, речевые и психические упражнения («три таинства»). Эти таинства были настолько сложны, что полностью их, как считалось, не могли постичь даже бодхисаттвы, однако в ходе такой практики, осознанно сплетая пальцы в сакральные сочетания – мудры, повторяя заклинания – мантры (истинные слова, в честь которых Сингон и была названа), занимаясь углублённым самосозерцанием, верующий приближался к абсолютному состоянию. Как отмечают А.Н. Игнатович и А.Г. Фесюн, этим Сингон противопоставляла себя остальным школам, где воздействие на органы чувств затемняло чистое сознание. Символический ритуал Сингон, напротив, стимулировал чувства, чтобы соприкоснуться с истиной абсолютного мира через символы в мире реальном **[Там же: 154, 161]**. Символы Сингон были неотделимы от истины, она выражала себя в них, и именно её «сокровенность», соотнесение сознания верующего с сознанием Махавайрочаны, тела – с частью тела Махавайрочаны делали Сингон для Ку:кая вер-

шиной познания, а остальные традиции – ступенями к ней. Особое значение Сингон имела для развития японских изящных искусств. В самой школе занятия искусствами поощрялись: живопись и скульптура, музыка и литература, жесты и танец, изготовление ритуальных предметов – всё это для Ку:кая несло в себе природу Будды. Практикование «трёх таинств», как он считал, могло в конечном счёте развить способности к искусству, а занятия искусством – породить шедевр, сам по себе являющийся Буддой. «Дхарма не имеет речи, но без речи выражена быть не может» – сам Ку:кай создал множество трудов, причём не только по эзотерике, но и по китайской поэтике, не говоря о его мастерстве в каллиграфии **[Там же: 162, 166]**.

Каллиграфии Ку:кай впоследствии обучал императора Сага, и его с наставником связывали, можно сказать, близкие отношения: правитель часто приглашал его во дворец, доверял ему свою корреспонденцию, просил украсить свою ширму образцовым почерком. Правление Сага было мирным и плодотворным, и Ку:кай в переписке не упускал случая упомянуть, что Сингон приносит повелителям спокойное правление, избавленное от природных бедствий и мятежей, а подданным – чувство удовлетворения, т. е., поддерживает оптимальные пропорции внутри государства **[Мещеряков 1987 Эл. ресурс]**. Именно Ку:кая Сага сделал настоятелем крупнейшего храма страны – То:дай-дзи и поручил проводить молебны об успокоении и умиротворении государства. Тогда же начался обмен письмами между Ку:каем и Сайтё:. В течение десяти лет они поддерживали переписку, в которой Сайтё: то и дело просил разрешения у Ку:кая ознакомиться с тем или иным трактатом по эзотерическому буддизму. В сфере тантрического учения Сайтё: признавал верховенство Кукая и относился к нему с ученическим почтением. В 811 г. Ку:кай провёл для Сайтё: и его ближайших учеников церемонию посвящения согласно установлениям Сингон, но без заключительного посвящения (бросания цветка в мандалу), объяснив Сайтё:, что для этого потребуется три года подготовки. Сам Сайтё: от такого долгого ученичества отказался, послав вместо себя трёх учеников, но продолжал просить у Ку:кая книги и, судя по всему, решил изучить тайное учение самостоятельно, чего Ку:кай не мог одобрить, ведь истинное знание возможно было передать лишь от учителя к ученику. Впоследствии Сайтё: выступил

с доктриной «Единой Лотосной Колесницы Дхармы» (яп. 法華一乗, *хо:кэ итидзё:*), в которой соединял Тэндай и Сингон, в то время как Ку:кай настаивал на жёстком обособлении «тайного» буддизма, из-за чего их отношения постепенно ухудшались и в начале 816 г. окончательно прервались. Основанием для разрыва, как принято считать, был отказ Ку:кая познакомить Сайтё: с «150-частной Сутрой Сокровенной Мудрости» (яп. 理趣経, «*Рисюкё:*»). Кроме того, Тайхан (яп. 泰範, 778?-неизвестно), лучший ученик Сайтё:, переметнулся к Ку:каю **[Там же]**. Однако, возможно, причины были куда глубже, поскольку у наставников в корне не совпадали воззрения на порядок в государстве: Сайтё: стремился установить порядок в стране силами совершенных бодхисаттв-монахов, которые направляли бы светскую власть, фактически подчиняя её; Ку:кай не стремился менять политические планы императоров, а менял их мировоззрение, во многом личным примером **[Буддизм в Японии 1993: 173]**. Он застал правления пяти императоров, снискал покровительство высшей власти и даже дружбу государей. В 816 г. Ку:кай испросил дозволение основать на горе Ко:я монастырь для воспитания последователей своего учения, и получил его. В 822 г. он провел обряд посвящения для бывшего государя Хэйдзэя (яп. 平城天皇, 773-824), трижды молился об умиротворении государства, учредил при То:дай-дзи храм Сингон, а в 1-й луне 823 г. Сага известил Ку:кая о том, что отдает в его распоряжение храм То:-дзи (яп. 東寺) в Киото, который стал официально признанным центром государственно-охранительных церемоний. Это случилось за три месяца до отречения Сага. При новом правителе Дзюнна (яп. 淳和天皇, 786-840) Ку:кай в 827 г. был назначен главой буддийской общины всей страны, открыл собственную школу «премногих искусств и разной премудрости» для детей простых людей и сам составил словарь иероглифов для её учеников. В 831 г. здоровье Ку:кая ухудшилось, и с 832 г. он уединился на горе Ко:я. Несмотря на его затворничество, влияние учения Сингон только росло, и при государевом дворе построили молельню, в которой исполнялись исключительно эзотерические обряды. На горе Ко:я Ку:кай и скончался в 835 г. **[Мещеряков 1987 Эл. ресурс].**

После смерти Ку:кая популярность учения Сингон среди аристократии пошла на спад, а позиции Тэндай ощутимо усилились

благодаря деятельности ученика Сайтё:, Эннина (яп. 円仁; 793/794-864). Эннин, изучивший в Китае не только тяньтайскую догматику, но и эзотерические доктрины, фактически провёл «эзотеризацию» Тэндай, успешно внедрив в неё элементы «тайного учения», составлявшие сильную сторону конкурирующей школы, и тем самым привлёк к Тэндай большое количество знатных прихожан. При Энтине (другой вариант чтения имени – Энсю, яп. 円珍, 814-891), возглавившем школу после смерти Эннина, эзотерический аспект учения продолжал усиливаться, усиливалась и связь между Тэндай-сю: и придворной аристократией, особенно с родом Фудзивара, благодаря чему экономическое могущество школы ощутимо возросло. Энряку-дзи обладал храмовыми угодьями в разных провинциях страны, имел собственное войско (монахи-воины (яп. 僧兵, *со:хэй)*, играли значительную роль в истории школы Тэндай и Японии в целом вплоть до уничтожения Энряку-дзи Одой Нобунагой в 1571 г.). Необходимо отметить, что, хотя и в Китае, и в Корее монахам доводилось браться за оружие, и в XVI в. отряды монахов обеих стран принимали участие в борьбе с японскими войсками (китайские монахи наряду с правительственной армией боролись с японскими пиратами, а корейские монахи защищали страну от вторгшихся войск Тоётоми Хидэёси, намеревавшегося захватить Корею), по исторической значимости они не могли соперничать с масштабами деяний монахов *со:хэй*. В Японии монашеские воинства обладали такой властью, что периодически вынуждали имперские и военные правительства к сотрудничеству, принимали участие в союзах и раздорах как полноценные политические игроки, что делает историю буддийских монахов-воинов *со:хэй* уникальной для региона. Впоследствии между последователями Эннина и Энтина разгорелся конфликт, разбивший Тэндай на две фракции – *саммон* (яп. 山門, «горное течение») и *дзимон* (яп. 寺門, «храмовое течение»), центрами которых стали храмы Энряку-дзи и Миидэра (яп. 三井寺, храм у подножия горы Хиэй, процветавший во время управления Энтина) соответственно. От теоретических диспутов стороны перешли к вооруженным столкновениям собственных армий монахов, и вплоть до XIII в. противостояние носило острый характер (только в XI в. отряды *со:хэй* четыре раза полностью сжигали монастырь Миидэра) **[Буддизм в Японии 1993: 174-178]**. Мо-

нахи-воины противоборствущих фракций временами объединялись и атаковали сторонние храмы (Ко:фуку-дзи в Наре в 1081 г.), навязывали свою волю двору, если там принимались не устраивающие их решения, но и тех, и других поддерживал род Фудзивара, только *саммон* пользовалось покровительством тех его членов, которые контролировали императорский дом и определяли государственную политику. Подобная ситуация, в которой правитель фактически не имел реальной власти, привела к формированию в Японии института *инсэй* (яп. 院政) – «правления из молельни». В 1086 г. император Сиракава (яп. 白河天皇, 1053-1129) передал титул императора своему сыну и, постригшись в монахи, принял титул *дайдзё:-тэнно:* (яп. 太上天皇, «отрёкшийся император»). Он удалил всех подданных из рода Фудзивара, объявил себя патроном малолетнего правителя и распорядителем всех государственных дел. Используя свой авторитет патриарха императорской семьи, он смог назначать на императорский престол своих детей и внуков в обход требований дворцовой аристократии. Дело Сиракавы продолжили его преемники, и фактически в стране одновременно существовало два правительства: правительство действующего императора и правительство отрекшегося императора, который мог издавать указы, имевшие такую же силу, как и законы действующего императора, имел собственный штат чиновников, свои земельные угодья, войско преданных самураев. Успехи государей-монахов в борьбе с аристократами привели к конфликту с императорами, которые чувствовали себя марионетками в руках отставных патронов, что послужило причиной смуты годов Хо:гэн (яп. 保元の乱, 1156 г.). Использование обеими сторонами самураев стало началом вхождения последних в большую японскую политику и возвышения родов Тайра и Минамото, что впоследствии привело к войне двух кланов, получившей название Гэмпэй (яп. 源平合戦, 1180-1185), и установлению первого в Японии военного правительства.

Если подводить итоги развития буддизма в эпоху Хэйан в целом, то необходимо отметить, что именно с этой эпохи можно вести речь о школах, характеризующиеся идейной и организационной самостоятельностью. Как отмечает А.А. Накорчевский, успешное формирование и развитие таких школ – Тэндай и Сингон – в Японии в первую очередь связано с изменением мировоззрения япон-

цев. Лишь в период Хэйан начало складываться представление об индивиде, выделяемом из клановой безликости, и индивидов стало достаточно, чтобы обеспечить успех Тэндай и Сингон с их идеями о «личном спасении», в первую очередь, среди аристократии **[Накорчевский 2004: 241-242]**. Другим важным моментом было то, что истина о всеобщности спасения не только доктринально обосновывалась, но и указывались практические методы для её реализации. Мистические ритуалы, преследующие эту цель, стали занимать большую часть придворной жизни. Именно благодаря тому, что аристократия увлеклась эзотерическим буддизмом, он получил широкое распространение. Кроме того, основатели Тэндай и Сингон приблизили буддийское учение к духовной жизни японцев, представив его как универсальное и законченное выражение традиционных японских верований (в большей степени это относится к Сингон, но и в Тэндай эпохи Хэйан существовала идея о *санно:-синто:* (яп. 山王神道), согласно которой всё в этом мире имеет тайный смысл, и существа, которые внешне выглядят как японские боги, на самом деле являются буддами и бодхисаттвами). Помимо философско-религиозной составляющей, буддизм эпохи Хэйан, в первую очередь Сингон, также отличался тесной связью с культурой, взлёт которой является отличительной стороной той эпохи. Впрочем, у школы Тэндай была своя сильная сторона – сосредоточенность на духовном аспекте и воспитание аскетической строгости, цельности монастырской жизни на основе новой системы заповедей, соблюдению которых придавалось огромное значение **[Мещеряков 1987 Эл. ресурс]**. Именно поэтому, когда наступило японское культурное Средневековье (с XIII в.), школа Тэндай сыграла большую роль в буддизме, чем Сингон.

Период Камакура (яп. 鎌倉時代, 1185-1333), сменивший эпоху Хэйан, получил своё название от небольшой одноимённой деревни, где располагалась ставка Минамото-но Ёритомо (яп. 源 頼朝, 1147-1199), основателя первого военного правительства в Японии – сёгуната Камакура. Род Минамото под его командованием вышел победителем из многолетней войны между кланами Фудзивара, Тайра и Минамото, и, заставив императора признать своё господство, Ёритомо основал военно-феодальное правительство, или бакуфу (яп. 幕府), одновременно приняв титул сёгуна (яп. 将軍) и

став фактически управлять страной как военный диктатор **[Большая российская энциклопедия 2016а]**. Режим сёгуната в Японии установился в 1192 г. и осуществлял фактическое управление страной вплоть до реставрации Мэйдзи. Период Камакура, связанный с доминированием самураев, обозначил разделение власти формальной и реальной – за императорским домом оставалось отправление внешних ритуалов, однако вся реальная власть перешла к роду Минамото, а впоследствии – к роду Хо:дзё:, из которого происходила жена Ёритомо, Хо:дзё: Масако (яп. 北条 政子, 1156–1225) **[Конрад 1973: 185]**. После смерти Ёритомо благодаря Масако, прозванной «монахиней-сёгуном» за своё влияние на государственные дела, её отец, Хо:дзё: Токимаса (яп. 北条時政, 1138–1215), стал первым сиккэном (яп. 執権, «держатель власти») – регентом при своём малолетнем внуке. В дальнейшем представители клана Хо:дзё: на протяжении века являлись регентами при малолетних сёгунах или соправителями при взрослых – когда сёгун подрастал, сиккэны смещали его и назначали следующего. Фактически клан Хо:дзё: контролировал всю страну, и любое проявление мятежа немедленно пресекалось. Пока Японии не начали угрожать враги извне, регенты клана Хо:дзё: смогли обеспечить некоторое время мира и экономического процветания.

Экономической основой власти военного правительства и императорского двора продолжали оставаться частные поместья *сё:эн*, и сёгунат намеревался установить над ними контроль, не обязательно юридический. Вассалам сёгуна был обеспечен более высокий статус, чем остальным воинам, а также незыблемость земельных владений, к которым за доблестную службу могли присоединить дополнительные земли. Из числа крупнейших военных феодалов сёгун назначал в провинциях военных губернаторов (яп. 守護, *сюго*) и земельных администраторов (яп. 地頭, *дзито*). Однако существовавшее в стране двоевластие привело к смуте годов Дзё:кю: (яп. 承久の乱) в 1221 г., когда экс-император Го-Тоба (яп. 後鳥羽天皇, 1180–1239) попытался поднять недовольных политикой сёгуната феодалов на бунт и вернуть полноту власти императору, но протестующие потерпели поражение, а система *инсэй* утратила своё политическое влияние. Сёгунат, получивший новые земли в результате победы над кланами Тайра и Фудзивара, после подавления сму-

ты конфисковал огромные земельные владения участников заговора, главным образом – императорского дома, что закономерно вело к обогащению и усилению военных феодалов. Тем не менее, часть земель была возвращена бывшим владельцам (аристократам и монастырям) при условии новой конфискации при малейших вопросах у власти. Земельные угодья огромных храмовых комплексов позволяли им полностью закрывать свои потребности не только в пище, но и в продуктах и изделиях: при монастырях в период Камакура появились первые рынки (тогда называемые «квартал перед монастырскими воротами»), сформировались первые объединения ремесленников. Благодаря ввозу медных монет из Китая развивалось денежное обращение, и монахи богатых монастырей (в том числе Энряку-дзи) активно занимались ростовщичеством, поскольку получали огромные доходы от поместий *сё:эн* и денежные подношения от прихожан **[История Японии 2018: 110-112]**.

Влиятельные храмы старых школ, больше походившие на небольшие обособленные государства в государстве, были теснейшим образом связаны с родовой аристократией и императорским двором, и сиккэны не были в состоянии полноценно их контролировать. Пришедшему к власти самурайству прежняя идеология «аристократического» буддизма и его сложнейшая ритуальная культура не подходила; простому народу, видевшему, как богатеют старые монастыри и купаются в роскоши их монахи, хэйанские школы тоже не были близки, хотя к началу периода Камакура буддийские представления плотно укоренились во всех слоях японского общества. Концепция кармы – совокупности добрых и злых деяний, определяющая существование в этой жизни и следующих, магические практики, которыми народ удивляли *хидзири* (яп. 聖), мудрецы-отшельники, не прошедшие официального посвящения из-за недовольства коррупцией среди буддийской власти – это было доступно и простому народу. Фундаментальные изменения, происходившие в структуре японского общества, в сфере идеологии получили отражение в реформаторских движениях японского буддизма периода Камакура (XIII – начало XIV в.) – школах Дзэн, буддизма Чистой Земли и Нитирэн. Именно благодаря им буддизм в Японии наконец превратился в общенародную религию, ознаменовав переход от учения, «обслуживавшего» централизованное

государство, к учению, школы которого широко распространились во всех слоях общества [**Буддизм в Японии 1993: 191-192]**.

Первую из новых школ, школу Дзэн, или Чань (кит. 禅宗, *Чань-цзун*), можно отнести к наиболее китаизированным школам дальневосточного буддизма, в которой ярче всего отразился синтез китайской и индобуддийской традиции. Чань – это производное от бинома «чаньна» (кит. 禅那), который является транскрипцией санскритского термина «дхьяна», означающего медитацию. Таким образом, уже в самом названии школы указана ее направленность на медитацию **[Занданова 2010: 14]**. По словам Янгутова Л.Е., «медитация впоследствии в школе Чань стала считаться одним из главных средств достижения конечной религиозной цели, вокруг которой строилась вся чаньская теория и практика» **[Янгутов 1998: 150]**. Другое, малоизвестное название этой школы – школа «сознания Будды» (佛心宗, кит. *Фосинь-цзун*) – отражало тот факт, что ее основное внимание было направлено на человеческую психику, которая скрывает в себе «сознание Будды» **[Занданова 2010: 14]**. В работе «Введение в буддологию» Е.В. Торчинов отмечает, что, по легенде, школу Чань основал не кто иной, как сам Будда Шакьямуни, который один раз поднял перед учениками цветок и улыбнулся, однако никто, кроме Махакашьяпы, не понял смысла этого жеста Будды. Махакашьяпа же ответил Будде, тоже подняв цветок и улыбнувшись. В это мгновение он пережил пробуждение: состояние пробуждения было передано ему Буддой непосредственно, без наставлений в устной или письменной форме. Так, согласно Чань, началась традиция прямой («от сердца к сердцу») передачи пробуждения от учителя к ученику **[Торчинов 2000 Эл. ресурс]**. Еще начиная с X в. школа Чань быстро распространилась из Китая в другие страны региона, набрав стремительную популярность в Корее (появление корейской школы Сон пришлось на VI-VII вв.) и Вьетнаме (в VI в. сформировалась вьетнамская школа Тхиен). На их фоне Япония познакомилась с учением Чань сравнительно поздно, однако оно сыграло огромную роль в ее истории.

Учение Дзэн появилось в Японии в конце XII в. Говоря о истории Дзэн в Японии, А.М. Кабанов утверждает, что первые контакты японских монахов с китайским учением Чань, пусть и поверхностные, происходили намного ранее: «…одним из первых япон-

ских монахов, побывавшим в Китае в 653–58 гг., был До:сё:, который учился у знаменитого Сюань-цзана и по его совету прошел курс обучения у чаньского наставника Хуй-маня» **[Кабанов 1981: 93]**. Он отмечает, что знаменитые наставники Сайтё: и Ку:кай во время пребывания в Китае также проявляли интерес к Чань, но все эти проблески интереса были спорадическими и малозначимыми, пока к моменту наступления периода Камакура не произошли коренные перемены в структуре японского общества: власть перешла к военному сословию, которое остро нуждалось в новой идеологии, отвечающей его интересам и вкусам [**Там же: 94]**. К началу периода Камакура японские монахи достаточно часто путешествовали в Китай, хотя цели их путешествий при этом разнились. Е.С. Лепехова, ссылаясь на Кимия Ясухико, подразделяет побывавших в сунском Китае монахов на три группы: к первой группе относились монахи, совершавшие паломничества в буддийские монастыри Китая с целью искупления грехов и обретения просветления; во вторую группу входили монахи, желавшие изучить в сунском Китае доктрины Винаи; к третьей группе принадлежали монахи, изучавшие в Китае чань-буддизм **[Лепехова 2013: 129–130]**. Первого патриарха японского дзэн-буддизма, Мё:ан Эйсая (яп. 明菴栄西, 1141-1215), как раз стоит отнести к третьей группе.

Эйсай родился в 1141 г. в провинции Биттю в семье синтоистского священника. Еще с детства он изучал эзотерический буддизм в храме школы Тэндай, но не удовлетворился уровнем обучения, полученным в нем, и жаждал посетить Китай, чтобы там постигать буддийское учение. Оставив учёбу, Эйсай направился на Кюсю, откуда ему удалось перебраться в Китай. После полугодового пребывания в монастыре Тяньтай, где, помимо тяньтайских доктрин, молодой монах познакомился с учением Чань, Эйсай вернулся на родину, передал священные тексты и комментарии к сутрам в храм Энряку-дзи, а сам отправился в путешествие по западу Японии, длившееся шесть лет **[Dumoulin 1988: 150]**. Все эти годы он ждал, пока представится возможность ещё раз посетить Поднебесную, усиленно изучая основы эзотерики и чань-буддизма. Его мечта сбылась в 1187 г., и, оказавшись в Китае, он бросил все усилия на постижение нового учения. Буддизм школы Линьцзи (яп. 臨済宗, *Риндзай-сю:*), который Эйсай изучал в Китае под руководством

наставника Сюань Хуайчаня (кит. 虚庵懷敞, 1125?–1195), декларировал возможность достижения одномоментного просветления и делал особый акцент на использовании *гунъань* (公案, яп. *ко:ан*) – иррациональных вопросов или притч-загадок, размышление над которыми должно было придать ученику импульс для понимания сути учения и достижения просветления. Вернувшись в Японию в 1191 г., Эйсай в 1195 г. основал первый храм новой школы Риндзай – Сё:фуку-дзи (яп. 聖福寺) в городе Хаката, причём средства на это выделил сам сёгун Минамото-но Ёритомо. В 1202 г. благодаря поддержке в правительственных кругах был основан храм Кэннин-дзи (яп. 建仁寺). В статье «Начало японской традиции Дзэн» Н.Н. Трубникова предполагает, что сам Эйсай, вероятно, не стремился к созданию новой школы, а скорее, хотел обновить ту часть учения Тэндай, которая называется «созерцанием», Дзэн **[Трубникова 2008а Эл. ресурс]**. Однако после того как Эйсай провозгласил превосходство Дзэн по сравнению с буддизмом толка Тэндай, у него появилось немало оппонентов. Монахи с горы Хиэй объявили новую школу еретической, и Эйсаю пришлось пойти на уступки ради признания Дзэн как самостоятельной школы **[Dumoulin 1988: 150]**.

Впоследствии новому учению Риндзай-сю: удалось завоевать в Японии прочные симпатии, прежде всего в среде самурайства и в императорском окружении, фактически превратившись в официально покровительствуемую идеологию. Н.Н. Трубникова отмечает, что подобную симпатию можно объяснить несколькими причинами. Так, «военные дома», придя к власти, искали основу для обоснования своих прав, и обратились к Китаю, особое внимание уделяя новейшим достижениям китайской культуры. Монахи, знакомые с нею на собственном опыте, получали покровительство сёгунов и их приближенных. Также воинов вполне могла привлекать простота и строгость новой школы, поощрение которой, кроме того, должно было противопоставить «воинские» храмы старым школам, прежде всего Тэндай **[Трубникова 2008а Эл. ресурс]**. Связь Эйсая с политиками остро критиковались его недоброжелателями, однако способствовала популяризации дзэн-буддизма, и его гибкая дипломатия, позволявшая умело лавировать между императорским двором и сёгунатом, обеспечила школе Риндзай мощную материальную базу **[Кабанов 1981: 96]**. Почти все монастыри этого направления

входили в иерархическую систему *годзан* (яп. 五山, буквально «пяти гор»), находившуюся под непосредственным правительственным контролем. Монастыри *годзан* стали крупными центрами культуры, а проживавшие в них монахи были не только хранителями знаний, но и создателями литературы на китайском языке, получившей название *годзан бунгаку* (яп. 五山文学, «литература пяти монастырей»). Вплоть до начала XVI в. интеллектуальная гегемония монахов *годзан* была почти полной **[Кабанов 1983: 22–24]**. Интересно и то, что кроме знакомства с учением Дзэн, Япония обязана Эйсаю еще и знакомством с культурой чая, семена которого он привез из Китая **[Кабанов 1981: 96]**. Тем не менее, хотя Эйсай всячески способствовал популяризации нового учения, он не оставил после себя видного преемника, а вскоре после его смерти храм Кэннин-дзи начал впадать в упадок. Заслуги наставника были высоко оценены – после смерти ему присвоили титул «Учитель государства, освещающий его тысячью лучей» (яп. 千光国師, *Сэнко: кокуси*).

Вскоре после того, как Эйсай познакомил буддийский мир Японии с школой Линьцзи, благодаря другому наставнику, Эйхэй До:гэну (яп. 永平道元, 1200-1253) в Японию проникла школа Цаодун (曹洞宗, яп. *Со:то:-сю:*). До:гэн по праву считается одним из наиболее глубоких и оригинальных японских мыслителей. Г. Дюмулен в своей работе «История дзэн-буддизма» пишет: «…в самом деле, вполне может статься, что До:гэн является самым великим и оригинальным мыслителем из числа тех, кого когда-либо порождала японская земля» **[Dumoulin 1988: 161]**. Родившись в аристократической семье и рано осиротев, До:гэн принял постриг в 1213 г., став монахом низкого разряда на горе Хиэй. Будучи изначально монахом школы Тэндай, он, тем не менее, не принял одно из важнейших положений тэндайской догматики – учение об изначальной просветленности. В статье «Влияние школы Тэндай на учение Эйхэй Догэна» М.В. Бабкова упоминает, что этот вопрос мучил До:гэна настолько, что ставил под сомнение основы самой его жизни: «…если все живые существа изначально обладают просветлением, то непонятно, зачем нужна буддийская практика. А для Догэна этот вопрос означает то же самое, что вопрос, зачем он живет и зачем он ведет монашеский образ жизни… С другой стороны,

если практика все же необходима, и жизнь буддиста – не пустое времяпровождение, то это идет вразрез с основами буддизма, на которых он вырос…» **[Бабкова 2009: 238–240]**. Для того, чтобы разрешить эти противоречия, До:гэн решил искать ответа у других учителей буддизма, и один из них посоветовал ему отправиться изучать Чань в Китай.

В 1223 г. До:гэн отбыл в Китай, где впоследствии провел пять лет. Усердное изучение *гунъань* не принесло ему удовлетворения. В 1225 г. он решил посетить чаньского наставника Жуцзина (кит. 如淨, 1163-1228). И.Е. Гарри в работе «Дзэнский путь Догэна» пишет, что это перевернуло его судьбу. Он указывает, что именно учение Жуцзина помогло До:гэну преодолеть терзавшие его противоречия, поскольку в нем «…медитативная практика и Просветление представали единым целым: первое имеет место, когда есть второе и наоборот…» **[Гарри 1999: 17]**. Ознакомившись с практикой сидячей медитации без объекта как такового (яп. 只管打坐, *сикантадза*), которая играла ключевую роль в учении наставника Жуцзина, До:гэн наконец смог отринуть давние сомнения и совместить то, что изначально казалось несовместимым: «…признавая изначальную просветленность живых существ, До:гэн настаивает на том, что Природа будды в живых существах должна постигаться не абстрактно, но стать действительным фактом сознания: человек истинно обладает Природой будды лишь тогда, когда его Природа будды проявлена, а проявляется она лишь в буддийской практике и прежде всего – в практике *дзадзэн*» **[Там же: 18]**.

Вернувшись из Китая, До:гэн не привез с собой кипы сутр, как обычно делали японские монахи, побывавшие там – он привез с собой только ответ на великое сомнение (大疑, яп. *дайги*), так давно мучившее его. После своего визита в Китай До:гэн поначалу жил в небольшом храме близ Киото. В 1236 г. он построил первый независимый храм школы Со:то:, получивший название Ко:сё:-дзи (яп. 興聖寺), который впоследствии привлек множество учеников **[Бабкова 2016]**. Однако усиливавшееся соперничество со школами Тэндай и Риндзай, чье влияние нарастало, а также неприятие кипевших в столице интриг вынудили его покинуть город. Эйсай, основатель школы Риндзай, снискав благосклонность сёгуната, получил возможность строить храмы нового учения и в Камакуре, и в

Киото, До:гэн же не стремился развивать отношения с властями, поскольку был глубоко опечален явной враждебностью других школ и обилием интриг в столице. Он долгое время жил в горах провинции Этидзэн, проповедовал в деревенских храмах, пока в 1245 г. не завершилось строительство храма Эйхэй-дзи (яп. 永平寺), где наставник продолжил свою практику, воспитывая учеников **[Dumoulin 1988: 161]**. Школа Со:то: впоследствии нашла для себя благодатную почву в сельской местности, среди небогатых самураев и крестьянства, в то время, как Риндзай, поддерживаемая сикэнами Хо:дзё:, получила широкое распространение среди высших слоёв воинского сословия. Однако в 1247 г. новый регент сёгуна Хо:дзё: Токиёри (яп. 北条時頼, 1227–1263) пригласил До:гэна ко двору. До:гэн проделал довольно длинный путь, чтобы обучить сёгуна дзэн-буддизму, а затем вернулся в Эйхэй-дзи в 1248 г., где и умер в 1253 г.

Что касается непосредственно буддийской практики, то в двух школах дзэн-буддизма, нового направления буддийской мысли, как мы можем наблюдать, использовались разные методы обучения: в то время как адепты Со:то: основное внимание уделяли *дзадзэн* (медитация в позе лотоса), последователи Риндзай сосредотачивались на практике *ко:анов* – дзэнских иррациональных притч. Однако основное различие между ними заключалось даже не в применяемых методах буддийской практики, а в отношении к просветлению – Риндзай придерживалась мнения, что просветления, мгновенного озарения (яп. 悟り, *сатори*) можно достичь внезапно, Со:то: – что просветление достижимо только после долгих медитаций, фактически являясь их неким «итогом». Кроме того, просветление в Со:то:-дзэн не является особым состоянием сознания, а выступает как возврат к изначальным условиям – его можно сравнить с разумом новорожденного, которое еще никак не «загрязнено», с сознанием, которое пребывает в чистоте и полной гармонии с космосом и Вселенной **[Буддизм: Словарь 1992 Эл. ресурс; Sudikno 2008 Эл. ресурс]**. Для достижения просветления школами допускалось совмещение практик – наставники школы Риндзай дозволяли ученикам медитировать над *ко:анами* в позе *дзадзэн*, а наставники школы Со:то: для углубления практики и стимуляции сознания использовали связку медитации *дзадзэн* и спонтанных вопросов, вы-

ступавших в роли *ко:анов*. Тем не менее, обе эти практики, как и в целом подходы обеих школ, целиком и полностью опирались на самостоятельное прохождение учеником Пути к просветлению, то есть, придерживались опоры только на «собственную силу» как основное средство спасения. В этом коренилось их принципиальное различие с подходом к спасению, исповедуемым в японских школах буддизма Чистой Земли, о истории которого далее пойдет речь.

С середины XI в. в Японии получили широкое распространение идеи о наступлении эпохи «конца Закона» (末法, яп. *маппо:*), поскольку тяжелые времена, эпидемии, войны воспринимались последователями буддизма как эра деградации учения и конца времен. Это явилось мощным стимулом поисков новых и более эффективных средств, которые позволяли бы достичь быстрого и гарантированного спасения. А.Н. Игнатович в своей монографии «Буддизм в Японии: очерк ранней истории» пишет, что еще в первой половине VII в. в Японии стали известны верования в «Чистую Землю» как следствие распространения культов Будды Майтрейи и Будды Амиды **[Игнатович 1988: 153]**. Главным отличием учения о Чистой Земле (кит. 浄土宗, *Цзинту-цзун*) от остальных буддийских школ стала вера в то, что освобождение от сансары достижимо не собственными силами, а «силой другого» – силой сострадательного Обета Будды Амитабхи **[Амитабха-сутра 2000 Эл. ресурс]**. В эру конца Закона прочие методы уже виделись не доступными пониманию людей, и единственным способом спасения виделось полностью положиться на милосердие Амитабхи. Несмотря на то, что поначалу, чтобы обеспечить себе возрождение в Чистой Земле, предполагалось выполнять пять основных действий (произнесение имени Будды, воспевание сутр, созерцание Будды, почитание образа Будды, восхваление Будды), впоследствии необходимые практики свелись к *няньфо* (кит. 念佛; яп. 念仏, *нэмбуцу*) – памятованию о Будде, повторению мантры «Принимаю прибежище в Будде Амитабхе», и следование одной этой практике обеспечивало верующему спасение [**Бухаев 1991: 11; Хантаева 1998: 153]**. Такая простота теоретической и практической стороны учения не могла не привлечь народ, и популярность амидаистских течений стремительно росла. Ведущими учениями японского амидаизма стали школа

«Чистой земли» (浄土宗, яп. *Дзё:до-сю:*), основанная монахом Хо:нэном (яп. 法然, 1133–1212) и «Истинная школа Чистой Земли» (浄土新宗, яп. *Дзё:до-синсю:*), основанная монахом Синраном (яп. 親鸞, 1173–1262). Кроме того, также появились «Школа *нэмбуцу* совершенного взаимопроникновения» (яп. 融通念仏宗, *Юдзу нэмбуцу-сю:*) и «Школа урочного часа» (яп. 時宗, *Дзи-сю:*).

Основатель школы «Чистой Земли» Хо:нэн родился в 1133 г. в провинции Мимасака в семье провинциального самурая. Свою монашескую деятельность он начал как послушник в монастыре школы Тэндай. Однако после знакомства с трудами китайского буддийского монаха Шаньдао (кит. 善導, 613–681) он стал ярым приверженцем учения о «Чистой земле» Будды Амиды, поскольку уверовал, что в ту жестокую, кровопролитную эпоху, когда ему выпало жить, никакие личные усилия следования «пути мудреца» с его изучением сутр и соблюдением заповедей не приведут к спасению. Единственно правильный способ был указан Шаньдао, и состоял он в безграничной вере в милосердие Амитабхи и обращение к нему беспрестанных молитв. Весной 1175 г. Хо:нэн начал активно пропагандировать свое учение, и у него появилось немало поклонников и последователей, причем не только среди простых людей, но и среди знати. Быстрый рост популярности идеи легкого спасения в «Чистой земле», для чего не требовалось ни проведение буддистских ритуалов, ни знание священных текстов, ни обслуживание огромной армии священнослужителей, вызвал неизбежное возмущение монахов старых школ, прежде всего Тэндай и Сингон, претендовавших на духовную монополию в жизни населения столицы и центральных районов Японии **[Буддизм в Японии 1993: 201–202]**. Обеспокоенность старых школ, а также тот факт, что отдельные священнослужители и придворные, принявшие его учение, стали протестовать против сёгуната и императора и отрекаться от должностей, вызвали гнев властей. В результате в 1207 г. проповеди его учения были временно запрещены, а самого Хо:нэна сослали в провинцию Сануки, но ненадолго – вскоре ему разрешили вернуться в столицу. Там Хо:нэн и умер 29 февраля 1212 г., окруженный многочисленными последователями. Впоследствии ему были дарованы титулы «Великого учителя совершенного света» (яп. 円

光大師, *Энко: дайси*) и «Великого учителя сияющего света» (яп. 明照大師, *Мё:сё: дайси*).

Безграничное милосердие Амиды, по мнению Хо:нэна, было настолько сильно, что он всем, включая отъявленных грешников (в случае их искреннего раскаяния), мог даровать рождение в «Чистой земле» **[Там же]**. Тем же, кто не верил в Обет Будды, Хо:нэн в спасении и перерождении отказывал. Радикализм Хо:нэна не дошел до того, чтобы полностью отрицать необходимость соблюдения буддийских заповедей и проведения религиозных церемоний, но особого значения он им не придавал, а про медитацию и вовсе высказывался, что пользы для верующего она не несет, а вот навредить спасению может за счёт внушения ложной веры в «свою» силу. Синран (1173–1262), ученик Хо:нэна, который основал собственное японское ответвление Дзё:до-сю: – Дзё:до-синсю:, «Истинную школу Чистой Земли», поддерживал это убеждение. Родился Синран в 1173 г. в семье столичного аристократа, в молодости так же, как и Хо:нэн, учился в монастыре Энряку-дзи, но в 29 лет, проникнувшись учением о «Чистой Земле», примкнул к амидаистам, став учеником Хо:нэна. Когда власти сослали Хо:нэна, Синран присоединился к нему и в ссылке женился, в смысле отрицания заповедей даже превзойдя учителя. Действительно, он разделял с Хо:нэном веру в спасение исключительно за счет «сил другого» – милосердного обета Будды Амитабхи, однако изменил отношение к практике *нэмбуцу* (повторения имени Будды), сделав основной упор не на механическое повторение, а на душевное устремление веры во время этого действия. Синран настолько превозносил достижение *синдзин* (яп. 信心) – истинного доверия к Будде Амиде, что даже отверг необходимость традиционного совершения добрых деяний, которые в случае Хо:нэна считались подспорьем в достижении спасения. Для Синрана достаточно было исключительно глубокой веры в спасение. Поэтому в случае «Истинной школы Чистой Земли» воззрения ее приверженцев не совпадали с монашескими заповедями в принципе. В статье «Жизнь и сочинения Синран» Н.Н. Трубникова отмечает, что «…о себе Синран говорил, что он не монах, не мирянин, а «плешивый глупец» (яп. 愚禿, *гутоку*), не обритый по-монашески, но и не носящий мирской прически. Он не отказывался от мясной пищи, был женат, растил де-

тей…» **[Трубникова 2012б Эл. ресурс]**. Вслед за Синраном игнорировали монашеские заповеди и его последователи. И, даже делая оговорку, что у служилых монахов прежде тоже бывали и нарушения поста, и прижитые дети, Н.Н. Трубникова делает особый акцент, что именно Синран первым решил считать все подобные отступления от устава допустимыми. Он также развил и усилил тезис Хо:нэна о спасении грешников, перенеся акцент с возможности их спасения милосердием Амитабхи на первоочередность спасения именно грешников (яп. 悪人正機, *акунин сё:ки*). По Синрану, Будда Амида дал своё обещание спасти человечество именно для того, чтобы преступники и негодяи были спасены и попали в рай. Он писал: «Если благочестивые люди перерождаются в раю Чистой Земли, то преступники – тем более», и данная концепция не могла не вызвать большой резонанс в религиозном мире средневековой Японии. Несмотря на неоднозначное отношение со стороны современников, впоследствии Синрану был присвоен почётный титул «Великого учителя, видящего истину» (яп. 見真大師, *Кэнсин дайси*).

Две другие школы японского амидаизма, Юдзу-нэмбуцу-сю: и Дзи-сю:, конечно, уступали по популярности учениям Хо:нэна и Синрана, однако также имели своих преданных последователей. Первая из них фактически появилась ещё в эпоху Хэйан. Основанная Рё:нином (Рю:нином) (яп. 良忍, 1072–1132) школа Юдзу-нэмбуцу-сю:, в отличие от последователей Синрана, полностью сосредоточилась на вербальной ритуальной декламации *нэмбуцу* как единственном средстве достижения перерождения в Чистой Земле. Согласно преданию, в 1117 г. сам Амитабха, пришедший к нему в видении, объяснил ему философию «взаимопроникновения *нэмбуцу*», которую впоследствии божества повелели открыть всему миру. Рё:нин учил, что явления взаимосвязаны, и повторение *нэмбуцу* одним человеком влияет и на окружающих, а не только на повторяющего. Если два или более человека повторяют *нэмбуцу*, их усилия приумножаются **[Keown 2004 Эл. ресурс]**. В воззрениях Рё:нина прослеживалось влияние учений Кэгон об отсутствии сущностных различий между феноменами и Тэндай о взаимопроникаемости «миров дхармы». Иппэн Тисину (яп. 一遍智真, 1239-1289), основателю школы Дзи-сю:, явилось иное откровение: в 1271 г. ему

приснился вещий сон, открывший, что одного-единственного произнесения *нэмбуцу* достаточно для возрождения в Чистой Земле, поскольку все живущие существа достигли потенциального просветления уже в тот момент, когда много веков назад Амида дал свой «изначальный Обет» **[Буддизм в Японии 1993: 209]**. Обретя откровение, Иппэн вместе с последователями отправился проповедовать учение, выдавая в качестве подтверждения заслуженного спасения тем, кто произнес мантру, амулет с надписью (яп. 札, *фуда*), где были начертаны ее шесть иероглифов. Амулет, помимо обеспечения перерождения в Чистой Земле, служил еще и оберегом в этой жизни. Впоследствии Иппэн пришел к мысли, что амулеты нужно раздавать всем встречным, и посвятил свою жизнь раздаче амулетов и проповедям среди народа **[橘川 1935: 137–140]**. Движимые желанием в первую очередь спасти тех, кто погряз в крови и пороках, Иппэн и его ученики проповедовали на полях сражений и убеждали умиравших воинов произнести *нэмбуцу*, уверяя их, что достаточно всего лишь раз назвать имя Будды Амиды, чтобы обрести «Чистую землю», при этом не имело значения, за что сражался и как умер воин **[Буддизм в Японии 1993: 210]**.

Проникнув в Японию, школы буддизма «Чистой Земли» и чань-буддизма неизбежно были переосмыслены и приобрели иную окраску: в них, благодаря свойственному к синтезу мышлению японцев, проявлялись синкретические тенденции, «всплывали» идеи старых школ. Так, основатели направлений японского амидаизма (Рё:нин, Хо:нэн, Синран) начинали свой монашеский путь в храмах школы Тэндай, и в учениях, проповедуемых ими, прослеживалось влияние тэндайских доктрин об «изначальной просветлённости», «едином сознании», взаимопроникновении миров Дхармы. Это было закономерно, так как в Китае учение Тяньтай играло важную роль в разработке сотериологии амидаизма на раннем этапе его истории. Две эти традиции тесно взаимодействовали: многие видные деятели школы Цзинту первоначально изучали или входили в состав школы Тяньтай, впоследствии же становились приверженцами учения Чистой Земли. В то же время теоретики тяньтайского учения посвящали свои работы Будде Амитабхе, а также описанию и пропаганде религиозной практики школы Цзинту **[Буддизм в социокультурных… 2018: 154; Янгутов, Лугавцова 2020: 254]**. В ключевой для амидаизма практике *няньфо* (яп.

нэмбуцу) важной составляющей являлось созерцание, в процессе которого верующий мог войти в *няньфо саньмэй* (念仏三昧, яп. *нэмбуцу саммай*) – состояние самадхи, остановки разума, где нет различий между субъектом и объектом. Понятие *няньфо саньмэй* было очень близко по своему характеру с самадхи, представленном в тяньтайской медитативно-созерцательной практике *чжигуань* (кит. 止観, «прекращение [неведения] и постижение [сути]») **[Нанзатова 2021 Эл. ресурс]**. Однако в Китае сотериологические идеи развивались в сторону усложнения: от простого повторения имени Амида до выработки других видов подвижничества – воспевания сутр, визуализации образа, «созерцания» Будды, в Японии же основная концепция «спасения» сохранилась, но интерпретация конкретных методов достижения спасения разнилась, и идеологи японского амидаизма в целом тяготели к упрощению практик. Все они признавали преимущество спасения при помощи «чужой силы» (他力, яп. *тарики*) перед спасением через «собственную силу» (自力, яп. *дзирики*), а наиболее эффективной практикой считали *нэмбуцу* – непрерывное произнесение формулы «Наму Амида Буцу!» («Слава будде Амида!»), однако, помимо перерождения в некоем пространстве Чистой Земли, появились и идеи о спасении как изменении уровня сознания (в школе Дзи-сю:). Это фактически роднило амидаизм с дзэн-буддизмом, который в Японии также не избежал синкретических тенденций.

Дзэн-буддизм в Японии уже на ранних этапах своего развития тесно взаимодействовал со «старыми» школами, что также вытекало из процессов взаимодействия китайской школы Чань с другими традициями буддизма в Китае: так, она вобрала в себя теоретические положения школы Хуаянь, в которых было дано обоснование единства, тождества и гармонии всего сущего. Синтез учений этих школ предпринял еще танский монах, пятый патриарх школы Хуаянь Гуйфэн Цзунми (кит. 圭峰宗密, 780-841), который являлся одновременно и патриархом школы Чань **[Буддизм в социокультурных… 2018: 157; Янгутов, Лугавцова 2020: 254]**. Синкретические тенденции в случае японского буддизма развивались более масштабно, чем в буддизме Китая, и, опираясь на опыт китайских предшественников, в Японии дзэнские проповедники крайне активно использовали положения прочих учений (не только

Кэгон/Хуаянь) для подкрепления собственных концепций: так, из эзотерического буддизма Сингон в Дзэн пришла идея Ку:кая «в этом теле стать буддой», а тэндайская доктрина об изначальной просветлённости и её переосмысление До:гэном по сути привели к рождению школы Со:то:, да и Эйсай, основатель учения Риндзай-дзэн, поначалу собирался преимущественно развить раздел «созерцания» учения Тэндай. Можно сказать, что именно «гибкость» позволила Дзэн влиять на все стороны жизни японского общества. Амидаистские идеи также не остались вне поля зрения его последователей, наличествовали попытки как-то примирить две концепции. Ближе всего к соединению двух учений подошел Иппэн, который трактовал «Чистую землю» – важнейшую категорию амидаизма – не как нечто внешнее, а как психическое состояние того, кто достиг просветления. Н.Н. Трубникова в статье «Жизнь и проповедь Иппэн» говорит, что целью Иппэна и его учения фактически являлось достижение состояния исчерпания всех желаний. Достигаться оно могло и путем самосовершенствования, и самозабвенным повторением имени Амиды, и истовой верой, отменяющей все другие побуждения, и совмещением всех этих подходов **[Трубникова 2012а Эл. ресурс]**. Такая точка зрения роднила учение Иппэна со школой Кэгон, доказывающей отсутствие сущностных различий между феноменами и конечное тождество Абсолюта с феноменальными уровнями бытия, и была очень схожа с представлениями дзэн-буддизма о желаемом состоянии сознания при медитации. Однако, несмотря на явную попытку сближения с дзэн-буддизмом со стороны Иппэна, два наиболее влиятельных патриарха амидаизма Японии, Хо:нэн и Синран:, к медитации относились негативно и учили, что сложные медитативные практики не только не нужны, но даже могут угрожать спасению практикующего. Медитируя, верующий рисковал положиться на ложное убеждение, что достигнет спасения за счёт «собственной» силы, а, по Хо:нэну и Синрану, подобное заблуждение было губительным, хотя в Китае наставники амидаизма спокойно рекомендовали медитацию как ещё один способ практики наряду с уже имеющимися. Несмотря на имеющиеся точки соприкосновения, различия школ дзэн-буддизма и амидаизма в средневековой Японии были слишком существенны, и опора на чужую спасительную силу, которой выступал «изначальный Обет» (本願, яп. *хонган*), данный Буддой Амитабхой из бесконечного и

безграничного сострадания ко всем живым существам, которые не в силах самостоятельно спастись в эру упадка Дхармы и всеобщей деградации, в дальнейшем стала основным камнем преткновения между приверженцами дзэн-буддизма и верующими в Чистую землю. Кроме того, поскольку отдельные школы амидаизма (учение Синрана) крайне пренебрежительно относились к заповедям и монашеской практике, это также усложнило взаимодействие между двумя учениями, и часто они воспринимались как нечто несовместимое, если не враждебное друг другу.

На фоне появления и развития в Японии ответвлений китайских буддийских традиций Чань и Цзинту в середине XIII в. сформировалось уникальное направление буддизма – школа Нитирэн (яп. 日蓮宗, *Нитирэн-сю:*). Изначально она называлась Хоккэ-сю: (яп. 法華宗, от сокращённого названия главного трактата – Лотосовой сутры) и фактически находилась в оппозиции к другим буддийским школам и светской власти. Её история неразрывно связана с личностью основателя, Нитирэна (яп. 日蓮, 1222-1282). Нитирэн родился в 1222 г. в маленькой деревушке Коминато в уезде Тодзё провинции Ава на восточном побережье Японии. По преданию, эти места были первым прибежищем богини Аматэрасу на японской земле, чем он очень гордился. Авторитет богов *ками* в дальнейшем играл значительную роль в его воззрениях. В шестнадцать лет принявший монашеское посвящение, за шестнадцать лет странствий Нитирэн посетил множество буддийских храмов Японии самых разных направлений (на горе Хиэй, в Киото и Наре) и пришёл к выводу, что наивысшее учение Будды сосредоточено в Лотосовой Сутре. В 1253 г. ему открылась молитва «Наму Мё:хо: рэнгэ-кё:!» (яп. 南無妙法蓮華経, «Я беру прибежище в удивительном законе Сутры Цветка Лотоса»), ставшая центральной практикой его учения. Поскольку эта мантра содержала в себе имя и сердце главного учения Будды, её повторение (по аналогии с нэмбуцу) пробуждало бесконечно глубокий и великий смысл, открывающий верующему истинную реальность за пределами пространства и времени, божественную природу, которой наделен каждый. Школы, использующие другие практики, Нитирэн резко критиковал, поскольку следование им стало якобы причиной несчастий, обрушившихся на Японию. Сам же он видел, что спасения благодаря открывшемуся ему

таинству достичь в этой жизни может не только отдельный человек, а общество и страна в целом. Публичные обличения неугодных школ и критика властей привели к тому, что Нитирэн несколько раз становился целью покушений и нападений, его дважды ссылали, едва не казнили, спасло лишь чудо. Ссыльному разрешили помолиться божествам Аматэрасу и Хатиману, Нитирэн в своей молитве говорил, что, спасая страну, он спасает и богов, и что он готов стать первым из подвижников «Лотосовой сутры», кто умрет за нее. В это мгновение яркое светящееся тело упало с неба, лучи ослепили стражу, и палач промахнулся. Для последователей Нитирэна это происшествие («оставление следа и выявление основы», яп. 発迹顕本, *хоссяку-кэмпон*) окончательно подтвердило «чудесную» природу наставника – лишь воплощение одного из бодхисаттв, вероятнее, самого Истинного Будды, могло явить миру подобное! **[Трубникова 2017 Эл. ресурс]**. Сам Нитирэн также уверился, что лишь его истинное учение способно творить чудеса. Ещё в 1260 г. он предсказал, что на Японию нападут чужестранцы, потому что Будда от неё отвернулся, и избежать подобной судьбы можно будет лишь тогда, когда государство станет центром буддийского мира, озаботится спасением населения от бедствий «века конца Дхармы» посредством распространения веры в спасительную силу «Лотосовой Сутры». «Учителем страны», который мог направить её в единственное правильное русло, Нитирэн объявил себя. Он вывел «три великих тайных закона», которые способны были спасти и отдельного человека, и всё общество:

Первый «закон» – «исконно-почитаемое» (яп.本尊, *хондзон)*, то есть надпись из пяти иероглифов «Мё:хо: рэнгэ-кё:» с именами будд, бодхисаттв и божеств по бокам от этих пяти знаков. Такую надпись должен хранить у себя каждый житель Японии. Кроме того, следовало изготовить «Великое исконно-почитаемое» для всей страны и всего мира, включая Китай, Индию и остальные страны.

Второй «закон» – «помост для заповедей» (яп. 戒壇, *кайдан),* место поклонения «истинно-почитаемому». Пройти посвящение на нем должен был каждый житель Японии, будь то монах или мирянин. Власти должны были воздвигнуть такие помосты по всей стране. «Великий помост для заповедей», где будет помещено «Великое исконно-почитаемое», соответствовал бы Священной Орли-

ной горе, Чистой земле Будды Шакьямуни, и на нём принимали бы посвящения не только люди, но и боги.

Третий «закон» – «заглавие» (яп.題目, *даймоку)*, то есть слова «Я беру прибежище в удивительном законе Сутры Цветка Лотоса», «Наму Мё:хо: рэнгэ-кё:!». Их следовало повторять каждому человеку, причем они были действенны и в том случае, когда произносящий не знал больше ничего из «Лотосовой сутры». Этих трех составляющих, если им следовал бы каждый человек, было достаточно и для установления мира и справедливости в стране, и для того, чтобы все жители этой страны стали буддами, выявили в себе «мир будды» **[Трубникова 2012в Эл. ресурс]**. Фактически поддерживать эти три закона предполагалось школе Нитирэн с самим Нитирэном во главе, которая руководила бы всеми идеологическими (и политическими) институтами в государстве и охраняла бы «Истинную Дхарму» с оружием в руках – Нитирэн допускал прямое уничтожение приверженцев других школ, особенно амидаизма, поскольку это требовалось для спасения страны. Нитирэновское учение о теократическом государстве отталкивалось от соответствующей доктрины Сайтё:. Государственной идеологией должен был стать культ «Лотосовой Сутры» в истолковании Нитирэна. Для внедрения этой идеологии в общество предполагалось использовать *гохондзон* и *кайдан*, а правительство обязано было бы помогать должному функционированию церковной организации. Населению Японии давался «инструмент» веры – молитва «Наму Мё:хо: рэнгэ-кё:!» Тем не менее осуществить свои грандиозные замыслы Нитирэну не удалось. После того, как два его предсказания об иностранном вторжении и политической розни сбылись (первая попытка монгольского вторжения в Японию в 1274 г. и неудачный переворот внутри клана Хо:дзё:), Нитирэн был помилован властями сёгуната, и к его совету обращались, но не прислушивались. Он скончался в 1282 г. на горе Минобу в префектуре Яманаси, проведя последние несколько лет жизни за систематизацией учения и религиозно-писательской деятельностью, активное проповедничество перешло к его ученикам. После смерти основателя движение не смогло сохранить свою монолитность и раскололось на две противоборствующие школы – «теоретическую» и «сущностную» **[Шомахмадов 2000 Эл. ресурс]**.

Появление и развитие дзэнских школ, направлений буддизма Чистой Земли, нитирэнизма демонстрировало, что период Камакура стал для японского буддизма периодом подлинного расцвета, и буддийское учение стало одним из основных столпов религиозного мира всего населения страны – от императорского двора до крестьянства, хотя и в определённом смысле делилось по сословиям («чиновникам – Сингон, воинам – Дзэн, простолюдинам – Дзё:до»). Его значимость и вес для той эпохи демонстрировало появление нового направления в синто – Исэ-синто: (яп. 伊勢神道, также Ватараи-синто:). Синтоизм по-прежнему являлся неотъемлемой частью обыденной жизни большинства японцев, без ритуалов почитания местных божеств невозможно было представить функционирование японской государственности, земледельческого цикла и т.д., но на фоне утраты императором реальной власти финансирование святилищ было фактически прекращено. Рядом с буддийскими учениями, их проработанной структурой, стройной системой доктрин и практик синто было вынуждено приспосабливаться. В попытках вывести «путь богов» из тени буддизма священники Исэ – ведущего святилища страны – выдвинули положение, что будды и *ками* неотличимы друг от друга (будда Дайнити и божества храма Исэ имеют один дух), опровергнув теорию *хондзи суйдзяку* (яп. 本地垂迹, букв. «проявленный след исконной основы»), где синтоистские боги мыслились как воплощения будд. Впоследствии жрецы Ватараи-синто: не просто опровергли данную теорию, а полностью сместили акценты, и синтоистские божества стали представляться не «отпечатком следа» будд, а самой «душой» вселенского будды **[Накорчевский 2003: 326-335]**.

В период Камакура буддизм, помимо его влияния на религиозную сферу, стал мощнейшей преобразующей силой и в культуре Японии. В искусстве после выхода на лидирующие позиции в стране воинского сословия воцарилась простота и суровая мужественность, сочетавшаяся с буддийским фатализмом и беззаветной религиозностью. Ключевая роль здесь принадлежала распространению дзэн-буддизма. Говоря о его всеобъемлющей значимости для японской культуры, Д. Судзуки констатирует: «Тэндай, Сингон и Дзёдо внесли большой вклад в приобщение японцев к буддийскому духу и посредством своей иконографии развивали их худо-

жественные таланты в скульптуре, живописи, архитектуре, вышивке и литье. Но философия Тэндай слишком абстрактна и глубока, чтобы ее понимал народ; ритуализм Сингон слишком утончен и сложен, а значит, чересчур расточителен для простых людей… Нитирэн и Син – творение японского религиозного духа. Школа Нитирэн мало повлияла на нас в художественном и культурном отношении. Син с ее иконоборческими тенденциями не произвела в искусстве и литературе ничего, достойного упоминания, за исключением гимнов-*васан* и «благородных речений»…» [Судзуки 2003: 35]. Дзэн же у Судзуки выступает как источник японской духовности, как матрица японской ментальности, сформировавшая и религиозно-философское сознание японской нации, и ее эстетику. Из всех школ буддизма именно этому учению удалось теснее всего слиться с японским искусством, а его идеи – лаконичность, спонтанность, мгновенное озарение, отвлечение от собственного «я», отрицание логики и др. – проникали в искусство живописи, каллиграфии, преображали театр и архитектуру, пронизывали прозаическую и поэтическую литературу Японии. Разумеется, что в Китае буддизм также глубоко проник в культуру и искусство – начиная от великолепных образцов храмового зодчества, где благодаря Китаю появились многоярусные башни *та* (кит. 塔), иначе называемые пагодами, значительно отличающиеся от индийских прототипов, и заканчивая пейзажной живописью, керамикой, где искусные мастера воплощали чаньские принципы, а также литературным творчеством – в четырёх великих романах эпохи Мин («Троецарствие», «Сон в красном тереме», «Путешествие на Запад», «Цветы сливы в золотой вазе»), как и в других жанрах, явно прослеживались буддийские мотивы. Тем не менее, китайское буддийское искусство с его удивительной многогранностью не ограничивалось «сращиванием» с одной лишь чаньской традицией, а вот в Японии то влияние, которое Дзэн оказал на японскую культуру, японскую ментальность, в первую очередь воинскую, стало по-настоящему судьбоносным. Отдельно стоит отметить его важность для формирования самурайского кодекса чести – *бусидо:* (яп. 武士道), уникального явления феодальной Японии, ставшего, по сути, своеобразным мерилом морали в стране в Средние века. Как подчёркивает Д. Судзуки, «Дзэн поддерживал их [самураев] двояким образом – нравственно и философски. Нравственно – потому, что Дзэн есть

религия, которая учит не оглядываться назад, когда путь уже пройден; философски – потому, что он одинаково относится и к жизни, и к смерти…» [Судзуки 2003: 68]. Помимо важности осознания готовности к смерти и презрения к богатству и стяжательству, которые самураи вынесли из Дзэн, его простота, отрицание любых конвенциональных, прежде всего словесных, оснований постижения истины (не требовалось отягощать разум литературой), поощрение созерцательной практики и самодисциплины также только увеличили популярность данного течения в самурайских кругах, а литературное творчество той эпохи в полной мере отражало мировоззрение самураев и их неписаный кодекс поведения **[Гришин 2013: 28–30]**. Основным повествовательным жанром эпохи Камакура были военные эпопеи (яп. 軍記, *гунки*). В дальнейшем (в XIV в.) под влиянием дзэн-буддизма сформировалась особая эстетическая концепция *югэн* (яп. 幽玄, «красота сокровенного», «скрытая красота»), в основе которой лежал метод иррационального постижения истины, сокрытой в красоте вещей – сада, букета, картины **[Культурология 2004]**. Эта концепция отразилась в лаконичной и одновременно экспрессивной монохромной живописи, символических садах из песка и камней, предназначавшихся для созерцания, обряде чайной церемонии, драматических позах театра Но (яп. 能, *Но:*), где самые сильные эмоции выражаются прекращением движения, «тишиной» позы **[Там же]**. Простота и эстетика Дзэн получили выражение и в пространственных искусствах периода Камакура – подчеркнуто строгом облике дзэнских монастырей, интенсивное строительство которых развернулось в столице в XIII в., пластических и живописных изображениях дзэнских патриархов, возводившихся в ранг святых, и военачальников, в чьих обликах ценились отрешенность от суеты и суровая мужественность.

Конец камакурского сёгуната напрямую связан с внешними причинами – за первой попыткой монгольского вторжения, предсказанного Нитирэном, последовала вторая, в 1281 г. Обе они потерпели неудачу из-за мощнейших тайфунов, разметавших корабли захватчиков. В течение следующих двух десятилетий сёгунат Камакура, ведомый родом Хо:дзё:, держал дозор на случай, если монголы предпримут ещё одно вторжение, но нагрузка на вооружённые силы и финансовые расходы, в том числе на строительство

стен, значительно ослабили режим. Кроме того, оборонительная война не принесла сражавшимся в ней воинам никакой прибыли, что также негативно сказалось на настроениях в войске **[Murdoch 1964: 525]**. Этим воспользовался ссыльный экс-император Го-дайго (яп. 後醍醐天皇, 1288-1339), поднявший войска на борьбу с родом Хо:дзё:. Военное правительство отправило против Го-дайго армию во главе с влиятельным военачальником Асикагой Такаудзи (яп. 足利 尊氏, 1305-1358), однако он сменил сторону и развернул войска против «узурпаторов» Хо:дзё:. Вместе с властителем провинции Кодзукэ Ниттой Ёсисадой (яп. 新田義貞, 1301-1338), поднявшим восстание на востоке Японии, они в 1333 г. уничтожили сёгунат Минамото и власть Хо:дзё:. Но эпохе прямого императорского правления, мечту о восстановлении которого лелеял Го-дайго, не суждено было длиться долго. Он упразднил институт *инсэй* и решил так же упразднить *сё:эны*, вернувшись к старой надельной системе, где именно император определялся как изначальный обладатель всей земли, выдававший разрешение на пользование земляными наделами за службу на неопределённый срок, что вызвало возмущение значительной части провинциальной знати. Асикага Такаудзи, тоже недовольный действиями императора, постепенно собирал вокруг себя единомышленников, Го-дайго, знавший об этом, но опасавшийся авторитета и мощи Такаудзи, держал его при дворе, назначил своим советником, однако в титуле главнокомандующего отказал. В итоге противостояние привело к открытому конфликту: Такаудзи, самовольно подавив мятеж остатков дома Хо:дзё: преданными ему войсками (император поневоле присвоил ему титул сёгуна, решив, что добить Хо:дзё: важнее), занял столицу прежнего сёгуната и решил основать новый под своим началом. Это положило начало очередному двоевластию в истории Японии – эпохе Намбокутё: (яп. 南北朝時代, «период южного и северного дворов», 1336–1392), характеризующийся борьбой за власть между двумя династиями – северной (яп. 北朝, *хокутё:*) с резиденцией в Киото и южной (яп. 南朝, *нантё:*) с центром в Ёсино, главами которых были, соответственно, сёгуны Асикага и императорский двор. Хотя формально в эпохе Муромати (яп. 室町時代, 1336–1573), названной так по ставке Асикаги Такаудзи, нижней границей считается 1573 г., второй сёгунат уже к XV в. утратил контроль над

страной. Эпоху Муромати связывают с упадком системы *сё:эноv,* поскольку в провинциальные землевладения аристократов, монастырей и святилищ всё чаще вмешивались набиравшие влияние самураи. Военные губернаторы, которых сёгуны отправляли в провинции, теоретически были представителями центральной власти, но на деле, ощущая слабость центра, чаще всего тяготели к сепаратизму, отказывались переводить собранные налоги в столицу, набирали собственные армии из местных самураев. Постепенно целые регионы стали выходить из-под власти сёгунов. На местах формировались практически самостоятельные автократические домены во главе с князьями (яп. 大名, *даймё:*). Иные княжества охватывали территорию нескольких провинций и уже не всегда признавали власть сёгунов Асикага. В результате активизировались центробежные тенденции и междоусобные конфликты **[Муромати… Эл. ресурс]**. На этом фоне буддийские монастыри фактически превратились в центры знания и образованности. Храмам Риндзай-дзэн со стороны сёгуната Асикага оказывалась всемерная поддержка – в этом отношении они стали полноправными преемниками первого сёгуната. Это было время наивысшего расцвета Дзэн в Японии, когда его популярность и роль в общественной жизни страны достигли апогея. Однако популяризация Дзэн и расцвет культуры в монастырях *годзан* закономерно привели к тому, что жизнь монахов приобретала всё более светский характер, они часто пренебрегали религиозными обязанностями для ведения активной общественной жизни – возглавляли дипломатические миссии, занимались торговлей и ростовщичеством, даже варили сакэ, как в храме Тэнрю:-дзи (яп. 天龍寺) в Киото [**Буддизм в Японии 1993: 224-226]**. Само учение стремительно «японизировалось», усиливались синкретические тенденции – в конце периода Муромати монахи двух дзэнских школ устанавливали личные контакты и пытались совместить подходы к просветлению, в сфере ритуала вновь пробудился интерес к эзотерике, находились и монахи, одобряющие амидаистские подходы к спасению «чужой силой». Так, Кэйдзан Дзё:кин (яп. 瑩山紹瑾, 1268-1325), второй после До:гэна по значимости для учения наставник Со:то:-дзэн, унаследовав один из самых знаменитых буддийских храмов – сингонский по линии Со:то, смешивая различные песнопения, а также молитвы о мате-

риальном благополучии с различными ритуалами Сингон-сю:, распространял такое синкретическое учение в общенациональном масштабе **[Родичева, Новикова 2021: 49-50]**. Однако было верно и обратное: старым буддийским школам неизбежно приходилось откликаться на веяния времени, и наиболее прозорливые монахи Сингон, Тэндай, Кэгон и Рицу также начали проповедовать идеи, более соответствовавшие изменившемуся духовному климату (как мистический ритуал *какурэ-нэмбуцу (яп.* 隠れ念仏, «скрытое нэмбуцу»), распространившийся в школе Сингон). Эпоха Камакура в принципе стала периодом пересмотра устоявшихся концепций и систем ценностей. Шел непрекращавшийся процесс взаимообогащения идеями, практика перехода монахов из одной школы в другую стала обычным явлением. Взаимовлияние разных учений облегчалось благодаря природной склонности японцев к синкретизму, получившему яркое воплощение в форме синто-буддийского синтеза [**Буддизм в Японии 1993: 199]**. Те же из монахов, идеалам которых смешивание разных учений мало соответствовало, уходили в провинциальные храмы, не подчинявшиеся правительственному контролю, или вообще возвращались в мир и посвящали себя занятиям наукой, литературой и искусством [**Там же: 226]**.

Можно сказать, что в неспокойной стране на фоне междоусобных конфликтов, эпидемий, крестьянских выступлений и прочих бедствий именно буддийские монахи выступали «созидателями» новых культурных идеалов и хранителями существующих культурных традиций. Будучи куда просвещеннее воинов, монахи оформляли новый строй всего мировоззрения, работали над распространением просвещения и образованности; содействовали развитию материальной культуры и искусства, реформировали в сторону изящества и вкуса сам жизненный быт и, наконец, создали новую литературу **[Конрад 1973: 233-234]**. Новую культуру также отличал синкретический характер – она сочетала в себе кодекс чести самураев и Дзэн, самурайскую простоту и эстетическую изощренность, однако, по мнению Н.И. Конрада, внешняя «красивость» сочеталась с внутренней пустотой, и эпоха Муромати для него олицетворяла культурный декаданс. В литературе возникли «фарсовые сценки» *кё:гэн* (яп. 狂言), «нанизанные строфы» *рэнга* (яп. 連歌), где разные части стихотворения писали разные люди, и

ё:кёку (яп. 謡曲) – лирические пьесы театра Но, которые выступали отражением сокровенного духа всей эпохи **[Там же: 238-239]**. Кроме того, стал популярным «кабинетный стиль» интерьера, развивалось садовое искусство, появились японская чайная церемония *садо:* (яп. 茶道) и искусство аранжировки цветов *икэбана* (яп. 生け花), обрели популярность монохромные картины *суми-э* (яп. 墨絵), лучшие из которых принадлежали художнику Сэссю: (яп. 雪舟, 1420-1506), дзэнскому монаху. Весьма интересно отметить, что эти направления искусства изначально имели китайское происхождение, однако получили уникальное развитие и превратились в самобытные направления искусства именно в Японии – к примеру, выращивание карликовых деревьев *бонсай* (яп. 盆栽), привезенное в Японию монахами школы Дзэн в Средние века, именно там было доведено до изысканного мастерства; искусство складывания фигурок из бумаги, *оригами* (яп. 折り紙), также своими корнями уходит в Древний Китай, где была изобретена бумага, но по большей части развивалось в Японии; чай в Японию был привезен из Китая, однако чайная церемония японцев представляет собой особый ритуал, расписанный до мелочей и олицетворяющий одно из величайших явлений национальной культуры; создание композиций из цветов и побегов, *икэбана*, являющееся сейчас одним из традиционных видов искусства, тоже восходит корнями к Китаю, но японцы, переняв его, развили подношение цветов Будде на свой уникальный манер, и т.д. М.В. Гришин видит причиной этого особое отношение японцев к искусству: его сущностью выступало постижение искусства как религиозного действа, полноценное слияние религиозного начала с этикой и эстетикой. В средневековой японской культуре не существовало специального слова для обозначения искусства, а использовался фундаментальный религиозно-философский термин *до:* (道, кит. *дао*), что значит «путь». *До:* непостижимо для человеческого разума и может быть познано только в интуитивном созерцании. В Японии различные искусства получили название «*до:*», потому что там собственно художественной и любой другой технике всегда придавалось второстепенное значение, и творящий через искусство, продвижение по «Пути», реализовывал свою «природу Будды», поэтому сами «искусства» имели преимущественно буддийскую окраску **[Гришин 2013: 30-31]**. Лю-

бопытно, что в Китае, откуда обозначенные искусства были родом, подобное обозначение использовалось реже либо заменялось другими: каллиграфия (яп. 書道, *сёдо:*) называлась 書法 или 法書 (кит. *shūfǎ* или *fǎshū,* где 法 – «правило, закон»), чайная церемония могла обозначаться «茶道» (кит. *chádào*), но могла называться и «功夫茶» (кит. *gōngfuchá*, букв. «великое мастерство чая»), 茶藝 (кит. *cháyì*, «чайное искусство»), и др. Мистический Путь обозначал сущность японских искусств чаще, чем китайских, что немало говорит о подчёркнуто благоговейном, религиозном, отношении к этим действам в Японии.

Тем не менее, к концу XV в. официальный Риндзай-дзэн, пользовавшийся поддержкой и симпатиями сёгунского правительства и крупных аристократов, начал обнаруживать явные признаки упадка. Во многом это объясняется не только причинами внутреннего характера, но и ослаблением военного режима сёгунов Асикага. Отсутствие у монастырей *годзан* собственных военных сил делало их процветание возможным только под защитой со стороны сёгунского правительства. По мере ослабления центральной власти участились случаи захвата провинциальными даймё земель, принадлежавших храмам *годзан* [**Буддизм в Японии 1993: 235]**. Политическая обстановка в Японии XV в. привела к тому, что провинции превратились в полноценные княжества, властители которых, по сути, обладали «государствами в государстве», что привело к смуте годов О:нин (яп. 応仁の乱, 1467-1477) **[История Японии 1998: 276-277]**. Сёгун Асикага Ёсимаса (яп. 足利義政, 1436-1490) предпочитал изящные искусства и философские беседы, а не политическую возню, и стремился отречься от власти, чтобы полностью посвятить себя интеллектуальному досугу. Не имевший наследника, Ёсимаса объявил своим преемником младшего брата, Асикага Ёсими (яп. 足 利 義 視, 1439-1491), однако внезапное рождение сына, Асикага Ёсихиса (яп. 足利义尚, 1465-1489), спутало карты и породило раскол среди семьи сёгуна и крупных даймё, которые поддержали разных кандидатов на титул, видя в этом возможность усилить могущество собственных кланов. На сторону новорожденного Ёсихисы перешёл глава рода Ямана Ямана Мотитоё (или Ямана Со:дзэн, яп. 山名持豊, 1404-1473), представлявший Запад-

ную армию, а на сторону Ёсими встал Хосокава Кацумото (яп. 细川胜元, 1430-1473), *канрэй* (яп. 管領, главный советник) сёгуна и зять Со:дзэна, командующий Восточной армией. Завязавшийся на столкновении интересов влиятельных феодальных домов и соперничеством претендентов на власть сёгуна конфликт длился десятилетие, разделив членов семьи Асикага и их поддерживающих на два лагеря, армии которых достигали нескольких сотен тысяч человек, при этом сам Ёсимаса занял фактически нейтральную позицию и не вмешивался в боевые действия **[Prasol 2022: 18-23]**. Во время смуты ожесточённые военные столкновения привели к почти полному разрушению столицы, и центральной власти практически не стало – пока война влиятельных кланов за власть раздирала Киото, в провинциях царили разбой и мародёрство. Это привело к множественным восстаниям крестьян, которые и до этого имели много причин для недовольства, а в условиях фактического безвластия оказались самым не защищённым слоем населения. За XV-XVI вв. произошло 164 зафиксированных крестьянских бунта, 120 из которых – в XV в., в том числе во время смуты годов О:нин. Этот период в японской историографии называется «Гэкокудзё:» (яп. 下剋上, «низший подавляет высшего»). При этом социальная борьба крестьянства против бесконечно притеснявших их феодалов и самоустранившегося государства неизбежно приняла религиозный оборот. Очень многие из них находили единственную отдушину в религии, и особенно в учении Дзё:до-синсю:, «Истинной школы Чистой Земли», обещавшем спасение за счёт одной веры, не требовавшем пожертвований и каких-либо строгих ограничений в привычной жизни. К крестьянским бунтам примкнули и монахи этой школы, пользовавшейся большим влиянием в регионе Хокурику на северо-западном крае острова Хонсю. Они направились в провинцию Кага, где объединились с такими же бунтовщиками (крестьянами и бедными самураями), что положило начало движению Икко:-икки (яп. 一向一揆, «Восстание прямодушных»), сыгравшему огромную роль в заключительном этапе периода Муромати, «эпохе воюющих провинций» (яп. 戦国時代, *Сэнгоку дзидай*).

После смерти в 1473 г. зачинщиков конфликта, Ямана Со:дзэна и Хосокавы Кацумото, военные действия стали ослабевать, тогда

же Асикага Ёсимаса отрёкся от престола в пользу сына. Ряды сторонников Ёсими редели, он примирился с братом, и в 1477 г. армия противников сына сёгуна покинула город, что ознаменовало конец войны. Только победителей среди рвавшихся к власти не было – итогом смуты стало полнейшее падение авторитета сёгуна и его правительства. А. Прасол приводит слова настоятеля храма Ко:фуку-дзи, подытожившего десятилетие смуты: «Война закончилась, но праздновать нечего. Ни в одной провинции слова сёгуна теперь ничего не значат». В провинциях местные губернаторы решали свои проблемы без оглядки на центр, имеющиеся хозяйственные связи, образ жизни аристократов и элиты – всё было разрушено. Ослабление сёгуна не прошло бесследно и для властителей провинций, против которых всё чаще стали бунтовать их вассалы **[Prasol 2022: 36]**. Со второй половины XV в. до начала XVII в. в Японии царила феодальная раздробленность, получившая уже упомянутое выше название «эпохи воюющих провинций».

Междоусобные войны местных князей, получивших название *сэнгоку даймё:* (яп. 戦国大名), длились сто с лишним лет. Властители провинций, и всеми силами стремившиеся укрепить могущество своих локальных княжеств, как военное, так и экономическое, устанавливали на границах своих владений таможни, издавали собственные конституции, брали под покровительство гильдии ремесленников. Экономика страны, раздираемой военными конфликтами, тем не менее, испытывала определённый рост: выросло число городов, формировавшихся в качестве экономических центров рядом с замками даймё, корпорации торговцев и мастеровых людей, имевшие возможность платить за защиту военной знати или богатым монастырям, получали монопольные права на сбыт или продажу каких-либо товаров в определённом районе. К тому времени старейшие буддийские монастыри (как Энряку-дзи на горе Хиэй) владели значительными земельными угодьями и людскими резервами, не уступая по своей силе и влиянию самым именитым даймё. Помимо этого, многие монастыри, особенно школы Тэндай, обладали и собственными армиями закалённых в боях монахов-воинов, которые периодически нападали на храмы других школ и разоряли их. Фактически богатые монастыри являлись такими же участниками междоусобной борьбы, как князья-даймё. Впоследствии независимость и активное участие в боевых действиях определили их пе-

чальную судьбу, когда нарастание политической децентрализации повлекло за собой обратный процесс, и сильнейшие княжеские дома начали поглощать более слабых соперников **[Всемирная история 2013: 391-396]**.

Период «воюющих провинций» значим для истории страны в том числе и тем, что именно на это время пришлись и первые контакты японцев с европейцами, прибывшими на остров Танэгасима в 1543 г. С этого времени японцы начали обучаться навыкам изготовления огнестрельного оружия, в их среду проникло христианство, получившее со временем довольно значительное распространение среди крестьян **[Большая российская энциклопедия 2016б]**. Отдельные даймё, поняв, какие преимущества давало использование в борьбе против конницы и самураев аркебуз и их аналогов, дозволяли европейским миссионерам обращать подвластных им крестьян сотнями и тысячами в обмен на дарующее могущество оружие. Но к тому времени объединяющая роль христианства в борьбе крестьянства против феодалов была не так огромна, как роль движения Икко:-икки. Со второй половины XV в., когда произошло восстание в префектуре Кага, Икко:-икки набрало такую силу и мощь, что представляло реальную угрозу для самых влиятельных даймё. Интересно то, что проповедник Рэннё (яп. 蓮如, 1415-1499), восьмой глава школы «Чистой Земли», который формально считался основателем движения, имел ярко выраженные пацифистские взгляды. Он переписал множество буддийских текстов, в частности, доктрины учения Синрана, японским алфавитом, доведя их содержание простыми словами для широких народных масс через свои «послания» (яп. 御文, *офуми*). По Рэннё, для спасения нужно было произносить *нэмбуцу,* и особенно важно было обратиться с искренней молитвой к Амиде в предсмертный час. Рэннё призывал отказаться от всех религиозных практик, кроме *нэмбуцу,* подтверждать наличие веры повседневными делами и поступками в благодарность за спасение – честным трудом, а не накоплением богатств. Он всячески пытался удерживать хрупкий баланс между школами – когда монахи школы Тэндай разгневались на то, что толпы поклонников Рэннё, которого они считали профаном, лезущим с проповедями не в своё дело, выстроили вокруг его кельи на холме в местечке Ёсидзаки храм, неустанно посещаемый всё новыми и новыми паломниками, он выпустил *офуми*, в котором

призывал своих последователей почтительно относиться ко всем буддийским и синтоистским божествам и не принимать участия в вооруженных столкновениях. К восстанию в Кага сам Рэннё отношения не имел – поводом для начала восстания послужило *офуми,* подписанное не самим Рэннё, а группой священников из Ёсидзаки. Как раз в это время даймё Тогаси Масатика (яп. 富樫政**親**, ум. 1488), бежавший в результате заговора из родной провинции Кага, обратился к монахам Ёсидзаки за помощью, и те поддержали его, надеясь в дальнейшем укрепить свои позиции. В поддельном *офуми* содержался призыв подняться с оружием в руках на защиту веры. Все попытки Рэннё остановить это выступление ни к чему не привели. Отряды последователей Икко:-икки захватили провинцию Кага и фактически удерживали ее в своих руках до 1576 г. Охваченный отчаянием, Рэннё продолжал рассылать новые *офуми.* В них он впервые начал утверждать, что все будды, бодхисаттвы и даже синтоистские божества являются воплощениями будды Амиды, поэтому неуважение к буддийским или синтоистским богам является оскорблением самого Амиды, единственного всесильного спасителя **[Буддизм в Японии 1993: 211-212]**. Однако это не помогло, и после смерти Рэннё храм в Ёсидзаки, Исияма Хонган-дзи (яп. 石山本願寺), превратился в настоящую неприступную крепость и главную цитадель движения Икко:.

Изначально движущей силой Икко: были крестьяне, которым была близка и доступность учения и практики, и отношение секты к труду, и тот факт, что у Икко: не было крупных земельных владений с приписанными деревнями, в которых крестьяне работали на благо монахов. Высшее духовенство, руководящее Икко:, активно расширяло земли «крестьянской провинции» – армия секты несколько раз пыталась закрепиться на территории провинции Этидзэн, заняла прочные позиции в провинции Микава. Однако с течением времени в движение массово включились самураи, в основном небогатые, Икко: милитаризировалась, фактически превратившись в сильное феодальное войско, и идеи социального равенства ушли на второй план, сменившись духом религиозной нетерпимости [**История Японии 2018: 149-150]**. Армия Икко: в 1532 г. напала на город Сакаи, где большое влияние имела школа Нитирэн, осадила его, но безуспешно, выступила в Нару, где сожгла одну из главных святынь – храм Ко:фуку-дзи, и объявила о намерении за-

хватить столицу. В Киото был 21 храм школы Нитирэн, и последователи её учения сформировали своё движение – Хоккэ-икки (яп. 法華一揆, «восставшие за цветок Дхармы») в противовес Икко:. Каждый храм школы в столице был превращён в крепость. Однако происходившее в Киото не понравилось монахам Энряку-дзи, не собиравшимся терпеть в столице разбирательства двух вооружённых армий фанатиков, поэтому они в июне того же 1532 г. вошли в город и сожгли все храмы Хоккэ до основания. Противостояние между религиозными армиями длилась ещё два года, завершившись перемирием в 1534 г., а конец объединениям воинствующих монахов положила деятельность «объединителей Японии» – Оды Нобунаги (яп. 織田信長, 1534-1582), Тоётоми Хидэёси (яп., 豊臣秀吉, 1536/1537–1598) и Токугавы Иэясу (яп. 徳川家康, 1543–1616). Этот период прекращения феодальной раздробленности получил в японской историографии название «эпоха Адзути-Момояма» (яп. 安土桃山時代, 1573–1603) от названий двух замков – замка Адзути Нобунаги (префектура Сига) и замка Момояма Хидэёси (Киото).

Жизнь и деятельность каждого из этих выдающихся военачальников выступала предметом множества специализированных исследований, о каждом из них написано немало книг, поэтому в данной работе мы ограничимся кратким описанием отношения объединителей Японии к буддизму. Как к буддизму и буддистам относился Ода Нобунага, красноречивее всего свидетельствует одно из многочисленных прозвищ, которое ему присвоили – «Демон-повелитель Шестого Неба» (яп. 第六天魔王, *Дайроку Тэмма-о:*, в буддизме одно из величайших воплощений зла, хозяин Шестого Неба в Мире Желаний). Рождённый в семье самурая, Ода с детства вёл жизнь воина и всё свободное время посвящал военным занятиям. С юных лет втянутый в борьбу не на жизнь, а на смерть за власть главы рода из-за ранней смерти отца, Нобунага не знал жалости к тем, кто стоял у него на пути. Начав с объединения земель своей родной провинции Овари, он одолел роды Имагава, Сайто, собирая под своей властью всё новые и новые земли. В борьбе против превосходящих его силы врагов Нобунаге крайне помогло огнестрельное оружие: активно сотрудничая с европейскими миссионерами, он одним из первых в стране перевооружил своё войско, получив ощутимое преимущество на поле боя и попутно разрешая

европейцам распространять новую религию в своих землях. Завоевав провинции Мино, Исэ и взяв под протекторат почти всю центральную часть Японии, Нобунага пошёл войной на столицу и захватил её, сам назначив нового сёгуна, которым стал Асикага Ёсиаки (яп. 足利義昭, 1537-1597), а когда тот тайно собрал коалицию против него, изгнал его из Киото в 1573 г., положив конец второму сёгунату. В «антинобунагскую» коалицию вошли буддийские монастыри Энряку-дзи и Исияма Хонган-дзи, которых тревожили успехи Нобунаги и совершенно не устраивала его независимая политика, и это определило их печальную участь. В 1571 г. войска Нобунаги осадили гору Хиэй и уничтожили Энряку-дзи: более четырехсот храмов и святилищ, тысячи монахов, женщин и детей исчезли в гигантском пожаре, в котором фактически сгорело тысячелетие политического могущества буддизма. Три года, вплоть до 1574 г., длилась осада крепостей Нагасима, принадлежавших Икко:, в провинции Нагоя – отрезав от запасов воды, пищи и оружия около двадцати тысяч приверженцев секты, Нобунага выжег весь фортификационный комплекс дотла; даже сейчас его реальное местоположение установить не удаётся. Параллельно шла осада Исияма Хонган-дзи, главной цитадели Икко:-икки, длившаяся до 1580 г., когда крепость была разрушена **[Там же: 176-178]**. После такого удара Икко: уже не оправилась и потеряла значение как вооружённая сила, а через три года на этом же месте Тоётоми Хидэёси начал постройку Осакского замка.

Хидэёси родился в семье крестьянина, и точная дата его рождения неизвестна. При Нобунаге он начинал носителем сандалий, однако ум, расторопность и одарённость как полководца, так и хозяйственника вначале принесли ему социальный статус самурая, а потом и быстрое продвижение в иерархии войска Нобунаги. Когда в 1582 г. его сюзерен погиб от рук сподвижника-предателя Акэти Мицухидэ (яп. 明智光**秀**, 1528?–1582), Хидэёси отомстил за него и продолжил его дело. Получив от императора должность регента (1585 г.) и «великого министра» (1586 г.), а также фамилию аристократического рода Тоётоми, он объединил все раздробленные «государства» Японии под своим началом. В процессе он разгромил восстание Икко: в провинции Кии, однако после завершения объединения страны обратил свой взор уже на христианство **[Искендеров 1984 Эл. ресурс]**. Если Нобунага видел в новой идеоло-

гии альтернативу владычеству буддийских монастырей, которые он ненавидел, то после их разгрома и ухода с политической арены как неконтролируемая сила Хидэёси не устраивало уже христианство, особенно если учесть, что японские крестьяне охотно разделяли веру в милосердного Спасителя и рай на небесах, вдобавок к ним присоединялись и знатные самураи. Так, основатель порта Нагасаки, даймё О:мура Сумитада (яп. 大村純忠, 1533–1587) принял христианство и после прошения иезуитов отдал им часть земель вокруг города, а с 1580 г. Нагасаки фактически управлялся иезуитами **[Marra 2012: 203–204]**. Более того, феодалы Кюсю за счет торговли с распространяющими христианство португальцами и испанцами наращивали экономическую и военную мощь, что не могло не беспокоить Хидэёси. 19 июня 1587 г. Хидэёси издал указ, требовавший от христианских миссионеров в течение 20 дней покинуть страну под угрозой смерти. 26 христиан, в том числе 9 европейцев, были подвергнуты жестоким пыткам и показательному распятию на крестах в Нагасаки. Многие из этих мучеников впоследствии были причислены римско-католической церковью к лику святых **[Искендеров 1984 Эл. ресурс]**. После завоевания Японии Хидэёси предпринял две попытки распространить своё влияние на материк, организовав два неудачных похода в Корею (1592–1598), и умер, оставив совет из пяти старейшин и своего малолетнего сына перед фактом больших материальных и человеческих потерь. Место правителя страны занял Токугава Иэясу, которому было суждено основать третий (и последний) сёгунат в истории Японии.

Таким образом, за второй этап своей истории (начало XIII – конец XVI в.) буддизм в Японии претерпел множество преобразований. Учитывая ослабление императорского двора и родовой аристократии, с которыми были тесно связаны нарские школы и Тэндай с Сингон, новым направлениям, появившимся в период Камакура, необходимо было завоевывать другие слои общества, широкие народные массы, воинское сословие и крестьянство. Пришедшие к власти самураи, не имевшие собственной идеологии, но нуждавшиеся в ней, с готовностью приняли дзэн-буддизм, особенно покровительствуя направлению Риндзай; школа Со:то: нашла себе множество симпатизирующих в сельской местности среди малоимущих самураев и крестьян; основоположники амидаистских течений Хо:нэн и Синран вообще отделили религию от государ-

ственной власти, предоставив человеку самому право делать выбор, ведущий к спасению, не отвергая даже самых отъявленных грешников – среди их последователей были люди всех сословий, обоих полов, как и среди последователей школы Нитирэн, отрицавших наложение многочисленных обетов, которые казались им бессмысленными и вредными, как и все прочие буддийские традиции. Однако, став той самой идеологией, в которой нуждалось сословие самураев, создавшее первое и второе военные правительства, по мере роста независимости отдельных княжеств и усиления их раздробленности буддизм утрачивал свою связующую роль. Крупные монастыри сами превратились в феодалов, воюя наравне с даймё и отстаивая собственные экономические и политические интересы, среди монахов религиозная деятельность отошла на второй план за интеллектуальную и общественную, а то и вовсе за откровенно светскую жизнь. Буддизм стал неотъемлемой частью жизни японцев, однако форма, которую приняло его высшее духовенство, вошла в конфликт с тем, как видели развитие Японии сильнейшие из феодалов. После уничтожения старейших и могущественных монастырей объединителями Японии власти страны сознательно отстранились от буддизма как государственной идеологии, и учению пришлось приспосабливаться к новым обстоятельствам и новому времени – эпохе Эдо (яп. 江戸時代, 1603–1868).

Период Эдо, или период Токугава, как его ещё называют, принято считать временем, когда средневековые междоусобицы даймё, раздиравшие страну на протяжении «эпохи воюющих провинций», были окончательно пресечены, и страна объединилась под руководством сёгуната Токугава. Роль его основателя, Токугава Иэясу, в централизации страны огромна, поскольку именно он закончил дело, начатое великими предшественниками, став третьим столпом объединения Японии, превращения ее в единую державу. Сосредоточив в своих руках полноценную власть над всей территорией страны впервые за долгие годы, Иэясу столкнулся с необходимостью создания мощной централизованной власти. В период эпохи воюющих провинций каждая провинция представляла собой почти маленькое государство, и перед новым правителем стояла задача создать из лоскутного одеяла разношёрстных княжеств единое полотно, связанное в экономическом, политическом, логистическом смысле. Для её достижения Иэясу пришлось провести множество

реформ в самых разных сферах. В первую очередь новый правитель упорядочил систему управления страной, окончательно оформив главенство сёгуна как правителя Японии и отодвинув императорский род от реальной власти. Памятуя о столетии войн, Иэясу усилил контроль над феодалами, в том числе с помощью ввода института заложничества (яп. 参勤交代, *санкин ко:тай*), при котором даймё были обязаны на постоянной основе держать кого-либо из членов семьи в Эдо в качестве заложников и лично проживать там год через год. Установившееся жёсткое сословное деление общества также упрочило позиции государственного строя. Объединение всей территории страны способствовало росту внутренней торговли, развитие сообщения между провинциями обеспечивало рост старых и новых городов, которые становились центрами политической и экономической жизни страны. Новый сёгун даровал Японии два с лишним столетия покоя, однако стабильность и мир имели свою цену – эпоха Токугава также известна как период политики *сакоку* (яп. 鎖国, букв. «страна на замке»), или самоизоляции, поскольку проблемы с христианством и восстания верующих, самым масштабным из которых стало Симабарское восстание 1637-38 гг., повлекли за собой разрыв отношений с иностранными державами, контакты с которыми начались в середине XVI века. На протяжении двух столетий японцам под страхом смерти запрещалось покидать территорию страны, а также строить большие суда. Международные же контакты были сведены к локализованной в порту Нагасаки торговле с Голландией и Китаем **[Янгутов, Лугавцова 2020: 251-252]**.

В Японии времён сёгуната Токугава в основу официальной идеологии также было положено конфуцианство чжусианского толка, воспринятое японской культурой еще в эпоху становления государства, но затем утратившее свои позиции в связи с развитием феодализма. Его политические и социальные теории подходили особенно правящей самурайской верхушке. В.Н. Горегляд отмечает, что Иэясу интересовался конфуцианством как средством стабилизировать общественное сознание и хозяйство в пострадавшей от длительных междоусобиц стране ещё при жизни Тоётоми Хидэёси **[Горегляд 2006: 22; Янгутов, Лугавцова 2020: 255]**. А.Н. Мещеряков пишет, что при Иэясу «…мир общественный, государственный, мир образованных управленцев обретает преимущественно

конфуцианские характеристики», и в новой эпохе «идея о том, что главной обязанностью человека в иерархически организованном социуме является не набожность (верность Будде), а верность социальная, пользуется непререкаемым авторитетом. Эта идея верности реализовывалась в первую очередь по отношению к семье и сюзерену» **[Мещеряков 2016: 80; Там же: 255]**. В Японии эпохи Эдо развивались самые разные школы неоконфуцианства – «Сюсигаку-ха» (яп. 朱子学派, «школа Чжу Си»), «О:ё:мэйгаку-ха» (яп. 王陽明学派, последователи Ван Янмина), «Когаку-ха» (яп. 古学派, «школа древней науки») и др. Отличительной чертой японского неоконфуцианства, как и буддизма, являются элементы синкретизма – нередко японские мыслители включали в свои доктрины элементы синтоизма и дзэн-буддизма, в то время как в Китае последователи неоконфуцианства включали в него элементы даосизма, чань-буддизма и школы Хуаянь. Последователи школы Сюси нередко отождествляли Небесный принцип *ри* (理, кит. *ли*) с «путём Неба» или «путём богов», соединяя пришлое и исконно японское. Философ и учёный Ямадзаки Ансай (яп. 山崎闇斎, 1619-1682) создал направление, получившее название «Суика-синто:» (яп. 垂加神道), полностью посвятив себя истолкованию синтоистских мифов в терминах неоконфуцианства, создав своего рода «мифоонтологию». Синто и конфуцианство мыслились им как тождественные учения. Адепты школы О:ё:мэй (последователей философии Ван Янмина) по следам тенденций в Китае также уделяли особое внимание разработке тезиса о единстве трех учений – синто, конфуцианства и буддизма, разделяемого многими мыслителями второй половины периода Токугава **[Философия…2004 Эл. ресурс; Там же: 255]**. Представители иных школ также совмещали идеи трёх учений, в частности, последователи школы Сингаку (яп. 心学, «школа Учения Сердца»), к которым в основном относились члены торговой и ремесленной буржуазии, основы бытия заимствовали у Чжу-си, за идеал человека брали «совершенного» конфуцианского человека, одним из важнейших принципов достижения этических целей считали понятие буддийского сострадания, а верным способом достижения чистоты полагали веру в «чистых богов», куда преспокойно причисляли весь синтоистский пантеон **[Конрад 1973: 40-42; Там же: 255-256]**.

Тем не менее, Н.И. Конрад особо отмечает, что формирование нового мировоззрения, в полной мере не являющегося ни конфуцианским, ни синтоистским, происходило потому, что на уровне элиты шла идеологическая война «западников» и «японофилов». Особо стоит отметить деятелей школы Кокугаку (яп. 国学派, «школа национальных наук»), пытающихся создать всеобъемлющую систему в пику чжусианству, желая иметь оружие сразу против двух «чужеземных» противников: чужеземной религии – буддизма и чужеземной философии – неоконфуцианства, выводя этим способом Японию на арену чисто национальной культуры **[Там же: 38-39, 58; Там же: 256]**. Идеологические истоки данной школы лежат в японском синтоизме, из направлений которого в эпоху Эдо наибольшим влиянием пользовалась школа Ватараи. Данная школа формулировала высшие ценности как категории чистоты и искренности, ибо они считались японской спецификой, а также утверждала превосходство синто над прочими верованиями и учениями. Интересно, как В.Н. Горегляд описывает представителей другой школы, «Фукко: синто:» (яп. 復古神道, «возрождение синто») – охотно дискутируя о направленности на возвращение Японии на «древний путь», в состояние культуры до прихода буддизма и конфуцианства, они спокойно апеллировали к терминологии вышеупомянутых течений **[Горегляд 2006: 67; Там же: 256]**. Это лишний раз демонстрирует, что взаимопроникновение учений в эпоху Токугава было уже не остановить. Конечно, процесс формирования нового мировоззрения нового, городского, сословия не мог протекать быстро, и, несомненно, большинство японцев в то время разделяло синто-буддийский синкретизм с элементами конфуцианства, как и сотни лет до этого, но ещё никогда в истории Японии буддизму не приходилось занимать такую интеллектуальную оборону.

Однако, несмотря на кажущуюся деградацию учения, необходимо отметить, что буддизм продолжал играть важную роль в общественной жизни и особенно в культуре Японии того времени, и это неоднократно отмечали отечественные японоведы. В частности, в коллективной монографии 1993 года «Буддизм в Японии» указывается, что причины спада интереса к буддизму лежали как в области политики (жёсткий государственный контроль), так и в социальной сфере (развитие городского сословия с новой идеологией). Сам Иэясу в молодости столкнулся с воинственными после-

дователями секты Икко:, хозяйничавшими в его родной провинции Микава, поэтому стремился вернуть буддизм под патронат государственной власти. В принципе при Иэясу в основу отношений между государством и религией была положена систематизация, иерархия и регулярная отчетность всех звеньев вертикали при непререкаемом главенстве светской власти. В практике мирового буддизма раньше такого не было **[Горегляд 2006: 29]**. Благодаря завершенным в 1615 г. указам о религии между всеми буддийскими храмами страны устанавливались четкие иерархические отношения, появились «главные» и «периферийные» храмы, между которыми имелось еще множество уровней **[隠元来日と黄檗文化伝来 Эл. ресурс]**. Помня о роли, которую могущественные монастыри сыграли в «эпоху воюющих провинций», Иэясу ограничил храмы в экономической самостоятельности, урезав их земельный фонд, а также запретив свободно им распоряжаться. Более того, из-за борьбы с распространением христианства ввели обязательное т. н. «установление вероисповедания», поэтому храмы фактически превратились в винтики системы тотального контроля бакуфу, поскольку священники обязаны были отчитываться, не являются ли прихожане их храма христианами или членами запрещенных сект. Правительство Иэясу фактически вручную регулировало религиозную обстановку в стране. Тем не менее, школа Дзэн переживала некоторый подъём благодаря деятельности видных религиозных деятелей той эпохи, в частности, Такуана Со:хо: (яп. 沢庵宗彭, 1573-1645), Банкэя Ё:таку (яп. 盤珪永琢, 1622-1693) и Хакуина Экаку (яп. 白隠慧鶴, 1686-1769). Резюмируя описание реформаторской деятельности этих трёх выдающихся проповедников Дзэн периода Эдо, можно сказать, что в основном она была направлена на упрощение сложных философских истин, которые они в своих трудах излагали простым разговорным японским языком, и преследовала цель возродить популярность учения, вернуть ему былую славу. Тем не менее, необходимо отметить, что в определённом смысле подобная активность была реакцией на появление в Японии конкурента – минского буддизма, представленного в Японии школой О:баку (яп. 黄檗).

Школа О:баку, представляющее собой синкретическое сочетание дзэнских и амидаистских практик, появилась на Японских ост-

ровах, как уже упоминалось, благодаря прибытию китайских эмигрантов, среди которых был и буддийский наставник Ингэн Рю:ки (яп. 隠元隆琦, 1592–1673), высадившийся в Нагасаки со своими сторонниками в 1654 г. **[Japanese Buddhism Эл. ресурс]**. Благодаря покровительству японских властей, дозволивших Ингэну и его последователям покинуть Нагасаки, где были обязаны проживать все иностранцы, и основать храм Мампуку-дзи (яп. 萬福寺) в Удзи близ Киото, она успешно закрепилась на островах, что не могло не сказаться на тогдашнем буддийском сообществе. Приезд Ингэна имел для религиозной сферы Японии того времени намного большее значение, чем могло оказать прибытие одного человека, пусть даже авторитетного буддийского монаха. Можно даже сказать, что с высадкой Ингэна в Нагасаки сам минский буддизм в целом ступил на японскую землю. Отличительной чертой школы было активное задействование элементов амидаизма в доктрине формально дзэнского учения. Для монахов О:баку подобное совмещение практик из радикально разнящихся традиций было вполне адекватным, в духе царящего в Китае взаимопроникновения идей и практик внутри буддизма, так как они считали, что Чистую Землю следует искать только внутри своего разума, как и состояние просветления. Однако в Японии две традиции основной массой монахов воспринимались как прямо противоположные подходы к поиску просветления, совмещение которых «загрязняло» Дзэн, и О:баку пришлось приспосабливаться к неоднозначно настроенной инокультурной среде. Это выразилось в появлении синтетического метода практики, сочетавшего в себе идеи обеих традиций – так называемого *нэмбуцу-ко:ан* (яп. 念仏公案), предполагавшего непрерывное повторение имени Будды до вхождения в подобие медитативного транса. Данный метод сочетал в себе дзэнские практики – парадоксальные загадки и сидячую медитацию вместе с практикой *нэмбуцу*, относящейся к школе Чистой Земли. Разумеется, они делали поправки на воззрения местного буддийского сообщества, и, несмотря на активное использование, практика *нэмбуцу* в учении О:баку имела чётко второстепенную роль, служа исключительно для объяснения идей и практик Дзэн, которым монахи О:баку уделяли основное внимание. Они не стремились совершить революцию в консервативно настроенном дзэнском сообществе Японии и не подво-

дили фундаментальных теоретических разработок под используемые совмещенные практики, задействуя элементы амидаизма исключительно утилитарно – как способ тренировки и педагогический прием, расширяющий потенциальную аудиторию учения. В закрытой от мира Японии приезд именитого иноземного наставника, слава о добродетелях которого достигала даже удалённых от Китая островов, сам по себе всколыхнул волну интереса к новому учению, а его принадлежность к линии наследия самого основателя традиции Линьцзи, Линьцзи Исюаня (臨済義玄, яп. Риндзай Гигэн, 811?–866/867), давала надежду на обновление Дзэн в Японии, к тогдашнему состоянию которого у населения и у самих монахов была масса претензий. Пока деятельность Ингэна ограничивалась лишь Нагасаки, представителям двух местных дзэнских традиций можно было его спокойно игнорировать, однако начало строительства Мампуку-дзи в Удзи в 1661 г. дало понять, что О:баку в Японии надолго **[Mohr 1994: 349]**. Это уже становилось угрозой для школы Риндзай, поскольку О:баку амбициозно позиционировала себя как школа, наследующая истинный дух патриарха Линьцзи, отразив это в собственном монастырском кодексе, известном как «О:баку синги» («黄檗清規», «Чистейшие правила учения О:баку», опубликован в 1673 г.). Вдобавок О:баку благодаря авторитету и личной харизме Ингэна заручилась поддержкой сёгуната и отдельных представителей императорского двора, в том числе экс-императора Гомидзуно-о, а также влиятельных князей-даймё, получив возможность строить новые храмы и восстанавливать старые храмы других школ, переходящие затем в ведение О:баку. На ранних этапах развития учения популярность О:баку росла пугающими темпами – начиная с 1661 г., когда Ингэн получил от бакуфу разрешение построить в Удзи на горе О:баку храм Мампуку-дзи, меньше чем за век после появления в Японии новое учение завоевало такую популярность, что по стране насчитывалась почти тысяча храмов О:баку **[黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 112]**. Столь быстрый рост числа последователей нового учения был обусловлен не только авторитетом Ингэна и благосклонностью сёгуната, но и тем, что монахи О:баку уделяли огромное влияние общению с мирянами, расширению потенциального круга прихожан, поскольку на родине учения, в Китае, в эпоху Мин буддизм

пошел в народные массы, превратившись в подлинно «народную» религиозную традицию. Исчерпав себя ко времени династии Мин как философское учение для интеллектуальной элиты Китая, он обрел свое новое рождение именно как религия, с ее обрядовой стороной и магической практикой **[Халбазыков 2008: 120-121; Янгутов, Лугавцова 2020: 254]**. Монахи О:баку перенесли подобное отношение на новую землю, активно занимались благотворительностью и общественной деятельностью, усердно формируя положительный облик школы в глазах японского населения, и это дало свои плоды.

Можно сказать, что деятельность Такуана Со:хо, Банкэя Ётаку и Хакуина Экацу была ответным ходом на рост социальной вовлечённости населения в «пришлый» буддизм. Отныне соперничество шло не на уровне элит и знатных родов, а фактически за население страны: прибытие школы О:баку вмешалось в многовековые отношения двух местных традиций и поставило их перед необходимостью выступать против третьего, а не привычного оппонента. Внутри самих японских школ монахи поделились на сторонников и противников О:баку, и последние особенно деятельно участвовали в процессе преобразования местных традиций – именно их ученики впоследствии стали частью реформаторских движений японского дзэн-буддизма. Письменное наследие О:баку, которое активно создавалось прибывшими китайскими монахами, существенно повлияло на обстановку в местных буддийских кругах, всколыхнув определённую волну создания собственных монастырских кодексов и биографических антологий в пику пришлым, а также критических по отношению к О:баку работ. Особенно это коснулось школы Со:то:, в которой шла напряженная работа по сохранению и восстановлению письменного наследия и заветов её патриархов (к примеру, было создано около двухсот списков рукописей До:гэна) **[Буддизм в Японии 1993: 284]**. Кроме того, появление третьего соперничающего течения на время подтолкнуло монахов двух традиций к сближению, что выразилось в налаживании дружеских контактов и сотрудничества между видными наставниками, к примеру, Кэйрином Су:сином (яп. 桂林崇珠, 1625-1728) из школы Риндзай и Мандзаном До:хаку (яп. 卍山道白, 1636-1715) из школы Со:то: **[Mohr 1994: 356-357]**. Таким образом, в условиях нарастающего оттока последователей к пришлой школе внутри Риндзай и

Со:то: в результате взаимодействия и соперничества пришлой и местных традиций произошла неизбежная трансформация всех трёх направлений дзэн-буддизма, существенно сказавшаяся на изменении облика японских дзэнских традиций и формировании национальной идентичности.

Помимо О:баку, к эпохе Эдо также относится появление ещё одного ответвления Дзэн – Фукэ-сю: (яп. 普化宗). Легендарным основателем школы считается монах Пухуа (кит. 普化, яп. Фукэ), ученик Линьцзи Исюаня, живший в VIII в., который смог достичь просветления, вслушиваясь в звук маленького ручного колокольчика. В дальнейшем эту чудесную мелодию переложили на музыку бамбуковой флейты и передавали как составляющую откровения «от сердца к сердцу». В Японию учение Фукэ было завезено в 1254 г. монахом по имени Синти Какусин (яп. 心地覚心, 1207–1298). Он посетил Китай и изучал там не только богословие, но и музыку. По возвращении он бродил по Японии, проповедовал и играл на флейте. В XVII в., после разгрома Иэясу наиболее крупных даймё в стране появилось огромное количество утративших сюзерена самураев – ронинов (яп. 浪人, *ро:нин*), и поскольку именно сёгуну они были обязаны своим положением, а кроме того, были хорошо знакомы с военным делом, пускать ситуацию с ними на самотёк он не собирался. Естественно, наблюдать за тысячами бродивших по стране ронинов было невозможно, тогда как создав организацию для самураев, это было делать гораздо проще. Поэтому в 30-х годах XVII в. появилась Фукэ-сю:. Секта являлась закрытой общиной, и ее членами могли быть только самураи. Они именовались *комусо:* (яп. 虚無僧, «монахи пустоты»). Их отличал специфический внешний вид – широкополые шляпы или надетые на голову плетеные из тростника корзины, скрывавшие лицо, служили символом полной отрешенности от мира. Единственным средством общения со смертными для них служила бамбуковая флейта *сякухати* (яп.尺八). Фукэ-сю: проповедовала идею, что внутреннего просветления можно достичь не бесконечным повторением сутр, а путем *суйдзэн* (яп. 吹禅), буквально – выдуванием, игрой на духовом инструменте. Умелая игра на флейте для *комусо:* фактически считалась особой практикой медитации. Нормы поведения членов общины регламентировались законоуложением от 1614 г, по которому члены Фукэ-

сю: объявлялись юридически подвластными только самому сёгуну. Считается, что декрет 1614 г. был поддельным, его составили сами последователи секты, но пока правительству было выгодно его существование, на факт подделки закрыли глаза. Главное, что он придавал легальное обоснование оформленной организации ронинов. Правительство планировало использовать членов секты как шпионов и осведомителей, но при этом не хотело ее чрезмерного увеличения. Однако указанные выше привилегии привлекли в секту огромное количество ронинов. Первым сёгунам Токугава удавалось сдерживать численность членов Фукэ-сю:, но впоследствии эта секта оказалась прибежищем для многих преступников и лиц вне закона, решивших использовать столь манящий шанс уклониться от правосудия. Поэтому в 1871 г. Фукэ-сю: была запрещена **[Буддизм в Японии 1993: 286; История феодальной Японии Эл. ресурс; Самая быстрорастущая… Эл. ресурс].**

Что касается остальных буддийских школ, то учение Чистой Земли, к которому принадлежал сам род Токугава, пребывало в относительном благополучии. По имеющимся данным, в 1799-1801 гг. в стране имелось 469 934 храма, из которых 148 184 принадлежало школе Синсю:, а 142 000 – школе Дзё:до. К этому ответвлению буддизма принадлежало большинство крестьян и горожан. О популярности школы Дзё:до свидетельствует уже тот факт, что только в Эдо и близлежащих местах имелось 18 религиозных школ, находившихся в ведении Дзё:до. Самым крупным храмом Дзё:до был Дзо:дзё:-дзи (яп. 増上寺), построенный в Эдо в 1598 г. Там имелась специальная часовня для членов дома Токугава, где находились могилы шести сёгунов. Однако покровительство властей и материальное благополучие негативно сказывались на духовной составляющей жизни монахов – послабления, допустимые ещё при жизни основателя традиции Синрана и поощряемые им, у ряда священнослужителей в эпоху Эдо перешли в полное падение нравов. Недовольство происходящим вызывало критику не только противников буддизма, но и собратьев по вере, а также привело к появлению различных культов – «скрытого нэмбуцу» (яп. 隠れ念仏, *какурэ-нэмбуцу*), «тайных молитв» (яп. 隠れ題目, *какурэ-даймоку*), оно же «не принимать и не давать» (яп. 不受不施, *фудзюфусэ*), объявленных правительством ересью. В народной среде нередко

поклонялись страдавшим от разных болезней людям, после кончины якобы ставшим чудотворцами **[Буддизм в Японии 1993: 296-297]**. Возник даже особый культ горы Фудзи, по которому она объявлялась центром не только Японии, но и мира, источником всего сущего. Отчасти он был связан с отшельническим движением *сюгэндо:* (яп. 修験道), возникшим ещё в эпоху Хэйан, в котором горное пространство почиталось священным, именно там его последователи, *ямабуси* (яп. 山伏), подвергали себя различным аскетическим испытаниям и проводили свои ритуалы, большинство из которых заимствовали из школы Сингон. Связь этого учения со старыми школами буддизма была настолько тесной, что в нём выделилось две ветви, ориентирующиеся соответственно на Тэндай и Сингон. Правительство с недоверием относилось к горным монахам, которых сложно было контролировать, однако в народе *сюгэндо:* имело популярность. Старые же школы после уничтожения основополагающих монастырей войсками Нобунаги и Хидэёси так и не смогли оправиться от этого удара, даже с учётом восстановления со временем храмов и владений. Отдельные представители этих школ занимали высокое положение при дворе, как монах Тэндай Тэнкай (яп. 天海, 1536-1643), бывший советником сёгуна и принимавший активное участие в разработке законодательства для храмов. В рамках самих учений так же, как и в дзэнских школах, имели место реформаторские тенденции, направленные на обновление монашеских кодексов и возрождение существующих традиций. Так, в традиции Сингон особое место занимала деятельность деятельности Онко: Дзиуна (яп. 飲光慈雲, 1718-1804), автора нового направления в Сингон – Сё:бо:рицу (яп. 正法律, «Устав Истинного Закона»). Дзиун утверждал, что жизнь в соответствии с «Истинным Законом» для любого монаха, вне зависимости от принадлежности к школам, должа заключаться в строгом соблюдении заповедей. Он стремился отойти от чрезмерно усложнённого мистическими ритуалами характера Сингон путём привнесения туда элементов других учений, особый интерес для него представлял синтоизм. В 1786 г. Дзиун провозгласил «Записи о деяниях древности», «Кодзики», основой нового движения, утверждая, что буддизм находится к синтоизму значительно ближе, чем конфуцианство, из-за существующего понятия «чистого сердца» (яп. 清き心,

киёки кокоро), которое естественным образом ведет к соблюдению буддийских «десяти добрых деяний. Эти деяния представляли, по Дзиуну, основной смысл всего буддийского учения, определяя уровень достойной жизни как для монахов, так и для мирян, и существовали во все века во всех странах, как следовало из «Кодзики» и «Нихонги». Подход Дзиуна, не ограничивавшегося рамками лишь одной школы, ярко демонстрировал эклектический дух всей эпохи Эдо, в которой синкретические тенденции были сильны не только в религии, но и в культуре **[Там же: 289-292]**.

Говоря о культуре Японии того времени, необходимо отметить, что стремление правительства пресечь проникновение на территорию Японии любого иностранного влияния не обернулось застоем для самой страны. Именно в период Эдо происходило становление японского духа, появление национальной японской идеи, развитие экономики, городов и чиновничьего аппарата. Активно шло просвещение народа, вовлечение новых слоёв общества в культурную деятельность. Расцвет художественной культуры, связанный с миром и процветанием в стране, а также относительной доступности образования, привёл к закономерному оформлению и распространению нового типа интеллектуала, «мастера искусств», человека культуры – иначе говоря, *бундзина* (яп. 文人), чьё появление в работах отечественных японоведов неизменно ассоциируется именно с периодом Эдо. Формирование этого феномена также относится к культурным заимствованиям: предшественники бундзинов, *вэньжэнь*, в Китае зачастую были богатыми землевладельцами, представителями привилегированной прослойки китайского общества и занимались изящными искусствами исключительно в качестве хобби (на досуге писали стихи, создавали картины и каллиграфические полотна). Сам образ (прототип) *вэньжэнь* в Китае софрмировался в эпоху Шести Династий (220–589), а временем появления людей, в полной мере обладающих мышлением *вэньжэнь*, можно обозначить промежуток с середины эпохи Тан (618–907) до наступления эпохи Сун (960–1279). В основу мышления *вэньжэнь* легло особое мировоззрение, построенное на понимании «изящества» как доминанты своей системы ценностей: *вэньжэнь* владели множеством искусств, но в качестве хобби; избегали всего того, что считалось грубым, вели здоровый образ жизни и стремились к уединению **[Подробнее см. Накадзима 2007; Янгутов, Лугавцова 2020: 259]**.

Удовлетворяющие данным критериям «люди культуры» появились в Японии уже к 1716–1735 гг., поскольку, по свидетельствам современников, присущего бундзинам образа жизни и мышления придерживались такие известные учёные и деятели искусства, как Хаттори Нанкаку (яп. 服 部 南 郭, 1683–1759), Гион Нанкай (яп. 祇園南海, 1676–1751), Янагисава Киэн (яп. 柳沢 淇園, 1703–1758) и пр. **[Подробнее см. Яно 2004; Там же]**. Японские *бундзины* были прекрасно образованны, по возможности избегали политики, отличались тягой к изящным искусствам и уединённости, а также превозносили прошлые времена, как и их китайские предшественники. По аналогии с выдающимся искусством китайских предшественников японские интеллектуалы создали свою школу живописи (文人画, яп. *бундзинга*) и особый стиль бонсай – *бундзин* или *бундзинги* (яп. 文人木). Несмотря на внушительную историю других изящных искусств Китая – музыки и резания печатей, они не получили должного развития в эстетике *бундзинов*. Для японского интеллектуала в первую очередь требовалось быть сведущим в каллиграфии, живописи и литературе. А. А. Долин особо отмечает роль последнего искусства, делая упор на поэзию, в частности, на новый жанр – трёхстишия *хайку* (яп. 俳句), чей расцвет пришёлся как раз на эпоху Эдо: «…*хайку*…составлял один из краеугольных камней этой эстетики…» **[1999: 101; Там же: 259-260]**. Благодаря творениям «трёх великих мастеров» – Мацуо Басё (яп. 松尾芭蕉, 1644–1694), Ёса Бусона (яп. 与謝蕪村, 1716-1783) и Кобаяси Иссы (яп. 小林一茶, 1763–1828) *хайку* поднялись на недосягаемую вершину. При всей своей краткости новый жанр дал поэтам возможность увековечить и осознать в мгновении проблеск вечности, что как нельзя лучше укладывалось в эстетику дзэн-буддизма. Несмотря на сложную ситуацию вокруг самого учения, его постулаты по-прежнему имели высочайшее влияние на мировоззрение японцев, даже переосмысливаясь – идеи непостоянства и бренности были восприняты в японской культуре как повод для обостренного интереса к феноменам «бренного мира». Великие мастера *хайку*, начиная с Басё, воплощали в своём творчестве принципы учения Дзэн: «нет ни красивого, ни безобразного, ни абсолютно положительного, ни абсолютно отрицательного, ни доброго, ни злого – Инь и Ян всегда

существуют во взаимодействии и взаимоотталкивании…» **[Долин 2007: 213; Там же: 260]**.

Возможно, именно глубокое укоренение дзэн-буддизма в жизни и мировоззрении японцев тоже частично повлияло на то, что у учения О:баку, появившемуся в Японии как раз в период Эдо, получилось завоевать популярность, а его искусство нашло своих ценителей и последователей. Эпоха Эдо в принципе отличается повышенным интересом японских монахов к искусству: многие монахи школ Со:то: и Риндзай писали стихи, занимались живописью, каллиграфией, были резчиками печатей, владели музыкальными инструментами. В этом отношении прибытие прекрасно образованных наставников из Китая, являвших собой портрет классического минского интеллектуала, не могло не сказаться на буддийском искусстве Японии. Через проповедование своего учения и активную творческую деятельность Ингэн Рю:ки и другие монахи из Китая представили японскому обществу современную культуру династий Мин и Цин, которая закономерно привлекла внимание людей в то время, когда страна была изолирована от мира в результате проводимой сёгунатом политики **[Лугавцова 2019 Эл. ресурс; Там же: 260]**. Новый культурный идеал Китая времён конца династии Мин, с которым Японию познакомили монахи О:баку, смешиваясь с японской духовной традицией, во многом повлиял на формирование эдосской культуры. В особенности это влияние заметно на примере живописи и каллиграфии – в этих сферах благодаря мастерам О:баку появились так называемые «китайские стили» *кара-э* (яп. 唐絵) и *кара-ё:* (яп. 唐様), пользовавшиеся в эпоху Эдо большой популярностью. Однако влияние О:баку не ограничивается двумя этими направлениями: архитектура строившихся по стране храмов нового учения, жанр буддийского портрета, буддийская скульптура и др. – во всех этих областях и произведениях проявлялся ярко выраженный экзотизм, который привлёк множество японцев, породив «моду», желание подражать **[黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念 1993: 112; Там же: 260]**. Конечно, со временем стили О:баку неизбежно подверглись ассимиляции, «япони-зации», но их первоначальный облик и популярность наглядно показывают, что возможность познакомиться с сокровищами культуры минского Китая, предоставленная благодаря буддийским монахам,

сыграла значительную роль в формировании культурного облика Японии периода Эдо, масштаб которой еще только предстоит оценить.

Однако «китайский фактор», повлиявший в первую очередь на буддийское искусство, касался прежде всего элитарной культуры. Японские горожане невысоко ценили ортодоксальные буддийские учения и редко проявляли искренний интерес к официальному буддизму, захваченные бурным развитием новой, собственной культуры. В XVII в. сложилась художественная школа *укиё-э* (яп. 浮世絵), отразившая демократические тенденции в искусстве. Живописные и графические произведения мастеров *укиё*-э, в которых изображались жизнь и быт ремесленников, торговцев, актёров, гейш, широко распространялись в гравюрах **[Воронова 1987: 434; Там же: 260]**. Появился жанр иллюстрированных «современных рассказов» (яп. 浮世草子, *укиё-дзо:си*) – жанра литературы, описывающей повседневную жизнь горожан. Новая литература была лёгкой, написанной на азбуке *кана* с множеством картинок, чему способствовало развитие техники книгопечатания. Помимо этого, в жанре «любовной повести» творил знаменитый писатель Ихара Сайкаку (яп. 井原西鶴, 1692-1693), чьи произведения в полной мере отражали дух японского города. Ихара Сайкаку сделал первые попытки показать влияние среды на формирование личности, на судьбы героев. Драматург Тикамацу Мондзаэмон (яп. 近松門左衛門, 1653-1724) обогатил глубоко жизненными пьесами, основанными на конфликте чувств и долга, репертуар кукольного театра Дзё:рури (яп. 浄瑠璃). Бытовые детали в этих пьесах брались отнюдь не из былых веков, а из современной драматургу жизни, поэтому неудивительно, что публика живо на них откликалась **[История всемирной литературы 1988: 579-581; Там же]**. И у новеллиста Сайкаку, и у Тикамацу буддизм, как церковь, подвергался осмеянию, что отражало стагнацию учения. Тем не менее, как творцы городской культуры, так и их зрители и читатели продолжали находиться под глубоким влиянием буддизма, а также конфуцианства, о чем свидетельствуют принятые в их среде понятия *гири* (яп. 義理, чувство долга) и *ниндзё* (яп. 人情, человечность), а также безоговорочная вера в космический закон воздаяния [**Kitagawa 1966: 228-229]**. И у Сайкаку с Мондзаэмоном в конце произведений часто возглаша-

лись буддийские истины, как последняя надежда, завершающий примирительный аккорд в конце гибельного пути.

В дальнейшем, по мере падения авторитета сёгуната Токугава и наступления кризиса политического и социального порядка в стране началось возрождение синтоизма и заметный подъем интереса к национальной истории, что обеспечивало идеологический арсенал для тех, кого по разным причинам не устраивало положение дел в Японии при сёгунах Токугава. Требования европейских стран открыть японские порты для торговли и невозможность сёгуната дать «бледнолицым варварам» достойный отпор за проявленное неуважение только подогревали распри в среде интеллигенции. Общество разделилось на разные лагеря по ключевым вопросам: на сторонников сохранения остатков славного режима Токугава и их противников, отстаивавших «почтение к трону» и необходимость перемен, объединения императорского двора и бакуфу. На фоне грядущих великих перемен буддизм, который с правления основателя третьего сёгуната был превращён в рычаг контроля за населением, закономерно отошёл в тень. Акцент новой эпохи смещался не на бегство от мира, а на поиск гармоничных способов существования в нём, что обусловило рост популярности неоконфуцианства и возрождение синто с его общей жизнеутверждающей позицией, причём оба этих учения порой сплетались вместе, принимая причудливые формы **[Накорчевский 2003: 346-347]**. Отдельные мыслители, ратовавшие за возрождение исконно японских концепций, к примеру, философ и один из виднейших теологов синтоизма Хирата Ацутанэ (яп. 平田篤胤, 1776–1843), и вовсе ставили Будду в ряд *ками*, японских божеств, которые под разными именами вершили судьбы других стран и мировых религий, что ясно демонстрировало текущее положение буддизма на идеологической арене **[Там же: 364]**. Однако, отойдя на второй план в политической жизни эдосской Японии, буддизм продолжал влиять на её культуру. Став неотъемлемой частью мировоззрения населения, в диалоге с конфуцианством и синтоизмом буддизм сумел выстоять и, видоизменяясь, не утратить окончательно своих позиций, о чем свидетельствует и количество действующих храмов и монастырей в современной Японии [**Буддизм в Японии 1993: 301]**. Таким образом, можно сказать, что период Эдо, когда в лице школы О:баку состоялось последнее крупное заимствование буддийской тради-

ции из Китая, фактически подвел черту под многовековой историей культурного донорства с материка.

Что касается истории японского буддизма с Реставрации Мэйдзи (яп. 明治維新, яп. *Мэйдзи исин*, 1868-1889) до наших дней, то Новое время бросило учению доселе невиданный вызов. С момента появления на островах буддизм, как правило, пользовался благорасположением и поддержкой правящего класса. Даже при сёгунах Токугава, сместивших идеологические приоритеты в сторону неоконфуцианства, он тесно сотрудничал с режимом в его светской политике и идеологическом контроле [**Kitagawa 1966: 308]**. Однако в эпоху Мэйдзи (яп. 明治時代, 1868–1912) ситуация изменилась. Вынужденное прекращение политики самоизоляции после прибытия эскадры американских кораблей под командованием М.К. Перри в 1854 г. и последовавшее за этим заключение неравноправных договоров с западными державами, первой из которых стали США, сформировали в стране оппозицию правящему режиму, выступающую с резкой критикой правительства. Предоставленные иностранцам широкие права (открытие морских портов для торговли, низкие таможенные пошлины, экстерриториальность консульств) возмутили часть населения, которая расценила подобное поведение как предательство национальных интересов и, объединившись под лозунгом «Да здравствует император, долой варваров!» (яп. 尊皇攘夷, *Сонно: дзё:и:*), убивала как сторонников сёгуната, так и «варваров». Попытки правительства прийти к компромиссу с высшей придворной бюрократией не привели к успеху: нестихающие выступления против представителей Запада по всей стране, убийство британского купца Ч. Ричардсона самураями в княжестве Сацума в 1862 г., обстрел иностранных судов в 1863 г. с укреплений Симоносэки в княжестве Тёсю привели к тому, что с одной стороны на сёгунат был направлен гнев собственного народа, с другой – возмущение западных держав. Последние выдвинули новые требования японскому правительству, которое было вынуждено принять их, и оппозиция из южных княжеств выдвинула войска к Киото, требуя у бакуфу, более недостойного управлять страной, передать власть юному императору Муцухито (будущий Император Мэйдзи, яп. 明治天皇, 1852–1912). Сёгун Токугава Ёсинобу (яп. 徳川慶喜, 1837–1913), пятнадцатый сёгун рода Токугава,

был вынужден согласиться и сложить полномочия, а противостояние между оставшимися сторонниками сёгуната и проимператорскими силами, получившее название «война года Дракона» или «война Бо:син» (яп. 戊辰戦争, 1868-1869) было недолгим и закончилось полным поражением повстанцев. Новый режим провозгласил отмену феодализма и «всех дурных обычаев прошлого» и переход страны к современному демократическому правительству. Внутри страны в короткий период было проведено огромное количество реформ: введены образовательные учреждения западного образца (1869), почтовая система (1871), проведена перепись населения, учреждена воинская повинность, телеграфная служба, построены первые железные дороги (1872), банки (1873), суды (1875), созданы патентное бюро, пароходное сообщение и кабинетная система (1885), введен подоходный налог, начата электрификация, создано отделение Красного креста (1887). Кроме того, в Японии была принята конституция (1889) и образован парламент (1890) [**Там же: 252]**. Знакомство японцев с достижениями западной культуры, хлынувшими в страну после прекращения самоизоляции, неизбежно требовало от них осмысления места и роль Японии в мировом сообществе, выяснения значения японской культуры в контексте достижений всей человеческой цивилизации. Позиции в обществе делились на крайне противоречивые: от полного отбрасывания традиции как ненужного хлама, препятствующего прогрессу, до полного отрицания «меркантильных», материалистических ценностей западной цивилизации, ориентированной исключительно на богатство и власть **[Скворцова 2020: 38]**. Неизменно было одно: в процессе постижения чужеземной материальной и духовной культуры пережитки собственного феодального прошлого, ассоциирующиеся с павшим сёгунатом Токугава, подвергались ещё более нещадной критике и вызывали в обществе ярое отторжение. Так произошло и с буддизмом. М.В. Дробышев приводит довольно красноречивое описание сложившейся ситуации из книги В. Дэвиса «Религия и Общество в Японии»: «Буддизм воспринимался как бесполезная, «потусторонняя» религия, оплот суеверий, разврата и тунеядства. Священники подвергались нападкам за паразитическое существование за счет бедных и доверчивых [прихожан], особенно в неурожайные годы конца периода Токугава. Если кто-то проводит все свое время в медитации и чтении [мантры] *нэмбуцу*,

кто же будет возделывать почву, писать книги, платить налоги и совершать добрые дела? … Приверженцы конфуцианства указывали на очевидную асоциальность этики буддийского учения… Христиане указывали на несоблюдение буддийским духовенством запрета на употребление алкоголя. Синтоистское духовенство критиковало буддизм как «чуждую» религию. Ультранационалистам претил буддийский пацифизм» **[Davis 1992: 160]**.

Первые годы власти правительства Мэйдзи в истории учения связаны с резкими антибуддийскими мерами: в 1868 г. был принят указ об официальном разделении буддизма и синтоизма (яп. 神仏判然令, *Симбуцу хандзэн рэй*), нанесший огромный удар по буддийской общине и оказавший большое влияние на дальнейшее развитие буддизма в Японии вплоть до наших дней. Государство упорядочило систему культов и определило статус школ буддизма, составив их перечень, который в основном сохраняется до настоящего времени. В 1871 г. храмы лишили земель, дарованных сёгунатом, отменили дотации от государства и систему *данка* (яп. 檀家), по которой домохозяйства приписывались к буддийскому храму и финансово его поддерживали, вынуждая монахов существовать только на пожертвования последователей той или иной школы, а в 1873 г. на территории Японии вновь разрешили деятельность христианских миссионеров. Репрессии в адрес буддизма показывали, что новое правительство в качестве государственной идеологии однозначно избрало синто, и, хотя власти формально не санкционировали в отношении буддийских храмов и монахов никакие насильственные меры, по стране прокатилась волна антибуддийских выступлений. Под девизом «Долой будд, в прах Шакьямуни!» (яп. 廃仏毀釈, *хайбуцу кисяку*) их участники разрушали буддийские храмы, нередко заставляя принимать в этом участие живших там монахов, жгли сутры и изображения будд, продавали или уничтожали реликвии. Тем не менее, уже в середине 1870-х гг. правительство Японии сделало ряд шагов в обратном направлении: буддийским монахам поручили разъяснительную работу с населением, которому нужно было донести ценности нового государства, а сам император в 1880-х гг. посетил буддийские храмы в Киото и провел несколько встреч с буддийским духовенством. К этому времени стало окончательно ясно, что проводившаяся в первые годы прав-

ления политика гонений на буддизм была ошибочной. Его постулаты и обрядность глубоко проникли в жизнь японского народа, поэтому период антибуддийских мер 1868–1873 гг. не уничтожил буддийскую церковь и не заставил монахов уйти в оппозицию к государству. Более того, именно тогда апологеты учения, борясь с рассуждениями о «чуждости» учения Японии на фоне ширящегося национализма, активно продвигали тезис о государственной пользе буддизма, вновь видя его предназначение в «защите государства». Пребывая в тени синто, представляющего для режима Мэйдзи, по сути, над-религию, не подлежащую критике, и пытаясь укрепить изрядно пошатнувшиеся позиции учения, на заре эпохи последователи буддизма яро критиковали христианство, размышляли в сторону соединения синто, конфуцианства и буддизма в единую доктрину, но до появления «нового буддизма» в 1870-1880-х гг. учению было особо нечего предложить негативно настроенной интеллектуальной элите, видящей в нём бесполезный рудимент прошлого. Журнал «Мэйкё: Синси» (яп. 明教新誌) таким образом описывал состояние буддизма в Японии в 1881 г.: «Школа Тэндай осталась без наставника. Сингон – ни последователей, ни денег. Дзэн – его время прошло, он как мертвый плод на ветке… Нитирэн-сю: – неизменная, гордая, как камень» **[Thelle 1987: 57].**

Однако уже во втором десятилетии новой эпохи среди японской интеллигенции появились идеологи «нового буддизма» (яп.: 新仏教, *син буккё:*), такие, как Симадзи Мокурай (яп.島地黙雷, 1838-1911), Иноуэ Энрё: (яп. 井上円了, 1858-1919), Наканиси Усиро: (яп. 中西牛郎, 1859–1930) и др., видевшие свою задачу в модернизации учения в соответствии с вызовами новой эпохи. Все они в полной мере приобщились к западной науке и рассматривали необходимость реформ буддийского учения и церкви через призму иного мировоззрения: так, Симадзи Мокурай ввёл саму категорию «религия» в Японии и выступал за невмешательство государства в дела религиозных организаций, повышение роли буддизма в общественной жизни. За усиление социальной роли буддизма ратовал и Иноуэ Энрё:. Наканиси Усиро: выпустил целый ряд работ, в которых подчёркивал преимущества «нового» буддизма – прогрессивность, открытость, социальную ориентированность, одновременно ставя перед ним важные задачи: необходимость критического анализа

основных мировых религиозных учений, основание новой школы, необремененной постулатами старых доктрин, необходимость в модернизации методов привлечения новых последователей **[Makoto, Eiichi, Swanson 2014: 56-58]**. К середине 1880-х гг. к реформаторскому движению присоединились и члены буддийской церкви, такие, как Сяку Унсё: (яп. 釈雲照, 1827–1909) и Фукуда Гё:кай (яп. 福田行誡, 1809–1888), сформулировавшие доктрину *бунпо: кокуэки* (仏法国益) – буддизм был способен «морально» защитить нацию, в ответ государство обязано защитить буддизм, который должен стать государственной религией [**Davis 1992: 161].**

В целом движение «нового буддизма», активность которого пришлась на 1880–1910-е гг., носило скорее интеллектуальный характер, участники которого развертывали свои идеи на страницах узкоспециализированных журналов. Основными его положениями было очищение буддизма от клерикализма, унификация церкви и поддержка государственных реформ. Однако в стремительно меняющемся окружении как монахам-интеллектуалам, так и рядовым последователям неизбежно приходилось искать компромисс между путём Дхармы и ширящимся национализмом, а затем милитаризмом. Это не могло не отразиться на понимании и толковании роли учения: в своём стремлении подчеркнуть важность учения для государства идеологи «нового буддизма» доходили до того, что по сути признавали японский буддизм венцом эволюции всей философии. В учениях школ японского буддизма, по мнению Иноуэ Энрё:, заключалась вся истина мира, западная же философия, в свою очередь, пока еще не достигла уровня японской Махаяны. И обладание истиной накладывало на Японию как последний оставшийся очаг подлинного буддизма Махаяны определённые обязательства, «ответственность» перед азиатскими странами **[Snodgrass 2003: 141-142]**. Несмотря на то, что в Японии эпохи Мэйдзи стали доступны санскритские первоисточники буддийских текстов и появилась возможность изучения сутр в оригинале, не в китайском переводе, идея о том, что именно в Японии буддийские идеи и практики в результате соединения мудрости и накопленного опыта как Индии, так и Китая, получили своё высшее развитие, активно транслировалась в интеллектуальных кругах. В дальнейшем, в период вовлечения страны в военные конфликты на рубеже XIX–XX вв.

среди буддийского духовенства усилились шовинистические настроения, храмы отправляли часть пожертвований на строительство самолетов, монахи проводили пропагандистские занятия среди офицеров, собирали вещи для воинских частей, отправленных на фронт, сами проповедовали в армии, проводя молебны за возвращение солдат домой и скорую победу и т. д. В этот период особое внимание уделялось дзэн-буддизму, который как раз воспринимался квинтэссенцией «азиатской духовности», ключом к уникальным качествам японской расы. Успехи на военном поприще повлияли на усиление связи дзэн-буддизма с «путем самурая» *бусидо:,* который объявлялся неотъемлемой частью национальной сущности *кокутай* (яп. 国体, букв. «тело нации»), а дзэнские практики ещё со Средневековья были основным инструментом пути воина. Сяку Со:эн (яп. 釈 宗 演, 1860–1919), монах школы Дзэн, был на фронте во время русско-японской войны (1904–1905) и изложил воспоминания об этом в книге «Проповеди буддийского аббата» (“Sermons of a Buddhist Abbot”, 1906), где признавал, что основным инструментом буддизма является любовь, но все же людям приходится сражаться на войне, и здесь необходимо отрешиться от своего «я» и следовать заданной цели. Цель же – реализация просветления, а принесенные жертвы – лишь сосуды, шелуха, которая скрывает нечто большее и сулит возрождение души: «Война действительно злая и великая. Но война против зла должна решительно преследоваться до тех пор, пока мы не достигнем конечной цели. В нынешних военных действиях, в которые Япония вступила с большой неохотой, она не преследует никаких эгоистических целей, но стремится подчинить себе зло, враждебное цивилизации, миру и просвещению. Вот цена, которую мы должны заплатить за наши идеалы – цена, заплаченная потоками крови и принесенная в жертву многими тысячами живых тел…» **[Язовская 2019: 221].**

Кроме этого, уже в первые десятилетия после падения сёгуната имел место резкий всплеск интереса к наследию проповедника Нитирэна, в котором государство провозглашалось таким же важным объектом религиозного спасения, как и любой верующий. Начиная с деятельности Нагамацу Ниссэна (яп. 長松日扇, 1817–1890), который ещё до прихода к власти императора Мэйдзи создал «Объединение Истинного Учения Будды» (яп. 本門佛立講, *Хоммон Буцурю:*

ко), стали появляться новые религиозные объединения, ориентированные на учение Нитирэна. Ниссэн исходил из убежденности, что традиционные буддийские школы и их духовенство утратили способность нести «истину Будды» в народ, поэтому эту миссию должны взять на себя сами верующие. Красной нитью в его проповедях проходила мысль о том, что главное назначение веры – служить инструментом исполнения желаний человека. Действенность веры, учил Ниссэн, должна быть доказана на практике: сам факт обретения земных благ в этой жизни служил свидетельством того, что верующий на правильном пути **[Буддизм в Японии 1993: 312]**. Исключительную важность он придавал собраниям, на которых члены объединения не только укреплялись в собственной вере, но и получали возможность распространить истину «Сутры Лотоса» среди других. В других организациях нитирэновского толка, появившихся впоследствии, миссионерской активности верующих также отводилось огромное значение, и их влияние распространялось по схожей схеме. Феномен возникновения «новых религиозных движений Японии» (яп. 新宗教, *синсю:кё:*), связан с кризисом традиционных социальных структур японского общества в XIX в.: переходом Японии как страны II эшелона к капитализму, шоком перед мощью Запада, опережающего страну почти по всем направлениям, разочарованностью большей части населения в существовавших традиционных духовных институтах **[Барнетт Эл. ресурс]**. Практически все новые буддийские течения считали себя не религиозными объединениями, но обществами мирян, и слово «школа» (яп. 宗, *сю:*) в названии многих групп заменено на «общество» (яп. 会, *кай*)**.** Их основной аудиторией поначалу были крестьяне, мелкие лавочники, представители городских низов, да и основатели «новых религий», как правило, были «из народа» – Нагамацу Ниссэн был сыном торговца, Танака Тигаку (яп. 田中智學, 1861–1939), основатель таких религиозных организаций, как «Риссё: анкоку кай» (яп. 立正安国会, «Общество по установлению справедливого закона и мира в стране», 1885 г.) и «Кокутю:кай» (яп. 国柱会, «Общество столпа государства», 1914 г.) – сыном врача. Он связал концепцию *кокутай* с учением Нитирэна, утверждая, что проводимый государством курс позволил наиболее полно реализовать «единство управления государством и буддизма» (яп. 王仏冥合, *о:буцу мё:го:*)

[Буддизм в Японии 1993: 315]. Система взглядов Тигаку, стремившегося посредством своей интерпретации вероучения Нитирэна придать идеологическое обоснование культу императора и усилению шовинистических тенденций в политике правящих кругов, получила название «чистый нитирэнизм» (яп. 純正日蓮主義, *дзюнсэй нитирэнсюги*). Тем не менее не все буддисты поддерживали политику правительства: были и принимавшие участие в социалистических и анархистских движениях или, по крайней мере, тесно сотрудничавшие с участниками таких движений. Некоторые даже открыто выступали против действий властей, как монах школы Со:то: Утияма Гудо: (яп. 内山愚童, 1874–1911), который за критику милитаристской политики государства и распространение идей социал-анархизма был репрессирован и казнен; нескольких членов организации «Братство новых буддистов» (яп. 新仏教同志会, *Син буккё: до:сикай,* основана в 1899), боровшейся за искоренение предрассудков, невмешательство государства в дела религии и просвещение народа, осудили и приговорили к смерти в 1911 г. по обвинению в попытке свержения правительства. Но это было исключением из правил: основная масса буддистов приветствовала культ императора и поддержку официального курса как свой религиозный и патриотический долг. В 1920-1930-х гг., когда марксизм и коммунизм выступали с критикой социальной несправедливости, буддизм склонен был поддерживать статус-кво, вознося хвалу таким добродетелям, как спокойствие, согласие и верность трону **[Kitagawa 1966: 317]**. В этот период сформировались два новых религиозных движения, заслуживающих особого внимания – «Рэйю:кай» (яп. 霊友会, «Общество друзей духа», основано в 1919 г.) и «Со:ка Гаккай» (яп. 創価学会, «Общество созидания ценностей», основано в 1930 г.).

«Рэйю:кай» была основана Кубо Какутаро: (яп. 久保角太郎, 1892–1944), который руководил движением вместе со своей сподвижницей Котани Кими (яп. 小谷喜美, 1901–1971), имевшей репутацию «чудотворца». Впоследствии именно из лона «Рэйю:кай» вышло более десяти новых религиозных движений, поэтому о нём стоит сказать подробнее. «Рэйю:кай» проповедовала, что самым важным в учении Будды является поминание духов усопших (для каждого верующего – своих предков, членов своей семьи), подчёр-

кивая важность семейного уклада. Благополучие верующего, по учению «Рэйю:кай», напрямую зависело от отношения к нему духов его предков – если он уделял должное почтение поминанию усопших, они выступали его заступниками, защищали его и обеспечивали ему счастливую жизнь. Если же человек игнорировал эту часть своей жизни и не чтил память предков, они не могли освободиться от страданий в загробном мире, обрести нирвану, и негативно влияли на жизнь потомка. Поэтому каждый верующий был обязан должным образом поминать усопших и посвящать в таинства «Сутры Лотоса». Более того, благодаря бесконечному перерождению душ духи его предков в ходе многочисленных перерождений оказывались связаны с духами предков других людей, и все они становились заступниками и покровителями того, кто не забывал почитать своих ушедших родичей **[Буддизм в Японии 1993: 321]**. Обрядность «Рэйю:кай» отличалась предельной простотой – верующий дважды в день читал перед алтарём, на котором была установлен табличка с именами предков, «Голубую сутру» (яп. 青経巻, *Аокё:кан*) – краткие извлечения из «Сутры Лотоса». Последователи «Рэйю:кай» регулярно собирались на встречи, где делились успехами, достигнутыми благодаря «заступничеству духов».

Ярко выраженная консервативная направленность и пропаганда традиционных ценностей привлекали к «Рэйю:кай» большое количество новообращённых, а также обеспечивали благосклонное отношение властей, поскольку ориентация на семейную мораль гармонировала с желанием правительства представить страну как единую семью с императором во главе. Лидеры «Рэйю:кай» не только не критиковали действия властей, но и провозглашали своей важнейшей миссией распространить среди народа идею о важности «почитания предков и поклонения богам». Это отличало «Рэйю:кай» от другого движения нитирэновского толка, возникшего в 1930-е гг. – «Со:ка Гаккай». Его основал Макигути Цунэсабуро: (яп. 牧口常三郎, 1871–1944), школьный учитель, и первоначально «Общество» носило название «Со:ка Кё:ику Гаккай» (яп. 創価教育学会), «Общество созидания педагогических ценностей», основной идеей которого было реформирование системы образования в Японии, чтобы учителя отошли от пассивной системы образования, ориентированной на механическое заучивание учебного материала

и таким образом нивелирующей пытливость детского ума и способность ребенка самостоятельно мыслить. Первоосновой философии Макигути Цунэсабуро: являлась его теория об общечеловеческих ценностях, выражающаяся в убежденности, что сущностью жизни человека и ее особенностью является познавательная способность к созиданию; и именно в осознанном созидании японский мыслитель видел предназначение земного пути людей **[Буракова 2007: 156-157]**. Впоследствии Макигути Цунэсабуро: увязал свои идеи с учением Нитирэна, в котором видел наиболее полное соответствие с основополагающими научными и философскими принципами, определяющими жизнь человека. «Общество» превратилось в светское ответвление школы Нитирэн, однако к тому времени власти Японии ревностно отслеживали расхождения с официальным курсом и карали за них. Принятый в 1939 г. закон о религиозных организациях предусматривал, что любая религиозная группа могла функционировать лишь с разрешения властей и могла быть запрещена ими, если ее деятельность «нарушала спокойствие и порядок или препятствовала выполнению подданными их обязанностей». Для облегчения контроля над религиозными организациями был взят курс на сокращение их числа, что достигалось принудительным объединением буддийских групп. В результате их численность сократилась вдвое – с 56 до 28 **[Буддизм в Японии 1993: 324]**. Макигути Цунэсабуро: и его ученика Тода Дзё:сэя (яп. 戸田城聖, 1900–1958) в 1943 г. арестовали за непочитание святынь государственного синто, и первый через год скончался в тюрьме от голода и старческой слабости.

После окончания Второй мировой войны, когда Япония капитулировала, «государственное синто» было упразднено, а новая конституция 1947 г. провозгласила свободу совести и отделение церкви от государства. Правительственные гонения прекратились, религиозные движения получили возможность развивать любые учения и устанавливать по своему желанию любые организационные связи, однако престиж буддийских объединений в послевоенной Японии был серьёзно подорван. С точки зрения морали их высшее духовенство в первую очередь ассоциировалось с активной поддержкой японского милитаризма, материальная же база храмов традиционных школ буддизма в городах была частично разрушена налётами американской авиации, а на селе – уничтожена новой зе-

мельной реформой 1947 г. Практически ликвидировавшая помещичье землевладение реформа не только лишила храмы солидного источника доходов, которые они извлекали от сдачи земли в аренду крестьянам, но и разрушила традиционную систему отношений храмов с прихожанами, поскольку сельское население теперь активно переезжало в города. Отмена старого гражданского законодательства, рассматривавшего семью как корпоративное юридическое лицо, только усугубила подрыв основ традиционного взаимодействия храмов и прихожан, в котором главнейшими элементами были поминально-заупокойный культ и культ предков **[Там же: 325-326]**. Буддийские священнослужители всё чаще были вынуждены прибегать к побочным заработкам, престиж занятия религиозной деятельностью упал. Благодаря принятию указа о религиозных юридических лицах, до предела упростившего процедуру регистрации религиозных организаций, усилилось их разобщение, число официально оформленных буддийских школ, учений и обществ в первые послевоенные годы подскочило почти в 10 раз – с 28 до 260 **[Там же]**.

В первые послевоенные годы под влиянием демократических реформ, затронувших самые различные аспекты жизни японского общества, возникло движение за модернизацию буддийских организаций, что выразилось в появлении как «прогрессивных союзов» внутри отдельных учений (Тэндай, Дзё:до, Нитирэн-сю: и т.д.), так и «всеяпонских» движений за реформы буддизма. Запрос на демократизацию буддизма, отстранение высших представителей духовенства от управления школами и привлечение их к ответственности за сотрудничество с милитаристскими властями в японском обществе был весьма высок, но и консервативные тенденции были по-прежнему сильны, особенно с учётом боязни распространения среди верующих коммунистических настроений на фоне изменений в стране. По сути, своих целей движение за демократизацию буддизма достичь не смогло, и косметические изменения, такие, как усиление роли верующих-мирян в управлении делами храмов, не решили имеющихся проблем. На этом фоне происходил значительный отток прихожан из старых буддийских школ в новые религиозные организации, усилившие свою миссионерскую деятельность в 50–60-е гг. В 1951 г. был сформирован Союз новых религиозных организаций Японии (яп. 新日本宗教団体連合会, *Синнихон сю:кё:*

дантай рэнго:кай) с целью укрепления их сотрудничества. В условиях послевоенной разрухи, распространившихся в обществе упаднических настроений особенно большой прирост верующих был отмечен у «Рэйю:кай». «Общество друзей духа» давало людям иллюзию сохранения привычных духовных ценностей на основе близкого и понятного каждому японцу культа предков, став вскоре крупнейшим религиозным движением страны. Однако череда крупных скандалов, связанных с лидерами общества (выяснились факты присвоения денег, собранных на благотворительность, участия отдельных лиц из верхушки общества в торговле наркотиками) нанесли престижу организации огромный ущерб, от нее стали откалываться целые отделения, из которых в 1949–1953 гг. возникло девять новых религиозных организаций. Самыми многочисленными из них стали «Буссё: гонэн кай» (яп. 佛所護念会, «Общество возносящих Будде молитвы о покровительстве») и «Мё:тикай» (яп. 妙智会, «Общество чудесного познания») **[Там же: 334]**. Оба этих необуддийских движения имели ярко выраженную консервативную направленность: «Буссё: гонэн кай» связывала культ Лотосовой сутры и практика почитания предков с культом Аматэрасу, призывая верующих «чтить богов и будд», и, подобно самому Нитирэну, совершать регулярные паломничества в посвященный Аматэрасу храм Исэ; в «Мё:тикай» особое положение имели божество милосердия Каннон (яп. 観音, воплощение бодхисаттвы Авалокитешвары) и божество-покровитель домашнего очага Самбо:-ко:дзин (яп. 三宝荒神), а верующим предписывалось нести в мир истину Будды, стоически перенося невзгоды и страдания и «терпеливо творя добро» (яп. 忍善, *ниндзэн*). Г. Е. Светлов отмечает, что это было связано с тем, что первоначальное ядро верующих составляли женщины из малообеспеченных семей, которым и так приходилось терпеливо сносить всевозможные тяготы жизни, поэтому им необходимо было найти утешение и смысл хотя бы в религии **[Буддизм: Словарь 1992 Эл. ресурс]**. По мере снижения популярности «Рэйю:кай» лидирующие позиции по приросту верующих заняли «Риссё: ко:сэй кай» (яп. 立正佼成会, «Общество по утверждению истинного закона и совершенствованию сообщества верующих» и уже упоминавшееся «Со:ка Гаккай».

«Риссё: ко:сэй кай» было основано в 1938 г. Нивано Никкё: (яп. 庭野日敬, 1906–1999) и Наганумой Мё:ко: (яп. 長沼妙佼, 1889–1957) после формального разрыва с «Рэйю:кай», поскольку его лидеры заявили, что изучение и проповедование «Сутры Лотоса» уже морально устарело. Догматика «Риссё: ко:сэй кай» в целом не отличалась от материнского движения, особо подчеркивая важность разрушения цепи перерождений и достижения вечного покоя, чего можно добиться путем благих деяний. Основным видом религиозной деятельности данной организации являлись *хо:дза* (яп. 法座) – групповые собрания, на которых рассматривались и решались проблемы каждого из участников с целью их морального усовершенствования. Эти встречи в неформальной обстановке, где каждый мог поделиться своими проблемами, быть выслушанным и удовлетворить потребность в откровенном общении, привлекли в «Риссё: ко:сэй кай» огромное количество новых последователей, но даже оно не добилось в 50–60-е гг. такого успеха, как «Со:ка Гаккай». После смерти основателя «Со:ка Гаккай» Макэгути Цунэсабуро: его ученик Тода Дзё:сэй, освобождённый из тюрьмы в 1945 г., стал вторым президентом Общества и распространил идеи учителя по всей Японии, так что к моменту его смерти численность общества достигло 750 тысяч семей.

Рост популярности «Со:ка Гаккай» во многом был связан с небывалой миссионерской активностью его членов, однако и особенности интерпретации буддизма Нитирэна обществом также играли свою роль. «Со:ка Гаккай» продвигало учение Нитирэн-сю: как не ставящее перед человеком каких-либо строгих правил, не вынуждающее истязать себя, отказываться от благ земной жизни, поскольку любой человек благодаря своим поступкам, вере в учение Нитирэна и в себя был способен достичь состояния нирваны при жизни. Кроме того, буддизм Нитирэна позиционировался доступным для каждого вне зависимости от происхождения, социального статуса, рода занятий благодаря своей исключительно простой практике: повторяя *даймоку* «Я беру прибежище в удивительном законе Сутры цветка лотоса», даже имеющий смутные представления о буддизме верующий смог бы приблизиться к буддийскому раю [**Буракова 2007: 157**]. Догмы «Со:ка гаккай» получили дальнейшее развитие в трудах третьего президента Общества Икэды

Дайсаку (яп. 池田大作, 1928 г. – по н.в.), одного из наиболее выдающихся деятелей необуддийского движения современной Японии, человека, наделенного недюжинным литературным талантом и блестящими ораторскими способностями. Учение Нитирэна было осовременено и увязано с требованиями социальных реформ. Осуществление реформ мыслилось лишь на базе догм Нитирэна, провозглашенных «новой философией жизни». Соединение этой философии с политикой должно было привести к построению идеального общества «третьей цивилизации», противопоставленного как социализму, так и капитализму. Реализуя идею «единства управления государством и буддизма», которой в учении Нитирэна отводилось огромное значение, «Со:ка Гаккай» вступила на политическую арену и в 1964 г. образовала партию «Ко:мэйто:» (яп. 公明党, «Партия чистой политики»). Она основала также ряд школ и университет Со:ка, а в 1975 г. была создана международная организация «Со:ка Гаккай Интернэшнл» (SGI), которая распространилась в более чем 192 странах и территориях всего мира. Несмотря на нетерпимость к инакомыслию, которая являлась одной из ярчайших черт учения Нитирэна, противоречащих распространению среди людей «истинной веры», и его националистический характер, под руководством Икэды Дайсаку Общество демонстрировало незаурядную гибкость: лидеры принимали активное участие в антивоенных акциях, выступали против навязчивой миссионерской деятельности адептов и захвата власти в государстве, пропагандировали необходимость диалога с другими учениями. Во многом это было личной заслугой самого президента – его частые зарубежные поездки, встречи с ведущими государственными и политическими деятелями мира, диалоги с видными учеными явно демонстрировали «открытый» характер Общества и привлекали к нему новообращённых в самых разных странах **[Буддизм в Японии 1993: 340-341]**. В настоящее время численность «Со:ка Гаккай» колеблется от 4 до 18 млн человек, оно имеет зарубежные филиалы в 115 странах, а партия «Ко:мэйто:» по-прежнему имеет вес в политической системе Японии и входит в правящую коалицию наряду с Либерально-демократической партией (яп. 自由民主党, *дзию: минсюто:*).

В 1970-е гг. из-за стремительных экономических и социальных изменений, известных как «японское экономическое чудо», активи-

зировались группы, которые в японской религиоведческой литературе и журналистике получили название «ново-новые религии» (яп. 新新宗教, *син синсю:кё:*). Как следует из самого названия, они возникли значительно позже «новых религий», в том числе и массовых необуддийских движений. «Новые» религии были преимущественно ориентированы на учение Нитирэна, в то время как «ново-новые» религии испытывают влияние других традиций буддизма, в частности, школы Сингон, и акцентируют внимание не на модернизации, а, наоборот, на магии, мистике, вере в чудеса. За последние тридцать лет большую известность получили новые религии решительно магического профиля, к примеру, «Агонсю:» (яп. 阿含宗, «Школа Агам»)[8], «Махикари» (яп. 真光, «Почитание Истинного Света»)[9] и др. **[Культура – Религия – Новые религии Эл. ресурс]**.

---

[8] Основана в 1978 г. Кириямой Сэйю: (яп. 桐山靖雄, 1921-2016), последователем эзотерического буддизма школы Сингон. Сочетает проповедь ранних буддийских текстов *агама* (яп. 阿含, *агон*) с магией и мистическими ритуалами, заимствованными из практики средневековых монахов-отшельников. Согласно Агон-сю:, только религия, основанная на таком сочетании, способна «сотворить чудо» – помочь «неприкаянным» духам предков, кишащим в окружающем человека мире, обрести «сущность Будды» и тем самым освободить человека от «злой кармы духов». При этом мистическая практика эзотерического буддизма, его архаичные ритуалы провозглашаются эффективным средством совершенствования духовных и физических способностей личности. В культе Агон-сю: имеют место также заимствования из различных религиозных течений Запада, спиритуализма, парапсихологии, тибетского мистицизма.

[9] Основана в 1959 г. Окадой Ко:тама (岡田光玉) (1901–1974). В «Махикари» творцом мира считается Су-но Ками (яп. 主神), божество огня, света и солнца. Вселенная состоит из духовного, астрального и физического миров, которым соответствуют три тела человека; кроме того, у человека есть «главная душа», находящаяся в районе лба. Для существования мира необходима физическая и духовная чистота. Очищение от скверны сопровождается катаклизмами и болезнями. Однако современная цивилизация слишком сильно загрязняет природу, и для перехода к духовной цивилизации нужно очищение огнем. Миссия общества - очищение и оживление духовных аспектов всего сущего с помощью особых лучей, транслируемых из божественного мира. Особенно важно очищение «главной души» с помощью луча, испускаемого из ладони адепта. Связь адепта

К сожалению, некоторые организации имели ярко выраженный радикальный характер – к волне «ново-новых религий» относится появление печально известной секты «Аум Синрикё:» (яп. オウム真理教, *о:му синрикё:*, «Учение истины Аум», запрещена в России)[10], члены которой совершили в 1994–1995 гг. ряд убийств, похищений и террористических актов с применением отравляющих газов, самым известным из которых стала зариновая атака в токийском метро 20 марта 1995 г. По разным данным, погибло от 12 до 27 человек, более 6300 человек получили отравление зарином разной степени тяжести. Лидер секты Асахара Сё:ко: (яп. 麻原彰晃, 1955-2018) и еще 12 руководителей секты и исполнителей теракта были казнены.

Необходимо отметить, что, помимо активного появления религиозных новообразований в рамках «буддизма мирян», в послевоенной Японии получили развитие и новые интеллектуальные направления в рамках буддийской философии, к которым можно причислить так называемую «Киотоскую школу» (яп. 京都学派,

---

с *ками* обеспечивает амулет *омитама* (яп. 御み霊). Проповедует единство всех религий мира.

[10] Основана в 1987 г. Асахарой Сё:ко:. Доктрина состоит из сочетания элементов буддизма с заимствованиями из даосизма, христианства, сочинений Нострадамуса, тантризма и йоги, перемешанных с мыслями самого Асахары, который объявлялся Буддой, Христом, Индрой, королем асуров, а также строителем всех мировых пирамид, основателем цивилизации каменного века, воплощением всех человеческих знаний и слугой Шивы. Асахара заявлял, что пришёл взять на себя грехи всего человечества, что обладает могуществом наделять своих последователей духовной силой, освобождать от грехов и плохих поступков. Он пропагандировал скорейшее наступление Судного дня, который должен был проявиться в Третьей мировой войне с апофеозом в виде «ядерного Армагеддона», и члены секты активно к нему готовились. «Аум Синрикё» была построена по строго централизованному принципу, где имело место абсолютное подчинение нижестоящих адептов вышестоящим, для членов секты были обязательны денежные взносы или работа на секту, в том числе миссионерская деятельность. Покидать секту было запрещено – в отношении отступника применялись различные меры вплоть до физической расправы. С 2016 г. действует запрет деятельности «Аум Синрикё:» на территории Российской Федерации.

Кё:то:гаку-ха) и «критический буддизм» (яп. 批判仏教, *хихан буккё:*). Основателем «Киотоской школы» называют философа, профессора университета Киото Нисиду Китаро: (яп. 西田幾多郎, 1870–1945), также среди видных мыслителей школы выделяют Танабэ Хадзимэ (яп. 田辺元, 1885-1962) и Ниситани Кэйдзи (яп. (西谷啓治, 1900–1990). Представители «Киотоской школы» пытались сочетать методику и терминологию из трудов западных философов, таких, как Кант, Гегель и Ницше, и идеи восточной буддийской мысли, чтобы выразить новую точку зрения. Критикуя направленность западной философии на «бытие», понимаемое как процесс и предполагающее всеобщую причинную связанность и взаимообусловленность сущего, они видели в ней запрет на свободу «индивидуального». Принятие данных условий как исходных не позволяло с точки зрения Нисиды Китаро: объяснить свободу личности в обществе. Буддийская же концепция «небытия», которая выступала характеристической чертой восточной мысли, позволяла ей создать свою логику и формировала ее «духовный» характер, а также давала возможность рассматривать свободу человека как происходящую от самостоятельности внутренней воли личности, в равной степени определяющей среду и определяемой ею **[Солонин 2001: 149-150]**. Идея «самопробуждения» личности (яп. 自覚, *дзикаку*) в результате сложного взаимодействия со средой занимала большое место в философии «Киотоской школы».

Появление «критического буддизма» связано с деятельностью профессоров университета Комадзава, санскритологов и буддологов Хакамая Нориаки (яп. 袴谷憲昭, 1943 г. – по н. в.) и Мацумото Сиро: (яп. 松本史朗, 1950 г. – по н. в.). В «критическом буддизме» «истинным» провозглашался только индийский буддизм, а дальневосточная традиция буддизма, в которой учение о Татхагатагарбхе (наличию «природы Будды» в каждом существе) выступало теоретической основой, по сути, отвергалась как еретическая и несовместимая с доктриной Будды о «не-я». Приверженцы «критического буддизма» утверждали, что ключевые идеи японского буддизма, такие, как наличие в каждом человеке «природы Будды» и «изначальной просветлённости», привели к утрате среди как духовенства, так и верующих чётких моральных ориентиров, присущих буддизму, и нравственному произволу, что вылилось в поддержку япон-

ского милитаризма и социальной дискриминации. «Критический буддизм» приобрел достаточно много последователей как в Японии, так и в других странах Дальнего Востока, в частности, в Китае **[Торчинов 2000 Эл. ресурс]**.

В настоящее время японский буддизм представлен исключительным разнообразием как старых религиозных традиций, чью историю можно проследить вплоть до древней и средневековой Японии, так и более поздних, «новых» религиозных движений и современных светских организаций. Согласно религиозной статистике Агентства по делам культуры Японии за 2021 г., в стране насчитывалось 135 млн верующих, из которых 47 млн причисляют себя к буддистам, и большинство из них считают себя приверженцами школ буддизма, возникших в период Камакура (1185-1333). В количественном отношении верующие распределены слудующим образом: примерно 22 млн относят себя к последователям традиции буддизма «Чистой Земли» (школы Дзё:до-сю:, Дзё:до-синсю:, Юдзу-нэмбуцу-сю: и Дзи-сю:), 11 млн – Нитирэн-сю:, 5,5 млн – Сингон-сю:, 5,3 млн – дзэн-буддизма (школ Риндзай, Со:то: и О:баку), 2,8 млн – Тэндай-сю:, около 700 тыс – «старых» школ, которые были созданы в период Нара. Это демонстрирует уникальный характер японского буддизма: там сохранилось гораздо большее многообразие школ, чем на материке, и их формы культа остались практически без изменения со времен распространения этих школ в Японии, тогда как в Китае и обрядность, и формы религиозной практики претерпели несравненно более серьезные изменения **[Торчинов 2000 Эл. ресурс]**. Исторически сложилось, что Китай изначально был культурным донором для сопредельных стран, а Япония в силу географического положения находилась в определённой изоляции, имея доступ к материальным и культурным новшествам материка только через переселенцев из стран Восточной и Юго-Восточной Азии, прежде всего – из Китая и Кореи. Во многом благодаря тому, что менталитет японцев был подготовлен к восприятию китайской культуры веками активного донорства, буддизм укрепился на территории страны без особых преград, и развитие нового учения закономерно шло в фарватере китайского буддийского мира. Японские буддисты использовали китайские переводы сутр, восприняли китаизированный вариант буддийской обрядности. Однако, как справедливо отмечает Е. В. Торчинов, в

процессе приобщения к эталону китайской культуры реципиенты не отказывались от самобытности. Вскоре после первого этапа усвоения основного объёма заимствованной культуры начинался период её творческого переосмысления **[Там же]**.

Таким образом, под влиянием традиционной японской культуры и религии буддизм неизбежно приобрёл специфические национальные черты и особенности, главной из которых стала исключительно тесная связь учения с государством, особенно на раннем этапе. «Государственный характер» буддизма в Японии проявился не только в том, что новое учение, по сути, было насаждено «сверху» из-за заинтересованности в нём правящих кругов, и различные школы порой буквально боролись за близость к императорскому двору, но и в развитии определённого типа буддийского мировоззрения, в котором «защите государства» для учения отводилась важная роль. В дальнейшем, как пишет А. Н. Игнатович, это определило интересную особенность японской буддийской литературы – теоретикам буддизма в Японии «как бы больше удавались работы, касавшиеся анализа общественных (и государственных) сторон этой идеологии, и как раз в этой сфере были выработаны оригинальные концепции (начиная с Сайтё:)» **[1988: 255]**. Понятно, что это не свидетельствовало об отсутствии у японцев таланта к созданию глубоких теоретических трактатов, подобно китайским философам, но давало акцент на направленности самого учения в сторону практических, общественных проблем. Данная направленность ярко проявилась после капитуляции Японии в 1945 г. и ликвидации государственного синто, когда буддизм вновь получил возможность активно участвовать в общественной жизни страны. В особенности значимых результатов на политическом поприще достигла организация светских буддистов «Со:ка Гаккай», основавшая собственную партию «Ко:мэйто:», имевшую заметный успех. Феномен общества «Со:ка Гаккай», на данном этапе развития имеющего представительства более чем в сотне стран мира и насчитывающего миллионы последователей, представляет уникальное явление в историческом развитии японского и мирового буддизма. Стремление «Со:ка Гаккай» внедриться в политическую жизнь и его последующий триумф, несомненно, повлияли на усиление аналогичных тенденций в других религиозных организациях Японии. Правда, участие подавляющего большинства таких организаций в

политике ограничивалось поддержкой, оказываемой тем или иным кандидатам на парламентских выборах. Даже традиционные школы буддизма вовлекаются в политику, пусть даже в большинстве случаев их роль сводится к разрешению наклеивать избирательные плакаты на стенах храмов, поскольку влияние духовенства традиционных буддийских школ на прихожан не настолько велико, чтобы побудить их голосовать так, а не иначе, в отличие от новых религиозных организаций, где влияние лидеров намного выше. В 1977 г. Либерально-демократической партией Японии было создано Общество исследования религии и политики с целью изучения путей использования возможностей религиозных организаций в интересах партийной политики **[Буддизм в Японии 1993: 346]**. Подобное эффективное взаимодействие религии и политики является отличительной чертой японского буддизма, в котором идея «единства управления государством и буддизма» прослеживается красной нитью на протяжении многих столетий.

Другой важнейшей особенностью японского буддизма является его взаимодействие с местной религиозной традицией, синтоизмом. Ещё издавна японцы строили буддийские пагоды возле синтоистских храмов, полагая, что японский будда защищен от коварных духов, если рядом с ним синтоистские божества. Долгая история совместного гармоничного существования фактически сплавила буддизм и синтоизм в сознании японцев в синкретический конструкт, соединив разнородные философии в единую систему *рё:бу синто:* (одни и те же высшие создания принимают в человеческом мироздании разные формы, и синтоистские божества есть проявления на японской почве божеств буддийского пантеона). Пережив попытки искусственного разделения после периода Эдо, синто-буддийский синкретизм продолжил своё существование: согласно статистическим данным, количество верующих японцев на 40% превышает численность населения страны. Обусловлена такая нестыковка именно тем, что многие японцы считают себя одновременно и буддистами, и синтоистами.

Свойственный японцам тип мышления, склонный к синтезу различных идей и представлений, обусловил появление на островах многообразия буддийских школ и культов. Многие из этих традиций впоследствии исчезли на континенте, однако продолжали своё существование в Японии, отдельные даже получили дальнейшее

развитие, как школа Чистой Земли, где Синран основал новую традицию – «Истинную школу Чистой Земли». Взаимопроникновение различных буддийских традиций, их синкретический характер также выступает яркой особенностью японского буддизма: в новых направлениях часто «всплывали» идеи старых школ, отдельные мыслители, такие, как Иппэн, даже пытались соединять в корне разные подходы к поиску спасения. Сотериологические практики, направленные на достижение спасения, в японском буддизме представляли для верующих основной интерес, поэтому, в отличие от Китая, где обрядность и практики по мере развития теоретического обоснования усложнялись, в Японии процесс, напротив, двигался в сторону упрощения. Настойчивое желание получить все блага в настоящей жизни (*гэндзэ рияку*), свойственное японским буддистам, требовало поиска путей спасения от страданий, не выходя за пределы материального мира; хотя встречались и экзотические практики, к примеру, *фудараку-токай* (яп. 補陀落渡海) – самоубийство ради достижения Чистой Земли путем самосожжения, утопления или захоронения заживо, но они представляли собой редкое исключение. Для основной массы верующих японцев издавна важен был прежде всего прикладной аспект буддизма, его прагматичная сторона – выполнение определённых действий, влекущих за собой последовательное развитие и накопление результатов.

Особо стоит отметить тот факт, что, взаимодействуя с инокультурной средой, приспосабливаясь и обогащаясь, буддизм оказывал на неё встречное влияние. Его связь с религиозными традициями, социально-экономической средой рассматривалась выше, однако влияние буддизма на культуру Японии оказалось поистине колоссальным. С момента принятия новой для Японских островов религии указом принца Сё:току в 594 г. н. э. в качестве государственной началась эпоха расцвета буддийского искусства. Именно в лоне буддийских храмов, начиная с VI–VII вв. н. э., свое развитие получили архитектура, изобразительное искусство, скульптура, каллиграфия и садовое искусство Японии **[Буддийское искусство… Эл. ресурс]**. Во многом в противовес заимствованным тенденциям шло оформление «национальной культуры», отличительной особенностью которой является тесное слияние религии и эстетики. Несмотря на то, что к культурным заимствованиям в искусстве добавились уникальные самобытные мотивы и жанры, в японской культуре и

сейчас можно обнаружить влияние блистательной иконографии школы Сингон, всеобъемлющего культа Будды Амиды, а философия и эстетика Дзэн стали краеугольным камнем японской культуры в целом, сделавшись неотъемлемой частью самого мировоззрения японцев. Таким образом, можно сказать, что за свою почти тысячелетнюю историю существования на Японских островах буддизм сформировал там отдельный полноценный «мир». По сути представляя собой ответвление китайского буддизма, перенесенное на новую землю, тем не менее, буддизм в Японии адаптировался, развился и сыграл в истории страны огромную роль, значение которой для государственности, экономики и особенно культуры Японии трудно переоценить. Бережно относящийся к своим истокам, но гибкий и ориентированный на человека, открытый к взаимодействию с другими религиозными традициями и со светским обществом, буддизм Махаяны заслуженно пользуется популярностью у японского народа.

1.6. Мир махаянского буддизма в Корее

На протяжение столетий буддизм в Корее представлял собой религиозное учение, которое на разных этапах развития корейской истории исполняло роль консолидирующей силы в эпоху Троецарствия, призванной обеспечить силу и власть правящих династий, в эпоху династии Чосон (1392–1910) буддизм воспринимался как способ обретения свободы внутри строго регламентированного конфуцианского общества, в годы японской колонизации буддизм выполнял роль национально-объединительной силы против засилья оккупантов, наконец в современную эпоху буддизм исполняет роль духовного учения, позволяющего обрести душевное равновесие и покой. История буддизма напрямую связана с историей самого корейского государства, и несмотря на свой расцвет в эпоху династии Корё (935–1392) и постепенное снижение значимости для государственной власти в эпоху Чосон, а также возрождение интереса к буддизму в разных формах в XX–XXI вв. корейский буддизм является одной из форм религиозного течения, отражающего в себе уникальность мира махаянского буддизма.

Влияние китайского буддизма оказалось доминирующим на раннем этапе формирования буддийского учения в Корее,

наибольшее распространение и поддержку получило учение чань-буддизма, в корейской версии известного, как сон-буддизм или дзен-буддизм в японской традиции. Созерцательный буддизм был доступен большинству населения Кореи, поскольку не предполагал глубокого изучения текстов буддийских писаний, подразумевалось, что достижение просветления возможно при помощи волевых усилий и мысленного созерцания. Большинство учений, существовавший в Корее до проникновения идей чань-буддизма, основывалось на идее о важности достижения просветления при помощи текстов сутр и священных писаний, в сравнении с этим сформировавшиеся на основе чань-буддизма школы корейского сон-буддизма говорили о возможности обретения истины через непосредственный личный опыт и переживания. Сон-буддизм утверждает, что каждый способен обнаружить в себе будду вне зависимости от происхождения и статуса, идея о том, что *будда и есть все сущее (*중생이 본래 부처) подразумевала, что все члены общества являются равными между собой, что также добавляло привлекательности буддизму в глазах простого населения Кореи, с древности привыкшего к четкой иерархии отношений между крестьянами и дворянами, между чиновниками и государями.

В данном параграфе мы рассмотрим этапы формирования и развития буддизма в Корее с учетом местной специфики, также будут разобраны идеи корейских буддийских наставников во многом основанных на трудах и идеях учителей китайского чань-буддизма. Помимо этого мы затронем современные проблемы буддизма в Корее, решение которых является задачей буддийской корейской общины в будущем.

Изучение буддизма в Корее в течение XX-го века претерпело несколько этапов. Исследователь Сим Чжэрён выделяет три основных этапа: период просвещения 계몽기 (1945-1960), период интерпретации буддизма 해석 작업 (1961-1979) и стремление к мультикультуларизму современности 현대의 다학문적 다문화적 접근법을 향하여 (с 1980 по настоящее время) **[2000: 5]**. Сим Чжэрён говорит, что вследствие японской оккупации и Корейской войны, на протяжении долгого периода корейский буддизм испытывал влияние

японского буддизма, поэтому после освобождения Кореи было важно представить и объяснить происхождение и сущность корейского буддизма. Так, например, были изданы такие сочинения как «Введение в буддизм» Ким Донхва, также вышли работы «Особенности буддизма во времена государства Силла» (1959) этого же автора и «История и идеология буддизма государства Силла» (1962) Чо Мёнги.

Во втором периоде – периоде интерпретации буддизма (1961-1970) вследствие развития экономического успеха, а также усиления власти военных кругов, большинство исследователей посвятило себя изучению разнообразных аспектов буддизма. Данный период отмечен вниманием иностранных исследователей к корейскому буддизму, также с 1975 г. начали издаваться два буддийских журнала в университете Тонгук – «Журнал буддизма» (불교학보) и «Исследования по корейскому буддизму» (한국불교학). Профессор Со Гёнсу составил произведение «Буддийский храм» 불교성전, в котором были представлены переводы буддийских сутр на современный корейский язык, что упростило изучение буддизма для простого населения Кореи. Также в 1976 г. в университете Тонгук была проведена международная научная конференция по буддизму «Модернизация и буддизм», где были освещены проблемы и новые перспективы буддизма Кореи в условиях стремительной урбанизации и модернизации.

Описывая третий период, Сим Чжэрён говорит о том, что в отличие от первых двух периодов, изучение буддизма столкнулось с тем, что исследованием буддизма начали заниматься не только сами последователи буддизма, но и представители социологических, психологических наук, специалисты в сфере этики и окружающей среды. Также отмечается адаптация буддийской общины к быстрой урбанизации, то есть все больше монахов переселялось в города, для того, чтобы проповедовать буддизм. Исследователь указывает на близкую связь буддизма с социальными движениями по вопросам безработицы, бедности, авторитаризма власти и т. д. В 1987 г. были издан сборник «Буддизм и наука», а в 1989 г. издана работа «Исследование народного буддизма».

В современном периоде внимание привлекают работы коллектива авторов Чон Бенсама и др. «Поток традиций буддизма через развитие религиозной мысли» 2007 г., где рассматриваются основные этапы развития буддизма в контексте культуры и искусства.

Если говорить об отечественной историографии, то прежде всего следует упомянуть работы С. В. Волкова «Ранняя история буддизма в Корее (сангха и государство)», переводы и монографии Ю. В. Болтач, в 2023 г. выпущена работа «Культы и практики раннего корейского буддизма». Также корейский буддизм как социополитическое явление рассматривался в работах историков В. М. Тихонова, С. О. Курбанова. На текущий момент ряд работ Э. Л. Ламажапова, посвященных как истории мысли средневекового корейского буддизма, а также буддизма в контексте глобализации и развития международных отношений вносит существенный вклад в развитие отечественной историографии по корейскому буддизму. В целом следует сказать, что поле исследований по буддизму Кореи представляется настолько обширным, что данная работа является лишь одной из попыток осветить отдельные элементы мира махаянского буддизма в Корее.

Период Трёх государств. Буддизм на территории Корейского полуострова начал распространяться в IV–V вв. Несмотря на отдельные случаи, такие как легенда о привезенной из Индии чудесной пагоды государыней Хо Хванок из древнего корейского государства Кая (42–562) приведенной в историческом памятнике Самгук Юса, основным путем распространения буддизма в Корее был Китай, где к тому времени уже сформировались богатые буддийские философские традиции. С. В. Волков указывает, что до 372 г. – начальной даты проникновения буддизма в государство Когурё, когда монах Сундо прибыл из Китая с изображением Будды и буддийской литературой, буддизм в Корее присутствовал и распространялся среди населения. В последующие годы при поддержке государства были построены первые буддийские храмы – Чхонмунса и Ибулланса, настоятелями которых были монахи Сундо и Адо **[Волков .. Эл. ресурс]**.

Согласно записям исторических памятников «Самгук Юса» и «Самгук Саги», буддизм был завезен в Корею в начале периода Троецарствия монахом Сундо, посланным правителем Ранней Цинь Фу Цзянем в 372 г. во времена правления короля Сосурима в Когу-

рё. Король Сосурим (371–384) ввел в стране правовой порядок по китайскому образцу, принял буддизм китаизированного типа, а также основал первое национальное учебное заведение *тэхак* (태학, 太學), в котором изучались конфуцианские писания, литература и боевые искусства. В 391 г. он издал указ, призывающий население обратиться к буддизму в поисках удачи и счастья. Первыми буддийскими храмами Когурё были храм Чомунса 초문사 и храм Ибуланса 이불란사, в которых буддизм изучался как учение о причинно-следственных связях и способ достижения счастья и просветления в повседневной жизни **[Буддийский орден Чоге Эл. ресурс]**.

Во время правления короля Квангэтхо (391–413) в Пхеньяне было построено 9 храмов. На фресках гробниц Когурё, созданных в V в., присутствуют изображения Будды и кланяющиеся фигуры его учеников. В середине VII века на территории государства Когурё (сейчас современная провинция Ляонин в Китае) были созданы первые буддийские статуи и построены ступы, таким образом, было положено начало распространению буддизма по всему Когурё. Болтач Ю.В. говорит о том, что в середине IV в. в Когурё имелись не только мирские последователи буддизма, но и монашеская община **[2023: 57].**

Примерно в V в. монахи Когурё начали ездить в Китай для изучения буддизма. Известно, что монах Сыннан (ок. 500 г.) изучал учение трех теорий (삼론학) китайского наставника Сэнчжао (384–414). Помимо постижения мадхьямики, Сыннан посещал Дуньхуан, изучал Аватамсака-сутру, хорошо разбирался в даосизме и в конце жизни написал сочинение «Три убеждения». Сочинения Сыннана были утеряны и не дошли до настоящего времени, однако упоминания его мыслей и идей присутствуют в работах китайского философа Цзицзана (549–683) **[Энциклопедия народной культуры Кореи Эл. ресурс]**. Нельзя не упомянуть роль когурёских монахов в распространении буддизма в Японии, так например в 595 г. наставник Хечжа отправился в Японию для обучения наследного принца Сётоку, в дальнейшем способствуя развитию буддизма среди местного населения. Наставник Тамчжин также отправился в Японию приблизительно в 610 г., он был хорошо осведомлен не

только в учении буддизма, но также превосходно разбирался в искусстве каллиграфии и живописи. Во время пребывания в японском храме Помнюнса он разрисовывал фрески и алтарь. Наставник Хегван уехал в Японию, распространяя учение китайской буддийской школы саньлунь. Кроме того, многие японские монахи приезжали в Когурё для учебы и обмена опытом, что способствовало развитию отношений между корейским и японским буддизмом.

К концу существования государства Когурё во времена правления королей Ённю и короля Почана (642–668) буддизм столкнулся с противостоянием в лице даосизма, поддерживаемого властью, буддийские храмы оказывались захваченными и передавались в ведение даосов, что вызывало возмущение и сопротивление буддийской общины. Несмотря на возражения наставника Подока о том, что страна может подвергнуться опасности вследствие процветания даосизма, положение буддизма не улучшалось и наставник был вынужден отправиться в изгнание в государство Пэкче **[Буддийский орден Чоге Эл. ресурс].** Подобно нему, другой высокопоставленный наставник Хёрян также был вынужден отправиться в изгнание в государство Силла незадолго до падения Когурё.

Появление буддизма в государстве Пэкче связано с именем индийского буддийского монаха Маранантха, прибывшего в 384 г. в составе посольства из китайского государства Цзинь. Король Пэкче пригласил великого монаха засвидетельствовать свое почтение, и в следующем году десять человек стали монахами. В 392 г. король Асин издал указ, призывающий обратиться к новому учению. Подобно Когурё, Пэкче также стремилось консолидировать народ и власть посредством буддийской идеологии и культуры.

Известно, что монахи Пэкче отправлялись в Индию и возвращались с текстами оригинальных буддийских писаний. В 526 г. монах из Пэкче Кёмик уехал в Индию и изучил санскрит, вернувшись обратно, он привез с собой текст Виная-питаки и перевел ее, также известно, что с ним прибыл индийский монах, участвовавший в переводе. Благодаря этому были разработаны правила поведения в буддийских храмах Пэкче и далее они были распространены в Японии. Последующие короли Пэкче также поддерживали буддизм, так например, элементы буддийской культуры присутствовали в гробнице короля Муёля. В 541 г., во время правления короля Сона,

посол императора У-ди из китайской династии Лян передал королю Сону несколько буддийских текстов, в том числе «Нирвана-сутру». Впоследствии в Пэкче развивались учения Тяньтай и Самрон и множество наставников занималось обучением буддизма.

В отличие от Когурё в Пэкче буддийская культура и искусство процветало, примером может служить высеченное в скале изображение Будды и бодхисаттв Майтрейя и Джехвагала, иначе называемая триада Будды в местности Ёнхён-ри и курильница для благовоний из Пэкче, которые сохранились и по сей день. В Пэкче вера в Майтрейю распространилась после VI века, а в Иксане был построен храм в честь бодхисаттвы - Мирыкса и построена пагода. Учитывая дошедшие до нас сведения о размере храма, храм Мирыкса был самым большим храмом в период Троецарствия. Буддийская идеология и культура Пэкче оказали большое влияние на Японию и сыграли важную роль в становлении системы японского буддизма **[История корейской культуры Эл. ресурс].**

Буддизм в государстве Силла появился в середине V в., намного позже, чем в Когурё или Пэкче. Известны легенды о первом проповеднике буддийского закона монахе Адо, прибывшим в Силла в III в. Однако буддизм получил признание только после мученической смерти чиновника Ли Чхадона во время правления государя Силла Попхына (514–540). В 527 г. близкий соратник короля Попхына, Ли Чхадон участвовал в строительстве храма Хваннёнса, чтобы продолжить распространение буддизма, проповедуемого Адо. Однако он столкнулся с сопротивлением со стороны местных чиновников, выступавших против строительства, и в результате интриг оказался осужденным на казнь. Строительство храма Хванненса возобновилось только спустя несколько лет после этих событий.

Публичное признание буддизма королем Попхыном встретило сильное сопротивление со стороны местной знати. Причина, по которой дворяне выступали против принятия буддизма, заключалась в нежелании подчиняться королевской власти, поскольку согласно традиционному шаманизму, основанном на концепции бога неба, государь и феодалы находились на равных позициях, и дворянство стремилось сохранить свой статус и независимость, буддизм же напротив указывал на превосходство государя.

Впоследствии буддизм получил большое развитие во время правления короля Чжинхына (540–576). Королевская семья Силла

использовала идею о всемогущем правителе, согласно которой истинным правителем страны является Будда, надеясь с ее помощью укрепить свои позиции среди народа. Храм Хваннёнса, построенный в 556 г., был крупнейшим храмом Силлы и стал центром его буддизма, его значение увеличилось после окончания строительства девятиэтажной деревянной пагоды. Кроме того, была введена система хваранов для воспитания молодых воинов и ученых, основывающаяся на буддийской идеологии.

Говоря о политическом значении буддизма в период Трех государств нужно отметить, что именно буддизм выступал в качестве новой идеологии, позволяющей объединить различные группы и установить централизованную государственную систему. Благодаря буддизму в Когурё, Пэкче и Силла укреплялась власть королей-ванов и реорганизовывалась система правления. Буддизм, подчеркивавший универсальность закона, был идеологией и религией, способной поддерживать интеграцию различных групп.

Говоря о мировоззренческом влиянии буддизма, можно сказать, что одним из первых законов или истин, принятых в Корее с появлением буддизма, был закон причинно-следственной связи или закон кармы. Теория причинности – это суть буддийского учения, а теория кармы – самое основное из этого учения. Буддизм называет совокупность действий человека кармой, а неизбежную реакцию судьбы на них – как вознаграждение, и эта карма всегда имеет последствия. Концепция кармы развивается в теорию реинкарнации кармы, разворачивающейся на протяжении трех жизней: предыдущей жизни, этой жизни и будущей.

В то время как традиционный шаманизм, распространенный на территории Трех государств, основывался на вере в различных богов и духов природы, среди которых Бог Неба являлся центральным божеством, центром буддийского учения являлся Будда, просветленный, познавший «истинный закон», управляющий всеми существами, включая людей и небесных существ. Согласно буддийской концепции реинкарнации, небесные существа – это просто существа, накопившие хорошую карму и родившиеся в небесном мире. Все разумные существа, включая людей и небесных существ, по своей сути являются равными существами, с той лишь разницей, что они родились в разных мирах со своей кармой. Поэтому по-

стижение этого закона кармы привлекло большое количество последователей среди корейского населения.

Становление буддийских философских школ в Корее. В то же время уже в ранний период распространения буддизма в Корее появился спрос на собственно философско-теоретическую составляющую учения Будды. Ключевым вопросом в процессе становления философии буддизма в Корее являлось напряжение между индийской и китайской составляющей буддизма. С одной стороны, буддийское учение, получившее распространение в Корее, несомненно следовало китайской философской парадигме. С другой стороны, корейские монахи, руководствуясь чувством того, что буддизм, распространившийся в Корее через китайское посредство, являлся «неполным», стремились получить учение непосредственно из Индии и таким образом дополнить его трансмиссию. Уникальность буддийской философии средневековой Кореи заключается именно в поиске аутентичности на перекрестке китайской и индийской буддийской традиции, где ярчайшие из корейских мыслителей находили свой компромисс между этими философскими разногласиями.

Согласно традиционному нарративу, в период с конца эпохи Троецарствия до раннего Корё возникла система корейских буддийских школ, вошедшая в историю под названием «пять школ и девять гор» (огё кусан, 五教九山). В первую очередь сформировались «пять школ» (五教), а впоследствии в дополнение к ним возникли также и «девять гор» (кусанмун, 九山門) корейского Сон/Чань-буддизма (禪宗). Под пятью школами понимаются школы: Нёльбан-чон (涅槃宗), Хваом-чон (華嚴宗),·Кеюль-чон (戒律宗), Попсан-чон (法相宗), и Попсон-чон (法性宗). Эти школы можно условно поделить на импортированные из Китая и собственно корейские.

Нёльбан-чон (涅槃宗, «школа Нирвана-сутры») была основана монахом Бодоком (普德) в правление вана Силлы Муёля с центром в монастыре Кёнбокса (景福寺). Как и ее китайский аналог, школа Непань-цзун получила свое название из-за того, что она следовала идеям, изложенным в Махапаранирвана-сутре (大乘涅槃經), главным образом идее о татхагатагарбхе.

Хваом-чон (華嚴宗, «школа Аватамсака-сутры»), известная в ранний период времени под названием Вонъюн-чон (圓融宗, «школа полного слияния»), также была импортирована из Китая. Школа Хваом была основана Ыйсангом (義湘) с центром в монастыре Бусокса (浮石寺) в правление вана Мунму. Отличительной чертой школы Хваом является ее интерес в метафизических проявлениях Аватамсака-сутры (хуа янь цзин 華嚴經). Главным сходством этой школы и школы Ёльбан являлись доктрина о татхагатагарбхе, доктрина о мгновенном пути и доктрина о тождестве сансары и нирваны.

Первым корейцем, отправившимся в поисках учения в Индию, был предтеча школы Кеюль монах Кёмик (겸익, 謙益) из Пэкче, который изучал винаю и абхидхарму в Махавиная-вихаре в Санкассе. Они привез в Корею тексты и положил начало изучению этих дисциплин на Дальнем Востоке **[Grayson 2013: 32]**. Среди 57 дальневосточных монахов, совершивших паломничество в Индию с 641 по 649 гг., чьи биографии описаны в труде Ицзина «Жизнеописания достойных монахов, в правление Великой Тан искавших дхарму в Западных краях» (大唐西域求法高僧傳), был один когурёсец и семь силласских монахов, что было сравнительно много для государств, настолько удалённых от Индии и совсем недавно принявших буддизм. Это были Арьяварман (阿離耶跋摩), Хеоп (慧業), Хёнджо (玄照) с учениками Хёнгаком (玄恪) и Херюном (慧輪) – они побывали в монастыре Наланда или обучались там **[Там же: 39-40]**.

Школа Кеюль (戒律宗, «школа Винаи») была основана Чаджангом (慈藏) во время правления королевы Сондок с центром в монастыре Тхондоса (通度寺). Чаджан известен как последователь Кёмика в его упоре на строгое следование винае в ее форме, принесенной из Индии, а также тем, что, будучи государственным инспектором, он провёл в Силле реформу сангхи: усилил упор на изучение текстов; ввёл экзамены на знание доктрин; централизовал процесс посвящения в монахи и исключения из сангхи; создал государственное агентство по надзору за монастырями [Reat 1994: 173].

Школа Попсан (Фасян-цзун 法相宗, «школа свойств дхарм») основывалась на текстах йогачары, переведенных Сюаньцзаном (玄奘, 602–664). Основным корейским философом школы Попсан являлся Вончхык (圓測, 613–696), живший и творивший в монастыре Сымин (西明寺) в Чанъане. В Корее она закрепилась благодаря Чинпхё (眞表, 742–765), который провозгласил Йогачару «основной доктриной» (根本道場) монастыря Кымсанса (金山寺) в правление вана Кёндока.

Школа Попсон (法相宗, «школа дхармат») была основана Вонхё (元曉) с центром в храме Бунхванса (芬皇寺) в правление вана Мунму.

К началу эпохи Силла в Корее под китайским влиянием начало свое формирование неканоническое эмпирическое течение Сон-буддизма (Чань, 禪, «дхьяна»), которое делало упор на непосредственную медитативную практику. В отличие от канонических школ корейского буддизма, известных как кё (教«учение») из-за их опоры на академические труды, Сон-буддизм разделился на «девять гор» (кусанмун, 九山門), на которых обосновались основные линии корейских отшельников. Течение Сильсанъсанмун (實相山門) было основано Хончхоком (洪陟), учеником Чжицзана (智藏; 735–814), в храме Сильсанъса в Намвоне, течение Каджисанмун (迦智山門) – Доыйем (道義), учеником Чжицзана и Байчжана (百丈; 749–814), в Чанъхынге в храме Поримса (寶林寺), Сагульсанмун (闍崛山門) – Помилем (梵日, 810–889), учеником Янгуань Цианя (鹽官齊安; 750?–842) и Юэшань Вэйаня (樂山惟嚴;) в каннынском храме Кульсанса (崛山寺), Тонънисанмун (桐裏山門) – Хечхолем (惠哲) в Тхэанса (泰安寺) в Коксонге, Сонъджусанмун (聖住山門) – Муёмом (無染), учеником Магу Баочже (麻谷寶徹; b. 720?) в Сонъджуса (聖住寺) в Порёнге, Саджасанмун (師子山門) – Чхольгамом (哲鑑) в ёнъвольском храме Хынънёнъса (興寧寺), Хыйянъсанмун (曦陽山門) – Чисон Тохёном (智詵道憲, 824–882) в Понъамса (鳳巖寺) в Мунгёнге, Понънимсанмун (鳳林山門) – Хёнуком (玄昱) в чханвонском храме Понънимса (鳳林寺) и Сумисанмун (須彌山門)

– Иомом (利嚴) в Кванъчоса (廣照寺) в Хэджу. Большинство из течений Кусанмун были основаны в позднюю эпоху Силла, и последователи этих «мастеров-основателей» (кэсан чоса 開山祖師) унаследовали и развили каждый из этих «стилей Сон» (禪風).

Далее мы рассмотрим школы *кусансонмун* более подробно:

1. Школа Сильсансан (실상산)

Школа Сильсансан находилась в храме Сильсанса в горах Чирисан, основателем школы был наставник Хынчок, основавший данную школу в 828 г. Изучив дхарму созерцания у Ситан Жизана (735–814) в империи Тан, он вернулся в Силла в начале правления вана Хындока. Он пытался обратить вана Хындока и его наследника Сонана к новому учению, и впоследствии ему было поручено руководство храма, отремонтированного по королевскому указу. Впоследствии, учение сон стало популярным в государстве Силла, и таким образом была основана первая из девяти школ сон **[Gim 2016: 56]**.

Наставник Хынчок в качестве главного принципа признавал идею *отсутствия мыслей* и соответственно *отсутствие изменений* 몰념몰수, иначе говоря провозглашал благо недеяния. На стеле *чичжин тэса чокчо* были написаны его изречения о том, «если очищать разум, то чистоты не будет, если постигать истину, ее не постигнешь. В тихое время гора укрепляется, в движении же появляется ущелье. Благо бездеятельности в ее уникальной способности не вызывать споров» **[Пульгё синмун ..Эл. ресурс]**.

2. Качжисан (가지산)

Школа качжисан находилась в храме Поримса в горах Качжисан в провинции Чолланам-до. Школа была основана великим наставником Тои, происходившим из семьи Ван, до его рождения отцу привиделся сон о том, что белая радуга появилась в спальне, а матери пришло видение о том, что она сидит рядом со святым монахом, после чего наступила беременность и родился Тои. Когда Тои вырос, он стал монахом и получил имя Мёнчок. В 814 г. он отправился в путешествие по Китаю, где получал знания в храме Баотан в Гуанчжоу. Затем он отправился в г. Каоси, чтобы выразить почтение изображению шестого патриарха Хуэйнэна, где он увидел необычное явление. Как только он подошел, дверь пагоды откры-

лась сама по себе и он преклонил колени три раза. После он зашел в пагоду и когда он ее покинул, дверь пагоды закрылась за ним сама по себе. Затем он уехал в Сианси и посетил храм Кайзан, где встретил Ситан Жизана, который разрешил его сомнения. После Ситан убедил его поменять имя на Тои. Также он ездил обучаться к мастеру медитации Байчжоу Хуайхэй (720–814), и затем вернулся в Силла. Его новые знания не были приняты обществом, поэтому он удалился в горный храм Чинчонса, где практиковал путь медитации, далее его учение было развито его учениками Ёмго и Почо, сформировавшими общину Качжисан.

В представлении наставника Тои главным был принцип недеяния или бездеятельности 무념무수 *отсутствие мыслей и отсутствие изменений*. С концептуальной точки зрения, принцип недеяния наставника Тои 무념무수 был похож на принцип бездеятельности 몰념몰수 наставника Хынчока из школы Сильсанмун, разница заключалась в использовании разных слогов, если слог 무 *му* имеет значение отсутствия чего-либо, то слог 몰 *моль* несет значение исчезновение, то есть принцип 물념몰수 можно разобрать как *исчезновение идей* и *исчезновение перемен*, а принцип 무념무수 можно рассмотреть как *отсутствие идей* и *отсутствие перемен*. Сходность взглядов двух наставников объясняется тем, что в свое время они постигали учение у одного учителя, в дальнейшем их идеи были развиты в представлении чистосердечности как вершине просветления, а также идее возможности достижения человеком просветления, несмотря на душевные муки или отсутствие духовности 즉심시불 *чжыксим сибуль* **[Пульгё синмун ..Эл. ресурс]**

3. Школа Сагульсан (사굴산)

Школа Сагульсан была основана наставником Помилем в эпоху сорок шестого вана Силла Мунсона (839–857) и являлась наиболее процветающей школой среди всех школ сон-буддизма. Основатель Помиль (810–889) происходил из семьи Кимов, в пятнадцать лет он обратился к буддизму. В 831 г. он отправился в империю Тан и получил печать от мастера Чан Янгана (750–842), затем отправился в

горы Яо в Дянси и совершал паломничество в разные священные места. Он отправился в горы Каоси, где выразил почтение пагоде шестого патриарха Хуэйнэна, когда его посетило видение облака над пагодой и божественных журавлей, плачущих рядом. В 846 г. он вернулся в Силла и основал храм Кульсанса, получив поддержку от трех ванов Кёнмуна (861–875), Хынана (875–886) и Чонана (886–887). В течение 40 лет он пребывал в одном и том же храме, постепенно усиливая влияние и популярность своей школы. Среди его учеников были Нанвон (854–897), Нанчон (832–916) и группа «десяти ученых», унаследовавших веру и распространявших ее повсеместно, так что школа Сагульсан стала самой популярной и известной школой сон-буддизма.

Главным принципом наставника Помиля была идея 진귀조사설 *чинквичосасоль*, в ее основе лежит история о том, как Будда Шакьямуни пребывал на заснеженной горе в поисках истины, но не мог постичь ее постичь, поэтому ему на помощь пришло воплощение Будды Манджушри в виде монаха Чинкви 진귀, который передал ему знания о мгновенном просветлении и только после этого Будда Шакьямуни смог постичь истину. Характерно, что эта история была создана и существует только в корейском буддизме. Помимо этого Помиль также был сторонником идеи 평상심시도 *пхёнсансимсидо*, которая подразумевала, что душа может достичь просветления в обычной жизни, если будет погружаться в повседневность, не испытывая при этом душевных мук. Дословно это можно уподобить выражению «лови момент» carpe diem. **[Пульгё синмун ..Эл. ресурс]**

4. Школа Тоннисан (동리산)

Школа Тоннисан в настоящее время представлена храмом Тэнса, в горах Доннисан, Чуккок-мён, Коксон-гун в провинции Чолланамдо. Храм был основал национальным наставником Хэчолем (785–861) во время правления сорок шестого короля Мунсона (839–857). Хэчоль происходил из семьи Паков из столицы Кёнджу. Он был рожден в седьмой год правления короля Вонсона и начал монашеский путь в храме Пусокса. На пятый год правления короля Хоннана (814), он отправился в путешествие в империю Тан, где постиг учение дхармы от Ситана Цзана (735–814) (Xitang Zhizang). Он

вернулся в Силла на первом году правления короля Мунсона (839) и начал проповедовать учение сон-буддизма в Тоннисане, и умер в 861 г. Его посмертное имя было Чогин и его ступа была названа Чорён Чончон. Среди его учеников были Досон (827–898), великий мастер Йе и сотни монахов, посвятивших себя распространению священного учения и основавших школу Тоннисана.

У наставника Хэчоля можно обнаружить следующие идеи, во-первых, он говорил о невозможности объяснить истину словами 무설지설 *мусольчжисоль*. Здесь приводится в пример его высказывание о том, что «хоть и говорят, что объяснили, но объяснения не было, хоть и говорят, что услышали истину, но услышавших не было, соответственно и просветленных тоже нет». Также он высказывался об объединении учений *сон* и *кё* (хваом). **[Пульгё синмун ..Эл. ресурс]**

5. Школа Сончжусан (성주산)

Школа Сончжусан находилась на месте современного Мисанмёна, Борён-гун, в Чунчхоннам-до, до сих пор там находятся остатки храма Сончжуса. Храм был основан национальным наставником Муёмом (801–888) во время правления короля Силла Мунсона. Муён происходил из семьи Кимов, он был в восьмом поколении потомком короля Силла Муёля. Его мать происходила из клана Хва. Муём был рожден в 800 г. и жил в храме Осэксокса, где он стал монахом под руководством мастера сон-буддизма Попсона, затем он отправился в Пусокса и изучал учение хваом у монаха Сокчжина.

В 821 г. он посетил монаха Магу Поче, который принадлежал к учению Мазу Даё и от него получил официальное признание, после чего люди стали называть его «боддхисаттвой восточного предела». В 846 г. он вернулся в Силла после просьбы принца Ким Хёна (803–849). Он пребывал в храме Охапса в Нампо и название храма было изменено на Сончжуса по приказу короля.

Он служил в качестве национального наставника при правлении двух королей, Кёнмуна и Хоннана, распространяя истину о том, что достижение дхармы зависит не от слов, и приложил множество усилий к развитию учения сон-буддизма. Он ушел из жизни в 888 г., его посмертное имя было Тэнанхе, его ступе было присвоено имя Пакволя Поквана. Среди его учеников были Суни, Вончан, Ёнвон и

множество других. Около двух тысячи людей вступили в его школу и оказали большое влияние на распространение учения сон-буддизма. К школе Сончжусана помимо храма Сончжуса также относились такие храмы как Ёнгакса в Хамъяне, Чонтоса, Вольванса и Пориса в Янгыне.

Наставник Муём говорил прежде всего о превосходстве учения *сон* над учением *кё* (*хваом*).Также он говорил: «Истина от вас далека. Если тот человек выпьет воду, он не сможет избавить меня от жажды, и даже если он скажет, что поел, это не решит мою проблему голода. Разве не нужно самому кушать и пить», тем самым высказывал идею о необходимости достижения собственного просветления **[Пульгё синмун ..Эл. ресурс].**

6. Школа Сачжасан (사자산)

Школа Сачжасан прежде находилась на месте современного храма Хынёнса в Сучжу-мене, Ёнволь-гуне в провинции Канвон-до. Храм был основал великим мастером Тоюном (798–868) во время правления сорок девятого короля Хоннана Силла. Его посмертное имя было Чольгам, а ступа была названа как Чжинсо. Он также долгое время жил в храме Санбонса в Нунчжу, также его звали Санбон, и выражение «облако Санбон» также относится к нему.

Тоюн происходил из семьи Пак, он происходил из Хуама в Ханчу. Его мать происходила из рода Го, до его рождения ей приснился сон, что спальня залита необычным светом. Затем она забеременела и родила спустя шестнадцать месяцев в 800 г. В 18 лет он оставил общество и стал монахом, посещал лекции по *аватамсака-сутра* в храме Квисинса в Хванхэ-до.

В 825 г. он отправился в империю Тан и получил учение дхармы от мастера чан-буддизма Нанкана Пуяна (749–835). Мастер Пуян выразил свое восхищение: «Печать дхармы нашей школы отправится в Силла». Он вернулся в Силла в 847 г. и расположился в горах Пунгаксан, но позже переехал в Санбонса для возрождения веры. Он умер в 868 г. в возрасте 71 года. Пять разноцветных лучей вышли из его рта и осветили небо. Наиболее заметным учеником был Чжинхе Чолюн (826–900), основавший храм Сачжанса во время правления короля Хоннана и распространявшего учение учителя.

Также как и наставник Помиль из школы Сагульсан, наставник Тоюн придерживался принципа 평상심시도 *пхёнсансимсидо*

нахождения истины в повседневной жизни. Также он высказывал идею о тождественности течений *кё* и *сон* **[Пульгё синмун ..Эл. ресурс].**

7. Школа Хиянсан (희양산)

Школа Хиянса находилась в храме Понгамса на г. Хиянсан, в Ганмене, Мунгён-гуне в Кенсанпук-то. Школу основал национальный наставник Чичин Тохон (824–882) в 881 г. Тохон происходил из семьи Ким, и его мать происходила из семьи Юн. Он родился в столице, городе Кенчжу. Его посмертное имя было Чжиын и ступа была названа Чокчо.

Тохон родился в 824 г. и умер в 882 г. в возрасте 59 лет, сорок три года он посвятил монашеской жизни. Вначале он изучал доктрину хваом у монаха Бомче, но в конце он пришел к учению о дхарме у мастера Хуына. Один из его последователей, Сим Чун попросил его приехать в храм Понгомса в Хиянсане, чтобы развить школу. Среди его учеников были Сонгён, Минхе, Янбу, Кёхвэ и сотни других людей, сформировавших школу Хиянсан.

Среди всех наставников школ сон, только Тохон не ездил в Китай и сумел открыть школу сон в Силла. Также наставник Тохон стремился объяснить местные верования через буддизм, он находил общие черты между конфуцианством и даосизмом, также объединяя их с буддизмом. Поэтому с одной стороны школу Хиянсан сложно назвать примером истинной/чистой школы сон, но тем не менее нет оснований считать школу Хиянсан незаконной или нелегитимной.

Также можно отметить, что наставник Тохон говорил о боддхисаттвах, способных прийти на помощь народу, отмечалась также его скромность, что он никогда не ездил на паланкине, ни на лошади, ни на быке **[Пульгё синмун ..Эл. ресурс]**

8. Школа Поннимсан (봉림산)

Школа Поннимсан находилась в храме Поннимса в Понним-ли, Саннам-мене, Чанвон-гуне, в настоящее время это провинция Кёнсаннам-до. Основателем школы был Хёнук (787–868) и храм был основан во время правления пятьдесят девятого короля Хогёна (897-912). Хёнук долгое время жил в храме Кодальса в горах Хёмоксан и поэтому был прозван «преподобный Хёмок».

Он происходил из семьи Кимов из Тонмена. Его отец был заместителем министра обороны Ким Ёмгына и его мать происходила из клана Пак. Он был рожден в 787 г. и в детстве занимался лепкой ступ из песка, поэтому люди пророчили ему будущее великого буддийского монаха. Затем он вырос, стал монахом и в 824 г. отправился в Китай для учебы у великого ученика Мадзу Чанчжина Хуациня (756–816).

После положенного срока он вернулся на родину в 837 г. и остановился в храме Сильсанса в Намаксане, но вскоре ушел в отшельничество на гору Хиильсан, и стал известен как учитель четырех королей Минэ (838–839), Синму (839), Мунсона (839–857) и Хонана (857–861) и активно распространял учение сон-буддизма.

Король Кёнмун (861–875) приказал ему прибыть в храм Кодальса и предложил ему редкие ароматы и лекарства, поплин для жаркой погоды и меха для холодной. В 869 г. в горах и долинах внезапно произошло землетрясение, птицы и звери кричали от страха, но колокола монастыря не издали ни одного звука. На следующий год весной в пятнадцатый день третьей луны, он приказал своим слугам ударить в колокола, чтобы известить о своей кончине. Он ушел из жизни в 82 г.

Школа Поннимсан придерживалась принципа *образа одного круга* 일원상 *ильвонсан* как источника всего сущего во вселенной, говорилось о том, что «круг подобен пустоте, у него нет недостатка и нет избытка». В дальнейшем образ одного круга стал главным принципом вон-буддизма в Корее, заложенного в 1916 г. мастером Сотэсаном, который признается одним из четырех официальных религий в Корее, наряду с традиционным буддизмом, католицизмом и протестантством.

Также еще одной особенностью школы Поннимсан был идея о единении всех душ 일심 *ильсим*, здесь подразумевалось, что «душа, Будда и все живое едины и между ними нет различий» **[Пульгё синмун ..Эл. ресурс]**.

9. Школа Сумисан (수미산)

Находилась в древнем храме Кванчонса в Хванхэдо, была основана монахом Иомом (866–932) в 931 г. Иом происходил из семьи

Кимов, в двенадцать лет он стал монахом храма Каякапса под руководством наставника Тоннана. Затем он отправился в Тоген, где и получил свое имя Иом. В 894 г. отправился в империю Тан и получил учение дхармы от Yunju Daoying (830–902). Он вернулся в Силла в 911 г. и остановился в храме Сынванса в Начжу. В 931 г. после указа короля Тэчжо (918–943) храм Кванчоса стал домом для школы Сумисан. Монах Иом умер 936 г. Среди его учеников были Чован, Тоин, Чоннын, Кёнсун и др [3, с. 57–65].

Школа Сумисан характеризовалась идеей о *пустотности сущности* 공사상 *консасан*, где говорилось об изначальной природе пустоты во всех вещах **[Пульгё синмун ..Эл. ресурс].**

Существуют также критические взгляды на традиционное деление на «пять школ и девять гор». Хотя отдельные монастыри имели отдельные философские школы, в эпоху государства Силла управление монастырями (сынъджон 僧政) было единым, а монастыри не были институционно организованы по школам-чонам (цзун 宗). В таком случае, можно сделать вывод, что формирование институционализированных форм сектарного буддизма произошло в эпоху Корё, когда возникли три основные школы корейского буддизма: слияние сон-буддийских традиций «девяти гор», образовавшее Чоге-чон (曹溪宗, по названию горы Цаоси, где медитировал Хуэйнэн), Хваом-чон и Юга-чон (瑜伽宗, школа Йогачары»), объединившее в себе различных последователей интеллектуальной традиции йогачары в интерпретации Сюаньцзана.

Несомненно, центральную роль в становлении яркой и самобытной корейской традиции буддийского философского анализа сыграли современники Вонхё (元曉; 617–686) и Вончхык (Юаньцэ 圓測; 631–696). Параллели в биографиях этих двух мыслителей во многом определяют «зензухт» корейской буддийской философии этого периода: стремление поехать на Запад в Китай в поисках решения фундаментальной онтологической проблемы буддизма – решения проблемы пустоты (шуньяты).

Вонхё, основатель самобытной корейской школы Попсон, был наиболее влиятельным буддийским философом Силлы. Согласно его жизнеописанию, в начале своей монашеской карьеры Вонхё отправился в поисках учения в Китай, однако, будучи застигнут

ливнем по пути, пережил просветление и остался в Корее. Во многом философское наследие Вонхё предопределено этим опытом; в своих трудах Вонхё стремился показать все Учение Будды как единое и непротиворечивое, что отразилось в его философии «гармонизации споров» (хваджэн, 和諍). Этим его подход отличался от китайских паньцзяо (判教), обыкновенно возвышавших отдельные школы **[Muller 2016: 9-44]**, и был сходен с подходом мастеров кадам в Тибете. Именно благодаря своей непредвзятости и несектарности Вонхё сумел оценить революционные переводы Сюаньцзана, которые фундаментально перевернули ойкумену китайской буддийской философии. По мнению Мюллера, несмотря на то, что Вонхё в своих личных убеждениях не отходил от ортодоксальной позиции китайских школ, основанных на китайском понимании татхагатагарбхи, он всерьёз принял вновь прибывший корпус текстов йогачары, «осознавая, в какой мере они заполнили огромный пробел в объяснении функций разума» **[Там же]**. В то же время Вонхё рассматривал эти новые тексты Йогачары с точки зрения эссенциалистской интерпретации теории татхагатагарбхи, происходящих из трактата «Пробуждение веры в махаяну». Таким образом, в своем основополагающем трактате (Иджангый 二障義), Вонхё обозначил своё понимание канона Йогачары и китайской татхагатагарбхи, с помощью переопределенных им понятий препятствий омрачения и препятствий познания (kleśāvaraṇa 煩惱障, jñeyāvaraṇa 所知障).

Другой великий корейский философ, Вончхык, являлся учеником Сюаньцзана и потому в своем восприятии феноменологии буддизма опирался на переведенные Сюаньцзаном тексты йогачары. Как и Вонхё, Вончхык покинул Корею в поиске буддийского учения. Прибыв в столицу Тан, Чанъань, он поступил на обучение к Фачану (法常 567–645), принадлежавшему к школе йогачары Шэлунь (攝論宗), которая своими истоками восходила к переводу «Махаяна-сампариграха шастры» Парамартхи (499-569). Когда же Сюаньцзан привёз из Индии отсутсвовавшие в Китае трактаты йогачары, Вончхык стал его последователем, устраняя неточности в переводах Парамартхи и устанавливая более точное понимание йогачары.

Главным трактатом Вончхыка стал его «Комментарий к Сандхинирмочана-сутре» (хэсиммилькёнъсо, 解深密經疏), в котором он утверждал непротиворечивость учений мадхьямики (чунъкван, 中觀) и читтаматры/йогачары (юсик, 唯識), впоследствии названный «великим китайскоязычным комментарием» основателем школы гелуг Чже Цонкапа. Оба – Вонхё и Вончхык – оказали глубокое влияние не только на буддизм в Корее, но и на китайскую, тибетскую, японскую традиции буддизма, утверждая ориентиры аутентичности, восходящие к Сюаньцзану и учености Наланды, однако, по мнению автора, лишь Вончхык в полной мере раскрыл феноменологическую глубину, открывшуюся благодаря переводам Сюаньцзана.

В духе философских споров, стоящих перед дальневосточным буддизмом того времени, одним из основных вопросов для Вончхыка стала категоризация учения. Как и другой ученик Сюаньцзана Куйцзи (窺基, 632–682), Вончхык делил Учение Будды на Три Поворота (самси кёпхан, 三時教判). Надо сказать, что и Вонхё принял это деление, благодаря чему оно стало общим для школ Фасян/Попсан (法相宗) и Попсон (法性宗). Вончхык отнес учения мадхьямики ко Второму Повороту (чеиси, 第二時), а учения йогачары – к Третьему (чесамси, 第三時). В частности, говоря об учении о бессамостности, Вончхык пишет в Комментарии:

«…в данной [Сандхинирмочана]-сутре, [объясняются] три поворота колеса учения. Во время первого поворота объяснено учение о четырех благородных истинах. Во время второго поворота объяснено учение о бессамостности. Во время третьего поворота полностью и ясно объяснено учение окончательного смысла, объяснено, что все дхармы пусты от самобытия, не появляются и не исчезают, изначально умиротворены, являются нирваной по природе и не обладают собственными характеристиками. А в этом месте с позиции второго поворота рассматривается первый поворот, это и составляет основу заданного вопроса: вначале объяснялось наличие собственных характеристик (有相), а затем объяснялось их отсутствие (無相). Эти слова о бессамостности здесь противоречат предыдущим утверждениям о существовании собственных характеристик. Поэтому учение о бессамостности становится основой

вопроса. Вопрос: если брать эту сутру за стандарт, в начале объяснялось учение о наличии, а сейчас об отсутствии, в «Сутре бесчисленных смыслов» предыдущий и следующий повороты оба объясняют существование и пустоту, поэтому та сутра гласит:

«О сын благородной семьи, восстав из-под древа Бодхи, я пошел в Оленью рощу в Варанаси. Когда я повернул Колесо Дхармы четырех благородных истин для пяти отшельников, включая Аджнятакаундинью, я также говорил, что все дхармы пусты от самобытия, не появляются и не исчезают, изначально умиротворены, являются нирваной по природе и не обладают собственными характеристиками. Когда я провозглашал, объяснял и наставлял монахов о двенадцатизвенной цепи взаимозависимого возникновения и собрания бодхисаттв о шести парамитах соответсвенно, здесь и в других местах во время среднего [поворота], я также говорил, что все дхармы пусты от самобытия, не появляются и не исчезают, изначально умиротворены, являются нирваной по природе и не обладают собственными характеристиками».

Искусно объяснено таким образом. Так каким же образом примирить положения этих двух сутр? Так «Махапраджняпарамита-шастра» говорит, что все учение, переданное Буддой, состоит из двух вещей: тайного и явного. «Сутра бесчисленных смыслов» относится к тайному, а эта сутра – к явному. Каждая из них объясняет со своей стороны, и поэтому они друг другу не противоречат».

Таким образом, одной из важнейших онтологических проблем для Вончхыка стала проблема примирения понятий пустот с точки зрения Второго и Третьего Поворота Колеса Учения, позиций Сандхинирмочана-сутры и сутр Праджняпарамиты, позиций мадхьямики (中觀) с точки зрения Бхававивеки (淸辨, 490-570) и йогачары с точки зрения Дхармапалы (護法, 530-561) **[Чан 2014: 291-325]**. Вончхык пишет: «В комментариях к текстам говорится, что есть различие между двумя: Дхармой выраженной и смыслом [Дхармы]. Объяснение: значение текстов таково, что Нирманакайя-Татхагата, помимо таковости, не имеет собственных характеристик. Так и Будда, помимо таковости, не имеет собственных характеристик. Переданная Дхарма и выраженный смысл тоже вторят этому». Вончхык указал, что с точки зрения Трех Поворотов Самайябхедопарачаначакра-шастра (部執異論) и Цзецзе-цзин (解節經, глава

Сандхинирмочана-сутры в переводе Парамартхи) противоречат друг другу с точки зрения деления на повороты и абсолютной истины. Согласно Самайябхедопарачаначакра-шастре (Бучжилун-цзи 部執論記), Второй Поворот – это махаянский поворот колеса, в котором указываются различия хинаяны и махаяны, как например в Махапаранирвана-сутре, а Третий Поворот – это поворот единой колесницы, где не делается различения на хинаяну и махаяну, как например в Аватамсака-сутре и в сутрах Праджняпарамиты. Однако, согласно Цзецзе-цзин (解節經記), Второй Поворот – это махаянские сутры Праджняпарамиты, а сутры Третьего Поворота – это Сандхинирмочана-сутра, Вималакирти-сутра, Лотосовая сутра и так далее.

Так что же Вончхык понимает под собственными характеристиками? Собственные характеристики обозначают собственные характеристики всех дхарм; так, переменчивость (變礙 rūpaṇa) – это собственные характеристики формы, восприятие (領納) – это собственные характеристики ощущения, 取像 – это собственные характеристики различения, накопление (造作 abhisamskarana) – это собственные характеристики формирующих факторов и так далее; также понимаются и и собственные характеристики обусловленных дхарм, и собственные характеристики необусловленных дхарм. Будда сказал: «Общие характеристики обозначают все общие характеристики. Например, страдание есть общие характеристики загрязнения, непостоянство есть общие характеристики обусловленных дхарм, бессамостность есть общие характеристики всех дхарм».

Таким образом, Вончхык не согласен с Бхававивекой, устанавливавшим сутры Праджняпарамиты в качестве пустоты (т.е., пустота 空 есть 無所得). Рассматривая тему пустоты, Вончхык использует понятия о трех природах (rang bzhin gsum), то есть приписанные характеристики, являющиеся основой цепляния (遍計所執性 kun btags), характеристики возникновения в зависимости от других явлений (依他起性, gzhan dbang), совершенно установленные истинные характеристики (圓成實性, yong grub).

Можно сделать вывод, что наиболее важным достижением философии Вончхыка являлось стремление интегрировать положения

Нагарджуны о двух истинах (二諦), таким образом принимая наследие Мадхьямики в йогачаре, таким образом соглашаясь с Бхававивекой в невпадании в крайности нигилизма или экзистенциализма (非空非有).

При описании развития сон-буддизма в Корее, нельзя не отметить противоречия между течениями буддизма, одновременно развивавшимися в данное время. Дело в том, что различия между уже существовавшим в Силла учением *хваом (*далее *кё)* и новообретенным учением *сон*, были очень серьезными, поскольку опирались на разные традиции и подходы. В частности, это наблюдалось в спорах между наставниками Тои (?-825) и Муёмом (799-888), Тои наставал на возможности достижения просветления без обращения к каким-либо письменным источникам. В частности он отказывался от обращения к *аватамсака-сутре*, поскольку считал ненужным проходить процесс постепенного просветления через веру, понимание, практику и реализацию, предлагая использовать метод созерцания. В тоже время наставник Муём полагал вслед за китайским мастером Яншань Хуэйи (807-883), что в учении чань-буддизма существуют *патриархи* и *татхагаты*, и соответственно *патриархи* обладают большим значением, нежели *татхагаты*, вследствие своего иного подхода к достижению просветления, опирающегося на письменные традиции. Исходя из данной типологии, наставник Муём также разделял две школы корейского буддизма: *сон* и *кё*, подразумевая превосходство школы *кё* или *хваом* над *сон* **[Shim 1999: 12]**.

Разделение буддизма в Корее на два течения также было отражено и в корейском обществе, дело в том, что учение *кё* изначально пользовалось поддержкой правящих слоев государства, в то время как учение сон приобрело поддержку у феодальной местной власти, поэтому большинство храмов школы *кусасонмун* находилось за пределами центра государства Силла. Нужно сказать, что в столице Кёнчжу королевская семья, а также ее приближенные разделяли взгляд учения *кё* о том, что *будда и все сущее различаются между собой* (부처와 중생을 분별하다), то есть в сути природы заложено деление на сильных и слабых. В то время как феодальная знать, обладавшая значительной властью на местах, но испытывавшей давление центральной власти, была привлечена идеей учения *сон* о

том, что *будда и есть все сущее (*중생이 본래 부처), то есть все равны между собой. Также большую роль играла доступность учения с*он* для простого населения, большей частью малообразованного, не имеющего возможности читать трактаты китайских мастеров буддизма в оригинале, наставники учения *сон* в своих лекциях часто обращались к образам очевидным и понятным простому человеку, что привлекало на свою сторону все большее число последователей. Возможность мгновенного просветления доступного каждому вне зависимости от уровня его образования или погружения монашескую жизнь резко контрастировала с трудным и долгим путем постепенного просветления, достижимого только через тщательное погружение в чтение и понимание сутры *хуа ен* (цветочная гирлянда).

Существующие разногласия между школами *кё* и *сон* пытался примирить наставник Почжо Чинуль (1158–1210), он предложил использовать доктрину учения *кё* в качестве интеллектуальной основы для учения с*он*, при этом особое внимание уделялось использованию сутры цветочной гирлянды в качестве первоосновы учения **[Чон Эл. ресурс]**. В дальнейшем его подход по объединению мгновенного и постепенного методов достижения просветления получил развитие и сохраняется до сих пор в современной буддийской традиции в Корее. В дальнейшем мы попытаемся отдельно рассмотреть его подход к синтезу двух традиций.

Со временем отношение правящей знати к учению с*он* изменилось, к концу существования государства Объединенное Силла (676–935) учение сон стало центральным в корейском буддизме. Одним из характерных примеров поддержки сон-буддизма была переход прежде принадлежавшего учению *кё* храма Поримса последователям учения *сон*. Также следует отметить поддержку власти при строительстве памятников культуры – буддийских ступ, призванных увековечить память о наставниках сон-буддизма. В качестве наиболее характерных примеров можно указать ступу в храме Санпонса в честь наставника Чольгама, ступу в Понамса в честь наставника Чичина, ступу в Поримса в честь наставника Почо Чинуля, которые сейчас являются великими памятниками культуры в Корее.

*Концепция мгновенного просветления Почжо Чинуля***.** Фигура буддийского наставника Почжо Чинуля 보조 지눌 (1158–1210) является знаковой в истории буддизма Кореи, поскольку он считается одним из основателей ордена Чоге, крупнейшего буддийского ордена в Южной Корее, наряду с наставниками Тои (?–825) и Тхэго-кукса Поу (1301–1382), его свод правил поведений для монахов принят в большинстве корейских традиционных буддийских монастырях **[Болтач 2015 : 187]**. Будучи последователем течения созерцательного буддизма или *сон*-буддизма (선종, 禪宗) Чинуль попытался данное направление с течением доктринального буддизма *кёчжон* (교종, 教宗) в одну целую систему. Отличия течений *сон* и *кё* заключались в разности подходов к постижению истины, если *сон*-буддизм опирался на медитацию и созерцание в качестве главной опоры, то последователи *кё*-буддизма основную часть времени обучения посвящали изучению священных текстов сутр и трактатов. Итогом объединения данных направлений в философии Чинуля стало создание концепции *мгновенного просветления* 돈오점수. Также Чинуль разработал технику медитации *хваду* 화두 話頭 по аналогии с китайскими коанами, главной целью медитации является разрешение противоречия в высказывании какого-либо выдающегося наставника. Данная техника до сих пор является одной из примечательных техник медитаций корейского буддизма. Наконец именно Чинуль разработал свод правил поведения для буддийских монахов в монастырях, который на протяжении столетий поддерживается в храмах Кореи.

Исследованиям личности наставника Почжо Чинуля посвящен ряд работ американского исследователя Р. Басвелла, в отечественном кореееведении Ю. В. Болтач представила перевод сочинения Чинуля, который называется «Слово наставления людям, впервые [обращающим] помыслы [к] учебе» 계초심학인문 (誡初心學人文) впервые на русском языке. Также внутри научного сообщества Кореи сохраняется интерес к личности Чинуля, из последних работ следует упомянуть разбор его сотериологии **[Хан .. Эл. ресурс],** а также сравнение концепций *постепенного* и *мгновенного пробуж-*

дения наставников Вонхё 원효 (617–686) и Чинуля **[Ким 2018]**. Мы попытаемся разобрать концепцию *мгновенного просветления* 돈오점수 наставника Почжо Чинуля.

Буддийский наставник Чинуль родился в 1158 г. во времена правления династии Корё и в семилетнем возрасте поступил на обучение сон-буддизма в школу ордена Сагульсан, здесь он проявил незаурядные способности как в практике медитации, так в изучении текстов канонов. В возрасте 24-х лет он сдает экзамен на должность чиновника, однако решает оставить мирские дела и посвятить жизнь буддизму. И в этот период он испытывает три глубоких переживания, впервые с ним это происходит во время чтения «Сутры помоста шестого патриарха» китайского наставника чаньбуддизма Хуэйнэна в 1182 г. в храме Чхонвонса в Чханпхёне. Второй поворотный момент происходит при чтении труда «О сути аватамсака-сутры» Ли Тонхёна в храме Помунса на горе Хагасан в 1185 г., наконец в третий раз откровение происходит во время чтения «Изречений [коанов] Дахуи Цзунгао» в 1198 г. во время его путешествия в храм Санмучжуам на горе Чирисан. После прочтения данного труда, Чинуль первым из корёских мыслителей пытается внедрить изучение коанов в Корее того времени. По его мнению, коан 간화선 представляет собой «краткий путь к Будде», позволяющий достичь *мгновенного просветления тон-о-тон-су* (돈어돈수, 頓悟頓修). На основе коанов Чинуль впоследствии разработал технику медитации *хваду* 화두 話頭, взгляды наставника Чинуля на технику коанов были отражены в его произведении *Теория определения коана* (간화결의론, 看話決疑論). Оно построено в форме ответов на вопросы и утверждает превосходство техники коан/хваду, поскольку уничтожает все сомнения и ведет к состоянию Будды, в то время как в сон-буддизме наблюдаются десять болезней, препятствующих достижению этого состояния. С 1200 г. Чинуль возглавлял храм Кильсан-са на горе Сонгвансан, впоследствии переименованных в храм Сусон-са и гору Чоге-сан при поддержке вана Хиджона (1181–1237), и в течении более чем десятилетия он занимался обучением учеников и чтением проповедей

прихожанам о сути сон-буддизма вплоть до последнего вздоха в 1210 г.

Как можно заметить, наставник Чинуль уделял большое внимание как практике медитации или созерцания, так и чтению важных канонических трудов, поэтому объединение двух направлений в корейском буддизме того времени – созерцание *сон* и чтение канонов *кё* было для него логичным. Для обоснования своей точки зрения, он пишет ряд трудов, таких как *Краткие хроники/записи* (절요사기, 節要私記), *Теория состояния Будды* (원돈성불론, 圓頓成佛論), *Истина от сердца* (진심직설,眞心直說), в которых он отмечает единство *сон* и *кё*, выражая сожаления о враждебном характере взаимоотношений этих двух течений в Корё. Следует отметить, что в последнее время положение Чинуля как автора этих произведений ставится под сомнение корейскими исследователями, высказываются мнения, что представленные произведения являются либо переводом китайских трактатов или творчеством учеников Почжо Чинуля **[Нам 2000]**, тем не менее, официальная историография придерживается взгляда, что данные работы являются трудами наставника Чинуля.

Центральным произведением Чинуля, описывающим практику *мгновенного просветления тон-о-чжом-су* (돈어점수, 頓悟漸修) являются *Краткие записи* (절요사기, 節要私記) написанного в 1209 г., посвященное раскрытию практики буддийского учения и призванное служить руководством для постигающих истину. Следует отметить, что работа Чинуля испытала влияние мыслей китайского наставника чань-буддизма Гуйфэн Цзунми (780–841), пятого патриарха школы Хуаянь, пытавшегося объединить в единую структуру учения даосизма, конфуцианства и буддизма, также уделявшего особого внимание *мгновенному просветлению*, требующего постепенного совершенствования и очищения ума от загрязнений, мешающих человеку. Во многом именно мысли Гуйфэн Цзунми способствовали формированию концепции *мгновенного просветления тон-о-чжом-су* наставника Чинуля.

Если попытаться разобрать значение иероглифов составляющих данную концепцию, то *тон-о* (돈어, 頓悟) несет значение внезап-

ного просветления, а *чжом-су* (점수, 漸修) означает прогрессирующее/ развивающееся следование за учениями Будды. Здесь следует сделать примечание о родственности данной идеи *мгновенного просветления тон-о-чжом-су* с идеей *мгновенного просветления тон-о-тон-су* 돈오돈수 頓悟頓修, о которой вскользь мы упоминали ранее. Если идея *мгновенного просветления тон-о-чжом-су* несет значение достижения просветления и необходимость последующего развития в постижении буддийского учения, то идея *мгновенного просветления тон-о-тон-су* несет значение достижения просветления, при котором отсутствует необходимость в дальнейшем изучении буддизма, т. е. человек, получив просветление, достигает по-настоящему истинного освобождения. Впоследствии наставник Сончхоль (1912–1993), глава буддийского ордена Чоге, подверг критике концепцию Чинуля, отстаивал превосходство концепции *мгновенного просветления тон-о-тон-су* в сравнении с концепцией *мгновенного просветления тон-о-чжом-су*, опираясь на точку зрения наставника Вонхё (617–686), утверждавшего об отсутствии нужды в постижении новых знаний, если просветление уже было достигнуто.

Однако возвращаясь к основным положениям идеи *мгновенного просветления тон-о-чжом-су* Почжо Чинуля, которую исследователь Р. Басвел называет концепцией «умеренного субитизма» (온건한 돈어주의), следует отметить следующее; по мнению Чинуля настоящее следование буддизма начинается только после внезапного осознания, что сущность Будды (불성, 佛性) присуща всему живому. Здесь указывается, что люди изначально не понимают истинной природы своего существа **[Басвелл 2023: 117].** Данное первое просветление называется *осознанием понимания хэо* (해오, 解悟), но даже после него большинство последователей не способно правильно практиковать буддизм. Это связано с силой привычки, т. е. *васаны,* становящейся преградой на пути к новому образу жизни, поэтому следующие учению Будды должны постоянно себя удерживать от совершения прежних привычек и тренировать силу воли. Здесь также большую роль играет *постепенное очищение*

чжомсу (점수, 漸修), т. е. буддисты должны постепенно развивать свое просветление и в процессе должны бороться с неизбежно проявляющимися качествами (жадность, ненависть, тревога), развивать полезные качеств (любовь, милосердие, миролюбивость). Также важна работа над развитием *парамиты*, присущей боддхисатвам.

В данной концепции *мгновенного просветления тон-о-чжом-су* взаимодействуют теория и практика, таким образом, по мнению Чинуля, при условии, что достигший состояния осознания понимания *хэо* последователь постепенно избавляется от прежних привычек и работает со своими качествами, то сможет достигнуть конечного просветления *чжыно* 증오, 證悟, иначе интерпретируемое как *неопровержимое осознание* или *точное осознание*. На основе данной концепции также выстраивался сотериологический взгляд Чинуля, что спасение возможно при соблюдении данных правил и для множества буддийских монахов Кореи данный подход является определяющим.

Однако следует отметить двойственность концепции *мгновенного просветления тон-о-чжом-су* наставника Чинуля, поскольку с одной стороны он предполагает, что достижение просветления не является конечной точкой в развитии практики буддизма, но с другой стороны, он говорит о возможности *быстрого мгновенного просветления*, достигаемого при помощи техники *хваду* 화두. Здесь большое влияние оказывают взгляды китайского наставника чань-буддизма Дахуи Цзунгао, разработавшего технику *коанов* 공안 – мысленных парадоксов или алогизмов, поиск решений которых приводит размышляющего к переживанию опыта просветления. По такому же образу складывает техника *хваду* Чинуля. Суть данной техники заключается в том, что процесс решения похожих на загадки вопросов, нарушающих логику обычной жизни и буддийского знания, помогает концентрации разума человека, применяющего данную технику. Таким образом, разум освобождается от иных препятствий, то есть опустошается, делая возможным достижение состояния *первоначального мгновенного просветления хэо* 해오 – осознания истинной природы всего сущего, после чего опустошен-

ный разум 무념 способен достичь состояния *конечного просветления чжын-ип* 증입. По мнению Р. Басвелла, данный способ достижения *мгновенного просветления тон-о-чжом-су* можно назвать радикальным субитизмом.

Двойственная сущность концепции *мгновенного просветления* наставника Почжо Чинуля с одной стороны говорит о сложности ее применения, с другой стороны очевидна ее уникальность, с учетом влияния идей китайского чань-буддизма. Наставник Почжо Чинуль по-своему интерпретировал идеи мгновенного просветления, предложив свой собственный взгляд на ее сущность и поэтапную систему достижения мгновенного просветления. Он оказал большое влияние на развитие философии корейского средневекового буддизма и по сей день его личность остается одной из самых важных и почитаемых фигур в буддийском движении Южной Кореи.

Можно сказать, что во времена девяти школ и деятельности таких наставников как Почжо Чинуль и Вонхё, буддизм в Корее переживал расцвет, однако он был прерван после свержения династии Корё в 1392 г. С воцарением новой династии Чосон (1392–1910), на протяжении пятиста лет влияние буддизма ограничивалось территорией горных храмов, поскольку новое правительство отказало в праве буддийских последователей строить и посещать храмы в городах Чосон. В качестве официальной доктрины было принято конфуцианство, в отличие от буддизма, выступавшего за достижение истины и просветления, а также отказа от мирской жизни, новая идеология должна была способствовать установлению гармонии в обществе, иначе говоря, поддерживать порядок и равновесие, устанавливать соответствующие благородные нормы поведения каждого члена общества.

Современный корейский буддизм. Буддизм, не смотря на давление конфуцианства, все же развивался и за годы существования при династии Чосон сумел сохранить доктринальное направление буддизма *сон-чжон*, также в период колонизации страны японской империей в 1910–1945 гг. национальное освободительное движение способствовало резкому скачку в развитии буддийской мысли и движению буддизма в Корее в целом. После освобождения в 1945 г., корейский буддизм с одной стороны претерпел множественные потери, так например, при правительстве Ли Сын Мана

(1948–1960) издавались законы ограничивающие права буддийских монахов, так например, семейные монахи вынуждены были покинуть общины, поскольку по мнению государства, это не способствовало очищению веры. Одним из последствий таких мер было разделение крупнейшего буддийского ордена Кореи Чоге на два ордена – Чоге и Тхэго, в первом ордене оставались монахи без семьи, во втором ордене участвовали монахи, создавшие семью. Также вплоть начала 90-х гг. корейские буддийские ордена при организации новых храмов должны были получить разрешение на деятельность у властей, только после начала правления гражданских президентов (то есть президентов не из числа военных) буддисты Кореи получили возможность создавать новые храмы и центры без строгого контроля государства. Сейчас буддизм в Корее сталкивается с разными вызовами, такими как борьба между консерваторами и реформаторами, то есть между древними, ведущими долгую историю, ордена и новообразованными орденами, призывающими к демократизации корейского буддизма. Также здесь выделяется проблема наставников или координаторов *попса*, занимающих промежуточную позицию между наставниками храмов и менеджерами по работе с общественностью, сложность заключается в том, что координаторы попса не являются буддийскими верующими, но тем не менее занимаются организацией порядка в буддийских храмах. Далее можно выделить проблему постепенного увеличения возраста среди буддийских монахов и верующих, поскольку в отличие от активно развивающегося христианства в Южной Корее, корейский буддизм практически не ведет работы с молодежью, не привлекает ее к своим религиозным практикам столь же активно, как это делают христиане. Наконец, корейскими исследователями выделяется проблема медленной трансформации корейского буддизма, если индустриализация и демократизация в Корее развивались чрезвычайно быстрыми темпами с конца 60–70х гг., то буддизм адаптировался к новым условиям очень медленно, в связи с чем сейчас возникает вопрос, каким образом буддизм Кореи должен трансформироваться и измениться сейчас. Большое внимание на текущий момент уделяется популяризации корейской буддийской кухни, кратковременного пребывания в буддийских храмах, однако если говорить о внутренней системе идей и философии, только в последнее время начинают выделяться такие вопросы как

влияние искусственного интеллекта и буддизм, развитие новых технологий и роль буддизма.

Корейский буддизм на современном этапе сталкивается с множеством вызовов как на внутреннем, так и внешнем уровнях. На внутреннем уровне существует ряд проблем связанных как со структурой буддийских сообществ и орденов, так и с системой проповедников (법사), управления храмами и собственно с самим монашеством. Буддийский наставник Ли Мисон, описывая современное состояние корейского буддизма указывает, что после отмены закона об управлении буддийским имуществом, появилось множество новых орденов и сообществ, количество которых с трудом можно исчислить **[2001]**. Дело в том, что согласно закону от 1962 г., буддийские сообщества должны были получать официальное разрешение от властей на владение недвижимым имуществом. Поправка от 1992 г. отменяла данное предписание и с тех пор, согласно конституционному праву на свободу вероисповедания, любой человек мог создать или основать свой буддийский орден, а также строить здания для своего сообщества. И таким образом с 90-х гг. постепенно начало увеличиваться число новообразованных буддийских обществ и соответственно храмов, поскольку для их открытия не требовалось получать лицензии или разрешения. По мере увеличения численности обществ и храмов, корейский буддизм начал распадаться и дробиться на множество отдельных течений, что в конечном итоге не могло способствовать консолидации самого буддийского сообщества в Корее. По мнению Ли Мисона попытка решения данной проблемы за счет введения ограничений на религиозную деятельность может привести только лишь к самоликвидации корейского буддизма, поэтому необходимо найти иной путь решения данной проблемы **[2001]**.

Всего в Южной Корее насчитывается около 17 тысяч храмов и 482 буддийской общины, среди них крупными являются более тридцати образований, наиболее представительными и крупными орденами являются орден Чоге, орден Чхонтхэ и Тхэго. Традиционно, буддизм в Корее делится на два основных течения - сон (선종), происходящий от наставника Вонхё (617–686) и кё (교종), ведущий свое начало от наставника Ыйсана (625–702). Согласно учению течения *сон*, достижение истины и просветления возможно

благодаря практике медитации, в то время как учение *кёджон* говорит о возможности достижения просветления благодаря чтению буддийских сутр. К течению *сонджон* относится буддийский орден Чхонтхэ, ведущий свое начало от наставника Ыйчхона (1055–1101), в отличие от него орден Чоге, основанный наставником Почжо Чинулем (1158–1210) объединяет в себе принципы учения *кёджон* и *сонджон* с упором на последний. В ордене Чхонтхэ возможно получить статус монаха после семи лет учебы, основным изучаемым трудом является *Лотосовая сутра*, также должность главы ордена является назначаемой, а не выборной. Монах ордена Чхонтхэ не имеет права владеть имуществом, также он не может создавать и управлять храмом под эгидой ордена. В ордене Чоге основным изучаемым трудом является *Алмазная сутра*, порядок принятия монашеского сана проще чем, в ордене Чхонтхэ, также монах ордена может организовать храм и управлять им. Монахи ордена Чоге могут владеть имуществом и за исключением нескольких храмов, руководство ордена старается не вмешиваться во внутренние дела храмов.

Если говорить о третьем крупном ордене Тхэго, он ведет свое начало от буддийского наставника Тхэго Боу (1301–1382) при династии Корё, объединившего под своим началом девять школ корейского буддизма *кусасонмун*, существовавших в то время, его называют основателем ордена Чоге. По сути дела, орден Чоге и орден Тхэго являлись одним целым до мая 1970 г., когда орден Тхэго отделился от ордена Чоге на почве расхождений о том, могут ли монахи жениться или выходить замуж. Во времена японской оккупации в 1910–1945 гг., под влиянием японского буддизма, монахи Кореи получили возможность заводить свои собственные семьи, однако после освобождения страны правительство страны стремилось избавиться от любых напоминаний о японском правлении, в том числе это коснулось вопроса о женитьбе/замужества буддийских монахов. В 1956 г. президент Ли Сын Ман объявил о запрете практики женитьбы монахов, также было объявлено требование, чтобы женатые монахи покинули традиционные буддийские монастыри и храмы. Подобное вмешательство властей нарушило суверенитет буддизма Кореи и также сыграло большую роль в конфликтах внутри буддийской общины **[Чха 2008 : 327]**. Поэтому ранее единый орден Чоге был вынужден разделиться на два ордена,

Чоге и Тхэго, что нанесло большой урон развитию буддизма в Корее.

Поскольку орден Тхэго имеет корни, общие с орденом Чоге, то основополагающим текстами являются *Алмазная сутра* наряду с *Аватамсака-сутра*, также как и в ордене Чоге, монахи имеют право на владению собственным имуществом. Однако, в отличие от других орденов, члены ордена Тхэго могут вступать в брак, также они могут вести организацию храмов, не уходя полностью из мирской жизни.

По большому счету можно сказать, что сейчас в корейском буддийском сообществе идет борьба между консерваторами и реформаторами. Главным буддийским орденом Кореи является орден Чоге, известный своими консерваторскими воззрениями, в противоположность ему, позиции реформаторов занимают новообразованные ордена, в которых не делают различий между наставниками и последователями буддизма. Можно сказать, что новые ордена в дальнейшем смогут обрести большее влияние, но маловероятно, что именно они станут наиболее значимыми буддийскими обществами. Различия между консерваторами и реформаторами заключаются в степени строгости соблюдения принципов Виная-питаки, с одной стороны присутствуют ордена, стремящиеся уважать и сохранять традиционные принципы, но также присутствуют реформаторские ордена, игнорирующие соблюдение традиционных правил и принципов.

Следующей проблемой можно назвать систему проповедников (법사 제도) в корейском буддизме, здесь, прежде всего, идет речь о людях, занимающихся управлением храмов или ведущих просветительскую деятельность, нацеленную на привлечение последователей буддизма. С одной стороны, они не являются буддийскими монахами, с другой – они посвящают себя пропаганде буддийского учения. Вообще термин *попса* 법사 возник во времена Корейской войны (1950–1953), когда в буддийских орденах появились управляющие из числа военных, которые с одной стороны являлись монахами, а с другой выполняли определенные военные обязанности. Со временем, должность *попса* стали занимать люди из числа простых граждан. В странах, где распространено учение Тхеравады, роль подобных наставников исполняют «учителя дхаммы», рабо-

тающие в школах дхаммы или занимающиеся обучением випассаны в буддийских центрах.

Уникальность данной системы *nonca* заключается в том, что в отличие от обычной двойственной структуры буддийской общины, где есть монахи и есть последователи, в Корее структура является тройной, поскольку присутствуют монахи, проповедники не из числа монахов, а также последователи, то есть верующие. С одной стороны проблема не является острой, тем не менее, на настоящий момент в буддийских кругах проблема с деятельностью отдельных *nonca* становится все серьезней. Некоторые из *nonca* косвенно или прямо высказывают жалобы в адрес буддийских монахов, также нередки случаи, когда они способствуют плохому поведению монахов, или же выявляются случаи их злоупотреблений должностями или некомпетентности. Также *nonca* выступают за свое участие в политике орденов, говоря о том, что они должны вести за собой развитие корейского буддизма. Можно сказать, что ограничение действий *nonca*, а также определение их конечного статуса является одной из главных задач в будущем.

Следующая проблема, с которой сталкивается корейский буддизм – это проблема управления буддийскими храмами и организации их работы. Ли Мисон считает, что последователи буддизма - *упасака* должны принимать активное участие в деятельности храмов на экономическом уровне **[2001]**. Причины кроются в том, что образ буддийского монаха часто подвергается критике общества, в виду частых нарушений, связанных как с финансами, так и с личной жизнью. Поэтому Ли Мисон настаивает на том, чтобы *упасака* предотвращали растраты пожертвований, также активно использовали поступающие средства на развитие буддизма **[Там же]**. В Южной Корее, за исключением некоторых храмов, имеющих постоянный внешний доход, большинство храмов живет на подаяния и пожертвования, при этом главную роль в управлении финансами играют сами буддийские монахи, что с духовной точки зрения оказывает на них негативное влияние. Поэтому для выполнения финансового контроля предлагается приглашать *упасака*, чтобы монахи и наставники занимались только духовной деятельностью. На самом деле, в некоторых буддийских орденах действительно у*пасака* занимаются финансовым управлением, однако это скорее является исключением, чем правилом.

Наконец, следующая внутренняя проблема, так или иначе, связана с предшествующей, а именно с тем, что часто буддийские монахи, занимаясь побочной деятельностью, отвлекаются от своей основной работы в качестве религиозных деятелей. В средствах массовой информации часто можно встретить такие образы буддийского монаха, как поэта, каллиграфа, живописца или музыканта, с одной стороны, это стимулирует интерес общества. Однако с другой стороны подобная деятельность отвлекает от основного занятия – следования за учениями Будды и постижения буддийской истины, а также ее распространения среди населения и приобщения к буддийским ценностям и знаниям.

Резюмируя проблемы внутреннего уровня, в корейском буддизме на текущий момент складывается ситуация, когда при многообразии течений и обществ отсутствует единство буддийской общины, также сложным образом складываются отношения между буддийскими монахами и последователями *упасака*, также отмечается проблема самоопределения буддийских монахов не как духовных деятелей, а как людей культуры и искусства.

Помимо внутреннего уровня, буддизм в Республике Корея на современном этапе испытывает множество проблем и трудностей на внешнем уровне. Исследователь Чха Чхасок указывает, что текущее состояние корейского буддизма можно выразить в таких терминах, как адаптация в условиях беспорядка. Также он высказывает мнение о том, что буддизм Кореи находится в состоянии кризиса, при этом отмечая возможность адаптации к тенденциям новой эпохи.

Можно сказать, что корейский буддизм в XX в. повторяя судьбу страны, претерпел большие изменения, начиная от японской оккупации, заканчивая индустриализацией и урбанизацией населения. Во времена оккупации Кореи Японией в 1910–1945 гг. планировалась японизация корейского буддизма, также ограничивался суверенитет корейских буддийских храмов. Несмотря на сходства между корейским и японским буддизмом, различались история развития и культурные черты, кроме этого само население Кореи выступало против японизации корейских религий и верований, в том числе буддизма. В ответ на это, японское руководство пыталось трансформировать традиционную буддийскую культуру Кореи за счет монахов, прошедших обучение в Японии, используя также при

этом как экономические, так и политические рычаги давления. Освобождение Корейского полуострова в 1945 г. положило конец японским притязаниям на государственный суверенитет Кореи, и таким образом корейский буддизм сумел сохранить свою целостность. Однако по мере накопления знаний в буддийских высших кругах, начались конфликты между консерваторами и реформаторами по вопросу главенства среди буддийских орденов. Кроме этого, большое влияние оказывали государственные власти, игнорируя принцип разделения религии и политики, особенно ярко это проявилось при президенте Ли Сын Мане (1948–1960), который резко критиковал такое нововведение как возможность вступления в брак среди корейских монахов. В своей речи от 16 июня 1955 г. он говорит, что прежде известный своей чистотой и добродетельностью корейский буддизм, испытав внешнее влияние, допустил возможность наслаждения человеческой жизнью и это негативно влияет на национальный дух. В следующем году Ли Сын Ман объявил о необходимости изгнания семейных буддийских монахов из буддийских храмов, что впоследствии привело к большим конфликтам внутри буддийского кругов, вплоть до распада единого ордена Чоге в 1970 г.

В 70–80-е гг. XX в. буддийская община сталкивается с такими явлениями как индустриализация и урбанизация, также отмечается усиление западного влияния, что требовало срочных изменений в буддизме Кореи. Страна успела пройти путь модернизации за сравнительно короткий срок, однако буддийская община медленно адаптировалась к новым условиям, что привело к постепенному упадку популярности религии среди населения. Также свое влияние оказали демократизация и вестернизация наряду с постепенным ослаблением значения традиционных ценностей. Особое влияние на буддийскую общину оказалось христианство, сумевшее в краткий срок добиться популярности в корейском обществе, в основном за счет таких сфер, как образование, медицина и социальное обеспечение.

Однако исследователь Ли Сонсу отмечает, что уменьшение количества последователей буддизма в Южной Корее связано с общемировой тенденцией распространения атеизма, а также отсутствия у буддизма социальных функций в обществе. На настоящее время, согласно исследованию Gallup, большая часть населения РК

идентифицирует себя как не относящиеся к какой-либо религии, 17 % опрошенных является протестантами, 16 % буддистами и 6 % католиками. Отмечается, что в возрастном соотношении, в поколении 20–30-летних корейцев около 5 % являются буддистами, в возрасте 40 лет 11 % также следуют буддизму и в возрасте от 50 лет около 25 % опрошенных говорят о том, что они буддисты. Таким образом, можно сказать, что буддизм является религией средневозрастного и пожилого населения. Также исследование Gallup показывает, что начиная с 1984 г. до 2014 г. в РК отмечался рост последователей буддизма, так например в 1984 г. буддистами называли себя 19 % населения, в 1989 г. – 21 в 1997 г. – 18, в 2004 г. – 24 и 2014 г. –22% **[Gallup, 2021]**. Спад интереса населения Кореи к буддизму в настоящее время можно объяснить, как и скандалами, так например в 2012 г. на платформе You-tube был обнародован ролик, где монахи ордена Чоге распивали спиртные напитки и играли в покер, что вызвало большое возмущение в прессе. Также влияние оказывает и государственная политика, при президенте Ли Мён Баке (2008–2013) активно пропагандировался протестантизм, в то время как поддержка буддизму оказывалась минимальная.

Ли Сонсу говорит о недостаточной работе по распространению буддийского учения и буддийских ценностей среди детей и подростков, так как наиболее сильное падение в количестве последователей буддизма именно среди молодого поколения. Помимо этого он выделяет слабую идентичность буддийских верующих и невысокий уровень уважения к буддийским монахам **[2023 : 7]**. В качестве решения данных проблем, он предлагает активное участие буддийских общин в общественной деятельности.

Примером падения популярности буддизма может послужить тот факт, что в 2022 г. в образовательный центр ордена Чоге поступил 61 человек, в то время как в 2012 г. число поступивших составляло 212 человек **[Там же : 18]**. Руководство ордена приняло меры, так например, было снято ограничение на возраст вступающих в орден, теперь обучение монашеству может пройти пенсионер старше 51 года. Также послушником может стать человек, вышедший на пенсию год и более лет тому назад, и после 5 лет обучения стать буддийским монахом. Глава ордена Чоге наставник Чину говорит о том, что необходимы усилия всего ордена по решению проблемы малочисленности монахов. Он указывает, что, несмотря

на современные условия, нужно приобщить большее число людей к буддизму, особенно подчеркивая важность работы с молодежью **[2023 Эл. ресурс]**.

Таким образом, на внешнем уровне можно выделить две основные проблемы – это падение числа последователей буддизма, также это слабо выраженная социальная роль корейского буддизма. Так или иначе, эти две проблемы взаимосвязаны друг с другом, поскольку в корейском обществе буддизм не принимает на себя социальных функций, подобно протестантству, активно проявляющего себя в сфере образования, медицины и социального обеспечения, соответственно буддизм не может привлечь к себе внимание большого количества людей. Особенно сложно складывается ситуация с распространением буддизма среди молодежи, на данном этапе отсутствуют программы по привлечению последователей именно среди молодого поколения и вопрос о том, станет ли буддизм религией только старшего поколения становится более острым.

На данный момент отношения между правительством РК и представителями буддийской общины достигли некоторого компромисса, и ожидается, что в дальнейшем будущем, усилия по глобализации корейского буддизма также найдут поддержку у корейского правительства. Речь, прежде всего, идет о расширении таких программ как *темпл стэй* – кратковременная программа проживания в буддийском храме с целью ознакомления и погружения в атмосферу буддизма. Данная программа становится популярной среди иностранцев, посещающих или проживающих в Корее, так как позволяет глубже открыть для себя корейскую культуру, увидеть ее аутентичные черты.

В 2021 г. был подписан меморандум о взаимопонимании между Министерством иностранных дел РК и Центром буддийской культуры. Согласно данному соглашению, МИД РК и Центр буддийской культуры договариваются о совместном продвижении и реализации таких проектов как угощение храмовой едой и приглашение на программу *темпл стэй* иностранцев, проживающих внутри и вне Кореи, с целью развития публичной дипломатии Кореи. Также в тексте меморандума говорится о том, что МИД РК будет всячески способствовать популяризации буддистского наследия Кореи по всему миру, поскольку это может помочь усилению междуна-

родного имиджа РК, кроме этого планируется, что для усиления публичной дипломатии, в дальнейшем будут подписаны подобные соглашения со 167 представительствами Кореи за рубежом. Данный меморандум был подписан министром иностранных дел РК Чон Ый Ёном и главой комитета Центра буддийской культуры монахом Вон Хэнэм, представителем школы Чоге **[Вегёбу 2021].**

В рамках данного соглашения, 15 июня 2022 г. в г. Сан-Франциско в США в Зеленой комнате военного мемориала представителями Центра буддийской культуры РК было проведено мероприятие по угощению буддийской храмовой едой (사찰음식) представителей политики, бизнесменов из Силиконовой долины, генеральных консулов Японии, Италии, Нидерландов и представителей СМИ в общем количестве 130 человек. На этом официальном ужине было представлено 11 видов закусок, 14 видов основных блюд и пять видов десерта, всего около тридцати видов блюд (листья лотоса, суп из картофеля с огурцами, кимчи из чумизы, кимчи из сладкой тыквы и капусты и т.д.) [Кымган синмун, 2022].

На данном этапе пока трудно определить место корейского буддизма во внешнеполитической стратегии РК, но необходимо отметить, что интерес к популяризации буддизма за пределами страны присутствует, однако ограничиться ли это только привлечением иностранных туристов программами *темпл стэй* и храмовыми угощениями, мы сможем узнать только спустя время. Изучение корейского буддизма также претерпевает изменения, от выделения уникальности происхождения буддизма в Кореи до выделения множества подходов к его изучению, показывает гибкость и обширность буддизма не только как системы веры, но и как научного знания.

Мы рассмотрели основные виды проблем корейского буддизма и приходим к выводу о необходимости активной работы руководства буддийских общин по поиску новых социальных ролей буддизма в современной Корее. И несмотря на разрозненность и отсутствие консолидации между буддийскими обществами и орденами, особенности внутренних проблем, такие как система *нопса*, привлечение *упасаки* к деятельности храмов и характер деятельности монахов, являются общими и также требующими решения. Таким образом, можно сказать, что в XXI в. перед корейским буддизмом

стоит множество вызовов, но также и возможностей, поэтому именно сейчас для корейской буддийской общины важно адаптироваться к новым условиям современности и пройти свой собственный путь трансформации.

Говоря о пути буддизма в Корее, следует признать, что учение прошло долгий путь с момента своего появления на территории Корейского полуострова, пережив периоды взлета и падения, и даже сейчас сталкивается с новыми вызовами современности. Однако история развития буддизма в Корее не окончена и формируется также в настоящее время благодаря усилиям буддийской общины. Следует сказать, что в культуре буддизма Кореи сохраняется традиция преемственности, она выражается в том, что несмотря на прошедшие сотни лет с момента проникновения первых буддийских наставников их наследие по-прежнему является предметом интереса как монахов, так и последователей буддизма. В отдельных случаях возможно переосмысление или даже критика тех или иных концепций, но до сих пор внутренний распорядок храмов, схема поклонов, образа жизни монаха определяются трактатами и сводами правил наставников Вонхё, Ыйсана, Чинуля и множества других.

Махаянский буддизм Кореи в форме сон-буддизма оказался наиболее живучим, он сумел адаптироваться к новым условиям династии Чосон, отвергавшей буддийскую доктрину, низводившей практику буддизма до уровня ереси, тот расцвет, выпавший на период Трех государств и Объединенного Силла в VII–X вв. подарил Корее выдающиеся памятники архитектуры, живописи, скульптуры. Конфуцианство так и не сумело подчинить себе буддизм на протяжении пятиста лет, поэтому нельзя сказать, что сейчас позиции буддизма находятся в уязвимом положении по сравнению с христианством в Корее. На наш взгляд корейский буддизм является большей силой, чем может представиться, поскольку он ведет диалог непосредственно с душой верующего. Идеи махаяны о достижении пробуждения во благо спасения всех живых существ были представлены в корейском буддизме как на начальном этапе, такими же актуальными они остаются и в современном буддизме Кореи.

Глава 2. Мир махаянского буддизма в Тибете и его распространение в Центральной Азии

2.1. Особенности «конструирования» тибето-монгольского мира махаянского буддизма

Средовое «поведение» буддизма в Монголии отражено в работах В. Хайссига, К. Гессе, К. Колльмар-Пауленц, И. Шимамуры, и др.. На примере Бурятии, Калмыкии, Тувы синкретизм буддизма и шаманизма хорошо изучен с историко-этнографических и религиоведческих позиций российскими исследователями (К. М. Герасимова, Н. Л. Жуковская, Г. Р. Галданова, Л. Л. Абаева, Э. П. Бакаева, М. В. Монгуш, О. М. Хомушку и др.). Мы не будем сейчас затрагивать этнологических аспектов «низкого» религиозного синкретизма, а обратим внимание, во-первых, на особенности «конструирования» мира махаянского будизма в Тибете, а во-вторых, на те общие духовные принципы, которые лежат в основании мира махаянского буддизма в тибето-монгольской традиции.

Говоря о «конструировании» мира махаянского буддизма в Тибете, мы имеем в виду прежде всего то, что буддизм был принят здесь в качестве фундамента цивилизации благодаря сознательной стратегии тибетских *ценпо* – королей. В тибето-монгольской историографии и в массовом сознании тибетские короли считаются эманациями высших существ. С этой точки зрения, короли-бодхисаттвы целенаправленно выбрали индийскую махаяну как духовную основу своей цивилизации и вместе с индийскими йогинами и учеными-бодхисаттвами обеспечивали распространение в Стране снегов подлинной традиции Дхармы и преемственность развития буддийской цивилизации в исторической ситуации исчезновения буддизма в «материнской» стране, Индии. Та классическая тибетская цивилизация, которая была описана Р.А. Стейном [Stein 1972], сложилась при Сронцене Гампо[11]. Стейн приводит известное

[11] Сронцен Гампо – основатель тибетской империи в VII в. Тибетские историки называют две разные датировки его жизни: 617–698 гг. и 629–710 гг. Первой датировки придерживались Будон (1290–1364), Сакья Пагба-лама Лодой Гьялцен (1235–1280), Кункьен Джамьян Шепа Дордже

изречение Сронцена Гампо о том, что он заимствовал научные и технические знания у четырёх великих стран Азии: на востоке, у Китая и Миньяга (Тангутия),– технические книги и математику; на юге, у Индии, – религию (буддизм); на западе, у Персии и Непала, – богатые кладовые пищи; на севере, у монголов и уйгур, – постановления о законах [Stein 1972: 31]. Судя по этому высказыванию, тибетский царь вполне сознательно занимался формированием своей цивилизации и строительством великого тибетского государства. Буддизм отнюдь не случайно стал духовным фундаментом государственной, общественной и частной жизни. По данным тибетского историографа Сумпа Кхенпо (Sum-pa mkhanpo ye-shes dpal-'byor, 1704–1788), уже во время правления двадцать восьмого тибетского царя Лха То-тори Ньенцен (р. ок. 173 г., годы правления 244–364), тибетцы познакомились с *пратитья-самутпадой*, «вобравшей в себя начало высшего учения» [Пубаев 1981: 18]. Период «раннего распространения» (snga-dor) отсчитывается со времени «первого истинного царя учения» Сронцена Гампо и заканчивается в 842 г. из-за гонений Ландармы. Окончательный выбор в пользу мадхьямаки Нагарджуны и индийской формы буддизма произошел в результате знаменитых дебатов в Самье при короле Тисроне Децене (годы правления 755–797).

Тибетские *ценпо* играли важнейшую роль в ходе преодоления сопротивления бон, длившегося, по некоторым данным, несколько столетий [Богословский 1962: 7]. Источниками по наиболее раннему этапу взаимодействия буддизма с местными верованиями в Тибете и Центральной Азии служат дуньхуанские тексты. Судя по ним, в Тибете встреча буддизма и бон началась с IV в., когда в Тибет прибыли первые буддийские проповедники из Восточного Туркестана [Кузнецов 1998]. Сведений о конфликтах, относящихся к раннему этапу их сосуществования нет, но для бон стало драматичным завоевание бонского царства Шаншунг Сронценом Гампо в VII в. и фактическое его присоединение к Тибету. Взаимоотношения между бон и буддизмом в годы правления Тисрона Децена

(1648–1722) и Сумпа Кхенпо Еше Пэлджор (1704–1788). Второй датировки придерживались Гой-лоцава Шоннупэл (1392–1481), Пятый Далай-лама Нгаванг Лосанг Гьяцо (1617–1682), десрид Сангье Гьяцо (1653–1705). [См. Пубаев 1981: 159].

(755–797) приняли характер войны из-за того, что он приказал убить царя Шаншунга, являвшегося главой религии бон. При дворе самого Тисрона Децена осуществлению его буддийской стратегии препятствовал влиятельный министр Машанг, ревностный защитник бон. В то время, когда царь был ещё малолетним, Машанг даже издал указ, запрещавший исповедовать буддизм. Тисрон Децен положил конец деятельности Машанга и создал благоприятные условия для победы буддизма, пригласив Гуру Падмасамбхаву и ачарью Шантаракшиту [Шакабпа 2003: 49–51]. Он инициировал дебаты Падмасамбхавы и Шантаракшиты со жрецами бон, в результате которых бонцы потерпели поражение. Дальнейшая судьба бон сложилась, как описывают его исследователи, следующим образом. Постольку, поскольку бон лоялен к буддизму, он сохраняется до сих пор в культуре Тибета как традиционное мировоззрение тибетцев, хотя не бесспорно то, что он является автохтонной тибетской религией[12]. Часть бонцев, оставшихся на враждебных буддизму позициях, была вынуждена уйти в подполье: возник так называемый чёрный бон, или бон причины (rgyu-bon). Другая часть провела реформу бона и образовала белый бон, или бон плода (bre-bu'i-bon) – это симбиоз бона и буддизма. Бону была придана каноническая форма, подобная буддизму. Ю. Н. Рерих во время Центральноазиатской экспедиции обнаружил в книгохранилище бонского монастыря Шаругон бонский Кангьюр в 140 и Тенгьюр в 160 рукописных томах. Представленное в них учение обнаруживает такую близость буддизму, что только специалист может обнаружить различия. По мысли Б. И. Кузнецова, этот симбиоз бона с буддизмом стал возможен потому, что они уже встречались прежде, в Центральной Азии, и имели друг на друга влияние, что и отразилось в ряде сущностных параллелей в их текстах. О ряде параллелей между текстами бон и буддизмом пишет также Дэн Мартин [Martin 2010]. А Д. Снеллгроу говорит о синкретических традициях бон, включающих в себя дзогчен, которые сформировались под иранским и среднеазиатским влиянием [Snellgrove 1987: 399–407]. Но как бы то ни было, – даже если и имело место раннее проникнове-

[12] Вопреки мнению Д. Туччи и Р. А. Стейна о том, что бон является автохтонной религией Тибета, Б. И. Кузнецов обосновал гипотезу об иранском происхождении бона.

ние центральноазиатской формы буддизма в Тибет, – мир махаянского буддизма в Тибете был «сконструирован» в формате индийской махаяны.

Стремление тибетских королей к распространению в своей стране чистого буддизма проявилось, согласно тибетским историкам (Будон, Шоннупэл) ещё во времена царя Сронцен Гампо, который в 632 г. направил в Кашмир для изучения санскрита и буддизма группу молодых тибетцев. Из семнадцати человек в условиях непривычного для тибетцев климата выжил и вернулся один Тхонми Самбхота. Он и создал, согласно тибетской историографии, в первой половине VII в. современную тибетскую письменность в обоих её вариантах – *учен* (dbu-can) и *умед* (dbu-med)[13]. Причём письмо *учен* было смоделировано на основе индийской письменности *ланча* (тиб. lan-tsha), а *умед* – на основе алфавита урду. Он создал также грамматику, организованную так, чтобы адекватно передавать содержание буддийских текстов на санскрите, написал несколько комментариев по грамматике (sum-bcu-pa, rtag-‘jug-pa и др.) и участвовал в переводе некоторых махаянских сутр, таких как «Карандавьюха-сутра», «Мегха-сутра» [Rao 1977; Geshe Lhundup Sopa 1983 др.]. По сведениям Шакабпы, Тхонми Самбхота использовал письмо брахми и гуптское письмо для создания тибетской письменности, после этого он перевел книгу «Тайна», хранившуюся со времен То-тори Ньенцена [Шакабпа 2003: 40]. Тот факт, что царь инициировал создание письменности, предназначенной для адекватного перевода индийских текстов, хотя в древний период (до VII в.) тибетцы имели свою письменность, так называемое «персидское письмо», разновидность арамейского (сирийского) алфавита [Кузнецов 1998], говорит о том, что тибетские лидеры сознательно и целенаправленно использовали стратегию распространения индийского буддизма. Они придавали первостепенное значение корректности буддийских переводов. Тибетская тенден-

[13] В современной академической перспективе этот факт некоторые лингвисты (András Róna-Tas, Bettina Zeisler) считают легендой, придуманной во второй половивне XI в. Это мнение основано на том, что еще до введения современной тибетской письменности Сронценом Гампо и Тхонми Самбхотой тибетцы использовали в качестве языка Дхармы один или более языков, свидетельством чего служат дуньхуанские манускрипты.

ция к сохранению «материнского» буддизма обнаруживается и в других явлениях, например, в феномене «тибетской реформации», наиболее ярко представленном Дже Цонкапой, а также в системе буддийского образования, основанной на традиции древнеиндийского монастырского университета Наланда.

Буддизм стал в Тибете продолжением индо-буддийской цивилизации, а основанная на нём цивилизация в главном – в духовном и философском отношении – типологически идентична буддийской цивилизации Индии. Эта цивилизация помимо Гималаев охватывает также монгольский мир. Можно сказать, что это единое духовное пространство, охваченное философией мадхьямики и стадиальной духовной системой «постепенного пути» (Ламрим и Нгагрим). Гой-лоцава Шоннупэл (1392–1481), ссылаясь на древние хроники, на слова ачарьи Праджнявармана (Шераб Гоча) и другие источники, пишет, что Тибет («страна Пё»[14]) была известна при жизни самого Будды Шакьямуни и что «можно уверенно утверждать, что Тибет был подобен Индии в отношении страны, народа и прочего…» [Шоннупэл 2001: 36]. Средневековые тибетские и монгольские историки придавали связям с Индией и монгольским миром важнейшее значение преемственной, единой истории буддийской цивилизации. В частности, весьма показательным является то, что Будон (1290–1364) в своей «Истории буддизма» пишет только о буддизме в Индии и Тибете. А Сумпа-кхенпо (1704–1788), автор весьма объёмного исторического труда, изложению истории буддизма в Китае уделяет всего 12 листов, тогда как в Индии – 95 листов, в Тибете – 192, в Монголии – 17.

Д. С. Руегг первым выдвинул идею типологического и структурного тождества индобуддийской и тибето-буддийской цивилизаций в важнейших аспектах. Он пишет, что, конечно, цивилизацию Тибета «нельзя просто редуцировать к индийской [буддийской] цивилизации». Речь идет о том, что «весьма значительный сектор тибетской цивилизации является типологически (и структурно) индикой (Indic) во многих отношениях, представляющих очень большой интерес, даже несмотря на то, что, конечно, она развивала свою собственную специфику и очень характерные черты и содержала много того, что не было зафиксировано в Индии» [Ruegg 2010:

[14] Тиб. Bod – самоназвание Тибета.

233]. С учётом этого феномена *индика* мы используем термины «индо-тибетская традиция буддизма» и «индо-тибетский буддизм», «индо-тибетская махаяна» как выражающие понятие типологического и структурного тождества буддийских цивилизаций Индии и Тибета. С этой точки зрения позиция ученых, пишуших о глубокой специфике тибетского и монгольского буддизма в сравнении с индийским и называющих тибето-монгольскую махаяну *ламаизмом* (К. М. Герасимова, Г. Р. Галданова, Н. Я. Жуковская, Т. Д. Скрынникова и др.), представляется нам по существу ошибочной. Причину специфики буддизма в Тибете и Монголии часто усматривают в том, что он взаимодействовал с боном и шаманизмом и инкорпорировал в себя местные верования и культы. Но, в отличие от Китая, где буддизм также встретился с автохтонными мировоззренческими и религиозными представлениями, в Тибете и монгольском мире не буддизм приспосабливался к местным условиям, а, напротив, местные верования и культы трансформировались и мимикрировали под буддизм.

Итак, мир тибето-монгольской махаяны был «сконструирован» сознательно усилиями государственных лидеров, которые были, согласно тибето-монгольской историографии, эманациями божеств-бодхисаттв и вполне сознательно приняли на себя миссию трансляции в Тибете аутентичной Дхармы. В этом процессе «конструирования» буддийской цивилизации Тибета и Монголии решающую роль играла также стратегия носителей индийского буддизма в период, когда в самой Индии уже возникли симптомы грядущего упадка буддизма под натиском ислама. Они были заинтересованы в сохранении «материнского лона» буддизма за пределами Индии в ситуации его исчезновения в самой Индии. И Тибет как нельзя лучше выполнил эту свою историческую миссию сохранения Дхармы Будды не только тем, что засеял свою духовную ниву семенами «генофонда» индийского буддизма, но и тем, что взял на себя ответственность за его сохранение в чистоте. Поэтому понятно, почему стратегические интересы индийских пандит были связаны с молодой государственностью Тибета, а не с древней цивилизацией Китая, чья духовная почва была уже возделана и плодоносила так, что буддизму пришлось выживать, теряя в своей идентичности и вступая в синкретизм с китайской духовностью.

Для более полного освещения обстоятельств и факторов того, почему Тибет, а впоследствии и Монголия, без больших проблем и искажений усвоил индийскую махаяну, нужно учитывать особенности тибетского (и монгольского) исторического сознания, в котором особую роль играло пророчество, сделанное самим Буддой Шакьямуни относительно того, что Учение будет распространяться «все севернее и севернее». Причем это пророчество относится не вообще к буддизму, а именно к глубинному учению о пустоте, изложенному в сутрах Праджняпарамиты и являющемуся философской сердцевиной буддизма и базисом его сотериологии. В секции *Дхарани* сутры «Махапраджняпарамита» говорится:

В то время Шарипутра, обратившись к Будде, спросил: «После Твоего ухода в нирвану как будет развиваться и процветать этот очень глубинный текст – Праджняпарамита?» Будда сказал: «Шарипутра, после того как я уйду в нирвану, этот очень глубинный [текст], Праджняпарамита, будет распространяться все севернее и севернее, где он будет постепенно развиваться и процветать. В том месте будет много монахов, монахинь, практикующих мирян и мирянок, обретших основу в великой колеснице, которые будут способны опираться на этот очень глубинный текст, Праджняпарамита, и будут иметь глубокую веру и благоговейное отношение к нему [цит. по: Adamek 2007: 309].

В силу этого пророчества тибетцы считали себя естественными, кармически предопределенными, наследниками буддийской цивилизации Индии. Так, тибето-монгольский ученый Сумпа-кхенпо Еше Пэлджор, автор труда «Пагсам-джонсан», пишет «От Сронцзана до Одсруна все определено по предсказанию» [Пубаев 1981: 32–33].

Что касается монгольских народов, то среди причин того, что они приняли тибетский, а не китайский, буддизм, в качестве важнейшего следует указать, во-первых, фундаментальную культурную близость монголов к тибетцам и, напротив, существенные культурные различия, имевшиеся между монгольской цивилизацией и китайской. Так, например, считает специалист по монгольской истории и культуре, китайский ученый монгольского происхождения Ягчид Сечин (Yagchid Sechin). Он пишет: «Тибетский буддизм был принят монгольской аристократией по причине культурного

сходства между монголами и тибетцами. Но он был отвергнут китайцами, особенно интеллектуалами, по причине фундаментальных культурных различий между китайцами и монголами» [Yagchid 1979: 25]. В качестве другой важной причины мы можем сказать, что, как и в Тибете, в монгольском мире решающий выбор в пользу тибетского буддизма был сделан правителями Великого Монгольского государства и Юаньской империи. В результате продолжительной борьбы и дебатов между даосизмом и буддизмом, а также между двумя формами буддизма – китайским буддизмом и тибетским буддизмом, «имевшим под собой индийский фундамент», – «юаньские императоры выбрали мастеров школы сакья в качестве своих духовных наставников, а в качестве своей религиозной веры – тибетский тантрический буддизм» [там же]. Как известно, хан Хубилай объявил буддизм в тибетском формате официальной религией Юаньской империи. Тибетский буддизм был принят также некоторыми другими чингизидами: ханами Чагатайского улуса в Восточном и Западном Туркестане и ильханами Персии. В течение нескольких десятилетий тибетский буддизм был также государственной религией Ирана. Почти одновременно с ламами сакья в Монголию пришли и ламы кагью. А позднее, благодаря встрече Е. С. Далай-ламы III Сонама Гьяцо с тумэтским Алтан-ханом в 1578 г., монголы познакомились с буддизмом школы гелуг, и после этого стала развиваться единая тибето-монгольская буддийская цивилизация.

2.2.Базовая духовность повседневного мира махаянских буддистов Тибета монгольского мира

Несмотря на существенные различия в степени понимания Дхармы и ее практики на уровне духовной элиты и на уровне обычных людей, все же, если говорить о Тибете и монгольском мире, мы можем утверждать, что в условиях тибето-монгольской цивилизации сформировался общий для элиты и простых верующих мир махаянского буддизма.

Хотя обрести Путь и освободиться от сансары, достичь просветления невозможно, не обратившись к углубленному изучению аутентичных первоисточников и не занимаясь практикой при опоре

на квалифицированного мастера Дхармы, тем не менее такой феномен как *вера* (dad-pa), пусть даже и *слепая вера*, позволяет верующему обрести надежду на спасение в следующем перерождении от падения в низшие миры – ады, миры голодных духов и животных. Правда, эта вера должна быть неколебимой верой в спасительную силу Будды, Дхармы и Сангхи, а также в непреложность закона кармы. Однако следует заметить, что сама эта вера имеет предпосылкой убежденность в реальности перерождений, в существовании прошлых и будущих жизней каждого живого существа. Такая убежденность на уровне массового сознания, если говорить о Тибете и монгольском мире, появляется у так называемых *традиционных буддистов* в процессе социализации и воспитания в семье. Те же случаи, когда люди появляются на свет, имея врожденную веру в Три Драгоценности, буддийские ученые объясняют как проявление сильного кармического наследия. В особенности это относится к выдающимся мастерам Дхармы, таким как Нагарджуна, Атиша, Цонкапа, Далай-ламы и Панчен-ламы, Кармапы и др., чьи феноменальные проявления врожденной высокой духовности известны по дошедшим до нас фактам их духовной биографии (rnam-thar). Но и среди рядовых буддистов нередки случаи проявления врожденных качеств ненасилия, альтруизма, добросердечия и т. д. Такие люди без труда обретают убежденность в достоверности Трех Драгоценностей, реинкарнаций и закона кармы и как бы продолжают в этой жизни свою духовную практику, а не начинают «с нуля». То, что с материалистических позиций выглядит мифологией или фольклором, например, истории из прошлых жизней Будды Шакьямуни, изложенные в «Джатаках», или предания о чудодейственных силах буддийских мастеров прошлого, они воспринимают как достоверные факты той реальности, в которой они живут.

Главным образующим элементом повседневного мира махаянских буддистов Тибета и монгольского мира служит прежде всего символ веры, выраженный в специфической для тибетцев и монголоязычных буддистов троекратно произносимой формуле принятия Прибежища:

bla-ma-la-skyabs-su-mchi'o||
sangs-rgyas-la-skyabs-su-mchi'o||
chos-la-skyabs-su-mchi'o||
dge-'dun-la-skyans-su-mchi'o||

[skyabs-‘gro-sems-bskyed-bzhugs-so 2002: 22]
В переводе:

Я принимаю Прибежище в Ламе!
Я принимаю Прибежище в Будде!
Я принимаю Прибежище в Дхарме!
Я принимаю Прибежище в Сангхе!

Те и другие – элита и простые миряне – принимают Прибежище в четырех[15], а не в трех объектах, как это делают буддисты Юго-Восточной Азии, последователи тхеравады. И первый, главный объект Прибежища – это Лама. Лама в тибетской традиции – это духовный наставник. Лучший наставник – тот, кто обладает не только знанием системы Дхармы и полного Пути, ведущего к состоянию Будды, но и как минимум реализациями в трех базовых практиках (bslab-pa-gsum): нравственной дисциплине, медитации и высшей мудрости постижение пустоты. Эти три вида упражнений соответствуют трем основным разделам *Трипитаки* и представляют совокупный Путь. Главное различие между буддистами, которых мы условно относим к духовной элите, и буддистами массового уровня, состоит в том, что простые верующие – *«простецы»*[16] –

[15] В тибетской традиции существует также тантрический вариант ритуала принятия Прибежища, когда сначала трижды произносят строки: «В являющихся воплощением всех достоинств и активности тела, речи и ума всех Сугат десяти сторон света и трех времен, / В источнике восьмидесяти четырех тысяч собраний Дхармы, / Во владыке всей Арья Сангхи, в добром коренном Учителе и Учителях линии преемственности – в славных благородных Учителях я принимаю Прибежище!/ В Будде принимаю Прибежище!/ В Дхарме принимаю Прибежище! / В Сангхе принимаю Прибежище!». Затем трижды произносят строки: «В Йидаме, окруженном свитой божеств мандалы, принимаю Прибежище!/ В благородных защитниках Дхармы, обладающих оком изначальной мудрости, принимаю Прибежище!» [sKyabs-‘gro-sems-bskyed-bzhugs-so 2001: 2-3].

[16] Термин «простец», введенный А. Я. Гуревичем при исследовании европейской средневековой культуры на основе подходов школы «»Анналы» и М. М. Бахтина, относится ко «всякому человеку эпохи»», сознанию которого свойствен «темный», логически до конца не проясненный уровень. Это уровень народной культуры. В сознании одного и того же человека, по мнению Гуревича, могли присутствовать разные пласты или

принимают Прибежище, считая объекты Прибежища внешними, и ограничиваются при принятии Прибежища верой в их силу, выражением почитания, подношениями и молитвами о спасении от дурного перерождения. Такая религиозная практика мало отличает буддистов от последователей теистических религий. Тогда как буддисты, которые практикуют на основе понимания теоретической Дхармы – буддийской философии в ее высшей форме, мадхьямаки, и обладают знанием полного Пути, объединяющего практики сутр и тантр, и механизмов трансформации собственных пяти *скандх* посредством *метода* и *мудрости*, любую выполняемую ими практику понимают как способ принятия Прибежища. Можно сказать, что с этой точки зрения все Учение Будды[17] и есть принятие Прибежища: духовное развитие от веры во внешнее Прибежище и принятия защиты в нем до порождения внутреннего Прибежища. Сначала порождается Дхарма (строго говоря, это Истина Пресечения, но в широком смысле это также Истина Пути) в потоке собственного сознания, затем – с прямым постижением пустоты всего сущего от самобытия – практик становится *арьей* и, наконец, освободившись от всех омрачений (nyon-sgrib) и познавательных завес (shes-sgrib), он становится буддой. Онтологическая возможность превращения обычного существа (skye-bo) в просветленное суще-

---

уровни сознания, которые по-разному моделировали мир. Он пишет: «Эти разные пласты или уровни сознания можно обнаружить и у интеллектуала, профессора Сорбонны, и у простого монаха, рыцаря или крестьянина» [Гуревич 1984: 212]. В нашем исследовании мы можем по аналогии с термином «простец» употребляем выражение «простой верующий», относя его к уровню народного буддизма или к тому пласту религиозного сознания, который социологи называют *обыденной религиозностью.*

[17] В концентрированном виде Учение Будды в «*Тройной ежедневной молитве*» формулируется так:

sdig-pa-ci-yang-mibya-zhing‖
dge-ba-phunsum-tshogs-par-bya‖
rang-gi-sems-ni-yongs-su-‘dul‖
‘di-ni-sangs-rgyas-bstan-pa-yin‖ [rgyun-chags-gsum-pa 2002: 6]

В пер. И. Урбанаевой:

Не совершай никаких негативных поступков!
Накапливай собрание заслуг!
Полностью укроти собственный ум!
Это – Учение Будды.

ство (sangs-rgyas) существует, согласно буддийской философии, благодаря *татхагатагарбхе* (de-bzhin-gshegs-pa'i-snying-po) – *потенциалу*, или *семени Будды*, который называется также *природой Будды* (sangs-rgyas-kyi-rang-bzhin). Несмотря на некоторые расхождения в интерпретации этого понятия между представителями различных тибетских школ, в отличие от сино-буддийских мыслителей, которые трактуют его как «истинно-сущее», присутствующее во всех живых существах, тибетцы, особенно философы школы гелуг, акцентируют внимание на *пустоте от самобытия* этого феномена. Они рассматривают его как *дхармакаю основы*, как *причинную дхармакаю*, благодаря которой посредством метода и мудрости, а также активации *ясного света* и порождения *иллюзорного тела* появляется *результативная дхармакая*[18]. Последняя тоже пуста от самобытия и в этом качестве суть *свабхавивакакая* (ngo-bo-nyid-sku) – *тело таковости истины*. Это аспект пустоты сознания Будды. Сам всеведущий ум Будды – это *джнянакая, тело мудрости истины* (ye-shes-kyi-sku).

Буддисты профанного уровня, *простецы*, практикуют чистые любовь и сострадание ко всем живым существам, не вдаваясь в эти доктринальные тонкости, и, не имея понимания пустоты хотя бы на уровне читтаматры (йогачары), не могут практиковать тантру так, чтобы достигать соответствующих реализаций, ведущих к освобождению и просветлению. Но практика добросердечия и бодхичитты – это то, что служит фундаментом махаянского мира буддистов Тибета, Монголии и России (Бурятии, Калмыкии, Тувы) и дает им защиту от банального страха смерти и опасения дурного перерождения. Вместе с незыблемой убежденностью в том, что перерождения имеют место на самом деле, и что закон кармы является естественным законом, имеющим неодолимую силу, люди, живущие в этом «внутреннем»[19], буддийском, мире, имеют мировоззрение, отличающее их от людей другого культурного круга, и духовные качества, позволяющие мужественно противостоять трагичности бытия.

---

[18] Такие пояснения дает в своих лекциях по буддийской философии досточтимый Геше Джампа Тинлей.

[19] Тибетское слово «nang-pa», переводимое как «буддист», означает «внутренний».

Таким образом, если рассмотреть некоторые системообразующие параметры буддийского мировоззрения верующих Тибета, Монголии и России, то мы сможем обнаружить специфические особенности мира, в котором протекает их повседневная жизнь, отличающие его от мира повседневности современных людей, взращенных на представлениях научного материализма. Так, возьмем, например, представления о человеке. В антропоцентрических традициях Запада и современного мировоззрения, выросшего из западного типа восприятия человеком себя и мира, человек трактуется как атомарный индивид и занимает исключительное положение в универсуме живых существ. Ему принадлежит монополия на обладание сознанием и познавательной способностью. Можно сказать, что людям западного культурного круга свойственна идолизация человеческого разума, которая во многом ответственна за переживаемый сегодня человечеством глобальный кризис. В этом повинны именно те паттерны восприятия реальности и человека, которые Хайдеггер называл «окончательной европеизацией земли и человека», которая «истребляет все сущностное в его истоках» [Хайдеггер 1993: 281].

В западном мировоззрении, когда оно освободилось от средневековых теологических концептов, человек, исходя из себя, сам от себя стал основанием достоверности и мерилом истины, критерием существующего и несуществующего. Но дело в том, что сам человек меньше всего является проблемой для западных умов. Западная философия долгое время отделяла от своего предметного содержания ту часть проблемы человека, в решении которой, возможно, человек в наибольшей степени заинтересован практически. Речь идет о проблеме трагичности человеческого существования, сотканного из боли и страданий, и особенно о страхе смерти. На Западе, как, впрочем, и в восточных небуддийских традициях, эта проблематика, квалифицируемая как сотериологическая задача, вынесена за пределы сферы интересов философии и науки и отнесена к сфере компетенции религии. Лучшие умы Запада занимались абстрактными метафизическими темами и были далеки от живого опыта человеческих проблем, боли, страданий. Поэтому в мире Запада образовался разрыв между рационалистической мыслью и верой в Бога. Сам этот разрыв, как мы понимаем, уходит корнями в европейский антропоцентризм, задающий исходный масштаб

«исчисления» бытия, критерии существования и не-существования, а также коннотацию «реальности». Речь идет о том, что западная традиция мысли исходила из аксиомы самодостоверности разумного человеческого существа, всеобщности «человеческой природы», «одной неделимой человечности» (Н. Кузанский). Это превращало человека из вопрошающего о тайне бытия и тайне своей природы в некое «оно» – вещь среди вещей, подлежащую исчислению, описанию и т. п. Человек здесь не был проблемой, тайной. Но онтологическая ориентация такого типа задает и определенный «потолок» в познании бытия. Оборотной стороной метафизического подхода явилось нарастание экзистенциального страха и чувства трагичности существования, «бездомности» (М. Бубер) и одиночества человека. Это следствие европейского типа мышления, на первый взгляд, парадоксальное, но вполне закономерное, проявилось в XX в. и привело к глубокому кризису западной цивилизации. Вера в Бога-Творца как абсолютную ценность – это на самом деле компенсация того типа знания, на котором держится западный мир: компенсация принципиальной неполноты знания прежде всего о самом человеке.

С буддийской точки зрения человек не является мерилом всех вещей и не считается чем-то самодостоверным (ср. с картезианским утверждением «я мыслю, следовательно, существую!»). С позиций буддийского мировоззрения человек есть нечто относительное, меняющее свою идентичность в циклах несвободного бытия: сегодня я – человек, но завтра могу умереть и под властью негативной кармы переродиться в виде животного, голодного духа или адского существа. В лучшем случае – при выбросе позитивной, хотя и загрязненной кармы, – происходит перерождение в трех высших уделах сансары – в мирах людей, асуров и мирских богов. Представление о шести мирах перерождений в колесе бытия – это краеугольный камень мировосприятия и простых верующих, и буддийской элиты. Вместе с тем признается, что любое существо сансары имеет полный потенциал для достижения свободы и полной реализации бесконечных ресурсов сознания, возможность чего находит обоснование в доктрине зависимого возникновения, теории пустоты и теории *татхагатагарбхи*. Человек в понимании буддийских философов не имеет собственной внутренней природы, ибо человек – это зависимо возникший феномен и поэтому он может изменять-

ся, развиваться и освободиться от сансары, а страдание, составляющее содержание несвободного бытия, может быть безвозвратно устранено. С буддийских позиций «человек» – это лишь частный случай личности («я»), относительная и временная идентичность, которая относится к континууму безначального и бесконечного существования.

Эволюция несвободных существ в циклах сансары объясняется в буддийской доктрине *пратитья-самутпада* посредством представления о двенадцатичленной цепи, начинающейся с неведения. Эта формула дает представление о причинах и факторах непрерывных процессов несвободного существования – жизни в страданиях, неконтролируемой смерти и несвободных перерождений. Она же объясняет также возможность прекращения несвободной эволюции (сансары) путем замены первого звена цепи – неведения на мудрость, обретенную в особом инсайте постижения пустоты от самобытия, являющейся абсолютной природой всех вещей. Не следует полагать, что эта доктрина относится к области знаний лишь элиты. Ее наглядная презентация, известная как *колесо бытия* (*бхавачакра*; srid-pa'i khor-lo), имеется в доме каждого тибетского буддиста в индийской эмиграции. В прошлом это изображение имелось также и у всех простых верующих в монгольском мире.

В сравнении с существами других пяти сансарических уделов человеческая форма существования наиболее пригодна для практики Дхармы и достижения свободы от сансары и обретения состояния будды. В особенности ценна «ваджрная» анатомия человека – тонкая энергетическая система чакр, каналов и капель, которая позволяет выполнять тантрические практики, представляющие *быстрый Путь* (myur-lam), значительно ускоряющий достижение обеих сотериологических целей – освобождения и просветления – в сравнении с путем сутр и парамитаяной. Впрочем, ваджраяна также относится к махаянскому буддизму. Поэтому у человека, живущего в мире махаянского буддизма, есть, на что надеяться в бытии, и есть ресурсы для осуществления своих целей.

Махаянский способ духовной эволюции человека основан на развитии *бодхичитты* (chang-chub-kyi-sems) – особого помысла о достижении Просветления ради блага всех живых существ и практики шести *парамит* – бодхисаттвенских совершенств, запредельных для обычных людей. Этот тип духовности разделяем как эли-

той, так и простыми верующими. Он представляет собой не противоречащий здравому смыслу, современной науке и общественной практике буддийский способ преодоления трагичности человеческого существования. Это путь «счастливцев» (skal-ldan), «летящих от счастья к счастью / верхом на коне просветленного разума, [бодхичитты] /», как говорил великий индийский бодхисаттва Шантидева (VIII в) в «Бодхичарьяватаре» (VII: 30) [Śāntideva 2007: 188].

Опыт Просветления не является мифом или уникальным достижением одного лишь Будды Шакьямуни. Он много раз был воспроизведен в биографиях исторических личностей, его последователей, так что достоверность буддийского мировоззрения можно считать эмпирическим подтвержденным фактом. То, что состояние Будды не является мифом, а реально осуществимым феноменом, который встречается и сегодня, отражается в массовом сознании и повседневном поведении современных тибетских буддистов. Когда они, напимер, совершают обхождение вокруг ступы Махаободхи в Бодхгае, в том месте, где Будда Шакьямуни достиг Просветления, стараются двигаться в огромной массе людей так, чтобы случайно никого не толкнуть, аргументируя это тем, что в «толпе могут оказаться не обычные люди, а просветленные существа». Великое сострадание, тот корень, из которого рождаются будды, и сегодня служит жизненной силой махаянского мира тибетцев и монгольских народов. Свидетельством тому являются не только жизнь и деятельность такой всемирно известной и значимой для человечества личности как Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Привычные тенденции жизни и поведения обычных тибетцев, монголов или бурят, укоренившиеся, возможно, еще в далеком прошлом, также указывают на специфические духовные скрижали их мира. Например, когда-то очень давно автору этих строк (*И. У*) довелось услышать в Иволгинском дацане, на тот момент одном из двух буддийских храмов, существовавших в Советском Союзе, как согбенная старушка от всего сердца молилась о счастье всех живых существ. Искренность, с которой она произносила слова этой молитвы, была поразительной. Она навсегда запомнилась. «Вот что значит быть буддистом!» – впервые дошло до автора этих строк: молиться не об устранении проблем у себя и своих близких, не о долголетии, здоровье, богатстве, счастье для себя и своих близких и т. п., а об обретении счастья всеми живыми существами! Таков

мир махаянских буддистов – единый и взаимозависимый мир всех существ, обладающих сознанием и способных чувствовать боль, страх, удовольствие и т. д.

Не только антропологические представления, но в целом все концепты, ценности и нормы повседневности, а также представления о мире, человеке, истории и т. д. – все базовые параметры мира махаянского буддизма в геокультурном пространстве Внутренней Азии и России имеют свои особенности.

Феномен веры как основание махаянского мира буддистов тибето-монгольской традиции. Ниже мы дадим анализ веры, которая конституирует мир махаянского буддизма Внутренней Азии (тибетцев, монголов, «традиционных» буддистов России) на его базовом уровне, а также попытаемся дать представление о специфике этой веры и ее уровнях.

Будда Шакьямуни во время инсайта Просветления под деревом бодхи в Бодхгае сделал онтологическое открытие, превосходящее все виды понимания реальности, которые доступны обычным существам. Под *обычными существами* (so-so-skye-bo) в тибето-монгольском буддизме имеются в виду люди и другие разумные существа, чье сознание поражено «вирусом» *клеш*, омрачений. В отличие от них, махаянские *арьи* (‘phags-pa) – это существа, с мотивацией бодхичитты напрямую постигшие пустоту (*шуньята*; stong-pa-nyid) как *таковость* (*таттва*; de-kho-na-nyid), т. е. природу всех вещей *как они есть* – лишенные любых признаков самобытия, собственной внутренней природы. Это те, кто достиг Пути Видения (mthong-lam) из Пяти Путей махаяны (Путь Накопления, Путь Подготовки, Путь Видения, Путь Медитации, Путь-неучения-более). Благодаря этому они нейтрализовали *омраченное неведение* (nyong-mongs-pa’i-ma-rig-pa), корень сансары (srid-pa’i-rtsa), и обрели *восемь достоинств свободного разума* (rig-grol-gyi-yon-tan-brgyad-po) [Arya Maitreya 2007]. Хотя реальность как она есть, открывшаяся Будде, была за пределами познавательных возможностей обычных индивидов, именно ее прямое постижение, мотивируемое бодхичиттой, ведет обычных существ в конце постепенного Пути к свободе от перерождений под властью загрязненной кармы и клеш, а также от познавательных завес. Из-за «запредельности» своего открытия природы реальности Будда Шакьямуни воздерживался от проповеди Учения «семь раз по семь

дней». Но «Брахма, Индра и бесчисленные сыновья богов поднесли ему золотое колесо с тысячью спиц, моля его запустить Колесо Учения» [Кедруб Дже 2000: 23, 24]. Будда, побуждаемый великим состраданием, решил посредством *искусных уловок* **постепенно** подводить слушателей, являвшихся обычными людьми, к пониманию и реализации Дхармы[20]. Он трижды запустил Колесо Учения, объяснив на трех разных уровнях природу реальности и преподав будущим наставникам урок о том, что *таковость* следует объяснять с учетом способностей и склонностей учеников. В силу этого в индо-тибетской махаяне *Путь* (*марга*; lam), то есть практическое преобразование обычного существа в просветленное, *будду*, объясняется и реализуется как *стадиальный Путь* (Lam-rim). Он является главной «магистралью» в мире махаянского буддизма, который исторически объединяет буддистов Внутренней Азии.

Как объясняется в тибето-монгольской традиции Ламрим, **корнем Пути** (lam-gyi-rtsa-ba) является **Гуру**. **Вверение** себя Гуру является в системе Ламрим феноменом, который называется **коренной верой** (bsten-pa'i-bya). Тибетский термин «sten-byed» имеет смысл «вверение» или «вера». В русскоязычной литературе это выражение обычно переводится как «преданность». Более корректным было бы перевести этот тибетский термин, соответствующий понятию *коренной веры*, русским выражением «вверение себя Гуру». Что касается буддийской *веры* в более широком смысле, то она выражается тибетскими терминами «dad-pa» и отчасти «yid-ches», которое означает скорее «доверие» и убежденность.

Объектом коренной веры является квалифицированный духовный наставник. Чже Цонкапа указывает, что Благой Друг (dge-ba'i-gshe-gnyen)[21], способный вести учеников по этапам махаяны, общим с тремя типами личности, должен обладать десятью качества-

---

[20] Термин *дхарма* (chos)» имеет множество значений [Будон 1999: 34]. Среди них основными в тибето-буддийской литературе и устной традиции являются «феномен» и «Учение». Глагольный корень *дхр «*означает *держать* (нести, утверждать, поддерживать, удерживать и т. д.» [Там же: 35]. В соответствии с этой этимологией Дхарма как Учение Будды понимается как то, что *удерживает* буддиста от падений (в низшие миры, в опасные онтологические крайности) и от пребывания в нирване низших колесниц.

[21] Этот термин обозначает Учителя, ведущего по общему махаянскому Пути.

ми [Tsongkhapa 2012: 56–60; Цонкапа 2012: 53–59]. В устной традиции (Е.С. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо, Геше Джампа Тинлей) говорится, что подлинный духовный наставник должен иметь опыт реализации, по крайней мере, трех базовых практик: нравственности, концентрации и мудрости. К основным достоинствам Учителя относятся также *постижение реальности* и *сострадательная любовь*, *бодхичитта*. Как говорит досточтимый Геше Тинлей, если даже Учитель не обладает обширной ученостью, но имеет чистые передачи по непрерывным линиям преемственности и собственный опыт реализации этапов Пути, а также обладает добрым сердцем, то на такого духовного наставника можно положиться, и он не злоупотребит доверием учеников, а будет по-настоящему полезен для них.

В текстах Ламрим объясняется, что подлинные Учителя – это существа, являющиеся ученикам в соответствии с пророчеством самого Будды и что они являются воплощением Трех Драгоценностей и всех будд и божеств. Вера в это не появляется у учеников автоматически с принятием Прибежища, но рождается в результате специальных аналитических медитаций. Считается, что реализация практики преданности Гуру достигнута, когда ученику удалось устранить свое восприятие Учителя как обычного человека.

Из коренной веры вырастает «древо» *Просветления.* Поэтому вовсе не случайно то, что структура всех текстов «Ламрим», упорядочивающая полную систему практик, является древовидной. Благодаря вверению себя Гуру, который обладает знанием всего Пути и имеет опыт его реализации и благодаря этому ведет ученика в **правильной последовательности**, вначале ум индивида, обретший **веру** в такого наставника, **поворачивается к Дхарме** и **побуждается** к выполнению поэтапной практики. Затем под его руководством и в соответствии с инструкциями Ламрима он последовательно проходит этапы Пути, общие с низшей, средней и высшей личностями. Благодаря союзу *шаматхи* (zhi-gnas) и *випашьяны* (lhag-mthong) индивид становится *арьей* и абсолютной *Сангха-Драгоценностью. Сангха* (dge-dun) – сообщество тех, кто идет по Пути. Абсолютная *Сангха-Драгоценность* – это сообщество существ со свободным разумом (rig-grol-gyi-dge-‘dun). Даже один *арья* является абсолютной Сангха-Драгоценностью [Пабонгка 2008б: 118] . *Обычной Сангхой* (dge-‘dun-‘bangs), или *условной Сан-*

гхой (bdar-btags-pa'i-dge-'dun), являются, по меньшей мере, четверо обычных людей, имеющих обеты полностью посвященных монахов.

Посредством длительного накопления заслуг и мудрости и медитативного устранения препятствий к всеведению индивид, практикующий парамитаяну, имеет принципиальную возможность стать *буддой* [Чже Цонкапа 2012; Чже Цонкапа 2015; Tsongkhapa blo-bzangs-grags-pa 2012 и др.]. Благодаря тантрическим методам этот общий махаянский Путь может быть значительно ускорен. Это возможно благодаря еще более глубокой и сильной **вере** в Гуру как неразделимо единого с **йидамом** – медитативным божеством. А также необходимо **посвящение (dbang)** в практику йидама [Чже Цонкапа 2011–2012; Кедруб Дже 2000; Геше Джампа Тинлей 2018 и др.].

То, что индивид является буддистом, еще не означает, что он ступил на Путь. Махаянский Путь начинается как Путь Накопления (tshogs-lam), когда индивид порождает в потоке собственного сознания не только спонтанное *отречение*, стремление к освобождению, но и спонтанную *бодхичитту*, постоянную устремленность к достижению состояния Будды ради блага всех живых существ. А что делает его буддистом? Принятие Прибежища в Трех Драгоценностях – Будде, Дхарме и Сангхе – по двум причинам: из **страха** перед перерождением в низших мирах и **веры** в спасительную силу Трех Драгоценностей. Буддистом махаянской традиции индивид становится тогда, когда принимает Прибежище в своем Гуру как воплощении Будды, Дхармы и Сангхи не только ради защиты себя, но и ради защиты всех живых существ. Понятие «Прибежище» (skyabs) имеет своей коннотацией «защиту» и «спасение». Что касается спасения от обычных опасностей, то, как объясняется в устной тибетской традиции, «не нужны все Три Драгоценности: каждая из них в силах спасти вас» [Пабонгка Ринпоче 2008б: 118]. Так, имеется предание о том, как один человек в Восточном Тибете, схваченный тигром, обратился с молитвой к Ченрезигу (Авалокитешваре), покровителю Тибета, и был спасен. Также приводятся и другой пример, когда молитва к архату Пурне спасла его родственников во время шторма на море. Однако, как подчеркивал

Пабонгка Ринпоче[22], «чтобы спастись от сансары и всех низших миров, мы нуждаемся во всех Трех Драгоценностях» [Там же]. В Ламриме говорится, что нужна **вера** в Будду, указывающего Путь освобождения и подобного врачу, в котором нуждается тяжелобольной. Нужен также сам Путь освобождения трех видов личности: это Дхарма, уподобляемая лекарству. И нужны те, кто реализует Путь, – Сангха, и она подобна медицинским сестрам.

Вера в Учителя как в воплощение Будды (а также его Дхармы и Сангхи) развивается до высшей степени посредством буддийской логики и медитации. Во второй главе «Праманаварттики» Дхармакирти (VI–VII вв.) объяснил, что сам Будда *причинно обусловленным способом стал достоверным существом* и *источником достоверного познания* [Дхармакирти 2016; Геше Джампа Тинлей 2011]. Кроме того, он обладает великим состраданием и спонтанной активностью в оказании помощи всем живым существам независимо от их отношения к себе [Пабонгка Ринпоче 2008б: 117–118]. Поэтому Будда является надежным, безобманным объектом Прибежища, который никогда не подведет (skyabs-gnas-bslu-ba-med-pa). Но главным объектом Прибежища является Дхарма – теоретическая Дхарма (lung-chos) и Дхарма реализаций (rtogs-pa'i-chos). Первый вид Дхармы – это Учение, переданное Буддой и записанное в виде *Трипитаки*. Второй вид – это, строго говоря, Истина Пресечения, или нирвана, а также Истина Пути – те *ясные постижения* (mngon-rtogs), которые установлены в потоке сознания арьев. Но в условном смысле Дхарма равнозначна реализациям трех этапов Пути [там же]. Речь идет о той Дхарме, которая развивается поэтапно в сердце самого практикующего индивида. Именно она служит главной защитой и Прибежищем.

Итак, **вера** (sten-pa byed-pa; dad-pa; yid-ches) принципиально важна для последовательной реализации Дхармы. На первом этапе, как объясняет в своих лекциях Лама Геше Джампа Тинлей, важна

---

[22] Кьябдже Пабонкапа Джецюн Джампа Тензин Тинлей Гьяцо Пэлсангпо (1878–1941) – один из крупнейших деятелей тибетского буддизма в XX в.; коренной учитель Линга Ринпоче и Триджанга Ринпоче, старшего и младшего наставников Е.С. Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо, большинства крупных тибетских лам, благодаря которым тибетский буддизм стал распространяться на Западе во второй половине XX в.

вера в закон кармы и Три Драгоценности. Этот вид веры, вырастающей из коренной веры, вверения себя Гуру, и образует базовый уровень мира махаянского буддизма. Вера в закон кармы и Три Драгоценности как Прибежище основана на признании *ментального континуума* (sems-rgyud), не имеющего начала и конца, как достоверного онтологического факта. Это означает также признание факта реинкарнаций. В отличие от индуизма, где речь идет о перевоплощениях независимого, единого, неделимого *атмана*, все буддийские мыслители отвергают идею *атмана* и утверждают *бессамостность* личности. Вместо идеи перевоплощения *атмана* буддисты придерживаются идеи *континуальной* идентификации *простого* «я» [dPal-mgon-'phags-pa-klu-sgrub 2016; Tsong-khapa blo-bzangs-grags-pa 2012; Цонкапа Лосанг Драгпа 2021]. С буддийской (прасангиковской) точки зрения, перерождается номинальное «я», существующее на основе тончайшего сознания и его энергетического носителя и не имеющее никакого субстанциального субстрата. Механизм перерождений и эволюция существ в сансаре объясняется посредством доктрины *пратитья-самутпада* [см.: Урбанаева 2016]. Правда, на уровне обыденной религиозности буддисты едва ли знакомы с концепцией *бессамостности*. Но сама идея перевоплощений играет чрезвычайно большую роль в массовом сознании «традиционных» буддистов, порождая как страх, так и особую веру. Речь идет о страхе будущего перерождения под властью негативной кармы в трех низших мирах (ады, миры голодные духов и животных). Этот страх сопряжен с признанием временного характера своей идентичности как человека и реальной опасности ее утраты. Его великая сила заставляет индивида обратиться к практике Дхармы.

Вера в Три Драгоценности как важнейшая характеристика религиозного мира буддистов Внутренней Азии проявляется на массовом уровне не столько как понимание их природы и настоящих защитных функций, связанных с развитием Дхармы в собственном сердце, сколько, во-первых, как вера во внешние могущественные силы – бодхисаттв, дакинь и защитников Дхармы разного уровня; во-вторых, как вера в то, что в нашем мире появляются в человеческой форме воплощения будд и бодхисаттв ради защиты живых существ. Первый вид веры, побуждающий верующих иногда почитать мирских защитников Дхармы даже больше, чем Три Драго-

ценности, по мере «созревания» ума ученика сменяется более глубокой верой, основанной на знании кармы и точной идентификации объектов Прибежища. От принятия внешнего Прибежища индивид по мере продвижения по этапам Пути переходит к принятию внутреннего Прибежища: сначала порождает Дхарму в своем сердце и становится Сангхой, потом – Буддой. В этом процессе эволюционирует и вера в Гуру: его восприятие как конкретного человека, являющегося представителем Трех Драгоценностей, сменяется пониманием его сущности как неразделимо единой с Тремя Драгоценностями и проявляющейся на разных уровнях. В тантрической практике эта вера должна быть даже еще более глубокой и сильной.

Второй вид веры разделяют буддисты всех уровней развития. Наиболее наглядным примером этой специфической веры в особые *нирманакаи* является тибетский культ Ченрезига (Авалокитешвары) как покровителя Страны снегов, чьим воплощением считаются правители Тибета, включая Далай-лам. У монголов аналогичный культ связан с Ваджрапани, чьим воплощением считается Чингисхан. Эти представления присутствуют как на элитном, так и обыденном уровне общественного сознания, и они делают буддийскую историографию, космологию, антропологию, этику и сотериологию в принципе отличными от их аналогов, существующих в рамках небуддийских мировоззрений. Мир махаянского буддизма, построенный на специфической вере тибетцев, монголов и «традиционных» буддистов России, не является антропоцентрическим. Но ему чужды и теологические варианты мироустройства и обоснования статуса человека в бытии. Вместо представления о «грехе» и «божьей каре» здесь есть вера в закон кармы и Три Драгоценности, *воплощением* которых является квалифицированный Гуру. Такая вера побуждает буддистов к активации позитивной творческой силы сознания и одновременно – к столь же активному *очищению* сознания от негативных кармических отпечатков и *клешной* загрязненности. Энергия очищенного сознания – это источник появления в мирах сансары *нирманакай*.

Вера тибетцев и монгольских народов в воплощения будд и других высших существ в мирах сансары ради помощи живым существам основана на доктринальном махаянском положении о бесчисленности Будд и способности их Формного Тела к излучению бесчисленных тел-эманаций, среди которых примером *идеальной*

эманации в нашем мире является Будда Шакьямуни. Другая разновидность эманаций – это «*реинкарнационная*, которая манифестирует бесчисленные экземпляры воплощений в виде обычных людей и других существ, даже неодушевленных предметов, таких как планеты, океаны, континенты, острова, мосты и здания». И третий вид эманаций – это «*художественные* эманации, которые включают все виды репрезентаций Будд во всех формах искусства» [Thurman 1995: 2].

Указанные базовые представления, связанные с коренной верой в гуру и базовой верой в закон кармы и Три Драгоценности, конституируют мир, даже на обыденном уровне являющийся весьма специфическим. Это мир, в котором индивиды искренне стремятся стать Буддой ради помощи всем несвободным и страдающим существам, а по достижении определенного уровня «зрелости» способны контролировать свою жизнь, смерть и перерождение. Это мир, в котором не деньги и власть, не политика и национальность, а кармический «капитал» и кармические связи живых существ друг с другом и с высшими существами играют решающую роль. Это мир, где счастье связывается не с *обретением* и *обладанием*, а с *утратой*: настоящее счастье – умиротворение, именуемое нирваной (zhi-ba), – приходит с *устранением* клешной загрязненности потока сознания. Это мир, в котором человек воспринимает не только все человечество, но и всех живых существ как своих добрых матерей, как единую семью и берет на себя ответственность за ее благополучие.

Особенности восприятия реальности в тибето-монгольском мире махаянского буддизма. Согласно философии индо-тибетской махаяны, которая представлена мадхьямиками, а именно, мадхьямиками-прасангиками [см.: dPal-mgon-‘phags-pa-klu-sgrub 2016; Tsongkhapa blo-bsangs-grags-pa 2012; Урбанаева 2022; Цонкапа 2020; Цонкапа 2021], *реальность* в ее абсолютном аспекте – это самопустота (rang-stong) всего, что воспринимается как нечто существующее. Иначе говоря, все, что считается сущим, и как таковое служит объектами познания, с точки зрения прасангиков не имеет самостоятельного бытия – лишено какой-либо собственной сущности, внутренней природы, объективных характеристик и признаков и имеет *просто номинальное бытие* в зависимости от мысленного обозначения. Мадхьямака Нагарджуны в ее интерпретации

по линии прасангиков (Буддапалита, Чандракирти, Цонкапа), является радикальной критикой всех реифицирующих концепций реальности. Она направлена не против отдельных доктрин конкретных философских школ, а против определенного типа философствования и против претензии реифицированного субъекта на обладание истиной как объективным знанием о реифицированной реальности. Более того, Нагарджуна обнаружил, что то, что обычно понимается философами в качестве *реальности, бытия, сущего*, на самом деле является, несмотря на все различия в их воззрениях, лишь *конструктом* (spros-pa), а не реальностью (dngos) или сущим, имеющим истинное существование (bden-yod-pa). Нагарджуна и его последователи-прасангики раскрывают Учение Будды во всей его онтологической глубине, *деконструируя* все разновидности онтологии, базирующейся на *конструкте «*реальность», т. е. на идее *бытия*, *сущего*, *природы*, *сущности*, *вещей* и т. д. как чего-то *истинно существующего*, независимого от мысленной фиксации и языкового выражения. Иначе говоря, люди, не являющиеся *арьями* – существами, достигшими прямого постижения пустоты, как и все другие обычные существа, живут в мире собственных *конструктов*, где и страдания и счастье тоже есть не что иное как реифицированные ложные представления, основанные на ошибочном мировосприятии, полностью противоположном действительному положению вещей – их *таковости* (de-kho-na-nyid), которая есть *пустота от самобытия* (rang-stong).

Категория *таковости* в мадхьямаке, обозначающая подлинный онтологический статус всего сущего, или абсолютную природу всех вещей, обозначает то, что противоположно *конструкту*. В логико-эпистемологическом смысле они являются соответственно абсолютной истиной (don-dam-pa'i-bden-pa) и относительной истиной (kun-rdzob-bden-pa). С этой точки зрения все теории человечества, претендующие на истину, какими бы хорошими они ни казались, являются лишь *конструктами*, или *относительной истиной*, но никак не абсолютной истиной. Незрелым существам, или существам-детям, как называют в буддийских текстах индивидов, еще не готовых к постижению *таковости*, свойственно задаваться метафизическими вопросами, на которые Будда хранил молчание. Он молчал как раз потому, что ученики, задававшие такие вопросы, не созрели для того, чтобы постичь глубинный смысл буддийской он-

тологии, онтологии пустоты-*рантонг* (rang-stong) – пустоты от самобытия. Они, подобно небуддийским философам, занимались концептуализацией реальности: **сансары** – как ***реальности*, которую нужно отбросить, и нирваны – как *реальности*, которую нужно обрести**. Чже Цонкапа в своем *Большом комментарии* к ММК, который называется «Океан аргументов», объяснил в колофоне автора: «Это Учение (ММК) называется *Дхармой*, потому что *удерживает* от падения в пропасть воззрений, концептуализирующих реальность сансары и нирваны как того, что подлежит отбрасыванию и соответственно – принятию…» [Tsongkhapa blo-bsangs-grags-pa 2012: 466].

Нагарджуна изложил конечный смысл буддийской онтологии как радикальное опустошение реальности. Но это – не нигилизм, ибо пустота объясняется в единстве с зависимым возникновением, понимаемым на самом глубоком уровне как номинальная зависимость – зависимость от обозначения.

Пустота как абсолютная истина в интерпретации Нагарджуны и прасангиков – это онтологический факт, трактуемый в единстве с *зависимым возникновением* как относительной истиной. Но понимание пустоты, а также характера онтологического единства пустоты и зависимого возникновения – это проблема, вызывающая огромные трудности для философов – как небуддийских, так и буддийских. Поскольку даже буддийские философы оказались не в состоянии сразу же постичь конечный смысл «пустой» онтологии Будды, то сам Будда обучал последователей по постепенной системе освоения пустоты. Чже Цонкапа в своем «Океане аргументов» специально останавливается на описании этой системы и характеризует ее как *искусные уловки* – метод постепенного принятия «нектара *таковости*» и подчеркивает, что он опирается на относительную истину – на то, что известно ученикам [Tsongkhapa blo-bsangs-grags-pa 2012: 318]. Поэтому вначале, как писал сердечный ученик Нагарджуны Арьядева в «Чатухшатаке» (VIII: 20),

[Вещи] существуют, не существуют, [верно] и то и другое,
Ни то, ни другое [неверно]» – было также преподано.
Разве не может все что угодно служить лекарством
В зависимости от болезни?

Сам Будда, как известно из «Трисамвара-нирдеша», говорил:

Обычные люди спорят со мной, но я не спорю с ними, потому что все, что они считают существующим в мире, я тоже формулирую как существующее. Все, что считается в мире несуществующим, я тоже называю несуществующим.

[*dKon brtsegs* ka 9b; цит. по: Tsongkhapa blo-bsangs-grags-pa 2012: 318]

Таким образом, в начальный период Будда проповедовал так, чтобы его проповеди были понятны в соответствии с мирскими конвенциями и вызывали доверие к нему как к Учителю. Цонкапа пишет:

Относительно всех внешних и внутренних вещей в мире – скандх, элементов, аятан и т. д. для тех учеников, чей ум затемнен завесами неведения, приписывавших им реальный статус, он проповедовал, что все это является реальным, т. е. истинным (истинно существующим).

[Tsongkhapa blo-bsangs-grags-pa 2012: 318].

На основе этих учений возникла абхидхармистская метафизика – реалистические онтологии вайбхашиков и саутрантиков. Цонкапа поясняет:

Для них он позже проповедовал, что *подлинно реальное* (*совершенное, чистое*) бытие не допускает изменений, а эти составные феномены, поскольку разрушаются каждый миг, существуют, изменяясь в каждое мгновение, поэтому не являются *подлинно реальным* бытием. Этой проповедью Будда, объяснив их *тонкое непостоянство*, сказал, что они ненадежны, чтобы на них полагаться, и не являются *совершенными*, т. е. обманчивы.

[Там же: 319].

Это учение Будды устраняло *тонкое цепляние за постоянство.* Таким образом, он преподавал Дхарму при опоре на мирские условности и представления, но так, чтобы слушатели с самого начала могли избегать крайностей нигилизма и этернализма.

Затем для некоторых учеников Будда проповедовал, что то, что с точки зрения всех тех сосудов, которые являются «детьми», представляется *подлинно реальным*, т. е. истинным, с точки зрения постмедитативной мудрости арьев не является подлинно реальным: это ложная [видимость]» [Там же].

И лишь для некоторых учеников, кто имел длительное знакомство с глубинным воззрением в прошлых жизнях, а в этой жизни из-за влияния философских теорий имел немного еще не отброшенных завес цепляния за истинное бытие вещей, для того чтобы они тоже могли отбросить эту тонкую омраченность, Будда проповедовал учение, суть которого передается в простой форме так: «Бессмысленно воображать, какого цвета [одежду носит] несуществующий сын бесплодной женщины – голубоватую или беловатую» [Там же]. Для них «он сразу преподал Дхарму, отбрасывающую постоянство и непостоянство – обоих – как несуществующие самосущим способом» [Там же: 320].

Цонкапа объясняет, что этот порядок обучения пустоте сначала отвлекает слушателей от ложных путей, а затем подводит их к благородному пути постижения *таковости*. Эту систему обучения посредством *направляющих инструкций* (rjes-su-bstan-pa), адаптирующих Дхарму к ментальным особенностям учеников, Цонкапа называет *систематическим обучением.* При этом он напоминает наставление Буддапалиты из его комментария к «Муламадхьямака-карикам»: хотя при таком методе последовательного обучения пустоте необходимо опираться на мирские конвенции, – относительную истину, – тем не менее, «те, кто желает узреть *таковость*, не должны устремляться к тому, что было проповедано в зависимости от мирских конвенций…». [Buddhapalita 244a–245a. Цит. по: Tsong khapa blo-bsangs-grags-pa 2012: 320]. Таким образом, при *систематическом обучении* пустоте, продемонстрированном самим Буддой, *онтологические конструкты*, являющиеся по своей сути *преувеличением бытия*, выступают искусными уловками, позволяющими ученикам до наступления ментальной зрелости не впасть в крайности нигилизма и постоянства. Но когда ученик приступает к постижению *таковости*, от применения этих конструктов и любых концептуализаций реальности следует воздержаться, ибо «то, что выражено в языке, подлежит отбрасыванию» [Tsongkhapa blo-bsangs-grags-pa 2012: 320]. И все же с целью предотвращения ошибочных представлений, Нагарджуна в «Муламадхьямака-кариках» (XVIII: 9) проповедовал, что *таковость*, т. е. пустота-рантонг, обладает пятью характеристиками:

Не является познаваемой от другого, пребывает в покое,

Не является конструктом ментальной активности,

Недискурсивна, не дифференцирована по объекту.
Таковы характеристики *таковости.*
[dPpal-mgon-‘phags-pa-klu-sgrub 2016: 25–26]

Цонкапа комментирует эту строфу так:

Первая из них – “не является познаваемой от другого” – означает, что ее невозможно постичь, просто послушав учение, которое дает другая личность, а необходимо постичь ее посредством собственной незагрязненной мудрости» [Tsongkhapa blo-bsangs-grags-pa 2012: 321].

И далее следует пояснение, что хотя арьи обучают *таковости* путем онтологического преувеличения, выражаемого посредством языка, все же обычные существа не могут посредством слушания их наставлений постичь ее природу так же, как посредством собственной незагрязненной мудрости.

Тем не менее, когда лекарство безошибочного видения смысла пустоты излечит ментальное око, зародится незапятнанная «катарактой» неведения мудрость *таковости*. В это время ученик посредством метода не-видения никакой измышленной видимости сам постигает *таковость*» [Там же].

При таком подходе к обучению пустоте существа, еще не обретшие такую мудрость, хотя и не способны еще постичь *таковость* посредством устранения двойственной видимости, «не могут не понять абсолютный смысл – пустоту от самосущего бытия». Аналогичным образом нельзя утверждать, что если человеку с катарактой кто-то другой, чьи глаза не поражены катарактой, скажет, что в поле зрения первого человека нет свисающих волосков, то этот человек не способен понять это.

Вторая характеристика *таковости – покой* – означает, что «*таковость* вещей есть отсутствие самобытия, которое существовало бы в силу сущности». И с этим связана третья характеристика – «не является конструктом ментальной активности»: объекты, конструируемые мыслетворчеством, более не конструируются, т. е. не выражаются в языке» [Tsongkhapa blo-bsangs-grags-pa 2012: 322]. Четвертая характеристика – это *недискурсивность.* «Пятая характеристика – это *недифференцированность по объекту*: каков один феномен в абсолютном смысле, таковы и все другие феномены, по-

этому в абсолютной [реальности] нет отдельных объектов» [Там же].

Вклад Чже Цонкапы в мадхьямиковское обоснование онтологии пустоты как философской основы махаянского мира – мира трансформации обычных существ, их освобождения и просветления – очень важен также по той причине, что он разъяснил мысль Нагарджуны о том, почему учениями категории *нитартха* являются именно проповеди Второго Поворота. Согласно комментарию Цонкапы, смысл пустоты в качестве *нитартхи* (nges-don) – это абсолютное отрицание: существование самости, природы, сущности и т. п. полностью отрицается без подразумевания чего-то существующего помимо того, что отрицается. Это *окончательный смысл* пустоты, устанавливаемый посредством абсолютной негации объекта отрицания в объекте пустоты. Такой смысл содержит именно доктрина *шуньяты* в учении Праджняпарамиты, тогда как учения Первого и Третьего Поворотов, хотя и говорят о пустоте, не доходят до абсолютной негации «*истинно сущего*».

При объяснении обычным существам *таковости*, т. е. негативной онтологии пустоты-рантонг, принципиальное значение имеет опора на зависимое возникновение, позволяющая избежать ошибок экстремальных интерпретаций. «Опустошение» эссенциалистской онтологии при одновременной опоре на относительную истину *зависимого возникновения реальности* служит мировоззренческой основой активности героев-бодхисаттв. Итак, до конца деконструируя эссенциалистскую метафизику и применяя негативную диалектику (*прасанга*), Нагарджуна и прасангики отнюдь не были нигилистами и не уничтожали вообще бытие, поскольку объясняли свою радикальную онтологию при опоре на две истины и наиболее полно и точно идентифицируя тот вид *неведения*, который является корнем сансары. Дело в том, что если для всех низших школ корнем зла представлялось цепляние за «я» (*атман, самость*) личности как нечто истинно существующее, то Нагарджуна объяснил, что цепляние за самость феноменов – это тоже омраченное неведение, а не *завесы познания*, как считали йогачарины (Асанга и др.) и мадхьямики-сватантрики (Бхававивека и др.).

Таким образом, только мадхьямака Нагарджуны и прасангиков содержит такую онтологическую интерпретацию смысла Учения Будды, которая служит достоверным обоснованием махаянского

пути к освобождению и просветлению посредством объяснения пустоты и зависимого возникновения. Однако было бы ошибкой считать мадхьямаку нигилилистическим учением: она имеет прочный позитивный онтологический фундамент в виде *четырех благородных истин* и *четырех философских печатей*. Такова онтологическая позиция индо-тибетских прасангиков, подробно разработанная представителями школы гелуг. Однако при функционировании махаянского буддизма в мире тибето-монгольской буддийской цивилизации на протяжении истории и в современности в массовом сознании при формировании картины мира «работают» именно эти представления о реальности, имеющие с абсолютной точки зрения природу конструктов – онтологических прувеличений и являющихся *искусными уловками*. Они формируют *относительную реальность* буддистов.

2.3. Доктринальные основания духовного образования в тибетском буддизме

Буддизм позиционирует себя как учение, обладающее набором образовательных, воспитательных и созерцательных практик, способных радикально менять человека в соответствии с образцами буддийской культуры [Донец 2007; Донец 2011; Пупышева 2015]. Особое место занимает в этом процессе философское образование, которое всегда рассматривалось в традиции как фундамент религиозной практики [Донец 2010; Dreyfus].

В философско-доктринальной области тибетские буддисты с высокой степенью полноты смогли воспроизвести срез философской традиции индийского буддизма, современный периоду рецепции буддизма в Тибете. Характерной особенностью рецепции философско-доктринального содержания буддизма в Индии тибетским буддизмом явилось стремление к интегральности, т. е. включения в пространство собственного философского дискурса всего предметного содержания философской части канона (*праману, парамиту, мадхьямику, абидарму* и *винаю*), и эту тенденцию мы можем наблюдать во всех школах тибетского буддизма.

Для трансляции столь значительного объема философско-доктринального знания, воспроизводства духовного мира тибетского буддизма была выработана образовательная система, в значи-

тельной степени сходная в предметном содержании и образовательных принципах во всех тибетских школах. Однако наибольшую разработанность она получила в школе Гелук, доминировавшей последние столетия в центральноазиатском регионе (Тибет, Монголия, Бурятия).

Говоря о трансляции религиозно-философского знания в образовательной системе монастырей, благодаря которой воспроизводится , из поколения в поколение присущая тибетскому буддизму картина мира, необходимо определить, что же именно в самой буддийской традиции (на материале школы Гелук), понимается под «буддийским философом», «философией», и процессом философствования, а также какова роль философского образования в сотериологическом проекте буддизма.

Надо сказать, что буддизм всегда отличался особым интересом к философии. Так, еще Будда Шакьямуни, согласно «Ланкаватарасутре», использовал философствование в качестве одного из способов объяснения своего Учения, а также рекомендовал принимать или отвергать те либо иные идеи только на основе тщательного анализа и строго аргументированных доказательств. В процессе систематизирующего осмысления того, что признавалось проповеданным Буддой, а также внутриконфессиональных и межконфессиональных диспутов в первом тысячелетии в Индии сформировались четыре главных буддийских философских школы – вайбхашика, саутрантика, мадхьямика, виджнянавада. После уничтожения буддизма Махаяны в Индии и сокрушительных ударов, нанесенных по буддизму тремя императорами танской династии в Китае, центр интенсивного развития буддийской философской мысли переместился в Центральную Азию. Здесь на основе систематизирующего осмысления богатого творческого наследия выдающихся буддистов-ученых Индии были выделены основные разделы буддийского Учения, написаны соответствующие учебники, составлены программы по их преподаванию и разработаны методики усвоения учебного материала. В создании весьма обширной основной, обязательной и дополнительной учебной литературы принимали участие многие крупные философы-буддисты разных народов. Постепенно сложилась особая система монастырского образования, которая быстро завоевала популярность, стала повсеместно распространяться и со временем превратилась в традиционную для буддистов

Центральной Азии. В качестве базовых для этой образовательной системы использовались религиозно-философские факультеты (тиб. mtshan nyid grwa tshang), ставшие своеобразными центрами учености и культуры. Крупные монастыри имели по несколько таких факультетов, на каждом из которых учились тысячи студентов. Прохождение полного курса обучения на религиозно-философских факультетах требовало усердных занятий в течение девятнадцати лет. В горниле осмысления, преподавания и развития буддийского Учения в Центральной Азии сформировалась оригинальная схоластика, которая процветает и в настоящее время.

Доминирующее положение в области схоластического философствования в Центральной Азии заняла одна из главных подшкол мадхьямики (осн. Нагарджуна, I–II вв., Индия), а именно – прасангика, которая, возникнув еще в Индии (осн. Буддхапалита, VI в.; сооснователи – Чандракирти и Шантидева, VII в.), с особым усердием культивировалась и распространялась крупным тибетским религиозным деятелем Цонкапой (1357–1419) и приверженцами основанной им «желтошапочной» традиции Гелуг (тиб. dge lugs – «система блага»). Характерной особенностью мадхьямики («срединной») служит то, что она поставила во главу угла при построении своей системы воззрений фундаментальной для буддизма принцип срединности (тиб. dbu ma nyid). Прасангика же отличается особой неуклонностью в следовании принципу срединности, разнообразием и оригинальностью форм его использования. Сторонники прасангики считают свою систему высшей (gong ma) по сравнению с другими, вершиной развития буддийской философской мысли, а прасангиков – теми, кого в полной мере и безусловно следует называть настоящими философами. В связи с этим представляется интересным установить характерные черты того образа «настоящего философа», который сформировался у прасангиков.

Как показывает анализ, под философией (тиб. grub mtha’ – «сфера доказываемого / доказанного / имеющего место») прасангики понимают особый вид исследовательской деятельности (поиск в форме «философского говорения»), которая относится к области теоретического познания, опирается на строго аргументированные доказательства и имеет своей фундаментальной целью установление истины в наиболее общих и значимых для жизни человека вопросах. В соответствии с этим философ (тиб. grub mtha’ smra ba –

«говорящий философию, философствующий») определяется как индивид, который занимается поисками истины, принимая или отвергая те либо иные идеи исключительно на основе строго аргументированных доказательств (тиб. rigs).

Если таков философ, то каким же должен быть буддийский философ? Во-первых, он должен быть буддистом, то есть «индивидом, искренне прибегающим к Трем Драгоценностям (Будде, Учению, Общине)» [Дзунба Кунчог, с. 118]. Во-вторых, если философ может применять только логические доказательства (не аппелируя к авторитету), то буддийский философ имеет право и даже должен использовать в качестве истинного аргумента (тиб. rtags yang dag) правильного умозаключения высказывания Будд, святых и мудрецов, пользующихся авторитетом (тиб. lung) в области постижения в силу наличия у них высших познавательных способностей (санскр. праджня, джняна) и отличающихся исключительной правдивостью [Дзунба Кунчог, с. 117–118]. Необходимость этого обусловлена ограниченностью возможностей чисто философского познания, вне сферы которого оказываются постигаемые непосредственно авторитетными лицами так называемые «полностью скрытые» (тиб. shin tu lkog gyur) объекты – перерождения, закон кармы и т.д., правильное познание которых на уровне концептуального мышления представляется весьма важным в сотериологическом плане. В-третьих, буддийский философ должен доказательным путем убедиться в истинности идей буддийской философии как особой формы Учения.

Какие же идеи считать специфически буддийскими? Ведь буддизм поражает обилием философских школ, систем, традиций, направлений, отличающихся разнообразием идей и их трактовок. Анализируя взгляды философов, прасангики пришли к заключению, что общими для всех буддийских школ можно считать только четыре упоминаемые еще в Сутрах (см., напр., в: [‘Phags pa mi’am ci’i rgyal po ljon pas, с. 37–38]) идеи, которые они назвали «мудрами признания взгляда за [относящийся к Учению-]Слову [Будды]» (тиб. lta ba bkar btags kyi phyag rgya; «мудра» – символ, знак, указывающий на нечто), а именно:

1) все феноменальное (тиб. ‘dus byas) непостоянно;

2) все наделенное порочностью (тиб. zag bcas) мучительно;

3) все дхармы не имеют Я;

4) Нирвана – успокоение [Дзунба Кунчог, с. 125].

Три первые идеи соответствуют трем из четырех аспектов (тиб. rnam pa) истины страдания (непостоянству, мучительности, отсутствию Я) – первой из четырех истин святого, а последняя – истине прекращения (третьей из четырех истин святого). Этим очерчивается специфически буддийское понимание исходного пункта и конечной цели пути спасения. Поскольку же различные буддийские школы по-разному трактуют основную причину страдания – клеши (вторую из четырех истин) и путь, ведущий к избавлению от него (четвертую истину), то конкретная оценка этих предметов не включается в число признаваемого общебуддийским.

Итак, буддийский философ (тиб. rang sde pa, nang ba, chos 'di pa, shakya'i ring lugs pa), согласно прасангикам, это индивид, который занимается поисками истины, опираясь на строго аргументированные доказательства и высказывания авторитетных лиц, принимает Три Драгоценности за истинные Прибежища (тиб. skyabs gnas), спасающие от сансары, прибегает к ним с верой и надеждой, а также признает истинность четырех общебуддийских идей на основе доказательств.

Однако этим не исчерпываются все существенные признаки буддийского философа. В соответствии с Сутрой «Самадхираджа», «Юктишаштикой» Нагарджуны, «Чатухшатакой» его ученика Арьядевы и рядом других текстов, пользующихся авторитетом у мадхьямиков, прасангики полагают фундаментальным качеством буддийского философа совершенно беспристрастное (ma chags pa, chags med) отношение к любым идеям. Ведь из-за личных предпочтений мыслитель может держаться ложных идей и отвергать истинные. Но подлинной целью настоящего философа является установление истины, какой бы она ни была и кем бы ни была высказана. Еще большее значение это имеет для буддийского философа, ибо только непосредственное постижение подлинной истины, установленной предварительно должным образом в рамках концептуального познания, считается в буддизме главной причиной освобождения.

Кроме того, беспристрастность полагается специфическим признаком интуиции (тиб. shes rab, санскр. праджня), безошибочно постигающей объекты [‘Phags pa rab kyi rtsal gyis rnam par, л. 67A; 18, с. 317]. Подчеркивая важность беспристрастности, Цонкапа

пишет: «Если не исследовать с умом нейтральным, отвергая впадение в приверженность к собственным идеям и неприязненность к чужим, то в результате подобных занятий философией только крепко привязываются к сансаре» [Blo bzang grags pa'i dpal, л. 196Б]. Причиной подобного утверждения является, в частности, то, что, согласно Сутре «Встреча отца и сына», приверженность-симпатия (тиб. rjes chags) и неприязненность-антипатия (тиб. khro ba) служат основами клеш страсти и гнева – двух из «трех ядов» (тиб. dug gsum: страсть, гнев, невежество), удерживающих существ в сансаре ['Phags pa yab dang sras mjal ba, л. 134Б–135А]. Чандракирти в связи с рассмотрением данного вопроса отмечает, что даже приверженность (пристрастность) к истинной идее привязывает к сансаре, ибо порождает клешу гордости («именно моя идея – истинная»).

Таким образом, поскольку пристрастность крайне затрудняет или даже делает невозможным постижение истины, а также привязывает к сансаре, то беспристрастность, по мнению прасангиков, должна быть непременным условием всякого философствования вообще, а буддийского – в особенности. Пристрастность же сильнее всего дает о себе знать в ситуации спора, когда требуется отстаивать истинность собственных идей и опровергать верность идей оппонента. Поэтому реализацией беспристрастности лучше всего заниматься во время ведения диспута. Это, вероятно, послужило одной из причин широкого использования учебных диспутов в традиционной системе духовного образования в буддийских монастырях Центральной Азии.

Подобное беспристрастное философствование, полагает Чандракирти, приводит к быстрому обретению освобождения [Zla ba grags pa. dBu ma la 'jug pa rang 'grel, с.232], поскольку благодаря ему, с одной стороны, реализуется непривязанность (тиб. chags bral) – «противоядие» (тиб. gnyen) от «жажды» (тиб. sred pa), под которой понимаются все клеши в целом, а с другой – устанавливается на концептуальном уровне подлинная истина, что делает возможным ее последующее непосредственное постижение в медитативном трансовом состоянии, дающее освобождение. Однако беспристрастность не должна у философа противопоставляться убежденности (тиб. nges shes), поскольку лишь непоколебимая убежденность в истинности тех или иных идей может служить надежной

опорой проявления усердия в осуществлении соответствующей деятельности по достижению цели устремлений и основой реализации непосредственного постижения конечной истины. Поэтому беспристрастность и убежденность должны срединно сочетаться таким образом, чтобы способствовать и поддерживать друг друга.

Философское постижение относится к категории опосредованного познания (тиб. rjes dpag), которое во всех буддийских школах признается концептуальным (тиб. rtog pa). Однако у прасангиков обнаруживается двойственное отношение к концептуальному. С одной стороны, его следует отвергать, поскольку в ряде Сутр и работ отцов-основателей мадхьямики Нагарджуны и Арьядевы оно характеризуется крайне негативно, а именно – как неведение, причина клеш, связанности, а также рождения живых существ, то есть сансары. Кроме того, даже после избавления от клеш наличие концептуального, хотя бы и в потенциальном состоянии, не позволяет святому последователю Махаяны – Боддхисаттве обрести Просветление Будды через реализацию Дхармакаи путем окончательного слияния неконцептуальной мудрости с абсолютом. Изыскания Цонкапы и его сподвижников привели к заключению о том, что в сохранившихся Сутрах Махаяны (линии Парамитаяны) отсутствует описание метода, благодаря которому можно было бы коренным образом устранить даже мельчайшие следы концептуальности. Поэтому они полагают неизбежным применение на самом последнем этапе пути совершенствования особых тантрийских техник для полного избавления от тонких энергий (rlung, прана), актуализирующих концептуальное и обеспечивающих его функционирование [‘Jam dbyangs bzhad pa’i rdo rje. dBu ma la ‘jug pa’i mtha’ dpyod, л. 86Б и далее, л. 98Б–102А]. На основании этого некоторые ученые монахи считают в принципе невозможным использование концептуального, квалифицируя его как источник ошибочности познания и препятствования в деле освобождения. Однако, с другой стороны, без использования концептуального практически невозможно обойтись при объяснении истины и пути совершенствования, оно представляется и важным элементом технологии реализации непосредственного видения абсолютного.

Выход из создавшегося положения Цонкапа усматривает в том, чтобы подразделить концептуальное на два вида, от одного из которых следует избавляться всеми доступными средствами, а второй

можно довольно эффективно использовать на значительной части пути совершенствования. К первому виду он относит концептуальное, возникшее в результате приписывания (тиб. sgro 'dogs) ложного объектам рассмотрения. Главными здесь, по его мнению, являются два вида ложных представлений – «признающее крайности» (тиб. mthar 'dzin) и признающее истинность наличия вещей (тиб. bden grub 'dzin) [Blo bzang grags pa'i dpal, л. 194A].

Подобное двойственное оценивание концептуального привело прасангиков, в частности, к мысли о необходимости разработкии особых технологий философствования, которые бы в значительной степени ослабляли негативные стороны концептуального и усиливали позитивные. В качестве исходного пункта при рассмотрении данного вопроса следует указать на заявление Чандракирти о том, что настоящий мадхьямик не должен опираться на сватантру (тиб. rang rgyud) – «свой довод». В соответствии с этим его тибетские последователи считают признание неприемлемости использования сватантры одной из специфических особенностей прасангики [Blo bzang grags pa'i dpal, л. 124]. Агван Нима добавляет к этому, что прасангик признает возможность опосредованного познания только на основе использования прасанги [Ngag dbang nyi ma, л. 355]. Что это означает?

Признаками познания (тиб. shes pa) тибетские эпистемологи считают ясность – прояснение (тиб. gsal ba) и ведание (тиб. rig pa) объекта [bSe Ngag dbang bkra shis, с. 108], благодаря обладанию которыми оно оказывается способным выполнять присущую ему функцию (тиб. byed las) –установление (тиб. 'jog pa) и определение (тиб. nges pa). Поэтому можно сказать, что стандартной задачей философа является установление истины в отношении рассматриваемого объекта путем правильного определения его признаков. В связи с этим каждый философ неизбежно сталкивается с проблемой валидности определения. Многочисленные исследования привели прасангиков к заключению о невозможности непротиворечивого определения дхарм, на основании чего они квалифицировали определяемые дхармы, определение и те дхармы, посредством которых осуществляется определение, как пустые (санскр. шунья) – лишенные истинности наличия (тиб. bden grub stong), наличия в качестве подлинных определяемых дхарм и т.д. Если истинное определение неприемлемо, то указанная задача философа окажется невыполни-

мой, а само философствование – невозможным. Какой же вывод из создавшегося положения нашли прасангики?

В рамках ординарного философствования прасангики разработали концепцию «объекта отрицания» (тиб. dgag bya) – того, что подлежит отрицанию, опровержению, устранению и прекращению настоящим буддистом и философом. При этом было выделено два основных вида того объекта, а именно – подлежащий отрицанию на пути (тиб. lam gyi dgag bya) и посредством доказательств (тиб. rigs kyi dgag bya). К первому относят два «покрова» – «покров клеш» (тиб. nyon sgrib), то есть страсть, гнев и другие клеши, и «покров познаваемого» (тиб. shes bya'i sgrib pa), куда включают оставшиеся в сознании после устранения клеш следы (тиб. bag chags), некоторые виды помраченности (тиб. rmongs pa) и греховности (тиб. gnas ngan len), которые служат главными непосредственными препятствиями обретению освобождения (первый) и положения Будды (второй). Главным «объектом отрицания» второго вида прасангики считают связанное с идеей истинности наличия. В этом «объекте отрицания» выделяют два элемента: 1) объект (тиб. yul) – истинность наличия; 2) «обладатель объекта» (тиб. yul can; то есть познание) – признание истинности наличия [dGe ‘dun bstan dar ba. bsTan bcos, л. 96 и далее]. Установление истины в отношении рассматриваемого предмета может, в частности, реализоваться в признании того, что данный предмет является ложным. В связи с указанным «объектом отрицания» это означает опровержение идеи истинности наличия и устранение признания истинности наличия посредством использования строго аргументированных доказательств.

Однако неприемлемость истинного определения делает невозможным прямое опровержение идеи истинности наличия, поскольку подобное опровержение всегда будет опираться на сватантру (свой довод) – признаваемое самим за истину (то есть истинно определенное в качестве истины). Более того, считают прасангики, если индивид признает истинность наличия, то и устанавливаемая им посредством стандартных доказательств лишенность истинности наличия будет приниматься как имеющая место истинно. Иными словами, лишенность истинности наличия будет имеющей место истинно, стало быть, ей не будет дан «подлинный отпор». Если философ не может, оставаясь в рамках философии и в согласии с

неприемлемостью истинного определения, «дать отпор» (тиб. sun 'byin) объекту «объекта отрицания» – истинности наличия, то можно ли «дать отпор» «обладателю объекта» – признанию истинности наличия?

Прасангики считают, что такую возможность предоставляет прасанга (тиб. thal ‘gyur) – особый вид умозаключения, которое всегда выдвигается в ответ на некое суждение оппонента и, опираясь только на признаваемое самим оппонентом, вскрывает ошибочность признания тем своего суждения за истинное [bSe Ngag dbang bkra shis, гл. 17, 25]. Поскольку прасангик здесь не опирается на признаваемое им самим, не отрицает и не утверждает никакую идею и использует признаваемые другими законы логики, то остается в рамках «сферы доказываемого» (философии), не входя в противоречие с неприемлемостью истинного определения. При этом прямо «дается отпор» признанию истинности, а косвенно – истинности наличия. Когда оппонента атакуют посредством множества разных прасанг, то у него ослабляется признание истинности наличия, следствием чего является очень тонкое изменение восприятия им объектов рассмотрения. В чем же оно состоит?

Во многих Сутрах Махаяны рекомендуется не «пребывать» (тиб. gnas) ни в каких дхармах. В соответствии с этим Чандракирти утверждает, что в дхармах следует пребывать не пребывая («пребывать по способу непребывания»). Что это означает? Познание относят к категории «обладателя объекта», признаком которого считают то, что он «входит» (тиб. 'jug) в объект [bSe Ngag dbang bkra shis, гл. 7]. Вероятно, «пребывать» в дхарме можно только после «вхождения» в нее. Познание «входит» в дхарму посредством ее прояснения и ведания, а затем пребывает в ней, сознавая ее истину путем определения (осмысления) признаков. Обычно ум воспринимает «вхождение» в объект и «пребывание» в нем как истинные. Когда же с помощью прасанг было ослаблено признание истинности, то это восприятие изменяется: начинает формироваться особая позиция ума, которую можно назвать срединной, поскольку он, несколько дистанцируясь от дхармы, «входит» в нее «не входя», «пребывает» «не пребывая».

Когда срединная позиция ума достаточно сформировалось, то, продолжая укреплять ее и усиливать посредством прасанг, прасангики начинают использовать стандартные доказательства лишенно-

сти истинности наличия в форме обычных умозаключений. При этом философ как бы предстает в двух лицах: не признающий истинность наличия доказывает лишенность истинности признающему. Поскольку в своей первой ипостаси индивид не признает истинность, то доказываемая им лишенность истинности наличия уже не будет восприниматься как безусловно истинная. Это делает возможным «дать отпор» объекту «объекта отрицания».

Таким образом, прасангики посредством прасанг и обычных доказательств формируют срединную позицию ума и «дают отпор» истинности наличия и ее признанию, оставаясь в рамках философии и решая задачу опровержения самой главной ложной идеи и избавления от соответствующего ложного представления. Сформировавшиеся при этом представление о лишенности истинности наличия и убежденность в его верности обладают специфическими особенностями, делающими их пригодными для дальнейшего использования в процессе реализации непосредственного ведания конечной истины с помощью применения медитативных техник.

Выработанная в Гелук философия языка позволяет прасангику довольно эффективно использовать вербальные конструкции для (1) адекватного познания на концептуальном уровне и (2) перехода к непосредственному постижению абсолютной истины, дающему в конечном итоге обретение освобождения и положения Будды. Этим самым прасангика выполняет задачи передачи не только традиции обучения (тиб. bshad), но и реализации (sgrub) Дхармы. Эти воззрения легли в основу философского образования и системы медитативной практики этой традиции и стали фактором, во многом определившим своеобразие подходов к передаче традиции, принятое в этой школе буддизма.

Изложенное позволяет добавить еще одну черту к образу настоящего буддийского философа-прасангика: это наличие у него своеобразной срединной позиции ума. Данная позиция укрепляется и усиливается посредством особого вида философствования и служит основой для формирования «среднего взгляда» (тиб. dbu lta) – правильно видящего вещи. Если определяемое, определение и средства определения лишены истинности, то это не означает того, что они не могут быть истинными условно – частично, в каких-то конкретных отношениях. Если бы они были неприемлемыми даже в качестве условных, то оказалось бы невозможными никакое кон-

цептуальное познание и успешность опирающейся на него практической деятельности. Но это противоречит самому обыденному опыту познания и деятельности. Следовательно, условная истинность должна иметь место. Чем же объясняется возможность только условной истинности?

Вещи отличаются непостоянством и изменчивостью, сложностью организации, разнообразием связей и отношений. Концептуальный ум не может определить вещь сразу во всей полноте ее динамики, структуры, связей и отношений. Однако он может определять вещь по частям, в конкретных отношениях. Например, две дхармы могут быть тождественными в одном отношении и отличными в другом. Если эти дхармы рассматриваются независимо от этих отношений, то должны быть определены как тождественные и различные, что содержит противоречие и поэтому должно быть охарактеризовано как не являющееся истинным. Поскольку определение оказывается валидным только при условии рассмотрения дхарм в конкретном ракурсе и отношении, то будет уместным назвать его условно истинным, условным или относительным.

Условно истинное занимает срединное положение между подлинно истинным и подлинно неистинным. Оно может условно определяться как истинное, или неистинное, или истинное и неистинное, или не являющееся ни истинным, ни неистинным, а валидность подобных определений в каждом случае устанавливается с точки зрения того, в каком именно ракурсе и отношении рассматриваются дхармы. Поскольку такая характеристика определения соответствует принципу срединности, или недвойственности (тиб. gnyis med), провозглашаемому в Сутрах, то будет уместным назвать условное определение и условную истинность срединно-недвойственными.

Задачей философии служит определение дхарм. Поскольку определение может быть только условным, то и само философствование, считают прасангики, может быть только условным. Поэтому настоящий философ должен признавать подобную условность и философствовать в соответствии с ней. Так как эта условность характеризуется как срединно-недвойственная, то философствование на ее основе можно назвать философствованием в срединном, или недвойственном, стиле. Недвойственный стиль является основным

в философствовании прасангиков и служит главным средством при построении их системы концепций.

Усвоение и использование недвойственного стиля приводят к укреплению и развитию срединной позиции ума, а на ее основе – к формированию «среднего взгляда». Если прасанги и доказательства «дают отпор» истинности наличия и ее признанию, то философствование в недвойственном стиле, опирающееся на идею срединности, противополагаемой крайностям, «дает отпор» «крайнему взгляду» (тиб. mthar ltha) – признающему крайности (т.е. признающему истинность определяемого, определения и средств определения – несовместимых дхарм, которые в качестве полагаемых истинными называются крайностями), который противопоставляется «среднему взгляду». Благодаря этому происходит известное снижение некоторой негативности, присущей концептуальному познанию вообще, а в частности – ослабляется действие двух главных из негативных факторов – признания истинности наличия и «крайнего взгляда». Это позволяет прасангику довольно эффективно использовать философствование для адекватного познания различных предметов на концептуальном уровне и обеспечить переход к непосредственному постижению подлинной истины, дающему в конечном итоге обретение освобождения и положения Будды. Этим самым прасангика выполняет задачи, стоящие перед ней как буддийской философской школой.

Изложенное позволяет получить некоторое представление об основных характерных чертах того образа настоящего философа, который сформировался у мыслителей традиции Нагарджуны – Буддхапалиты – Чандракирти – Цонкапы, стиля их философствования и задач, которые ими решались в процессе философского осмыслением реальности

В Индии, Китае, Тибете и других странах распространение буддизма еще с древних времен создавались духовные учебные заведения разных типов. Основание же распространившейся в Монголии и Бурятии монастырской системы образования было положено в начале XV-го века непосредственными учениками и последователями известного тибетского религиозного деятеля Цзонхавы (1357–1419) [Туган, с. 315–344]. Она оказалась очень эффективной, постепенно завоевала популярность и заняла доминирующее положение в структуре духовного образования Тибета, Монголии, Бурятии

и ряда других стран, на долгие годы став важным фактором в развитии культуры народов Центральной Азии.

В Бурятии первый религиозно-философский факультет был основан только в 1845 г. (при Цугольском дацане), Однако уже в начале XX в. более половины бурятских монастырей имели факультеты разных специализаций [Барадийн, с.81–82]. Поскольку с появлением религиозно-философских факультетов прохождение курса обучения на них стало для лам обязательным, для получения же ученой степени гебши (dka bzhi) и, в еще большей мере, габжа (dka bcu) нужно было проучиться много лет [Галданова, Герасимова и др., с.63], а преподаватели были самые образованные и знающие люди, то такие факультеты стали постепенно играть все большую и большую роль в жизни монастырей.

Эта монастырская система образования привлекает внимание феноменам своего необычайно продолжительного существования в более или менее неизменном виде (около 600 лет), изобилием оригинальных идей, содержащихся в учебной литературе, которое создавалась знаменитыми учеными разных национальностей, и тем, что, опирается на определенные философские принципы.

На основании анализа целей, предметного содержания, методов преподавания, учебной литературы (ее формы, структуры и содержания) религиозно-философских факультетов (mtshan nyid gyi grva tshang) монастырских университетов можно установить некоторые принципы этой образовательной системы, в которых отразились и специфические особенности тибетского буддизма.

Одной из целей обучения на религиозно-философских факультетах является подготовка квалифицированных священнослужителей, обладающих достаточным знанием буддийского учения и способных совершать основной набор ритуалов. Поэтому с точки зрения цели, которой служит изучение учебной литературы, ее можно подразделить на религиозно-ритуальную (cho ga) и религиозно-философскую (mtshan nyid). К первой относится тексты «прибегания» (skyabs ‘gro), молитв (gsol ‘debs), пожеланий (smen lam, shis brjod), поклонений – восхвалений (phyag ‘tshal bstod), методов реализации божеств (sgrub thabs,mngon rtogs), ритуалов (cho ga) и т.д. А вторами большинства текстов этого рода являются представители народов Центральной Азии, но имеются также переводные с

санскрита (например, «Ритуал омовения» – khrus gsol) и китайского (например, «Китайское отбрасывание неблагоприятностей»).

По своей тематике религиозно-философская литература подразделяется на пять групп и ряд подгрупп – в соответствии с предметами, которые объясняются. Основными предметами являются прамана (tshad ma) – логика, теория познания и т.д., парамита (par phyin) – буддийский путь в трех Колесницах, мадхьямика (dbu ma) – философия прасангики и т.д., абхидхарма (mngon chos) структура мироздания, виная (‘dul ba) – обеты и т. д.

Эти предметы проходят в указанном порядке, причем в связи с праманой изучают «собрание тем» (bsdus grva) – формы ведения диспута по разным темам посредством «выведения» – прасанги (thal ‘gyur), теорию форм познания (blo rig), теорию аргументирования (rtags rig), теорию «правильного познания» (tshad ma)[23]; в связи с парамитой изучают «ступени и пути» (sa lam), «ум и алаю» (yid dang kun gzhi), «20 общин» (dge ‘dun nyi shu), докторину зависимого возникновения (rten ‘brel), ступени дхьяны (bsam gzugs), а в связи с мадхьямикой – «опровержение путем выведения» (thal bzlog), историю философии (grub mtha), герменевтику (drang pa dang nges pa’i don rnam pa’i ‘byel pa) и т.д. [Барадийн, с.100; Кенсур, с.29-32; Цыбиков, с.157].

Анализ тематики показывает, что буддийские учения трех Колесниц рассматривают в учебной литературе с достаточной полнотой. Поскольку самым важным и сложным предметом считается мадхьямика, то два первых – праману и парамиту следует признать в известной мере вводными и подготовительными, а два последних – абхидхарму и винаю – дополнительными, изучением которых занимаются в основном желающие стать монахами и ознакомиться с учением в большем объеме.

С точки зрения роли в учебном процессе религиозно-философская литература подразделяется на основную, обязательную и дополнительную. К первой относятся пять основ (rtsa ba) – пять работ (po ti lnga) авторитетных индийских ученых, по кото-

[23] Следует отметить, что не все работы, в названии которых фигурирует термины tshad ma, следует относить к прамане, поскольку некоторые из них посвящены прасангиковской концепции «правильного познания», которая обычно изучается в связи с мадхьямикой.

рым изучают пять основных предметов. Праману изучают по «Полному объяснению правильного познания» («Праманаварттике») Дхармакирти, парамиту – по «Украшению полного постижения» («Абхисамаяланкаре») Майтреи, мадхьямику – по «Введению в мадхьямику» («Мадхьямика автаре») Чандракирти, абхидхарму – по «Сокровищнице абхидхармы» («Абхидхармакоше») Васубанду, винаю – по «Виная-сутре» Гунапрабхи.

Обязательную литературу составляют учебники (yig cha), которые подразделяются на базовые (rtsa tshig), очень сжато излагающие предмет в стихотворной форме, и объясняющие их смысл (tshig don). Последние являются оригинальными комментариями (‘grel ba), детально объясняющими эти пять работ ил некоторые вопросы, связанные с ними. Обязательная литература очень обширна. Так, например, приведя в своем «Каталоге собраний сочинений учителей кадампы и гелугпы» названия 249 изданных на 13 ведущих религиозно-философских факультетах Тибета учебников, принадлежащих перу 48 знаменитых ученых, Лондол Лама (klong rdol blama ngag dbang blo bzang) (p. 1719) отмечает, что им перечислены только наиболее известные книги [Лондол Лама, л. 39Б – 43А]. И действительно, многие работы в собраниях сочинений известных ученых являются учебниками или могут быть использованы в качестве них.

К дополнительной литературе относятся тексты Ганджура, 108 лучших работ индийских авторов (Нагарджуна, Арьядэвы, Буддхапалиты и т.д.) [Туган, с. 320] и прославившихся своей ученостью буддистов Центральной Азии (Цзонхавы, Хайдуб Же и т. д.).

Поскольку обязательная литература объясняет идеи основной, опираясь на эти тексты, то без их знания невозможно достичь высокого уровня в понимании содержания основной и обязательной литературы. Поэтому их следует отнести к дополнительной литературе, но только в связи с обучением на филосфско-религиозных факультетах, а не вообще.

Поскольку обязательная литература написана крупными учеными, разъясняет пять основных работ, опирается на Ганжур и работы самых авторитетных ученых, то ее можно рассматривать как уникальный феномен, своеобразный концентрат большой части буддийского учения. Следует также отметить объяснительный, ком-

ментирующий характер большинства текстов учебной литературы, обычно присущий работам религиозно-философского содержания.

Авторами основной и дополнительной литературы являются представители разных философских школ, а обязательной - только мадхьямики-прасангики цзонхавинского толка. Кроме того, в учебниках постоянно излагаются идеи всех буддийских школ. Возникает вполне закономерный вопрос: почему мадхьямики-прасангики, являющиеся организаторами дацановской системы образования и преподавателями, обучают своих учеников идеями других школ?

Это связано с разработанной ими базовой концепцией образования, одним из основных принципов которой является интегральность. Изучая различные буддийские книги слушая объяснения знаменитых ученых в течение девятнадцатилетнего периода своего обучения, Цзонхава пришел к пониманию центральной для него идеи интегрирования всех буддийских теоретических и практических учений. Хотя в буддизме объясняются различные пути, рассчитанные на определенные типы личностей и имеющие разные цели, но их можно рассматривать как этапы одного пути, которые поочередно должен проходить каждый человек, стремящийся к освобождению от страданий и обретению положения Будды. Хотя концепции разных буддийских школ и опираются на принципиально различные подходы к решению кардинальной для буддизма проблемы срединности в отношении пути и взгляда[24], но их но их изучение в определенной последовательности можно рассматривать как поэтапное постижение от простого к более сложному – теоретической части учения одним и тем же человеком [Туган, с. 46]. При этом изучение даже такого, казалось бы, далеко от рели-

[24] Основной характеристикой буддийского пути является срединность (dbu ma nyid) – равная удаленность от крайностей потворства желаниям и их аскетического подавления. Поскольку деятельность, а значит и путь, опирается на взгляды, то идея срединности переносится в область воззрения и принимает форму «среднего взгляда» (dbu mai lta ba), равно далекого от крайних взглядов (mthar lta) постоянства и прерывности (rtag chad), существования и несуществования (yod med) и т.д. Поэтому той основой, на которой строят свои системы буддийские философские школы, является срединность, а их различия обусловлены разными подходами к избеганию крайних взглядов и пребыванию в срединности.

гии предмета, как логика, увязывается с продвижением по пути совершенствования [Там же, с. 285].

Идея интегральности оказалась столь увлекательной, что стала определять не только подбор изучаемых концепций и порядок их усвоения, но, в известной мере, и сам подход к решению философских проблем. Так, например, при прохождении курса парамиты изучают концепцию зависимого возникновения, в которой 12 членов рассматриваются с позиций очень близкой мадхьямике-сватантрике системы (lugs) «Украшения полного постижения», но в рамках общей теории зависимости мадхьямики-прасангики. Считается, что изучение идей сватантрики должно предшествовать изучению прасангики при прохождении следующего курса – мадхьямики. Но дело в том, что отсутствуют работы, излагающие такую важную концепцию с позиций прасангики. Поэтому объясняемую во многих учебниках концепцию зависимого возникновения следует признать скорее плодом интегралистского подхода, а не созданной с чисто учебными целями.

Такой подход, опирающийся на принцип интегральности, оказался очень плодотворными: создавались оригинальные философские концепции, на которые подчас было трудно навесить ярлык той или иной школы, ученики получали разностороннее образование, знакомясь со всем многообразием буддийской духовной культуры и постоянно продвигаясь к постижению высот философской мысли.

Критический сравнительный анализ тибетоязычной религиозно-философской литературы показывает, что, что большинство излагаемых в учебной литературе концепций являются плодом коллективного творчества. Опираясь на некий концептуальный «архетип» – высказанные тем или иным авторитетным ученым идеи по конкретному вопросу, каждый автор объясняет эти идеи по своему. Например, если сравнить между собой написанные Гедун Дандаром (dge ‘dun bstan dar) (1493–1568) «Общее исследование» по «Введению в Мадхьямику» Чандракирти [см. Гедун Дандар] с известной работой Хайдуб Же (mkhas grub rje) (1385–1432) «Открывающей глаза счастливцев» (skab bzang mig ‘byed), то окажется, что эти работы во многом совпадают по структуре и содержанию. Можно также обнаружить известную корреляцию между ними и такими известными работами Цзонхавы, как «Полное объяснение

мыслей» (dgongs pa rab gsal), «Море доказательств» (rigs pai rgya mtsho) «Ступени пути просветления» и т. д. Это же можно сказать и о многих других религиозно-философских произведениях.

Автор «архетипной» концепции, как правило, объясняет ее в нескольких работах, причем изложение отличается вариативностью структуры и содержания[25]. Поэтому даже для установления структуры и содержания этой первоначальной концепции нужно применять метод «интегрирования» отдельных фрагментов этих работ. В последующих изложениях этой концепции другими авторами тоже наблюдается вариативность структуры и содержания, при этом каждый автор вносит что-то свое. Если «проинтегрировать» разработки некой концепции разными авторами, то в итоге получится «интегральная» концепция – своеобразный плод коллективного творчества.

Участие в диспутах с постоянно меняющимися партнерами, помогающими друг другу усваивать философские идеи, вырабатывать беспристрастность и находчивость, опирается на принцип коллективности. Поэтому его можно отнести к основным принципам дацановской системы образования.

Таким образом, анализ содержания образовательной программы религиозно-философских факультетов позволяет сделать вывод об основных принципах на которые опирается монастырская система образования, а именно: интегральность, двуединство абсолютной и

---

[25] Для религиозно-философского мышления характерна опора на авторитет (lung) и логические доказательства (rigs), поскольку полагают, что истина уже установлена Буддой и святыми, и ее можно обнаружить при анализе их слов путем правильного построенных умозаключений. Поэтому Нагарджуна и Асанга – великие «основатели доктрин» (shin rta chen poi srol phyed), т.е. основателем двух главных школ Махаяны – мадхьямики и виджнявадины в своих работах устанавливали путем анализа слов Будды, когда именно он объяснил абсолютную истину, а когда – только относительную. Другие авторы излагали свои «архетипные» концепции при комментировании работ этих и других авторитетных лиц, доказывая, что именно эти идеи подразумевались (dgongs pa can) этими авторами. Рамки комментария не давали возможности объяснить концепцию с приемлемой полнотой и четкостью, а ее изложение при комментировании других работ имело отличия, обусловленные особенностями комментируемого текста и рядом других причин.

относительной истин, коллективность. На их основе эта система образования в дальнейшем развивалась и адаптировалась в меняющейся социокультурной среде.

2.4. Модернизация религиозного буддийского образования: адаптационные стратегии

Важность исследования опыта модернизации буддийского традиционного образования определяется его включенностью в разнонаправленные социокультурные процессы современного мира, в котором наряду с проектами глобализации манифестируется стремление к восстановлению разрушенных форм жизни, воспитательных укладов, преемственности культуры, возрождению национальных и этнокультурных традиций, что несет в себе как потенциал конфликта, так и перспективы взаимно обогащающего сотрудничества заинтересованных социальных субъектов. В частности, практическая актуальность исследования религиозного образования для России определяется далекими от завершения поисками модели национально-государственной системы образования, адекватной ее многонациональному и поликонфессиональному своеобразию. Отход от бинарных деструктивных оппозиций «религия и наука», «конфессиональное и светское», поиск прагматичных решений, позволяющих осуществлять непрерывное образование, академическую мобильность и конвертировать дипломы, выражается в утверждении государственного стандарта и продолжающейся разработке образовательных программ по специальности «Теология» (буддийский модуль) для высшей школы и «Основы буддийской культуры» для средней школы, что требует теоретического анализа возможности сочетания педагогических идей, воспитательных укладов, предметного содержания, образовательных технологий традиционного буддийского и современного внеконфессионального изучения религии.

Специфика буддийской культуры проявляется в акцентированном внимании к образованию и воспитанию, целенаправленному формированию личности с тем, чтобы привести ее в соответствие с определенными нравственными, религиозно-философскими и социально-психологическими нормами и критериями, выработанными в буддийской культуре.

Система конфессионального образования в буддийских культурах приобрела характер устойчивой традиции, выработавшей стабильные организационные формы, специальные «технические» приемы и высоко формализованные методы воздействия на личность, которые могут быть предметом специального изучения и освоения.

В настоящее время традиционное буддийское образование, укорененное в культурно-исторических традициях центральноазиатского буддизма, представленных в России (Бурятия, Калмыкия, Тыва), Тибете и Монголии, вынуждено одновременно решать задачи восстановления традиционных институтов и кадровой базы после разрушений, принесенных революционными преобразованиями XX в., и определения долгосрочных стратегий своего развития в обществах постмодерна: не только на Западе, где оно институциализируется в новой для себя культурной среде, но и в регионах традиционного распространения буддизма, где оно должно вписаться в культурно-образовательные пространства современных государств в условиях глобализации.

Целью работы является определение основных векторов модернизации традиционного буддийского образования в национально-государственных культурно-образовательных пространствах под влиянием глобализации. Императив развития адресован всем образовательным системам мультикультурного мира. Проблемы модернизации образования, стоящие перед различными заинтересованными субъектами, во многом сходны, и их решение, при условии рефлексии зон конфликтов, продуктивно в рамках диалога.

В разнонаправленные процессы модернизации национально-государственных систем образования в условиях глобализации входит трансформация религиозного образования. В постсоциалистических странах, включая Россию, эти процессы тесно связаны с возрождением национальных и этнокультурных традиций после падения коммунистической (атеистической) идеологии и появления возможности в «новой России» свободно исповедовать религии.

Как уже отмечалось, необходимость образования кодифицирована в буддийской религиозной традиции: путь духовного совершенствования описывается как процесс овладения учеником «тремя [предметами] обучения» (bslab gsum) – нравственностью, созерцанием и мудростью. Хотя конечный результат пути понимается

как недвойственная неконцептуальная мудрость (ye shes), путь к ней лежит через «слушание, обдумывание и созерцание».

Соотношение этих элементов в разных традициях определяется в зависимости от понимания природы и функции языка. Если дискурсивный по своей природе язык противополагается просветлению, увлечение изучением доктрины рассматривается как возможное препятствие к непосредственному видению истины. Наиболее последовательно эта мысль проводится в чань-буддизме [Нестеркин 2010а, С. 94–99; Нестеркин 2010б, С. 22–27]. В традиции Гелук обосновывается возможность описать высшую истину в слове, а длительный образовательный процесс (оно занимает только в своей философской составляющей от 12 до 18 лет) рассматривается как необходимое условие для духовного продвижения и, в конечном итоге, неконцептуального постижения истины [Нестеркин 2011, с. 82–113].

В России с начала XX в. буддийское учение стало предметом академического исследования и сопоставления с европейскими философско-религиозными системами, что вызвало рефлексию его содержания буддистами, получившими университетское образование (Б. Барадин, Ц Жамсарано). Перемены в общественной жизни в предреволюционные годы породили проекты реформ в буддизме, а революция сделала их насущно актуальными, поскольку в новой России произошел радикальный слом традиционных общественных устоев и существование буддийской церкви в ее старых организационных формах сделалось невозможным. Обновленческие проекты, широко обсуждавшиеся в то время, касались и модернизации системы буддийского образования, поскольку антирелигиозная политика советской власти, запретившей духовное образование лицам моложе 18 лет, сделала практически невозможной сохранение его в традиционной форме. Судьба буддийского образования стала важным пунктом сложных переговоров о будущей организации церкви, которые вел А. Доржиев с советской властью. Однако после разгрома буддийской церкви в тридцатых годах проекты изменения в системе буддийского образования потеряли актуальность.

Проблема организации буддийского образования в новых для него культурных условиях возникла снова, когда во вновь открытых буддийских монастырях Бурятии и Монголии появилась необ-

ходимость в подготовке молодых священнослужителей [Ванчикова, Чимитдоржин 2006]). Для этих целей в Улан-Баторе было создано конфессиональное учебное заведение по стандарту светского высшего учебного заведения в рамках пятилетней программы специалитета. Изучение философско-религиозной доктрины базировалось на знакомстве с «Большим руководством по ступеням просветления» Цонкапы, а тантры – с садханой Ваджрабхайравы. Приобретенные знания позволяли выпускникам квалифицированно выполнять религиозные требы прихожан и давали возможность продолжить образование под руководством опытного ламы. Изучались и дисциплины, обязательные для высшего учебного заведения, имеющего государственную аккредитацию (Ванчикова, Чимитдоржин 2006). Этот опыт был позднее принят в Бурятии, когда при Иволгинском (в 1991 г.) и Агинском (в 1993 г.) монастырях были открыты буддийские образовательные учреждения с факультетами буддийской философии.

Первоначально курс обучения в обоих составлял 5 лет, он решал задачу подготовки священнослужителей, знающих основы буддийской философии и способных выполнять ритуалы, принятые в школе Гелук. Пятилетняя программа в Агинской буддийской академии сохранилась по настоящее время. После 4-х лет изучения теории в течение года студенты проходят практику служения, после чего могут работать в качестве священнослужителем (ламой) в дацане, либо продолжать образование (например, в буддийских монастырских университетах Индии).

В Буддийском университете «Даши Чойнхорлин» им. Дамба Даржа Заяева с возвращением лам, прошедших обучение на философском факультете «Гоман» монастыря Гумбум (в Индии), перешли на традиционную программу этого факультета. Срок обучения вырос до восьми лет, а учебная программа соответствует первым 8 годам обучения на факультете Гоман. Изучается эристика (дуйра), учение о логическом признаке и его свойствах (дагриг), учение о сознании и психических процессах (лориг), и первые курсы учения о пути просветления (парчин), а также тибетский язык (классический и разговорный), старомонгольская письменность, английский язык, правила проведения ритуалов. Значительное количество текстов заучивается наизусть. Продолжить образование желающие могут на факультете Гоман монастыря Дрепунг в Индии.

В 1998 г. при Буддийском университете был открыт факультет Тантры, обучение в котором ведется по программе тибетского монастыря Гюто. На него можно поступить по окончании двух курсов философского факультета, с последующей 6-летней программой.

Помимо собственно конфессиональных предметов, изучаются прикладные дисциплины, традиционно входящие в круг буддийского образования: иконография (факультет иконографии в Буддийском Университете был открыт в 1999 г.) и медицина (в Агинской академии Школа тибетской медицины была открыта в 1993 г.). Важной особенностью медицинского образования в Академии является сочетание высоких стандартов традиционного образования (в 1994 г. Школа тибетской медицины была признана филиалом Института тибетской медицины и астрологии (ФИТМА) г. Дхарамсала, Индия) с западным медицинским. Все студенты медицинского факультета Академии имеют возможность получить среднее медицинское образование в медицинском колледже.

В настоящее время в России активно идет процесс подготовки к аккредитации учреждений профессионального религиозного образования (духовных образовательных учреждений). Одновременно профессиональное образование по специальности «Теология» осуществляется в светских высших учебных заведениях по федеральным образовательным стандартам уже третьего поколения. Кроме того, буддизм изучается в соответствующем модуле дисциплины «Основы религиозных культур и светской этики» в школах.

Как соотносятся конфессиональное и неконфессиональное религиозное образование в современном «постсекулярном» мире? Не пытаясь выносить нормативных суждений, обратимся к опыту модернизации религиозного буддийского образования в конфессиональных и светских образовательных учреждениях центральноазиатских стран (регионов), а также западных дхарма-центров. Мы обнаруживаем здесь различные, гибко сообразующиеся с конкретными условиями стратегии адаптации. Их отличает проактивный характер, выражающийся в готовности обсуждать в рамках религиозного образования достижения современной науки и гражданского общества [Townsend, 2016], широко использовать цифровые технологии в образовательных программах.

Можно выделить несколько форм, в которых происходит адаптация буддийского образовательного процесса к реалиям современного мира.

Расширение предметного содержания при сохранении форм и методов традиционного образования. В Университете монастыря Миндолинг традиции Нингма (Дератун, Индия), Институте Кармакагью (в Сарнатхе, Индия), университетах традиции Сакья в Индии (Дератун) и Непале (Катманду) к традиционному философскому образованию, воссозданному преподавателями высшей квалификации из покинувшей китайский Тибет буддийской интеллектуальной элиты, добавились языковые курсы (английского, хинди, непальского). Дальше в этом направлении пошли в гелукпинских монастырях. Согласно решению, принятому на совещании настоятелей главных монастырей школы Гелук, монахи, обучающиеся на последних четырех курсах основной монастырской программы и на первых двух курсах подготовки на степень геше-лхарамбы (соответствующую степени доктора философии), должны будут изучать современные научные дисциплины (http://savetibet.ru/2012/10/10/buddhism-and-science.html).

Преподавание набора традиционных дисциплин в стандарте светского университетского образования. По болонскому стандарту такой курс был впервые разработан в Центральном тибетском университете (Сарнатх, Индия). Этот университет был учрежден по распоряжению индийского премьера Джавахарлала Неру в 1964 г. как учебное заведение для гималайских народов Индии. В нем тибетские беженцы могли изучать свою культуру в светском формате. Первоначально он функционировал в составе Санскритского университета Сампурнананд (Варанаси), в ведении которого до 1990-х гг. находилось проведение экзаменов и присуждение ученых степеней (Ринчинов, 2018, с. 230). В тот период в нем было три факультета: религиоведения (Hetu and Adhyatma Vidya), языкознания (Shabda Vidya) и общественных наук (Adhunika Vidya) (Golden Jubilee, 2018, P. 30).

Полный курс обучения составляет 9 лет (4 года высшей ступени общего среднего образования, включающего ряд специальных дисциплин, без которых невозможно обучение по бакалавриатской программе, 3 года бакалавриата, 2 года магистратуры, кроме того, в университете имеется докторантура и присваивается степень PhD).

Философское образование дифференцировано в традициях четырех школ тибетского буддизма – Нинма, Кагью, Сакья и Гелук, и тибетской автохтонной традиции Бон. Его полный курс включает четыре традиционных предмета – Праману, Парамиту, Мадхьямаку и Абхидхарму, хотя и в существенно меньшем, чем в конфессиональных заведениях, объеме (Виная не изучается, так как не все учащиеся университета – монахи). Преподавание ведется в лекционной манере, в отличие от конфессионального образования, где широко применяются диспуты (особенно в монастырях Гелук).

В настоящее время обучение ведется и на факультетах медицины, астрологии и искусства. Наряду со специальными дисциплинами преподаются предметы, входящие в индийский государственный образовательный стандарт: история, экономика, политология, литература и др. (Syllabus 2000).

Образование в университете ассоциировано с традиционным: после получения докторской степени учащиеся могут перейти в конфессиональное учебное заведение для подготовки к получению ученой степени уже по традиционным стандартам, причем наличие университетского диплома значительно сокращает установленный для этой подготовки срок. И наоборот, обладатели конфессиональной ученой степени могут продолжить образование в магистратуре Университета, минуя бакалавриат, что дает возможность академической карьеры.

Эта модель оказалась весьма удачной, так что Университет с такой программой был открыт, по инициативе главного ламы княжества Ладак Кушок Бакулы Ринпоче, и в столице этого княжества, Ле.

Преподавание буддизма как светской специальности (ближе к востоковедному, нежели конфессиональному стандарту), как, например, в Восточном институте Оксфорда, где ведется прием на специальность «Буддизм». Специализация по буддийским текстам была открыта и в таком консервативном центре индуизма, как санскритский университет в Варанаси.

Изучение буддизма в программах дополнительного образования осуществляется в летних школах (месячное очное образование с последующим дистанционным в течение года), воскресных школах при дхарма-центрах» и т. п.

Процесс восстановления и развития образовательной системы монастырей центрально-азиатского буддизма в Китае начался позднее аналогичных в России, Монголии и Индии. Он исследовался нами в ряде экспедиций по Внутренней Монголии и Амдо.

В настоящее время для восстановления буддийской образовательной системы во Внутренней Монголии и на территориях проживания монголов привлекаются значительные средства, как государственные, так и собираемые местным сообществом. Одной из основных проблем является дефицит квалифицированных кадров духовенства.

Монастыри Внутренней Монголии локального значения имеют в своем составе только около трети священнослужителей с полным конфессиональным образованием. Они обеспечивают начальное духовное образование, далее хувараки (послушники) отправляются, как правило, в учебные монастыри региона Амдо или в Пекинский монастырь Юнхэгун. Существенно снижает возможности получения углубленного монастырского образования получающий все большее распространение институт женатых лам.

Монастырь Юнхэгун, раннее бывший придворным монастырем китайских императоров, в настоящее время играет важную роль в системе буддийского образования. Основной его задачей является подготовка кадров монгольских лам для преподавания в монастырях Внутренней Монголии. Обязательным условием для поступления является 9-ти летнее общее школьное образование и знание монгольского и китайского языков. Из 110 его насельников только 11 – тибетцы, занимающие позиции преподавателей, остальные – монголы. Срок обучения не установлен, студенты выпускаются по мере овладения курсом. В монастыре из набора пяти основных философских дисциплин изучаются только курсы эпистемологии (цема) и сотериологии (парчин), а также Ламрим и основы тантры. Затем хуварак может продолжать образование в крупных монастырях, обычно в провинции Амдо, в Гумбуме или Лавране. Там же студенты сдают экзамен на конфессиональную образовательную степень «геше».

Выбор места для завершения образования, помимо традиционных связей (большинство монгольских и бурятских хувараков получали свое образование именно там), определяется также традиционно сравнительно большей лояльностью монастырей этого ре-

гиона центральной власти. В ответ властями дозволяется относительно большая религиозная свобода – так, в некоторых монастырях на алтаре можно видеть портреты Далай Ламы XIV, что немыслимо в Центральном Тибете.

Новым явлением стал «Институт буддизма» под руководством Панчен Ламы, основанный в 1987 г. В него принимаются ламы, уже имеющие степень геше и занимающие (или претендующие занять) руководящие позиции в буддийской сангхе. Обучение длится 2 года, курс содержит, помимо специальных, социально и идеологически ориентированные дисциплины, овладение которыми позволяет представителям буддийской элиты вписаться в современную государственную и идеологическую систему КНР. Окончившие обучение по статусу приравниваются к PhD, что дает им возможность участвовать в академической жизни. Руководство институтом доверено буддийскому иерарху, назначенному китайским правительством, что обеспечивает его полную подконтрольность и лояльность.

Таким образом, выделяя значительные средства на восстановление буддийской церкви и ее образовательных институтов, китайское правительство стремится сохранить рычаги влияния на буддийскую сангху через воспитание политически лояльной буддийской элиты. Адаптационная стратегия здесь реализуется за счет усиления прогосударственной «охранительной» идеологической составляющей образовательного процесса (Li, M., Lu, Y., Yang, F. 2018).

Модернизация буддийского образования считается с социальными трендами современного общества. Далай Лама XIV предложил упразднить гендерную дискриминацию в области конфессионального образования и создать возможности женщинам пройти полный курс обучения с присвоением ученой степени «гешема», соответствующей той, что дается мужчинам.

Движение Engaged Buddhism, возникшее в азиатских буддийских организациях, имеющих отделения на Западе, позднее было поддержано собственно западными общинами и образовательными центрами. Так, в Институте Наропы (Калифорния, США), патронируемом школой Кагью, была открыта специализация по этому предмету.

Буддийские лидеры демонстрируют открытость к диалогу по широкому кругу социальных и гуманитарных вопросов. Так, стали уже традиционными встречи Далай Ламы XIV с учеными. В последние годы подобный диалог начался с российскими учеными.

Еще одна особенность современной формы изложения буддийского учения – выдвижение на первый план его рациональных аспектов и дистанцирование от религиозно-мистических: буддизм – опытная наука об уме, а не религия. Такая интерпретация имеет основание в самой буддийской образовательной традиции, опирающейся на прочную теоретико-методологическую базу: детально разработанную антропологию и психологию.

Глубоко дифференцированные представления о когнитивных и психодинамических характеристиках развития личности лежат в основе воспитательного уклада и обучающих технологий буддийского образования. Не случайно обращение многих исследователей образования к педагогическому потенциалу буддизма (Dreamson, 2018).

Буддийский образовательный опыт востребован в дискуссиях о воспитании осознанности в научном образовании (Powietrzynska, M; Tobin, K; Alexakos, K. Facing, 2015); о плодотворности использования ‘practice of self-with-other’ as a way to enlarge a teacher’s relational capacity (Chang, D; Bai, H., 2016). Исследователи предлагают переосмыслить современные образовательные практики, неизбежно связанные с изменениями и неопределенностью, и ориентировать их на развиваемые в буддийском образовании компетенции.

Конструктивное освоение собственной образовательной традиции позволяет выстраивать диалог с представителями других культур, делать содержание буддийского учения предметом конфессионально не мотивированного исследовательского и прагматического интереса.

Осуществляемое священнослужителями конфессиональное образование, обеспечивающее воспроизводство религиозных институтов и их кадровой базы в новых социокультурных условиях, тесно связано с неконфессиональным изучением религии в образовательном пространстве гражданского общества. Модернизация традиционного буддийского образования в центрально-азиатских странах (регионах) осуществляется в исторически различных условиях в контексте реформируемых национально-образовательных

систем и решает ряд задач: восстановление разрушенного традиционного буддийского образования, укрепление позиций буддийской церкви во взаимодействии с государством и другими институтами современных обществ, повышение привлекательности (престижности) религиозного буддийского образования.

Сохранение и развитие педагогического потенциала, содержания, методов, технологий традиционного буддийского образования реализуется в спектре реактивных и проактивных адаптационных стратегий: изменение форм образовательного процесса и его предметного содержания, обеспечение конвертируемости дипломов и академической мобильности, усиление идеологической охранительной по отношению к государству составляющей, предложение программ дополнительного образования, включение в религиозное образование предметов, отражающих достижения современной науки и гражданского общества, использование в образовании цифровых технологий, конструктивное освоение буддийских образовательных традиций и акцентирование в них элементов, имеющих внеконфессиональное универсальное значение.

Разнообразие и гибкость адаптационных стратегий, представленных в нередуцируемом к единому стандарту многообразии форм буддийского образования, позволяют сохранять в глобализирующемся мире его традиционное содержание, обеспечивать его привлекательность вне конфессиональных границ, укреплять его позиции на этнокультурном, национально-государственном и глобальном уровнях, а его субъектам – участвовать в межкультурном и межконфессиональном диалоге. Вместе с тем, увеличиваются и риски реинтерпретации буддийского учения в духе экуменических учений и новых религий, что, на наш взгляд, в отдаленной перспективе может привести к обеднению содержания и ослаблению позиций религиозного буддийского образования.

Глава 3. Мир махаяны в Бурятии

3.1. Религиозный синкретизм как механизм инкорпорации буддизма в традиционную культуру тибето-монгольского мира

Буддизм, переваливший Гималаи с просторов Индийского субконтинента, создал новое цивилизационное пространство в Восточной и Центральной Азии и сформировал единое идентификационное поле народов, принявших его. В данном случае идентифицирующими являются стали единые буддийские представления и ценности, которые, все же, имеют национальную специфику, связанную с особенностями культуры и мировоззрения народов, среди которых распространился буддизм. Махаянский буддизм получил широкое распространение в Китае, Японии, Корее, Тибете, Монголии, регионах России и т. д., и в каждой из них он развивался по своему оригинально. Причём махаяна, получившая распространение в этих странах имеет два основных направления: буддизм, сформировавшийся под влиянием китайской культуры и ставший основой для корейского и японского и тибетский буддизм, лежащий в основе буддизма тибетцев, монголов, а также некоторых народов России - бурят, калмыков, тувинцев.

Разумеется, что в странах Восточной и Центральной Азии буддизм был воспринят в разной степени и так же в по-разному повлиял на их культуру. Л. Е. Янгутов, отмечая три модели буддизма: индийскую, китайскую и тибетскую, говорит о том, что каждая из них обладает философскими и сотериологическими рефлексиями со своим ментальным оттенком, обусловленными национальными духовными традициями [Янгутов 2018: 31]. При этом исследователи отмечают предельную степень аутентичности буддизма тибето-монгольского мира, тогда как в Китае произошли существенные изменения в сторону его китаизации. Е. А. Торчинов отмечает, что тибетская традиция с тщательностью сохранила и воспроизвела позднеиндийскую буддийскую традицию во всей ее полноте. А что касается китайской традиции, то он сильно трансформировался под воздействием традиционной китайской культуры [Торчинов 2020: 214–215]. По мнению И. С. Урбанаевой «буд-

дизм в Тибете сложился как наиболее полная система махаянских буддийских учений и практик». При этом хинаяна была включена как часть общего пути, также применялись методы тайной мантры/ваджраяны для активизации тонких ментальных и энергетических факторов в целях ускорения совершенствования на пути [Урбанаева 2017: 154].

В центральноазиатском цивилизационном пространстве буддийские представления стали основой новой эпохи в истории этих стран и конструирования одного из миров махаянского буддизма - тибето-монгольской махаяны. Независимо от степени и формы восприятия, очевидным становится факт того, что взаимодействие буддизма с традиционной культурой, обычаями, верованиями местного населения способствовало переосмыслению и видоизменению многих элементов не только в самом буддизме, трансформационные процессы произошли также и в местных культурах. Как буддизм обязан своему «обновлению» и обогащению народам и странам, среди и в которых он распространился, так же и эти народы и страны в свою очередь обрели новые знания.

Тибето-монгольская махаяна стала общей характеристикой мира буддистов Тибета, Монголии и России. Говоря о мире и мирах махаянского буддизма, необходимо отметить, что конструкт «миры махаянского буддизма» позволяет сгладить существующие исследовательские разногласия относительно интерпретации буддизма в разных регионах, среди разных народов. При помощи этого концепта снимаются вопросы о буддизме вообще, наличии множества самостоятельных буддизмов, об извращённом или чистом буддизме, о национальных и региональных формах и т. д. И. С. Урбанаева отмечает, что посредством концепта миры махаянского буддизма, используемого в качестве метода, можно объяснить « ... единство в многообразии буддизма ...», « ... специфику бытования махаянского буддизма в различающихся цивилизационных контекстах при опоре на использование автохтонных концепций, конвенций, понятий, культов» [2022: 6]. В каждом регионе, куда проникал буддизм, формировался своеобразный мир буддизма, который функционирует в соответствии с его социокультурными и геополитическими особенностями. Как показала история, буддизм проявил вариативность своего приспособления и вживания в разных странах и эта многовариантность его проявлений говорит о

том, что буддизм способен выражать себя в разных формах, но объединённых общей идеей спасения из круговорота бытия.

Как было отмечено, распространяясь среди разных стран и народов, буддизм сталкивался с особенностями их мировоззрения, со сложившимся социальным укладом, религиозными представлениями и верованиями. Поскольку религиозная составляющая, независимо от стадий и этапов её развития, всегда занимала важное место в истории человечества и поскольку религии не существуют обособленно от общего историко-культурного развития общества, социальных и политических процессов в государстве, то они становятся их органической частью. Религия представляет собой тот компонент, который во многом диктует тот или иной вектор развития определённых народов. Появление буддизма в тибето-монгольском мире стало своего рода переломным моментов в их истории, когда начались трансформационные процессы во всех сферах бытия. При расширении границ в пределах этого мира, изменения в буддизме происходили на уровне бытовой религиозности, а его сотериологическая и философская составляющая оставалась неизменной. При этом следует учитывать то, что в основе буддизма лежит именно сотериология и как решение этих сотериологических задач буддизм образует системное единство - единство этики, философии, психологии и собственно религии. Религиозная составляющая буддизма стала той ее частью, которая дает возможность адаптации к самым разным условиям посредством отбрасывания или включения в свою систему необходимых для существования компонентов. Именно в форме религии, в восприятии его как религии, буддизм добился наибольшего распространения.

Существует мнение, что буддизм после своего славного индийского периода, придя в Центральную Азию и смешавшись с автохтонными верованиями, утратил свои постулаты. Но надо сказать, что сколько бы не видоизменялись некоторые его элементы, он все равно оставался учением, основной целью которого являлось наставление на пути, ведущему к освобождению из сансарных оков и просветлению. Как отмечает Е. А Торчинов «...буддизм Махаяны проявлял чудеса гибкости и приспособляемости. И эта гибкость отнюдь не была беспринципностью: ни одной из формообразующих доктрин буддизм никогда не поступался и не жертвовал» [Торчинов 2020: 90]. Бесспорно, распространение буддизма за пре-

делы Индии сопровождалось обогащением его пантеона, культовой сферы и при расширении своих границ, буддизм всегда старался мягко и максимально приблизиться к существующим условиям. Тем не менее, буддизм все более обрастал религиозными элементами со всеми присущими ему ритуалами и прочими религиозными действиями, сакральными образами, святыми местами и т.д., которые являются отражением исторической эволюции его культовой составляющей.

Также бытует мнение о том, что буддизм стал синкретичным лишь после того как покинул Индию, однако, здесь необходимо вспомнить о тех условиях, в которых он зародился. Возникновение буддизма связывают с его социальной востребованностью - буддизм вырос как реакционное, протестное явление общественным веяниям и процессам в древнеиндийском обществе и распространенным тогда множеству противоречивых учений и представлений (утрата доверия к центральной фигуре в обществе – брахманам; недовольство кастовой системой; так называемый «духовный разброд»; расплывчатость в религиозных предпочтениях и т.д.).

Существовала масса метафизических споров, расходящихся теорий и догадок, которые принимались одними и отвергались другими. Г.-М. Бонгард-Левин отмечает, что «буддизм зародился в эпоху напряженных духовных поисков и дискуссий и неизбежно должен был стоять на уровне общих культурных достижений» [Бонгард-Левин 2007: 150]. Как писал С. Радхакришнан, в то время «кипели споры о конечности и бесконечности - или об отсутствии или наличии их обеих … о различии между истиной и видимостью … о реальности потустороннего мира, о продолжении жизни души после смерти и о свободе воли. Некоторые мыслители отождествляли дух и душу, другие делали между ними различие. Некоторые признавали главенство бога, другие – человека … Были ниггантхи, то есть свободные от оков, и саманы, или аскеты, не принадлежавшие к ордену брахманов; некоторые искали душевного покоя в отречении от мира; другие истязали плоть, отказывая себе в питании в течение долгого времени; третьи искали духовного отвлечения; были диалектики, полемисты, материалисты, скептики …» и т.д. [Радхакришнан 2008: 161]. Это было время множества верований и суеверий, культов и обрядов, бесчисленного количества божеств, духов и прочих сверхъестественных сущностей,

каждый из которых обладал своими функциями. Буддизм мог развиваться лишь сблизившись с существующими традициями и обычаями, поэтому активно пользовался ими и включал их в свою систему по мере установления их необходимости. Буддизм заимствовал многое из традиционной религиозной символики: использование знака свастики, возведение погребальных сооружений - ступ, которые впоследствии стали одним из основных объектов культа, почитание деревьев, цветка лотоса, животных. Можно также говорить о том, если в самых общих чертах, что буддийское искусство формировалось под гандхарским, греко-бактрийским и собственно индийским влиянием. Что касается пантеона, то в первую очередь буддизм включил в себя брахманистских богов, Индру и Брахму, затем Вишну и т.д. Брахманы рассматривали Будду как один из аватаров Вишну, впоследствии в ответ на это буддисты начали отождествлять Вишну с бодхисаттвой Падмапани-Авалокитешварой [Бонгард-Левин 2007: 153; Радхакришнан 2008: 387]. С.-Х. Д. Сыртыпова отмечает, что синкретизм был свойственен буддизму с самых ранних истоков, о чем говорит сравнительный анализ пантеона Ваджраяны и его индийских корней, а также индуистской культовой практики. Сама культура Древней Индии уже до нашей эры являлась результатом синтеза гетерогенных культур, относившихся к разным этносам, народам и расам. Проводниками такого смешения и создания «музея разных народов» в Индии стали арийские кочевые племена, пришедшие с завоевательными походами из северных регионов континента. Буддизм как религиозно-философская система возник как решение межрасовых, межкультурных, кастовых, имущественных и других социальных противоречий [Буддизм 2014: 160]. Исследователь отмечает, что индологические исследования свидетельствуют о достаточной сложности, этнической и культурной неоднородности древнеиндийской ритуальной практики, к которой восходят исторические корни буддийского тибетского ритуала. В богатой символике буддизма ваджраяны, прочно адаптировавшегося в Тибете и во всей Внутренней Азии, обнаруживается древнеиндийская схема, которая отчётливо видна на примере изучения культа Балдан Лхамо. Многоликость и неоднозначность образа тибето-монгольской хранительницы учения Балдан Лхамо является отражением синкретичности самого древнеиндийского прототипа богини Шри Дэви. Считается, что у

этой богини не арийское происхождение, а протодравидийское. В тибетских гимнах Балдан Лхамо часто называется колдуньей, обладающей великой магической силой. В древнеиндийских мифах Шри Дэви ассоциируется с мировой иллюзией – майей. Этимология слова майя восходит к глаголу *mi* – менять. Когда речь идет о богах, подразумевается их божественная магическая сила, а майя асуров – это колдовские чары. Дэви в одной из пуран – Маркандея пуране имеет асурическую природу, она носит эпитет Махаасури - Великой Асури. Все это наталкивает на мысль о том, что в индуистский пантеон было введено божество чуждое арийским, восходящее к божествам аборигенных дравидских племен [Там же: 161].

Некоторые сведения по истории божества Махакалы также отсылают к его древнеиндийским истокам. На сегодняшний день Махакала является одним из наиболее почитаемых божеств буддийского пантеона в тибето-монгольском мире. Говоря о генезисе Махакалы, следует отметить, что многие божества тибетского буддизма имеют свои прототипы в индийском тантризме и буддийского Махакалу возможно идентифицировать с индийским Бхайравой – одной из ипостасей Шивы. В индуистской мифологии Шива является одним главных, верховных богов, который вместе с Брахмой и Вишну образуют божественную триаду (тримурти). Как отмечает П. А. Гринцер, в качестве самостоятельного божества Шива был включен в пантеон сравнительно поздно, однако истоки его культа уходят в глубокую древность. При раскопках городов долины Инда были обнаружены изображения божества – трёхликого, рогатого, окружённого зверями, и в котором можно усмотреть прототип Шивы в его функции «хозяина животных» – Пашупати. Многие атрибуты Шивы были присущи ведийскому Рудре, а в дальнейшем один из эвфемистических эпитетов Рудры – Шива стал основным именем бога, и, наоборот, его былое имя Рудра – эпитетом [Гринцер 1988:].

В. П. Андросов также отмечает существующее представление о том, что Махакала является буддийской формой бога Шивы [2011: 282]. Имя божества «Махакала» восходит к санскриту и состоит из двух слов: *mahā* и *kāla*. Если первое слово переводится как «великий», то у второго слова имеется два значения – «черный» и «время», и именно поэтому имя божества – Махакала – переводится иногда как «Великое Время» или «Великий Черный». Индийские

священные тексты в большинстве своем определяют Махакалу как «Великого вне времени и смерти» и как одну из ипостасей Шивы, воплощающем в себе его разрушительную мощь. Согласно непальской исследовательнице Пунам Рана, в Шакти-сангама-тантре, посвященной различным манифестациям индуистских женских божеств, Махакала описывается как супруг Махакали. Он не подвластен ни времени, ни каким-либо другим ограничениям и правилам, поскольку он сам есть Время. Он безжалостен и способен уничтожить всю Вселенную [Poonam 2011: 78].

В русском переводе Шакти-сангама-тантры, действительно, можно обнаружить такие строки: «…Узрев ее, Махакала попал под власть великих чар… О дорогая мне, как собственная жизнь! О краса троемирья, о владычица преуспеянья, о океан амриты состраданья!...» и т. д. [Шакти-сангама 2019: 22]. Пунам Рана также пишет, что в Бхагават-гите Махакала описывается как великий разрушитель миров и всего сущего, а в Ведах – как символ времени и смерти, ответственный за жизнь и смерть всех существ. Он вечен, не имеет ни конца, ни начала [Poonam 2011: 78–80].

В Ведах мы не находим упоминания о Махакале, однако, по мнению Свами Санкарананды, на самом же деле Махакала есть ведический Рудра. Он также говорит о том, что Махакалу ошибочно «смешали» с Шивой и называют его именем. Он может проявляться во Вселенной в разных аспектах и в одном из них – в роли солнца, он измеряет время: своим закатом он уничтожает мир, с его восходом – все оживает, а в течение дня своим движением он поддерживает «жизнь» мира [Swami 1944: 110–111]. В Бхагават-гите имя «Махакала» также не упоминается, но в 32-м тексте 11 главы говорится: «Я есть время, великий разрушитель миров…» [Бхагават-гита 1984: 546]. Санскритское слово обозначающее «великий» в данном контексте передается как *pravṛddho*, а не *māha*. Из текста видно, что здесь речь идет не о Махакале и не об его проявлении, и не о Махакале как проявлении чего-либо или кого-либо, но говорится об одной из ипостасей Кришны, в которой он подобен всепожирающему гиганту. В этой форме Кришна проявляет себя в образе всепожирающего времени [Там же: 546].

Бенойтош Бхаттачарья говорит о том, что Махакала один из индуистских богов, вошедших в пантеон Ваджраяны, и один из наиболее значимых среди них [Bhattacaryya 1958: 344]. Так, если в

индуистских священных текстах Махакала преимущественно связан с временным аспектом, то, в тибетском буддизме превалирует акцентирование на цветовой его характеристике, т. е. нет указания на то, что божество связано со временем, но всегда отмечается его черный (либо темно-синий) цвет. Именно поэтому в традиции тибетского буддизма Махакала известен как Нагпо Ченпо, что переводится как Великий Черный. Практика Махакалы, как и многих других тантрических божеств, связана как с «высшим» устремлением – совершенствованием на пути к просветлению, так и с более «земной» направленностью – функцией защиты и покровительства, устранения препятствий. В истории и облике Махакалы так же прослеживается явное смешение разновременных и разнообразных образов и элементов.

Другим, не менее почитаемым божеством буддийского пантеона, истоки которого уходят в глубокую древность и на иконографию которого повлиял образ античного Геракла, является Ваджрапани. Как отмечает Ю. И. Елихина, образы греческих богов повлияли не только на Будду. Божеством хранителем Деметрия I – основателя Индо-греческого царства считался Геракл, держащий в руках дубинку. Впоследствии он послужил моделью для изображения Ваджрапани и этот процесс виден на каменных скульптурах из Гандхары и Хадды, входивших в состав Кушанского царства. В хинаянских текстах Ваджрапани фигурирует в свите Будды и является его защитником. На каменных рельефах Гандхары Ваджрапани предстает в образе атлета с палицей или ваджрой [Елихина 2015: 67–68]. На многих страницах работы «Буддийское искусство в Индии» А. Грюнведеля, действительно, можно встретить множество отдельных изображений Ваджрапани, а также в составе окружения Будды, с явным греческим влиянием [Grunwedel 1901: 88, 92, 95 и т.д.].

Независимо от степени заимствований и схожих элементов с другими индийскими религиозными и идеологическими системами, связь буддизма с ними не несомненна. Эти связи представляют собой закономерные процессы взаимовлияния различных доктрин, которые существовали в одно время и в одних социокультурных условиях. Г. М. Бонгард-Левин отмечает, что эти связи не означают непосредственное заимствование буддизмом всех его центральных положений из других религиозно-философских систем. Уместнее

говорить об общем духовном климате эпохи, определившем круг проблем и понятий, которыми пользовались самые различные течения, а также едином процессе эволюции общеиндийской духовной культуры [Бонгард-Левин 2007: 153].

Эту массу разногласий, различных воззрений, культов и практик, принадлежащих к различным направлениям, Будда смог объединить в своём учении, которое было нацелено на поможет освободиться от сансары. Как пишет М. Ф. Альбедиль: «открывая новые духовные горизонты, Будда оставался органически связанным с духовной традицией своей страны, и его учение прочно уходило корнями в индийскую почву. Ему даже не пришлось изобретать новую терминологию. Она была, что называется, под рукой - в богатейшем лексиконе священных текстов Древней Индии: другое дело, что он наполнил их новым содержанием и облек некоторые традиционные представления в более яркую и доступную многим форму. Тем не менее в пестрой картине духовного брожения той поры он занял совершенно особое место» [2013: 33]. Можно сказать, что буддизм, выросший на древнеиндийской социокультурной почве, вобрал в себя многое из его богатого религиозного и культурного фонда. В процессе своего развития буддизм с выгодой для себя реагировал на общественные процессы в древнеиндийском обществе, включил в себя многие элементы из множества учений и на основе существовавших мировоззренческих ценностей и философских концепций, актуальных на тот момент, начал выстраивать свою систему, которая не могла обойти стороной религиозные обычаи и культы, столь важные в жизни людей. Все включения и дополнения в буддийскую системы являлись своего рода метафизической необходимостью для нее самой.

Если подойти к изучению буддизма как к религии с точки зрения синхронии и диахронии, и, если под синкретизмом понимать проникновение элементов из одной религии в другую, то и в случае с буддизмом как бы все определённо – буддизм синкретичен, ибо он с самого начала своего развития был подвержен трансформациям в результате взаимодействия с другими религиозными традициями и верованиями. В данном контексте справедливо замечание С. Ф. Ольденбурга о том, что буддизм имел теснейшие связи с массовыми культами и использовал безграничный, массовый пантеон, не принадлежавший специально никакой определённой религии в Ин-

дии, но принятый в разное время многими религиями. На основе изучения памятников гандхарского искусства С. Ф. Ольденбург говорит о том, что буддизм всегда был близок к массовым культам и подчинялся общим законам развития и упадка религий [1930: 145– 146].

Если философская составляющая составляющая буддизма сложилась уже в Индии, то в дальнейшем его религиозно-культовая сторона, сложенная на основе индийского фонда, обогащалась за счёт верований других народов. Вполне очевидным было то, что народы, принимавшие буддизм, не могли в одно мгновение принять новые обычаи и уверовать в пока что «чужих» для них божеств. У всех народов имелись свои духовные традиции, с которыми они так же не могли расстаться сиюминутно. Переход от одной из религии в другую - процесс происходящий на протяжении продолжительного времени и представляет переломный этап в жизни всякого народа, поскольку вместе с этим меняются не только религиозные представления, но и все компоненты социокультурного пространства в целом.

Одним из эпохальных моментов в истории буддизма является его распространение в Тибете. Распространение буддизма в Тибете положило начало формированию нового, отличного от индийского, не на доктринальном, а на уровне его функционирования в широких слоях населения. К. М. Герасимова говорит о том, что в тибетском буддизме сохранилось все наследие индийского буддизма, его различных исторических форм, к которому добавлен тибетский фонд. Последнее представляет собой все то, что было разработано, написано, напечатано и введено в действие тибетскими теоретиками учения и практиками-ритуалистами. В системе массовой конфессии активно функционирует лишь малая часть индийского и тибетского наследия. «Для рядовых верующих и подавляющей массы духовенства теория высших и средних разделов учения недоступна. То, что составляет кредо популярного вероучения и массовых форм культа определяет лицо «реального» буддизма, его конкретного исторического социального и этнокультурного содержания, которое не является «постоянной величиной», но даже в пределах одной региональной конфессией изменяется вслед за изменением типа обществ» [2006: 86].

Д. В. Аюшеева отмечает, что существуют разные версии о времени проникновения буддизма в Тибет. Большинство исследователей выделяет два этапа распространения буддизма в Тибете, первый этап приходится на период VII-IX вв., второй этап начинается с IX-X вв. Однако также и небезосновательные предположения о более раннем проникновении буддизма в Тибет, о чем свидетельствуют существовавшие контакты Тибета с Индией, Непалом, Кашмиром и Китаем, а также с буддийскими «государствами-оазисами» Средней Азии, через которые проходил Великий шелковый путь. Подтверждают данное мнение также и официальные тибетские источники, в которых говорится о том, что во II в. в Тибете «приобщились к пратитья-самудпаде, вобравшей в себя начало высшего учения» [2012: 148-149].

Так или иначе, несомненным фактом является то, что при проникновении в Тибет, буддизм встретился с древней автохтонной религиозной традицией бон. Религиозное поле, а тем социокультурное пространство тибетцев было наполнено бонскими обычаями и ритуалами. Вся территория Тибета была заселена разрозненными кочевыми племенами, поклонявшимися своим местным духам. Бон не могла способствовать объединению племен в единое государство, несмотря на назревшую необходимость. Буддизм, несущий в себе объединяющие принципы, как и все мировые религии, стал той идеологией, которая выполнила эту задачу, объединив все племена сначала в крупные военно-племенные союзы, а затем в единое государство [Там же].

Буддизм в процессе взаимодействия с автохтонными верованиями народов этих стран изменял не только их традиции и обычаи, но и сам подвергался значительному воздействию. Существующие религиозные верования и культы вносили свои коррективы в культовое наследие индийского буддизма. Трансформация автохтонных верований в рамках буддизма означала не только внедрение в их систему буддийских идей, но и переработке внешних форм обряда. В Тибете, в ходе этих процессов «на исходные индийские доктрины наслаивались новые положения веры, разрабатывалось обоснование допустимости введения небуддийских культов, производились и переакцентировка, и переосмысление «классических» постулатов, вводились дополнения и новые концепции. Все это было

связано с необходимостью приспособления буддизма к новым условиям тибетского ... общества» [Ламаизм 1983: 116].

С момента образования государства буддизм играл основную роль в его внутренней политике, в то же время государственной религией довольно долгое время оставался бон. Покровительство тибетских правителей буддизму объяснялось не только внутренними социальными интересами, но и соображениями внешнеполитического характера. Дело в том, что тибетское государство находилось в буддийском окружении. В этих условиях буддизм как ничто другое способствовал налаживанию и укреплению международных культурных, экономических и политических контактов с Индией, Китаем, Непалом и т.д.

В данном случае, а именно встреча с бон, представляла собой взаимодействие уже другого порядка. Поскольку в Тибет буддизм пришел уже со сложившейся философско-сотериологической доктриной. Одной из особенностей мира тибето-монгольской махаяны является ее синкретизм, синкретизированность. Но, как мы уже отметили, процессы смешения и взаимодействия с другими религиозными традициями были присущи буддизму с самых ранних его периодов. Более того, как отмечает С. Ф. Ольденбург «значение религиозного синкретизма в Индии и его влияние на те религии, которые, как напр. буддизм, казалось, проповедовали наибольшее отречение от суеверий» было огромным. Вещественные памятники, по мнению исследователя, помогают пониманию этой стороны религии и их подчинения так называемым массовым культам [1930: 146].

Буддизм прошёл сложный путь развития, на котором он был подвержен изменениям и вынужденно включал в свою систему многие элементы, предшествовавших и современных ему достижений мысли и искусства. В первую очередь, из индийских религиозных традиций, отражавших не только духовные ценности, но также и социальные и политические процессы, происходившие в Индии. Несмотря на то, что происходили изменения, за счёт которых буддизм расширял свои границы и влияние, он, все же не терял своей изначальной сути. По мнению С. Радхакришнана в каждой стране, где махаяна была принята, она имела свою особую историю и развитие. Где бы буддизм не распространялся, он всегда терпеливо относился к местным религиям, но в то же время старался привить

им новый взгляд на жизнь, воспитать в них доброе отношение к живым существам и покорность [Радхакришнан 2008: 381].

Несмотря на свое религиозное содержание, религиозную наполненность еще с индийского периода, в процессе своего развития и распространения в Тибете, тибето-монгольском мире в целом, буддизм все более облачался в религиозные одежды со всеми присущими ему ритуалами и прочими религиозными действиями, сакральными образами, святыми местами и т.д., которые являются отражением исторической эволюции его культовой составляющей. Именно развитие в этом направлении, развитие её религиозной составляющей, дало возможность его широкого распространения. Это религиозная стезя стала более простой, доступной для разных слоев общества, но это не означает, что буддизм тибето-монгольского мира лишен философского содержания. Вместе с тем, наряду с религиозной стороной буддизма, немаловажное значение имел и политический фактор.

В связи с этим интерес представляет происхождение еще одного буддийского божества. Известно, что у божества Махакалы существует большое количество разных форм. Считается, что культ одного из Махакал - Вьягра-вахана Махакалы сформировался в рамках школы ньингма. Многие тексты, посвященные данному божеству относятся к терма, однако точных сведений относительно времени и места появления данного божества в буддизме нет. В этой связи интерес представляют круг божеств и духов, входящих в так называемую свиту Вьягра-вахана Махакалы, которые могут являться отражением исторических процессов, в том числе распространения буддизма среди представителей народности мэнь-ба с самоназванием мон-па. В настоящее время этот народ проживает на территории Бутана и индийского штата Аруначал-Прадеш.

Согласно Таранатхе, окружение Вьягра-вахана Махакалы состоит из различных духов и божеств, называемых мон-па: Мон-па тела – Согдак серо-синего цвета, держащий флаг с тришулой со всаженным на него человеческим трупом; Мон-па речи – Шан-па с телом темно-красного цвета, трубящий в рог буйвола, держа его правой рукой, в левой руке держит железный ритуальный кинжал и черный аркан, обвивающий шею клятвоотступника; Мон-па ума – Теу Наг-по, держащий лезвие и человеческое сердце. Также различные Мон-па: пожирающий плоть, пьющий кровь, отсекающий

жизнь, пожирающий душу, вырывающий сердце, вызывающий острые боли, похищающий годы жизни. У всех Мон-па одеяния палачей, в правых руках держат мечи и иные режущие оружия, в левых – черепа, наполненные кровью. Этих Мон-па окружают бесчисленные духи, такие как мамо, матрики и демоны-пишачи и др. [Taranatha 1975: 61a].

Как известно, в период начала распространения буддизма в гималайском регионе – на территориях смежных Бутану, Непалу, Тибету и Индии господствовали верования и культы бонской традиции. Именно последний факт, по мнению Ц. Намгъяла, связан с этимологией этнонима мон-па, восходящей к тибетскому слову mun/мун, которое переводится как «темный, необразованный, варварский». Представители народа мон-па считались невежественными, так как были не-буддистами, а приверженцами бон [Namgyal 2020: 59]. Если попытаться перенести миф в плоскость реальности, то можно гипотезировать о том, что божества и духи мон-па в составе окружения Вьягра-вахана Махакалы ранее почитались одноименным народом и были включены в буддизм в ходе проповеднической деятельности Падмасамбхавы, с именем которого связано множество сюжетов укрощения и обращения бонских божеств в буддизм. Как известно, при ассимиляции различных автохтонных божеств в их свиту включались более мелкие местные духи и прочие сверхъестественные сущности, что было наиболее гибким и действенным способом, при котором «старые» боги оставались.

Возможные напластования элементов разных религиозных культур, традиций и обычаев, в любом случае усложняют и изменяют культ того или иного божества, но вместе с тем и обогащают его. Подобные изменения и модификации были неизбежны и в культе Махакалы, еще несколько форм которого также вызывают споры, связанные с их происхождением и его условиями. По мнению Рене де Небески-Войковица большинство разновидностей Махакалы имеют индийское происхождение, однако, существуют и такие, культ которых сложился уже в Тибете, к примеру, Махакала Тракшад Бронжалчан. Видимо он связывает это с тем, что у этой формы божества голова яка, занимающего важное место в повседневной хозяйственной и культурной жизни тибетцев [Nebesky-Wojkowitz 1993: 39]. Также, например, считается, что Гургон или Панджарната Махакала имеет среднеазиатское происхождение из-

за того, что отождествлялся с шатрами племенных кочевников. Однако по мнению Р. Бира это утверждение ошибочно, поскольку Панджарната Махакала изначально был покровителем и хранителем монастыря Наланда в Индии, а его имя происходит из текста известного как Ваджрапанджара-тантра [Бир 2013: 185].

У любой мировой религии, в зависимости от географических и климатических условий, типа хозяйствования стран ареала его распространения, а также верований и обычаев автохтонных народов, населяющих ее, формируется своя уникальная культовая система. Последняя, несмотря на общность идей, идеалов и ценностей, норм поведения и т.д., становится той самой структурой в более объёмной системе, которая даёт возможность дифференцировать в ней общие и особенные черты. Формирование оригинальных культовых систем указывает на возможность приспособления отдельных религий к иной среде, с последующим её развитием и распространением. В то же время появление новых религиозных традиций в том или ином регионе подобно «глотку свежего воздуха» способствует развитию и расширению границ духовной культуры самих автохтонов. В целом же эти изменения носят двусторонний характер: с одной стороны, они показывают эволюцию религиозных представлений, с другой – определённые деструктивные процессы, в уже сложившихся религиозных традициях. Очевидно, что и здесь действует принцип естественного отбора, при котором выживает не наиболее сильный, а наиболее приспособленный. Так, приспосабливаясь к новым условиям те или иные религии меняют в своей структуре отдельные компоненты, что приводит к тому, что в результате смешения с коренными религиозными представлениями образуются новые, либо переосмысленные и трансформировавшиеся формы верований и культов, при этом отбрасываются, либо уходят на задний план уже «неактуальные и несвоевременные» элементы. Последние с течением времени либо забываются совсем, либо присутствуют в определённых ритуалах, как отголоски прошлого, но тем не менее они легли в основу существующих ныне религиозных представлений. Подобные связи, взаимосвязи, изменения и новые смыслы в религии принято определять как синкретизм религиозных верований или религиозных представлений.

Существует множество различных трактовок религиозного синкретизма у разных народов. Наиболее обобщенное определение

феномена религиозного синкретизма, которое в принципе раскрывает его суть дано А. П. Забияко: «состояние религиозного явления, характеризующееся невыделенностью качественно различных элементов и их смешением во внутренне противоречивую систему» [Забияко 2008: 1171]. Он также отмечает, что понятие религиозного синкретизма применимо к разным формам религиозной жизни, в контексте которых оно может иметь различные смысловые оттенки. Религиозный синкретизм представляет собой соединение религиозно чужеродных элементов в одну целостность, что в свою очередь является типичным процессом развития практически всех религий, которые в ходе эволюции интегрировали в себе идеи и элементы обрядности, заимствованные из сосуществующих верований и культов [Там же]. Более развернутая трактовка религиозного синкретизма в свое время была дана Г. Е. Кудряшовым, по мнению которого, «в генезисе и исторической трансформации этноконфессиональных систем можно выделить несколько этапов и уровней развития синкретизма: просинкретический, синкретический и полисинкретический. Причем каждый из них отражает определённую стадию социально-экономического развития этносов» [Кудряшов 1973: 10]. Первый этап характеризуется как предшествующий синкретизму, а его типичным проявлением можно считать все виды и формы религий родоплеменного строя - фетишизм, тотемизм, анимизм, магия и т.д. В процессе дальнейшего развития происходит переход к синкретизированному тип религиозности - своеобразной форме эклектизма, соответствующей эпохе ранних феодальных отношений. Следующая ступень - это полисинкретизм, в рамках которого происходит наибольшая, наивысшая степень смешения представлений и культовых действий разных религиозных систем [Там же: 8–11].

Н. С. Капустин говорит о том, что эволюция всякой религии носит синкретический характер, а религиозные воззрения на всех этапах своего развития не могут появляться сразу, вдруг [Капустин 1973: 112]. По его мнению, синкретизм есть характерная черта всех религий и он определяет его как «объективный процесс соединения, слияния различных религиозных элементов, верований и культов в ходе их взаимодействия друг с другом и образования новой целостной системы мировоззрений, мироощущения и культа со своей спецификой» [Там же]. Существует также и концепция религиоз-

ного синкретизма Н. М. Маторина, который определял религиозный синкретизм как «смешение представлений и культовых действий, относящихся к различным религиозным системам» [Маторин 1934: 339]. Н. М Маториным выделены три группы явлений, связанных с религиозным синкретизмом, к первой из которых он относил «все факты переживаний более примитивных культов в более сложных» [Там же: 341]. Таковыми, по его мнению, являются все элементы анимизма, фетишизма и магии в буддизме, христианстве и исламе. Ко второй группе относятся факты обратного порядка, это когда более сложные культы внедряются в примитивные, сохраняя при этом целостность концепции и свой характер (воздействие буддизма и христианства на шаманизм). Третья группа включает в себя явления, в которых явно прослеживается смешение представлений и культовых действий нескольких сложных религий. К этой группе относятся взаимные скрещивания христианских, мусульманских и буддийских религиозных культов [Там же].

Проблема выявления и определения синкретизма и его форм тесно связана с расширением территориальных границ определённой религиозной традиции и характерными для этой территории обычаями и культами. Г. Е. Кудряшов, говоря об условном «северокавказском» [Кудряшов 1973: 10] типе синкретизации, отмечает, что многопластовость религиозных представлений различных народов отражает сложный процесс трансформации конкретных исторических эпох и представляет собой не простое сложение или смешение различных религий, а сложный синтез, результат неоднократной синкретизации и пересинкретизации [Там же].

Подобная схема синкретизации и пересинкретизации в общем может быть применена ко всем религиозным традициям, поскольку, возникавшие в определённые периоды развития общества религиозные представления становились фундаментом для дальнейшего и общего развития этой системы и в ходе эволюции неоднократно подвергались этим процессам – синкретизации и пересинкретизации. Все это способствует формированию качественно и семантически новых элементов, но несущих в себе иногда слабые, иногда явные отпечатки предыдущих этапов развития, ведь, известно, что религиозные представления всегда отражали различные аспекты бытия человека, были связаны с условиями и средой его обитания,

а социальные изменения диктовали развитие и изменение тех или иных его форм.

Буддизму как мировой религии так же характерны полисинкретизм, процессы синкретизации и пересинкретизации, ибо было невозможно избежать всего этого в ходе своего распространения; в буддизме так же находят место соединение и слияние различных религиозных верований и культов; в буддизме, как и в других мировых религиях – христианстве и исламе, можно обнаружить следы и элементы анимизма, фетишизма и магии и т.д. Однако эти концепции религиозного синкретизма строятся преимущественно без учета доктринальных основ тех или иных религиозных традиций, т.е. объясняемые процессы лежат в чисто религиозной плоскости.

По мнению И. С. Урбанаевой для объяснения взаимоотношений буддизма с автохтонными верованиями наиболее подходящей является концепция, предложенная Дж. Грэйсоном. Исследователь считает, что вслед за Дж. Грэйсоном эту форму взаимодействия можно назвать «низким синкретизмом», при котором буддизм инкорпорировал в ритуальную систему местные культы, не искажая свою философско-религиозную систему [Урбанаева 2022: 17; Урбанаева, Ламажапов 2017: 158]. Если в Китае, а также в Японии значительному искажению под влиянием даосизма и конфуцианства подверглись не только ритуальная сторона, но и философское ядро буддизма, то в таких странах, как Тибет, Монголия, Россия, отчасти Корея, буддизм взаимодействовал с местными верованиями и культами несколько иначе [Урбанаева, Ламажапов 2017: 158].

Дж. Грэйсон на основе анализа различных концепций религиозного синкретизма и особенностей распространения буддизма в Корее, приходит выводит два типа синкретизма: высокий и низкий (или обратный). В первом случае при контакте с местными или коренными, традиционными формами религиозности пришлой религии отдаются лишь поверхностные функции. При низком синкретизме автохтонные культы уходят на задний план, в то время как идеи пришлой религии занимают центральную позицию [Grayson 1992: 202–203]. Для высокого синкретизма характерны лишь поверхностные изменения, к примеру, смена имен божеств, но без изменения семантики и функций божества. При высоком синкретизме основные ценности автохтонных религий сохраняются неизменными и сохраняют свою стержневую позицию, тогда как при

низком синкретизме наблюдаются обратные процессы – пришлая религия, поглощая местные культы и верования занимает центральное место [Ibid: 204]. В подобного рода синкретизме находят объяснение процессы ассимиляция автохтонных верований буддизмом, которые представляют собой не простое смешение или некий симбиоз, а длительный процесс взаимодействия, в результате которого формируются специфические особенности буддизма в определённых регионах. При данном типе синкретизации буддизм не утрачивает свою изначальную суть, но искусно перерабатывает религиозные представления автохтонных верований и в обуддизированном виде прививает их местным жителям.

Буддийская система обладала этими уникальными средствами и методами инкорпорации себя в иную социокультурную среду, наработанными уже в самом начале его истории. Эти методы, называемые упайя (искусные уловки, методы), с помощью которых становилось возможным и доступным понимание и восприятие буддийского учения; они работали на самую широкую и разностороннюю аудиторию: разного уровня развития интеллекта и способностей, разных менталитетов и т.д. Говоря об этих искусных уловках, И. С. Урбанаева отмечает, что «... они позволяют сохранить аутентичную трансляцию Дхармы как транснациональную традицию, в которой заложена защита концептуального ядра и базовых практик от искажающего влияния национальных и ментальных паттернов и особенностей языка» [Урбанаева, Ламажапов 2017: 156]. «Низкий синкретизм» стал аналогичной временной уловкой, благодаря которой буддизм в Корее получил официальное признание в качестве религии, обеспечивающей оккультную защиту государства [Там же: 158]. Е. А. Торчинов говорит о том, что идея упайи, благой уловки, которая должна была помочь вывести существа из полыхающего пламенем страданий дома сансары, вдохновляла махаянских монахов и в горной выси Тибета, и в бескрайних степях Монголии, и на Великой Китайской равнине, и на островах Японии. Придя в новые земли и увидев, что их жители поклоняются различным богам и демонам, буддисты отнюдь не спешили объявлять этих божеств бесами или утверждать, что их вовсе нет или искоренять их. Напротив, они говорили местному населению, что их боги теперь тоже познали четыре благородные истины, стали буддистами и будут изо всех своих сил защищать буддийское уче-

ние и охранять верующих в нее [Торчинов 2020: 90]. Подобным образом многие божества объявлялись воплощениями или проявлением сил тех или иных буддийских божеств, так они оставались в быту и так же пользовались почётом у верующих, но уже в буддийском обличии.

Рассмотренное проявление и формирование синкретизма касается этнических, территориальных, цивилизационных условий распространения буддизма. Но есть есть и другая немаловажная сторона изучения синкретизма в буддизме - особенности восприятия буддизма теми или иными лицами, группами лиц, в зависимости от уровня их вовлеченности в буддизм. Поэтому неоднозначный вопрос синкретизма в буддизме должен рассматриваться также и с точки зрения дифференцирования буддизма в монашеской и монастырской среде с образовательным процессом, постижением его учения и буддизма, который распространён среди простых верующих и связан с обыденной религиозностью. Дифференциация в буддизме таких уровней как доктринальный или философский и житейский или обыденный не говорит о том, что это противоречащие друг другу части единого. Это показывает возможность функционирования буддизма не только в кругу мудрейших и стенах монастырских учреждений, но и среди простых верующих. Несмотря на всю логичность и аргументированность идей и положений буддизма для постигающих его философию, они непонятны для большинства простых верующих, идентифицирующих себя буддистами. Многие даже не осознают, что одно из принципиальных условий для того, чтобы считаться буддистом– принятие прибежища в Трёх Драгоценностях. У верующих есть представления о Будде как о боге, но не как об образе и символе того, что можно достичь высочайшего духовного уровня. В рамках проявления обыденной религиозности отсутствуют четкие границы буддизма и традиционной религии, и это несовершенное понимание приводит к тому, что размываются религиозные ориентиры, где нет особого предпочтения той или иной религии, но есть «что-то среднее», «между». Эта дезориентированность в конфессиональной принадлежности приводит к тому, что в сознании у верующих не возникает межрелигиозный конфликт. У верующих нет чёткого представления об основах буддийского учения, поэтому происходит наслаивание одних представлений на другие. Одно из понятия о обыденной религиоз-

ности Будда предстаёт как верховный бог, который сможет помочь в избавлении от страданий. Неискушённым в философских беседах и прочих познаниях последователям нужен «простой», «доступный», удовлетворяющий прагматические, житейские потребности буддизм. Людям важно обращаться к Будде и другим божествам с молитвами, благоговеть перед ними, перед их образом, поклоняться статуям и пр. В то же время практически всех у верующих есть желание хорошей жизни, как с материальным благополучием, так и физическим здоровьем, они больше вовлечены в мирские проблемы, обеспокоены за настоящую жизнь, но все же есть стремление попасть в некое совершенное место - рай, т.е. особо не задумываются о благоприятной перспективе последующего рождения именно в буддийском контексте и т.д. Не только буддизму, но и всем религиям, приходится удовлетворять все эти желания и требования, ибо если религия не в состоянии обеспечить всем этим, то соответственно не будет и надобности в ней.

И. С. Урбанаева отмечает, что «хотя обрести Путь и освободиться от сансары, достичь просветления невозможно, не обратившись к углубленному изучению аутентичных первоисточников и не занимаясь практикой при опоре на квалифицированного мастера Дхармы, тем не менее такой феномен как вера, пусть даже и слепая вера, позволяет верующему обрести надежду на спасение в следующем перерождении от падения в низшие миры - ады, миры голодных духов и животных. Правда, эта вера должна быть неколебимой верой в спасительную силу Будды, Дхармы и Сангхи, а также в непреложность закона кармы. Однако следует заметить, что сама эта вера имеет своей предпосылкой убеждённость в реальности перерождений, в существовании прошлых и будущих жизней каждого живого существа. Такая убежденность на уровне массового сознания, если говорить о Тибете и монгольском мире, появляется в процессе социализации и воспитания в семье так называемых традиционных буддистов. Те же случаи, когда люди появляются на свет, имея врожденную веру в Три Драгоценности, буддийские ученые объясняют как проявление сильного кармического наследия» [2022: 18].

Здесь следует также добавить, что даже те, кто исповедует буддизм не совсем осознанно, на уровне привычек, традиций и обычаев, получили буддизм «в наследство» от родителей и т.д., с

точки зрения буддийской философии, уже на верном пути, т.е. в какой-то степени запустили ту самую потенцию в действие, и, возможно, деяния в предыдущей жизни поспособствовали тому, что в этом рождении, хоть на подобном уровне, началось соприкосновение с буддизмом, которое в дальнейшем и возможно перейдёт уже на более высокий уровень.

Так же, как и все религии, буддизм подвергался различным трансформациям, необходимым для его существования, но это была её внешняя сторона. Во все времена социальные изменения приводили к тому, что религии немедленно реагировали на это и запускали своеобразный процесс самосохранения за счёт своевременных изменений в виде внедрения новых культов, божеств, отдельных элементов актуальных здесь и сейчас. Эти факторы в конечном счёте приводят к формированию синкретизма, в рамках которого различные религиозные представления и верования вступают во взаимодействие друг с другом и находят выражение в проявлении религиозности верующих. Поэтому при рассмотрении проблемы синкретизма в буддизме целесообразно отмечать две его грани, которые показывают внутреннюю и внешнюю сторону буддизма. Философская составляющая буддизма представляет собой его внутреннее содержание, а религиозные культы и обряды являются его внешней оболочкой. При распространении буддизма в другие страны его философско-сотериологическая составляющая оставалась неизменной, но внешняя, культовая сторона претерпевала изменения. Поэтому можно говорить о том, что буддизм добился значительных успехов в распространении именно как религиозная система. Несмотря на пресловутое мнение о том, что синкретизм представляет собой вырождение отдельной религии, утрату её «чистоты», синкретизация как процесс и синкретичность как промежуточный результат, есть показатели развития и гибкости религии, благодаря которым она может существовать. И в контексте общих исторических процессов религиозный синкретизм в буддизме есть один из его закономерных процессов, но этот синкретизм, определяемый как низкий, не влияет на его философско-сотериологическое содержание.

Инкорпорация буддизма в социокультурное пространство бурят. В первую очередь необходимо отметить, что несмотря на то, что датировка буддизма на землях расселения бурят определяется

достаточно древними временами: судя по найденным в Иволгинском хуннском городище остаткам буддийских четок, самые давние признаки присутствия буддизма на землях бурят относятся к хуннской эпохе; также есть свидетельства бытования буддизма в Забайкалье в эпоху Жужаньского каганата; эти и многие летописные и фольклорные данные говорят о том, что на территории этнической Бурятии, как и во всем монгольском мире, буддизм начал распространяться намного ранее утверждения его в качестве государственной религии Хубилай-ханом [Янгутов, Урбанаева 2014: 21], все же, живое, явное и документированное присутствие буддизма среди бурят фиксируется с момента его распространения в их среде с XVII в.

В своем развитии бурятский буддизм прошел множество этапов. В период распространения буддизма буряты являлись частью общемонгольского мира и все изменения происходили в связи с аналогичными процессами этого мира. Изначально активными распространителями буддизма были монгольские роды, перекочевавшие в Забайкалье в XVII в. и раньше всего он начал распространяться в той среде, где находил поддержку покровителей в лице бурятских тайшей. Этот, условно, первый этап, связан с деятельностью монгольских князей и откочевавшими с ними родами, которые впоследствии станут первыми бурятскими носителями буддизма. Это было время неорганизованного и несистемного распространения буддизма, или как отмечает Н. В. Цыремпилов: «С первой половины XVII века и до 1727 г. буддизм в Забайкалье, по всей видимости, не представлял собой сколько-нибудь системного целого, а бытовал в виде небольших кошмовых дуганов, в которых проводились службы…» [Цыремпилов, 2014, с. 9]. Следующий виток развития был связан с появлением в 1712 г. группы тибетских и монгольских лам. Считается, что именно прибытие этих лам значительно ускорило процесс распространения буддизма. В исторической хронике В. Юмсунова говорится, что все эти ламы, коих было 150, были рассоединены по разным селенгинским и хоринским родам. Также сообщается, что все они были очень образованны и их наставническая и врачевательная деятельность очень ценились [Бурятские…, 1995, с. 43]. Появление этих лам также способствовало тому, что многие бурятские сыновья начали отправляться на учебу в монастыри Тибета и Монголии, среди них окажется и Д.-Д.

Заяев – будущий первый Пандито Хамбо-лама. В дальнейшем, наряду с войлочными и передвижными молельнями, начинают появляться уже стационарные храмы. В то время царское правительство было крайне обеспокоено за приграничные территории и процессами на них, что повлияло на его заинтересованность в поддержке буддизма, приверженцами которой являлись буряты. В 1727 г. между Российской империей и Империей Цин был подписан договор об определении границ между двумя государствами, что стало одним из важнейших факторов формирования автономного бурятского буддизма уже в российском подданстве. Согласно хронике Д.-Ж Ломбоцыренова, 30-е гг. XVIII в. ознаменовались появлением дацана в местности Эрхэ Бурэгэ и стали совершать там хуралы (молебны) [Там же, с. 112]. Этот дацан который в 1741 году перенесли в местность Хилгантуй стал называться Цонгольским. Официальной же датой создания монастыря считается 1941 г. и именно с этой даты начинается отсчет буддизма в Бурятии.

В 1732 г. от родоначальников цонгольского рода, инициировавшего строительство этого дацана поступило впоследствии одобренное ходатайство о назначении главным ламой Нгаванг Пунцока. После продолжительного обучения Д.-Д. Заяев возвращается из Тибета и становится его помощником. В 50-х гг. XVIII в. был построен «новый» Цонгольский (Хилгантуйский) дацан, который получил название «Балдан Брейбун» по аналогии с монастырем где обучался сам Д.-Д. Заяев. Согласно указу «Чикойского управления за № 1780 от 23 ноября 1753 года по предшествовавшему ходатайству Агван Пунцука и Дамба Даржа Заяева утверждена постройка деревянного здания Цонгольского дацана» [Ламаизм, 1983, с. 20]. Заметим, что в бурятских исторических хрониках и официальных документах даты и сведения относительно событий и дат, и персоналий связанных с ними несколько разнятся. По мнению К. М. Герасимовой эти противоречивые даты свидетельствуют о том, что «фактически строительные и прочие внутренние административные дела дацана шли своим чередом, независимо от разрешений различных инстанций русской администрации со своей канцелярской хронологией» [Там же, с. 20]. Первая половина XVIII в. стала периодом интенсивного развития буддизма у бурят, становления ее церковной и культовой системы. В 1764 г. Д.-Д. Заяев получил звание «Главного Бандида хамбо-ламы всех буддистов, обитающих на

южной стороне Байкала». Вплоть до начала XIX в. продолжалось бурное развитие буддизма, строились и расширялись монастырские комплексы, активно развивалась образовательная деятельность, утверждались определенные службы-молебны. Буддизм становится важной частью общественной жизни региона, одним из ключевых факторов в политических процессов. Это продолжалось до начала репрессивной политики советского государства, при реализации которой буддизм пришел в упадок: были сожжены дацаны, буддийские реликвии, репрессированы представители духовенства. Однако с 1945 г. начался процесс восстановления после гонений и разрушений. В 1990-х гг. буддизм начинает возрождаться – активно восстанавливаются разрушенные и строятся новые храмы, налаживается международная образовательная деятельность, появляются многочисленные буддийские общины.

Учитывая факт того, как было отмечено, что до присоединения к Российской империи бурятские племена и земли, на которых они проживали издревле входили в состав великого монгольского государства, начальные этапы распространения буддизма среди бурятских племён должны рассматриваться в этих рамках и знакомство с буддизмом, каким бы оно ни было – поверхностным, эпизодичным или глубоким, состоялось намного ранее официального отсчета, датируемого 1741 г.

Существовало множество факторов, совокупность которых способствовала возникновению своеобразного местного «осевого времени» для буддизма в Бурятии, когда сформировались определённые благоприятные условия для её успешного распространения. Одним из наиболее важных факторов, способствовавших распространению буддизма, считается выгодное территориальное положение земель, населённых бурятским народом, с вытекающими перспективами для развития экономики и значимостью в политических процессах.

В сравнении с Монголией и Тибетом, буддизм не являлся государственной религией, статусом которой обладало христианство. Христианство, будучи наиболее распространенным вероисповеданием и занимающим доминантное в истории положение в Российской Федерации и на то, что во времена ее имперства были периоды активной и даже где-то агрессивной христианизации бурятского населения, оно, тем не менее, не стало религией, занявшей лиди-

рующего положения среди представителей бурятского этноса. Проблема была не столько в самом христианстве и его положениях или какой-нибудь «устойчивости» бурят к христианству, а в самой политике царского правительства, которая была вынуждена уделять большее внимание буддизму, как «угрожающему» фактору устойчивости, возможно и целостности империи в приграничных землях. Попытки сдерживания распространения и дестабилизации положения буддизма могли повлечь за собой проблемы, связанные с оттоком населения в соседнюю Монголию. Основную массу в приграничных монгольских землях составляли верующие буддисты и буддийское духовенство. Россия опасалась большего укрепления монголо-бурятских связей, потери контроля над Кяхтинским узлом, связывавшим торговые, экономические и транспортные пути между Китаем и Монголией.

Именно этим объясняется лояльная политика царского правительства и является одним благоприятных факторов, благодаря которой буддизм сумел широко распространиться среди бурят. Однако следует отметить, что популяризация буддийских идей и обычаев происходила неравномерно. В первую очередь, оплотом буддизма стали приграничные – южные районы Бурятии – и причины этого вполне понятны из вышесказанного. Отношение царского правительства к буддистам в границах империи имело свои существенные различия и оно зависело от роли и значения бурят и других буддистов во внутренней и внешней политике государства. Даже среди бурят наблюдалось это различие: к иркутским бурятам было более жёсткое отношение [Ламаизм 1983: 27]. В то же время неверно говорить о том, что буддистами буряты стали лишь по «доброте и воле» царского правительства.

Об этом свидетельствует другая причина успешного принятия буддизма, наряду с выигрышным геополитическим положением, которая выражается в мировоззренческих основаниях монгольского мира, т.е. значимы были не только политические факторы, но и духовная составляющая. Это было отмечено Л. Е. Янгутовым и И. С. Урбанаевой, которые считают, что «буддийская философия и этика в своих базовых аспектах нашли понимание со стороны бурят во многом благодаря древнему тэнгрианскому мировоззрению, в рамках которого уже были давно ассимилированы некоторые важ-

ные буддийские представления, в частности о реинкарнации и эманациях великих существ» [Янгутов, Урбанаева 2014: 23].

По мнению Л. Л. Абаевой, буддийская религиозная культура как система уже на ранних этапах обладала знаниями о человеке, его поведении в психической и психосоматической перспективе, психоаналитических характеристиках и парапсихологических возможностях, которые вплоть до настоящего времени импонируют современному монгольскому социуму [2020: 313].

Также значимым фактором стала сама монголо-бурятская ментальность, которая заключалась в отсутствии «у наших предков привычек к онтологическому преувеличению индивидуального «я» и привязанности к собственной самости» [Янгутов, Урбанаева 2014: 23], а также они обладали «многовековой привычкой к созерцательной жизни» [Янгутов, Урбанаева 2014: 23]. В ментальности монгольских народов становятся стереотипными представления о милосердии ко всему живому и даже к растительности, развивается культ образования – учёность и знания оцениваются, как высшая цель человеческого бытия [Буддизм 2016: 158]. Б.-Х. Б. Цыбикова отмечает, что особенности окружающей среды, организация жизнедеятельности бурят в условиях степной, равнинной зоны проявляются в их темпераменте, способе мышления и им присущи «неспешность в быту, взвешенность поступков, обдуманность действий, пространно-философское восприятие окружающего мира, особый психический склад в отношении времени, расстояния…» [Цыбикова 2018: 119]. Поскольку ментальность есть особое свойство сознания, влияющее на восприятие и отношение к чему-либо, то ментальные характеристики бурят, которые были крайне созвучными с некоторыми буддийскими принципами, сыграли важную роль в рецепции его идей.

Другой важной причиной, отмечаемой Ш. Б. Чимитдоржиевым, явилось то, что монгольские племена устали от многочисленных войн и междоусобиц, которые продолжались еще со времен завоевательных походов Чингисхана. Именно желание прекращения подобных условий жизни, стало одной из причин благосклонного восприятия буддийского учения, которое проповедовало миролюбие, терпение и любовь к ближнему [Чимитдоржиев 1996: 17].

Действительно, распространение буддизма на бурятских землях открыло новую страницу истории не только самих бурят, но и

культурной и религиозной картинах мира Российской империи в целом. Приход буддизма знаменовал собой не только смену религиозных приоритетов, но также и развитие культуры в целом. Богатейшая и развитая буддийская культура, прошедшая долгий путь развития по мере своего продвижения из Индии и Непала в Тибет и Монголию, совокупные достижения её искусства и литературы принесли в жизнь бурят новые культурные смыслы и ценности.

Буддизм сыграл огромную роль в развитии национальной культуры и просвещении бурят. В стенах буддийских храмов издавалась не только религиозная, но и научная, и художественная литература, создавались уникальные произведения живописи, скульптуры и декоративно-прикладного искусства. Буддийские монастыри становились центрами духовного и культурного обогащения и развития, способствовавшими росту образованности и грамотности бурят. Буддизм сыграл важную роль в процессе оформления бурятского этноса как значимый консолидирующий фактор, а подписание в 1727 г. Буринского договора о разграничении территорий между Российской и Цинской империями окончательно определило дальнейшую судьбу разрозненных бурятских племён, находящихся на монгольско-китайско-российском перепутье в пользу последнего.

Официальное признание буддизма и установление границ между двумя государствами способствовали началу становления бурятского буддизма со своими особенности и новшествами, отличными от тех, что были при монгольском подданстве. До прихода на бурятские земли буддизм прошел долгий и сложный путь и уже претерпел определенные изменения в периоды его распространения среди тибетцев и монголов. Поэтому вполне естественными стали трансформационные процессы в культовой системе буддизма, который начал распространяться в среде бурят, ставшими подданными Российской империи, вследствие чего их связи с монгольским миром стали ограниченными. Но стоит заметить, что «российский вакуум» не означал мгновенного и полного разрыва связей с монгольским миром и утраты объединяющих духовных ценностей.

Приход буддизма на бурятские земли знаменовал собой перемены в религиозных представлениях, связанными с распространением и внедрением в культовую среду буддийских обрядов и обы-

чаев. Как было отмечено выше, буддизм ещё со своего индийского периода был подвержен изменениям и вынужденно включал в свою систему многие элементы из индийских религиозных традиций, отражавших не только духовные ценности, но также и социальные и политические процессы, происходившие в Индии. Аналогичное развитие событий произошло позднее в Тибете, в Монголии, а затем и в Бурятии. Становление буддизма в Бурятии происходило в контексте взаимовлияния и взаимодействия с шаманизмом, что вносило свои коррективы. Но эти изменения происходили по большей части в его культовой сфере, поскольку центральные идеи буддизма не меняли своей сути, но расширялись границы буддизма как в территориальном плане, так и в содержательном за счёт введения им в свою систему культовых традиций автохтонных верований. О том, что буддизм в Бурятии не поменял своей сути отмечают Л. Е. Янгутов и И. С. Урбанаева, которые пишут, что буддизму «не пришлось мимикрировать под местные формы духовности – он здесь, так же, как в Тибете и Монголии, вобрал в свою ритуальную систему некоторые обрядовые элементы традиционной бурятской культуры, не искажая свое мировоззренческое, философское и духовное содержание» [Янгутов, Урбанаева 23].

С.-Х. Д. Сыртыпова отмечает, что буддизм «как вода, принимающая форму сосуда, но не меняющая имманентных ей свойств» обладает глубокой потенцией к адаптации в разных социально-географических и историко-культурных условиях и не теряет при этом своей доктринальной сущности [2014: 160].

Несмотря на все отмеченные благоприятные условия, внутренний потенциал, доктринальную мощь, буддийская система в Бурятии все-таки претерпела некоторые изменения. Культовая система тибето-монгольского буддизма, уже подвергшаяся некоторым изменениям, строилась не на пустом месте, а на существующих традициях и обычаях, иногда перерабатывая их, иногда напластовываясь и контаминируясь с ними. Социокультурное пространство, религиозное поле бурят было занято шаманизмом, встретившись с которым, буддизм, как и ранее, запустил своего рода процессы самосохранения за счет адаптации и приведение в соответствие с «нормами» буддизма.

Буддизм и шаманизм как взаимодействовали, так и противостояли друг другу и эти отношения в дальнейшем переросли в бо-

лее выгодное для обеих сторон взаимовлияние с обоюдными адаптивными процессами. Буддисты изначально не акцентировали внимание на том, что необходимо пропагандировать глубокие философские положения своего учения, но сделали упор на наращивание своего влияния через наиболее востребованные и популярные шаманские обряды и культы. И поскольку буддизм в Бурятии придерживался аналогичных ассимиляторских и адаптационных схем, что в Тибете и в Монголии, то в первую очередь ассимиляции подвергались ключевые, социально значимые религиозные обряды, связанные с почитанием покровителей рода, этнической группы; универсальный культ хозяев местности, который распространялся практически на сферы жизнедеятельности; культ шаманских предков; традиционные календарные обряды и др. Все эти культы и обряды находили буддийскую интерпретацию и отправлялись уже не по воле шаманских духов, олицетворявших предков и прочие сверхъестественные силы и явления, и не по шаманскому сценарию, а по буддийским правилам, которым начали следовать сами эти духи.

В тот период позиции шаманизма, как главного регулятора социальной и духовной жизни бурят, были очень сильны, и он являлся основным ориентиром, определявшим его культуру, повседневный быт и обычаи. Современные буряты являются продолжателями в некоторых случаях явно, в других - имманентно, религиозного наследия тюрко-монгольского мира, в рамках которого они формировались. В религиозных представлениях бурят присутствуют стадиально разные верования, культы и обряды, которые претерпевают различные изменения в процессе исторического развития. В представлении бурят мир, окружающий их, всегда был наполнен многочисленными божествами, духами и разного рода сверхъестественными сущностями, которые могут как вредить, насылать болезни, проблемы, чинить разного рода препятствия, так и содействовать в их разрешении. Периодически они требуют внимания, необходимо проводить различные обряды для их умилостивления и удовлетворения своих просьб. С этим культовым наследием - религиозной мифологией, разнообразными обрядами и многоликим пантеоном и пандемониумом пришлось столкнуться буддизму по его приходу на земли расселения бурят.

Центральной фигурой, разграничивающей профанный и сакральный миры, осуществляющим связь с последним, являлся шаман. Прерогатива отправления обрядов была у шаманов, без участия которых было невозможно установить контакт и регулировать отношения между различными духами и человеком, и, поскольку, по мнению верующих, без ведома того или иного духа-хозяина невозможно совершать какие-либо действия, то фигура и деятельность шамана были необходимы. Шаман, наделённый особым даром свыше, представлял собой посредника между миром духов и людей. Известный бурятский шаман-практик Б. Д. Базаров отмечал, что вся система работы шамана включает в себя следующие моменты: способ лечения, гадание, энергетическое вмешательство, изучение кармического состояния человека и его исправление и корректировка, умение взаимоувязать прошлое, настоящее и будущее, установка и придание правильной формы энергетическому и информационному полю человека в целях гармонизации взаимоотношений между человеком и природой и т.д. [Базаров 1999: 252]. Кроме того, одарённый сверхъестественными способностями, шаман вызывал вызывал страх среди верующих. Шаманы иногда могли выступать даже в качестве судей и законотворцев в пределах одного рода. Деятельность шамана была во вовлечена во все сферы бытия и процессы в ней регламентировались именно шаманом.

Буддизм начал осваивать социокультурное пространство бурятского народа, в том числе через инкорпорацию изначально чуждых ему элементов традиционной религии бурят, при этом активно вовлекались в эти процессы местные культовые места и их духи-хозяева, а наиболее социально значимые религиозные культы вводились в буддийскую систему. В период активного распространения буддизма среди бурят общественные отношения были организованы по родоплеменному принципу, поэтому основным культом, регулирующим повседневную жизнь, являлся культ предков. У каждого рода и племени были свои культовые места, на которых проводились различные обряды с привязкой к культу предков. Все происходящее в жизни, плохое и хорошее, было связано с предками, которые могли как наносить вред, так и способствовать процветанию. Со сменой религиозных предпочтений и буддийской переработки традиционных культов, являвшаяся некогда централь-

ной фигура шамана, стала вполне заменяемой и не такой уж исключительной.

Периоду распространения буддизма в тех или иных районах соответствовала и степень сохранения традиционных родоплеменных и шаманистских верований. Д. Банзаров по этому поводу писал, что проповедники буддизма, уступая местным требованиям, не старались сразу же искоренить шаманские понятия и обряды, а чтобы легче, скорее и прочнее насадить буддизм, они упрощали учение, делая его более доступным. Они вводили в свой пантеон ряд местных божеств, пользовавшихся особым почитанием у жителей, основные священные шаманские места объявляли буддийскими святынями, также буддизации подвергались и различные легенды. Собирались уцелевшие в устах народа молитвы, к ним добавлялись новые и распространялись вновь [Банзаров 55]. На сегодняшний день в целом по республике преобладают смешанные религиозные традиции, что обусловлено многовековым взаимодействием шаманизма и буддизма. Если в некоторых случаях наблюдается преимущественная буддизация отправления обрядов, когда приглашаются исключительно ламы, то в других преобладает шаманская практика, что наблюдается в Баргузинской долине, Тункинском и Окинском районах. Надо полагать, это связано с сильными шаманскими корнями, с большей сохранностью соответствующего мировоззрения и относительной отдалённостью районов от влияния буддизма по сравнению с южными, несмотря на то что там функционируют дацаны.

Культ хозяев местности как наиболее универсальный и распространённый также подвергся ассимиляции в числе первых. Это были культы хозяев, влияние которых распространялось на большие территории, независимо от родовой принадлежности. В этом К. М. Герасимова видит определённую избирательность буддийского духовенства, когда они выбрали культы дошаманского происхождения, где не отмечалась или уже была утрачена связь с почитанием конкретным родовым шаманским предком. В целом же буддийская церковь понимала значение семейно-родовой социальной организации и создавала такую систему культа, которая не разрушала основы традиционных воззрений и обычаев народа грубо и насильственно, а постепенно видоизменяя их, подчиняла новым авторитетам [2006: 87].

Тем не менее, культ хозяев местностей того периода в большинстве своем ассоциировался с духами умерших предков или шаманов и имел влияние не только на уровне родовой организации, но также распространялся на большие территории. Для буддийского духовенства было важно минимализировать влияние этих духов-хозяев путём их обращения в буддизм. Ключевую роль в процессе популяризации буддизма играли священнослужители, которые собственно и занимались буддизацией. В результате обращения в буддизм божествам местностей давались новые, буддийские имена и составлялись ритуальные тексты на тибетском языке, которые могли передавать иконографический образ божества и регламентировали проведения обряда по новым буддийским правилам. После переработки самые популярные территориальные божества объявлялись принявшими буддийское учение и становились защитниками буддийской религии – дамжанами (тиб. давший обет, связанный клятвой). Кроме того, недалеко или прямо на культовом месте возводилось новое обоо и бумхан - культовый домик для хранения буддийских культовых принадлежностей: благовоний, лампад, изображений и статуэток божеств и буддийских деятелей и т.д.

Можно сказать, что подобные механизмы буддизации были налажены ещё со времен распространения буддизма в Тибете и Монголии. В Тибете была разработана теория и обрядовая практика ассимиляции различных форм верований, которая в дальнейшем была применена в среде монголов и бурят. Стоит также вспомнить знаменитую ассимиляторскую и проповедническую деятельность йогина Падмасабхавы, который усмирял бонских божеств Тибета. С.-Х. Д. Сыртыпова отмечает, что благодаря деятельности Падмасабхавы, которая была продолжена его учениками, многие персонажи мифов и традиционных культов Тибета, Центральной Азии обрели новое функциональное значение – защитников и стражей буддийского учения и дополнили пантеон индийских буддийских божеств. Считается, что именно Падмасамбхава оказал решающее воздействие для установления буддизма в Тибете, ему удалось найти «общий язык» с местными божествами и демонами, своими магическими способностями заставил покориться и служить буддизму. Кроме того, исследователь говорит о том, что многие тексты всевозможных сэржемов (тиб. золотой напиток), храмового и бытового ритуала, распространённые в Бурятии и Монголии, восходят

к Падмасамбхаве [Сыртыпова 2003: 45, 160]. Многие тибетские божества вводились в буддийскую систему, сливаясь с образами и функциями божеств, принесённых из Индии. Так, подземные и наземные духи религии бон-по, особенно тревожащие людей и мстящие им за самые различные проступки, вошли в своём большинстве в восьмой класс существ буддийского пантеона - класс сабдаков, а большая часть бытовых обрядов связана с защитой людей от негативного воздействия, гнева этих духов и божеств. В дальнейшем при распространении буддизма среди монголов, калмыков, тувинцев, бурят, местные божества и духи, почитаемые ими, находили место в буддийском пантеоне, укоренившиеся в их обществе обряды, не отбрасывались, а получали буддийскую переработку [Кочетов 1973: 15].

Подобная деятельность буддийских священнослужителей отражена во многих легендах и преданиях, бытующих среди бурят. Множество интересных легенд и сведений по обращению бурятских божеств в буддизм было собрано Г.-Д. Нацовым, среди которых есть и сообщение об укрощении хозяина агинской горы Адагалик. Так, согласно его записи, сделанной в 1934 г., по просьбе местного населения хозяин горы был обращён в буддизм Хоршид гэгэном. Местным жителям он наказал сложить обоо на этой горе по буддийским правилам, а также, как и раньше, продолжать делать подношения, но только посредством ламы. Затем научил их правильно возводить обоо и как его почитать. С тех времён и до сей поры моления на обоо проводятся с приглашением ламы [Нацов 1995: 77]. Подобная буддизация произошла и с культовым местом Челсанским обоо. При обращении хозяина горы Челсаны, на её вершине проводили трёхдневные молебствия, в результате чего хозяин горы принял буддизм, стал сабдаком и получил буддийское имя Отог-нойон. Также были сочинены тексты хозяину горы [Дугаров 1986: 146]. Есть также и запись об укрощении хозяйки Синей скалы в Заиграевском районе. Она была обращена в буддизм тибетским ламой, который для этого читал мантры около скалы несколько дней, сложил на её вершине обоо из камней, установил 13 деревьев, построил бумхан и поместил туда статуэтки буддийских божеств [Нацов 1995: 76].

Стоит отметить, что буддийскую переработку испытывали не только образы божеств-духов местностей, также реконструкции

подвергалось и само обоо как способ оформления культового места. Одним из наиболее часто упоминаемых инструкций по сооружению обоо по буддийским стандартам является текст монгольского Мэргэн Диянчи ламы. Мэргэн Диянчи лама описывает правила построения комплекса обоо из 13-ти куч, в том числе с одной главной в центре, символизирующей Меру – центр буддийского мироздания. Остальные 12 символизируют 4 больших и 8 маленьких континентов. Кроме того, заранее принося извинения за возможные неточности или ошибки, Мэргэн Диянчи лама в деталях и подробностях приводит информацию о необходимых размерах, плане и местоположении обоо. Также перечисляются все компоненты для наполнения обоо, регламентируются изображения животных и орнамент, которыми необходимо оформить, украсить его внешне [Bawden 1958: 27–28].

Н. Л. Жуковская отмечает, что в отличие от добуддийских времен, когда призывали только одного хозяина, по новым правилам при молениях на обоо начали созывать собор божеств, состоящий из: будд, бодхисаттв, высочайших лам, докшитов, дакинь, местных духов и т.д. Их призывали вселиться в специально построенное для них обоо, также одним из обязательных составных частей стало созерцание Будды. После того как все приглашенные божества занимали места, начиналось общее моление с различными просьбами, но при этом сохранялся морально-этический аспект, придаваемый буддизмом всем включённым в его практику ритуалам [1977: 41–42].

В данном контексте следует отметить, что показательными и информативными считаются ритуальные тексты, которыми сопровождаются буддийские обряды. Так, в одном из универсальных обрядов и обрядников, читающемся при разных случаях является «Подношение океана жертвенных облаков, приносящих дождь счастья» или в кратком названии - «Даши чар беб сан». Данный текст представляет собой «общий» текст, которым можно руководствоваться при отсутствии специальных, именных текстов тем или иным божествам. Содержание обрядника показывает пестроту приглашаемых на угощение-подношение гостей, среди которых божества, начиная с самого Будды и ниспадают к духам местностей. Также показательны просьбы и пожелания верующих, в которых находят место не только бытовые и житейские проблемы - устра-

нение болезней, преумножение благосостояния, слава, процветание рода и т.д., но и высокие помыслы об очищении от разного рода помрачений и расстройств, устранении врагов буддизма, о даровании сиддхи (сверхъестественные способности) и т.д. [bsang mchog].

Религиозная ситуация бурят осложнялась и тем, что наряду с буддизмом, христианство так же пыталось освоить социокультурное пространство бурят. Одним из божеств, примерившим на себе не только шаманистский и буддийский образы, но и христианский, является Буха-нойон. Н. Л. Жуковская отмечает, что это божество эволюционировало из тотемного предка в хозяина обоо небесного происхождения, затем в местное буддийское божество, именуемое Ринчен-хан, и даже в св. Пафнутия у православных бурят. Бытуют различные поверья и запреты, связанные с именем Буха-нойона, характерные для него и как для хозяина местности, так и Ринчен-хана: регулирование погоды в местах его почитания, запрет женщинам подниматься на его священную гору, покровительство деторождению. Покровительство деторождению – функция добуддийская и в этом качестве его изображают с подчеркнутыми признаками пола и призывают в свадебном обряде с целью обеспечить солидное потомство. Как буддийское божество он изображается в виде всадника на белом коне [1977: 38–39].

Также одним из культовых мест и его хозяином, обращённым в буддизм и которые почитаются бурятами, особенно тункинскими, является Бурхан-баабай или Шаргай-нойон. На сегодняшний день это место популярно как у буддистов, так и шаманистов. По сообщению С.-Х. Д. Сыртыповой, в 1867 г. на месте шаманского святилища ламами был построен сруб для молитв. В 1918 г. Тунку посетил Дарма Лушан из Тибета по прозвищу Будуун-лхарамба, который провел ритуал посвящения в буддизм и поставил на высоких столбах-опорах бумхан с сокрытыми в нем буддийскими святынями [2007: 171]. Во время его пребывания в тех краях ламы из Турана попросили составить обрядовый текст, согласно которому хозяин этого культового места предстал в образе человека с грозным обликом, на соловом коне, с луком, стрелами, с саблей в руках [Нацов 1995: 89].

Кроме того, несмотря на стремление к минимализации значимости шаманов, как действующих, так и живших ранее, отмечалась тенденция бурятских лам к возобновлению обрядов на шаманских

похоронных местах, но уже по буддийскому обычаю. Для этого создавались тибето- и монголоязычные обрядники, в колофонах которых говорится о том, что обращение к культам, «противоречащим духу буддийского вероучения», объяснялось необходимостью обезвредить злокозненные действия шаманистских божеств монгольских предков бурят. Бедствия нынешних плохих времен ламы и шаманы объясняли гневом шаманских духов и предков, которых забыли и перестали почитать. Это объяснение, по мнению К. М. Герасимовой, было вполне традиционным. При составлении обрядников тибетским небуддийским духам и божествам мотивировалось тем, что после основания монастыря Самье, когда были подавлены дебжит, в Тибете начались эпидемии болезней, голод, засуха, неурожай, мор скота и т.д. Поэтому Падмасамбхава был вынужден составить специальные обрядники, чтобы укрепить буддийскую религию путём устранения «несогласия между божествами, духами и людьми» и в случае особых бедствий обращаются ко всем, «чистой» и «нечистой силе» традиционных верований [2006: 98].

Другим важнейшим добуддийским культом, так же переработанным буддизмом как один из наиболее распространённых в шаманизме, является культ онгонов - семейных и личных покровителей. Онгоны как некий дух-хозяин могли быть у любого предмета, вещи, животных. Как и любой покровитель, онгоны могли дать благополучие, здоровье, богатство, исцеление и т.д. Г. Р. Галданова сообщает, что онгонов было столь большое количество, что каждая семья при перекочёвке всегда возила целые мешки их изображений. У каждой группы бурят имелись свои онгоны, только им присущие [1987: 71], кроме того, и у любого отдельно взятого человека мог быть свой индивидуальный онгон. Онгоны были введены в буддизм в качестве срунма (тиб. защитник, хранитель), а бурятами называются сахюсаны. Подобно онгонам, срунма-сахюсаны так же могли аналогичным и главным образом покровительствовать и выполнять охранительные функции. К числу таких сахюсанов относились такие божества как Далха, Губилха, Табан-хан, Дамжан Дорже-легпа, Сагаан убэгэн и др. По мнению К. М. Герасимовой второстепенные сахюсаны представляют собой разновременные центральноазиатские традиционные культы семейно-родовых, личных, общинных, корпоративных, племенных покровителей, кото-

рые были ассимилированы буддизмом в Тибете, Восточном Туркестане, разных частях Монголии [Ламаизм 1983: 164].

Культы всех этих божеств в разной степени присутствуют у бурят, но все же их затмили божества более высокого ранга - дхармапалы (санскр. защитники учения) Шестирукий Махакала, Белый Махакала - Гонгор, Четырехликий Махакала - Гомбошальши, Лхамо и др. Это объясняется стремлением и желанием буддийского духовенства к стандартизации и к объединению в культе дхармапал всех сторон жизни верующих, тогда как культы сахюсанов имели влияние больше на семейном и индивидуальном уровнях. Кроме того, одним из важных принципов, лежащих в основе идеи замены второстепенных сахюсанов на больших, первостепенных, является то, что последние помогают во всех перерождениях, а не только в данной. Здесь можно отметить переход к следующему шагу усиления влияния буддизма. Поскольку все божества, ассимилированные буддизмом подчиняются дхармапалам, можно говорить о том, что эти защитники не имеют границ в культовой сфере и могут быть связаны практически со всеми культами и обрядами. С помощью этого культа буддизм не только проник во все виды обрядности семейного уровня, но и связал традиционные общественные и семейные обряды с храмовыми службами и мероприятиями. Из всего сказанного видно, что буддизм старался проникнуть во все сферы бытия, что и делал успешно, через наиболее востребованные культы. Помимо этих ключевых культов – хозяев местности, шаманских предков, онгонов, буддизм так же осваивал и обряды жизненного цикла, к числу которых, как получившая наибольшее буддийское влияние, относится похоронно-погребальная обрядность.

Ранее мы уже упоминали божество Махакалу, с генезисом восходящим к древнеиндийским временам. Образ этого божества так же вошел в культуру бурят, во-первых - как божество, функционирующее в рамках своей религии - буддизма, а во вторых - как божество, смешавшись с одним из наиболее важных шаманских культов, разбавившееся шаманский пантеон. В первом случае показательно особое распространение среди бурят Шестирукой формы божества – покровителя школы гелук, тогда как в тот период в центре буддизма Монголии, Эрдэни-цзу, главным божеством считался Гургон. Возможно, это говорит отм, что напрямю из Тибета. Каза-

лось бы именно эта форма божества должна была получить распространение и в бурятском буддизме, основы которого были заложены во времена подданства бурят монгольским князьям. Однако в Бурятии, следует полагать, изначально утвердился культ Шестирукого Махакалы. Так, в настоящее время божеством-хранителем Цонгольского дацана является Шестирукий Махакала и поскольку в буддизме не практикуется «смена» покровителей, то можно предположить, что именно он и был изначально избран в качестве хранителя. Учитывая факт того, что на ранних этапах не было налаженной системы храмовых служб, отправлений ритуалов, связанных с почитанием отдельных божеств, нельзя исключать и то, что в неосвещенный в литературе период времени отсутствовало почитание Гургон Махакалы. Возможно, представления о Гургон Махакале и почитание божества присутствовало в народе, поскольку на начальном этапе в принципе не могло быть определенного регламента, ведь процесс смены культовых приоритетов не был оформлен и в самой Монголии. Появлению Шестирукого Махакалы в буддизме бурят, очевидно, способствовал именно Д.-Д. Заяев, поскольку он был продолжателем тибетских традиций, в частности монастыря Палден Дрепунг Гоманг, где он сам и обучался. Надо полагать, что Д.-Д. Заяев принес традицию почитания Махакалы напрямую из Тибета и именно поэтому популяризировался культ этого божества, а не Гургон Махакалы.

Кроме того, На начальных этапах истории буддизма в тех или иных регионах всегда отмечалось взаимодействие и сотрудничество представителей светской власти и духовенства. Возможно, что именно такому пути и следовал Дамба-Даржа Заяев в деле распространения буддизма. Из агиографии Д.-Д. Заева следует, что он неоднократно обращался к своим тибетским учителям за советом как следует распространять учение Будды. На одно из своих обращений он получил следующий ответ от Панчен-ринпоче: «Прекрасно, что ты распространяешь Дхарму в невежественных краях… Оберегай чистоту традиции Дхармараджи Трех Миров должным образом. Старайся обратить в религию царей России. Проявляя умение в обеих сферах, полностью откажись от военного дела…» [Цыремпилов 2009: 266]. Иными словами для того, чтобы сделать царя и его министров союзниками в распространении буддийского учения следует усердствовать в этом, используя разные методы,

необходимо быть искусным как в делах религиозных, так и политических [Там же: 267]. В этой связи становится вполне допустимой аналогия с историческими событиями, когда Хубилай-хан получил первые наставления, связанные с Махакалой от Пагба-ламы. Также и Абатай-хан получил от Далай-ламы III свое первое посвящение. Таким образом, Махакала, обладающий силой и славой Тенгри, заменивший духов-онгонов, возможно, стал бы прекрасным инструментом в деле обращения царей в буддийскую религию.

По поводу второго пути «вхождения» Махакалы в культуру бурят Н. Н. Поппе писал, что буддийские проповедники в Забайкалье объявляли определенное шаманское божество являющимся по сути тем или иным божеством буддийского пантеона. К примеру, «бурятское шаманское божество Гуджир тенгри было объявлено тождественным буддийскому божеству Mahākāla и все признаки и функции прежнего шаманского божества были перенесены на соответствующее божество буддийского пантеона» [1952, с. 151], однако, здесь мы видим ассимиляцию шаманского божества буддизмом.

Некоторые исследователи отмечают «добурятский» период в переименовании божества и, по мнению Н. Б. Дашиевой, «… образ бога – покровителя кузнецов – Хан-Гужир-тэнгэри впрямую восходит к высшему божеству шаманского пантеона средневековых монголов Махагала Дархан Гужир-тэнгэри» [2018, с. 120–121]. Г. Р. Галданова считает, что образ Махагала Гужир-тэнгри носит следы контаминации разновременных и неоднозначных представлений, возможно, даже и то, что на его появление как покровителя кузнечного ремесла повлиял и культ самого Чингисхана, о котором в преданиях говорилось, что в молодости он был кузнецом [1995, с. 99]. Н. Н. Поппе также приводит текст шаманской рукописи, на первых строках которого говорится: «Совершившийся по указу святого учителя-будды и благопожеланиями тенгрия Хормусты старший из 99 тенгриев великий Mahākāla Дархан Гуджир Тенгри» [1957, с. 155]. Заняв почетное место в шаманском пантеоне как тенгри-небожитель, образ Махакалы и по сей день фигурирует в нем.

Следует добавить, что Махакала представляет собой одно из важнейших божеств в тибето-монгольском буддизме. Особую значимость божества Махакалы подтверждает его распространённость в Тибете, а также то, что он был чрезвычайно популярен среди

монголов, что объясняется тем, что он являлся защитником школы сакья, приверженцы которой сыграли исключительную роль на начальном этапе распространения буддизма в Монголии. Гургон Махакала является главным охранительным божеством в системе Хеваджра-тантры – доктринальной для школы сакья. Другие названия божества – Джидор Гургон и Дорджегур, очевидно, связаны с названием Хеваджра-тантры. Правитель юаньской империи – Хубилай-хан почитал Махакалу как своего личного покровителя. Принято считать, что одним из первых наставлений, которое Хубилай-хан получил от Пагба-ламы это были наставления именно по упомянутым божествам.

По мнению Ш. Биры, факт того, что Хубилай-хан получил инициацию в Хеваджра-тантру имел великое магическое значение в условиях усиления его божественной природы и легитимации его империи. Имея напрямую установленный духовный контакт с одним из самых могущественных защитников Махакалой, Хубилай-хан мог надеяться на получение всех его таинственных сил в деле управления своей империей. Так что монгольское государство могло обладать не только славой Тенгри, но и славой могущественного тантрического божества. Черная фигура ужасающего Махакалы, в действительности, стала символом могущества Хубилая так же, как шаманистское черное сульде (знамя) был символом мощи Чингисхана [Бира 2013: 41].

Посвящение в практику Махакалы имело не столько религиозный характер, сколько намерение императора «использовать» грозное и могущественное божество в идеологических целях. Поскольку «согласно религиозным представлениям номадов, правитель степного народа олицетворял собой ядро социума и в силу своих божественных способностей проводил обряды, которые должны были обеспечивать обществу процветание и стабильность. Это имело громадное значение, поскольку одним из основных элементов идеологической системы архаических и традиционных обществ была вера в магические свойства сакрального правителя» [Империя Чингис-хана 2006: 295]. Вань Яо пишет, что именно во времена династии Юань Махакала стал важным, главным образом, воинственным защитным божеством [Wang Yao, 1994: 118]. По утверждению Ш. Биры Махакала рассматривается как главный защитник монгольской нации [Бира 2013: 42]. Популярность Махакалы в

первую очередь была связана с функциональностью божества в представлении монгол, которая заключалась в могуществе и воинственности его образа, также немаловажную роль играло и то, что многие видные религиозные деятели, и даже сам правитель, почитали его как покровителя.

Махакала, но уже в другой его форме, также фигурирует в важнейшем договоре «Арбан буяны цааз», который был подписан в 1578 г. между Далай-ламой III Сонамом Гьяцо (1543–1588) и Алтан-ханом. Согласно Ц. П. Ванчиковой, встретившись в районе озера Кукунор, они «…заключили союз о единстве буддийской церкви и светского правления» [2019, с. 37]. Согласно одному из десяти пунктов этого закона, который регулировал религиозную сторону жизни монгол и ее взаимодействие с государственно-политическими процессами, все изображения шаманских духов полагалось сжечь и заменить их образом Махакалы. Однако нет определенности в том какой формой Махакалы предполагалось их заменить, так как имеются разные сведения. В «Жизнеописании Всеведущего Богдо Соднам-Жамцо, называемое Колесница моря волшебств», составленном Далай-ламой V Нгаванг Лобсан Гьяцо (1617–1682) сообщается: «… Третий далай-лама предал огню главный онгон (шаманский идол) Алтан-хагана в качестве приношения богу Четырехликому Гомбо. Этому примеру … последовали все монголы, предавшие огню свои онгоны» [Бира 1978: 255]. Некоторые исследователи отмечают, что онгонов следовало заменить Шестируким Махакалой [Дугаров 2013: 40; Чимитдоржиев 1997: 20]. Вероятно эти законы также сыграли большую роль в распространении буддизма и укреплении его положения среди бурят.

Также важным показателем влияния буддизма на шаманизм, указывающим на значительную степень его воздействия, является отмечаемые многими исследователями трансформационные процессы в самом шаманизме. Одним из интереснейших моментов перемен в шаманизме под влиянием буддийской религии явилось то, что в шаманизме, сохранявшем на протяжении всего своего существования устную передачу знаний, обычаев, правил проведения ритуалов, начали появляться так называемые шаманские рукописи. Н. Л. Жуковская отмечает чрезвычайную важность создания таких рукописей: «Шаманство никогда не имело никаких письменных документов, и их появление свидетельствует о его приспособлении

к новым условиям, когда весомость и значимость той или иной религиозной системы в какой-то мере определялась наличием у нее канонических текстов», а также введение в текст новых дополнительных элементов. Вместе с тем упрощались и сами ритуалы, а в текстах имена шаманских духов и божеств замещались буддийскими. Модернизацией шаманства также объясняются и такие обрядовые инновации, как надевание шаманом тиары с пятью черепами (типа тех, что отмечаются на головах у докшитов) вместо традиционного головного убора, чтение мантры «Ом мани падме хум» наряду с шаманскими заклинаниями, а также частая замена камланий молениями.

Еще один очень интересный результат взаимодействия шаманской и буддийской религиозных традиций – это появление таких лиц – служителей культа, которые сочетают в себе функции и шамана, и ламы. Появление шамано-лам было, скорее, инициативой шаманов. Помимо своих шаманских атрибутов в своей практике они использовали также и буддийские. Этнограф А. Макаренко, будучи в Агинском аймаке в 1923 г., виделся с шаманом типа «шаман-лама», которого там называли джочи. Шаманы-ламы встречались в Тунке, Закамне и других местах. Вместе с тем наблюдаются многие схожие элементы в проведении шаманских и буддийских обрядов, однако мы говорим лишь о внешней стороне ритуалов, последовательности, порядке и структуре, перечне необходимых продуктов-подношений для проведения обряда. В некоторых случаях предпочтение отдается все же служителям буддийского культа, нежели шаманам, к примеру похоронные обряды. Тибетские слова, в большинстве своем пришедшие вместе с буддизмом, появляются в шаманской ритуальной терминологии, к примеру, название одного из самых популярных обрядов – сэржэма.

На сегодняшний день бурятский буддизм, характеризующийся как следующий тибетским традициям, в процессе распространения и утверждения среди бурят приобрел черты национально-территориальной формы буддизма, основанной на вариативной форме тибето-монгольского буддизма. Буддизм в Бурятии представлен традицией гелук, за исключением единичных школ других направлений. В бурятском буддизме сложилась своеобразная культовая система, в первую очередь связанная с отправлением различных ритуалов, которая реализуется на храмовом, бытовом и лич-

ностно-индивидуальном уровне. Буддийский ритуал присутствует практически во всех сферах жизни большинства бурят – с рождения и до самой смерти. Для некоторых – это ежеутреннее угощение сабдаков (божеств-духов местности) или обновление алтаря, это обращение в дацан или простое его посещение для удовлетворения духовных потребностей, успокоения и т.д., это также и обращение к служителям буддийского культа – ламам с определёнными проблемами и вопросами и т.д. Все это – то, что касается храмового и бытового уровня и житейско-прагматической ориентированности. А индивидуально-личностный уровень остаётся в границах проявления религиозности отдельно взятого индивида.

С приходом буддизма и появлением буддийских священнослужителей – лам начались трансформационные процессы в религиозных представлениях и обычаях бурят. За века своего утверждения в среде бурят буддизм сумел вжиться настолько, что на сегодняшний день занимает более устойчивые позиции, нежели традиционные верования бурят в системе шаманизма. Исследователи отмечают, что «внутренний потенциал буддизма, толерантность, открытость, умение заимствовать чужие обычаи и традиции, а также его консолидирующая роль обеспечила ему социальную востребованность, что позволило в дальнейшем стать неотъемлемой частью культуры бурятского общества, его мировоззрением и образом жизни» [Буддизм 2016: 169]. Д. Д. Амоголонова так же говорит о том, что «буддизм является национальной религией, интеграционным фактором и важным компонентом бурятской национальной идеи, в конструировании которой буддизму отдается предпочтение» [Амоголонова 19].

В контексте исследования буддизма, распространившегося среди бурят, необходимо обратиться к вопросу о правомерности определения буддийской традиции в Бурятии как одной из его разновидностей с характерной культовой системой, сложившейся в условиях взаимодействия и взаимовлияния с традиционными верованиями и обычаями, а не как об искажённом его варианте, отклонившемся от материнской линии. В первую очередь необходимо отметить, что, выделяя бурятский буддизм и буддизм в Бурятии, мы не дифференцируем их, это части единого и оба понятия имеют равные основания для существования.

Определение бурятский буддизм, также как и буддизм в Бурятии, вполне приемлемы и применимы, возможно, даже и необходимы для понимания того, что буддизм не инвариантен. Исследователи отмечают, что внутреннее содержание буддизма в Бурятии сохранило в себе неизменном виде доктринальные, философско-сотериологические основания индо-тибетской традиции, а внешнее содержание получило иное социальное лицо в виде ламаистской церкви [Янгутов, Урбанаева 26]. Иными словами, «буддизм в Бурятии» целесообразнее применять в рамках интерпретации философских и доктринальных основ аспектов учения, а сочетание «бурятский буддизм» соотносится со сложившейся в бурятском социокультурном пространстве своеобразной ритуально-культовой сферой буддизма, т.е. с тем, что приобрело национальные черты.

3.2. Буддийские монастыри Бурятии в XIX – начале XX в.: история возведения, региональные особенности архитектуры, образовательная деятельность

Первые культовые постройки, появившиеся на территории Забайкалья, были простые войлочные юрты-дуганы. Трудно указать конкретную дату, когда именнобыл сооружен один первых объектов для религиозных целей. Вместе с тем 1741 год известен как год постройки деревянного Хилгонтуйскогодугана – будущего Цонгольского дацан [Н. Кирилов, 1894: 126]. В том же году был построен деревянный дуган, на месте которого затем возник Гусиноозерский дацан, в дальнейшем ставший резиденцией главы ламаистской церкви в Забайкалье.

В 1774 г. в Бурятии было десять больших и шесть малых дацанов, в 1820 г. их насчитывалось девятнадцать, а в 1831 г., по ревизии Шиллинга, было обнаружено уже тридцать четыре [К. Герасимова, 1957: 46]. Это число было признано царским правительством комплектным. В результате ряда постановления о запрещении строительства дацанов свыше комплекта «штатное» количество дацанов оставалось неизменным до начала XX в.

Гусиноозерский дацан как монастырь, т. е. комплекс культовых сооружений, был построен в 1758 г. на правом берегу Гусиного

озера, против устья реки Цаган-гол, впадающей в это озеро. При Гусиноозерском дацане находилось семнадцать сумэ-храмов, посвященных отдельным божествам[26]

1. Ганджур (1758 г.)	2. Майдари (1758 г.)
3.Шакьямуни (1759 г.)	4. Ламрим (1756 г.)
5.Цзонхава (1765г.)	6. Оточи (Манбо) (1791 г.
7. Аюша (1791 г.)	8.Найдан (1791 г.)
9. Докшит (1791 г.)	10. Минтукба (1802 г.)
11. Гунрик (1802г.)	12. Сандуй (1810 г.)
13. Димчок (1810 г.)	14. Дуйнхор (1825 г.)
15. Дамдин (1825г.)	16. Дара-Эхэ (1829 г.)
17. Сумбум (1629 г.)	

[ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 4].

Дацан не перестраивался более ста лет, и вторичная постройка здания относится уже к 1870 г. [РГИА, ф. 821, оп. 133, ед. хр. 399, л. 67], когда по разращениюМинистерствавнутренних дел, к которому относился Департамент духовных дел иностранных исповеданий, было возведено новое трехэтажное здание главного храма–цокчена.

Цонгольский дацан был построен в 1756г. на правой стороне р. Чикой, в урочище Хилгантуйи другое его название Хилгонтуйский. В 1758 г. при нем построены были шесть сумэ.

1. Гомонлинг. 2. Нимайдинг. 3. Лосаллинг 4. Чойнхорлинг. 5. Рабжайлинг. 6. Нитанлинг.

В 1805 г. построены три сумэ: 1. Хончим-Бодисады (бодхисаттвы) . 2. Курдуна – 1-й. 3. Курдуна – 2-й.

В 1807 г. еще два сумэ: 1. Оточи (Манба). 2 .Докшит.

В Селенгинском округе из 32 дацанов, насчитывавшихся на территории Забайкалья, находилось пятнадцать дацанов.

Джидинский(1770 г.), родовое название Атаганский, находился на левом берегу р. Джиды, в урочище Дырестуй с семнадцатью сумэ [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 3].

1. Майдари (1771)	2. Докшит (1772)
3. Шакьямуни (1774)	4. Гунриг (1773)

[26] Названия храмов везде даются, как они записаны в документах

5. Курдун 1-й (1775)	6. Ламрим (1776)
7. Минтукба (1777)	8. Дара-Экэ (1778)
9. Сандуй (1779)	10. Номон-хаган (1780)
11. Оточи (Манба) (1803)	12. Сындогма (1804)
13. Найдан (1805)	14. Димчок (1805)
15. Арьябало (1807)	16. Аюша (1808)
17. Курдун 2-й (1809)	

Ацайский дацан, построенный в 1786 г., находился на северной стороне Гусиного озера, на правом берегу р. Ацы, впадающей в озеро. При нем насчитывалосьдевять сумэ [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 4]:

1. Шакьямуни (1795)	6. Шагдор (1827)
2. Гунрик (1800)	7. Найдан (1829)
3. Димчок (1825)	8. Аюши
4. Курды (1825)	9. Докшит
5. Оточи (Манба) (1827)	

Сартульский(Сартольский) дацан был построен в 1869 г. на левой стороне р. Джиды, в урочище Болак и при нем было четыре сумэ.

1. Докшит (1822)	2. Сандуй (1827)
3. Дара-Эхэ (1826)	4. Димчок (1845)

Гэгэтуйский (Гыгетуевский дацан), построенный в 1808 г. неподалеку от Сартульского дацана, такжерасполагался на левом берегу р. Джиды, в урочище Гэгэтуйи имел четыре сумэ [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 5].

1. Аюши (1816)	2. Ганжур (1818)
3. Найдан (1816)	4. Гунрик (1823)

Бултумурский дацан (Табангутский) основан в 1782 г. между реками Чикой и Селенга, в урочище Бултумур с семнадцатью сумэ [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 5].

1. Докшит (1762)	2. Табан-хаган (1815)

3. Димчок (1770)	4. Сандуй (1820)
5. Аюша (1780)	6. Оточи (Манба) (1820)
7. Гунрик (1790)	8. Самбум (1829)
9. Курда (1800)	10. Дара-Эхэ (1830)
11. Ламрим (1805)	12. Арьябало (1830)
13. Найдан (1806)	14. Шакьямуни (1830)
15. Сындонгма (1808)	16. Цзонхава (1831)
17. Минтукба (1814)	

Учетуевский (Учотуйский, Табангутский 2-й) был построен в 1773 г. на правом берегу р. Джиды, в урочище Учетуй, имевший шесть сумэ[ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 5].

1. Докшит (1801)	2. Аюша(1801)
3. Гунрик (1802)	4. Минтугба (1801)
5. Димчок (1803)	6. Майдари (1810)

Аракекеретуйский дацан (Ашебагатский) построен в 1765 г. на левом берещу р. Хилок, в урочище Аракыретуй. При нем существовало три сумэ [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 7–9].

1. Аюша (1824)	2. Оточи (Манба) (1825)
3. Найдан (1829)	

Загустаевский дацан, построенный в 1784г. в 1864г. сгорел полностью с одиннадцатью бывшими при нем сумэ [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 6].

1. Докшит (1795)	2. Димчок (1807)
3. Шакьямуни (1795)	4. Шагдор (1826)
5. Гунрик (1789)	6. Оточи (Манба) (1797)
7. Аюша (1789)	8. Курды (1825)
9. Найдан (1797)	10. Майдари (1826)
11. Дара-Эхэ (1807)	

Дацан был вновь построен в 1876 г. на прежнем месте с восточной стороны Гусиного озера, на левом берегу р. Загустай, впадаю-

щей в Гусиное озеро. Сумэвосстановлены не былисумэ [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 7-9].

Кударинский дацан был построен в 1831 г. одновременно с двумя сумэ при нем –Докшит и Курды. Расположен был на правом берегу р. Чикой, в урочище Кударе [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 7-9].

Иройский (Иринский), построенный в 1810 г. располагался на правом берегу р. Темник, в урочище Иро. И с 1818 г. по 1830г. при нем были построены десять сумэ [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 7–9].

1. Найдан (1813)	2. Виро-цзана (1827)
3. Аюша (1814)	4. Минтукбв (1828)
5. Димчок (1815)	6. Шакьямуни (1829)
7. Докшит (1817)	8. Дара-Эхэ (1830)
9. Оточи (Манба) (1825)	10. Хончим–Бодисады (1830)

Янгажинский дацан был построен в 1830 г. на левом берегу р. Селенги, в урочище Янгажин. В том же году при нем было построено сумэДокшит и в последующие два года еще три сумэ.

1. Докшит (1830)	2. Гунрик (1831)
3. Аюша (1831)	4. Шакьямуни (1832)

[ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 10-13].

В 1830 г. был построен Бургалтайский (Боргалтаевский) дацан на левом берегу р. Джиды, в урочище Боргалтай с двумя сумэ при нем:

1. Аюша (1830); 2. Докшит (1831) [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 10-13].

И пятнадцатый дацан Селенгинского округа –Болакский– был построен в 1829 г. на левом берегу р. Джиды, в урочище Цаган-Болак с четырьмя сумэ, выстроенными с 1829 по 1831 годы [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 10-13].

1. Докшит	2. Аюши
3. Арья-бало	4. Курды

В Верхнеудинском округе было выстроено восемь дацанов.

Ходонский дацан (Худунский)построен был в 1773 г. на левом берегу р. Ходон, в урочище Киченгуй с тремя сумэ.

1. Оточи (Манба) (1773)	2. Аюши (1807)
3. Курды (1824)	

[ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 10-13].

Тугнугалтаевскийдацан в 1757г. на левом берегу р. Тугнуй, впадающей в р. Хипок, и в устье ручья Галтай. При нем 4 сумэ.

1. Гунрик (1805)	2. Аюши (1805)
3. Курды (1831)	4. Курды (1831)

[ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 13-15].

Анинский дацан, выстроенный в 1811 г., располагался на правой стороне р. Уда, в урочище Ана. В том же году било построеноперв ое сумэМайдари и в последующие годы еще три сумэ.

1. Майдари (1811)	2. Димчок (1829)
3. Докшит (1822)	4. Аюши (1830)
5. Майдари (1811)	6. Димчок (1829)
7. Докшит (1822)	8. Аюши (1830)

В 1825 г. был построен Ацагатский дацан на левой стороне р. Уды, в урочище Ацагат (или Энгэр-Туглу) с двумя сумэ:1. Курды (1829); 2. Дара-Эхэ (1831) [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 13-15].

В следующем, 1826 г., в устье р. Эгитуй был построен Эгитуевский (Эгитуйский)дацан, и при нем в 1830 г. выстроены 4 сумэ.

1. Курды	2. Майдари
3. Аюша	4. Дара-Эхэ

[ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 13-15].

Чисановский (Чицановский, Чесанский) дацан был построен в 1828 г. на правой стороне р. Уды, в урочище Чицана; при нем в период от 1828 до 1831 гг. были построены девять сумэ [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 13-15].

1. Курды	2. Майдари

3. Гунрик	4. Димчок
5. Арьябало	6. Очир-Бани
7. Аюша	8. Оточи (Манба)
9. Табан-хаган	

В 1829 г. на правой стороне р.Хилок, в урочище Хохюртай выстроен был Хохюртаевский дацан с четырьмя сумэ[ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 16-18].

1. Курды	2. Арья-бало
3. Аюши	4. Гунрик

Цулгинский дацан Верхнеудинского округа построен был в 1830 г. на правой стороне р.Тугнуй, впадающей в р. Хилок, в урочище Цулга. При нем в том же году были построены сумэ: 1. Гунрик, 2. Аюши [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 16-18].

В 1831 году в местности Чилутай был построен Чилутайский дацан с двумя сумэ [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 16-18].

В Читинском округе дацаны строились в основном по реке Онон. Самыми крупными были: Агинский дацан, построенный на реке Аге в 1816 году,и Цулгинский (Цугольский) дацан, построенный в 1831 г. на левой стороне Онона, в урочище Цугол.

Одновременно с постройкой главного храма в Агинском дацане в том же 1816 году были выстроены четыре сумэ [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 16–18].

1. Аюши	2. Димчок
3. Оточи (Манба)	4. Гунрик

В Цугольском дацане в 1831 г. были построены следующие сумэ [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 16–18].

1. Майдари	2. Димчок
3. Найдан	4. Гунрик

Гунинский дацан (Гунэйский), построенный в 1802 г., находился на реке Онон, в урочище Жаргаланто-цаган-ниго; при нем в 1831 г. были построены два сумэ: 1. Арья-Бало; 2. Оточи (Манба) [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 16-18].

Годом раньше, в 1801 г., в устье речушки Зуткули по Онону был выстроен Токчинский дацан. Сумэ при нем были построены только в 1846 г. [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 16-18], их было два:1. Майдари; 2. Аюши.

Затем по р. Онону было выстроено ещё три дацана. В 1825 г. в урочище Тарбагатай – Тарбагатайский дацан с одним сумэ Оточи (Манбо), постройки 1829 г.

В 1826 г. на устье ручья Хужиртай, впадающего в р. Онон– Хужиртаевский дацан (Хужиртайский) с одним сумэАюши того же года постройки.

В 1828 г. в урочище Бырцэ был выстроен Бырцуевский дацан (Бырцуйский), при нем имелось три сумэ [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 19–20].

1. Табан-хаган	2. Оточи
3. Аюши	

Строительство дацанов по р. Онону завершилось постройкой в 1832 г. Ульхунского дацана в урочище Ульхун (Ольхон)-Тологой Акшинского округа, и при нем в 1839 г. было построено сумэ Курда [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 19-20].

В Баргузинском округе существовал единственный дацан– Баргузинский, построенный в 1832 г. по реке Баргузин, в урочище Боргал с двумя сумэ:1. Докшит; 2. Курды, выстроенными одновременно с главным храмом.

В Иркутской губернии в 30-е гг. XIX в. существовали два дацана: Аларский, выстроенный в 1814 г., и Кыренский, датой регистрации которого считается 1835 год, точная дата постройки неизвестна[27] [ГАЗК, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 2876, л. 19–20].

Эти 34 дацана былиофициально зарегистрированы в «Положениио Ламайском духовенстве 1853 г.» [ЦВРК ИМБТ СО РАН, общий фонд, д. 798, л. 13]. В соответствии с этим количеством даца-

[27] В истории всех бурятских дацанов дате регистрации их возникновения обычно предшествовал неучтенный официальными органами . В делах канцелярий часто встречаются разночтения, часто фигурируют вторичные даты утверждения первых деревянных стационарных зданий, которые постепенно сменяли войлочные юрты-дуганы.

нов был определен и штат духовенства, установлен регламент хозяйственной жизни дацанов во второй половине XIX в.

Очевидна неравномерность расположения дацанов: в Иркутской губернии – 2, в Забайкалье– 32, 15 из которых находились в Селенгинском округе, 8 – в Верхнеудинском, 8 – в Читинском и один в Баргузинском. Эта неравномерность объяснялась условиями распространения буддизма среди бурят, в процессе которого буддизм появился и закрепился в первую очередь на территориях, где в XVII–XVIII вв. проживали монголы в долинах рек Селенги, Уды, Чикоя и Хилка, или на территориях расселения бурятских родов, в основном сформированных выходцами из Монголии, В районах, где были выстроены один-два дацана, последователям буддизмапостоянно приходилось вести борьбу или с шаманизмом, или с христианствомв лице государственной религии царской России – православия. Количество дацанов возросло в послереволюционное время. В 1920-е гг. их стало 44. Половина из десяти новых дацанов была построена в Иркутской области, это Окинский, Унгинский, Кансальский, Ольхонский дацаны [ЦВРК ИМБТ СО РАН, общий фонд, д. 868, л. 11].

В Закаменском и других районах в это время был построен ряд дуганов [ЦВРК ИМБТ СО РАН, об. ф., д. 868, л. 10]. Следует отметить, что все новые буддийские сооружения представлялисобойскорее дуганы, а не крупные храмовые объекты: «небольшие молитвенные строения, чем дацаны в собственном смысле слова, то есть как комплексы культовых сооружений» [ЦВРК ИМБТ СО РАН, об. ф.,д. 868, л. 9].

Причины роста количества дацанов после 1917 г. заключались в том, что национальный послереволюционный подъем бурят духовенство сумело использовать для укрепления своих позиций и представить дацаны как центры общественного движения, известного под названием обновленческого [ЦВРК ИМБТ СО РАН, общий фонд, д. 868, л. 9–10].

На территории Бурятии буддизм распространился в форме школы гелуг. Монастыри Тибета, Монголии и Бурятии школы гелугпо своим уставам и быту мало отличались друг от друга. Различия в основном проявлялись во внешней архитектуре храмов, количестве монахов, в составе населения монастырей.

В Бурятии большинство дацановСеленгинского и Чикойского округов возникли как кочевые. В течение последней четверти XVIII в. войлочные юрты были заменены стационарными деревянными постройками. Последние войлочные дацаны у селенгинских бурят исчезли в 20-х гг. XIX в.

Хоринскиедацаны, основанные в последней четверти XVIII в., строились непосредственно как стационарные здания. Также были выстроены другие дацаны, возникшие в период с 20-е–30-е гг. XIX в.

К началу второй половины XIX в. все дацаны Бурятии представляли собойдеревянныепостройки сравнительно небольших размеров и, по отзыву генерал-губернатора Муравьева, были довольнобедно обставлены, за исключением Кудунского и Анинского дацанов [К. Герасимова, 1957: 46]. Во второй половине XIX в. в результате интенсивного строительства дацаны превратились в довольно крупные монастырские поселки с населением по 500–600 лам и хувараков,В больших дацанах, таких как Цугольский, Агинский, Гусиноозерский, насчитывалось и по 300–400 священнослужителей;приблизительное такое же количество было и в средних (Анинском, Челутаевском, Санагинском). Именно в это время дацаны принимают тот «роскошный», «великолепный» вид, которыйобнаруживалиисследователи и очевидцы-современники.

Дацаны обычно строились в живописных местах, на берегу реки, озера или в специально выбранном месте в открытой степи, где они представляли собой яркое, привлекательное зрелище, выбор места и закладка дацановобставлялись особым ритуалом.

Говоря об архитектуре бурятских дацанов, нет возможностисослаться на какие-либо письменные предписания, которыми руководствовались бурятские зодчие. Можно только предполагать, что интенсивное общение между Забайкальем и Ургой того периода обусловило достаточно полный перенос традиций строительства монастырей из Монголии в Бурятию. В архитектуре бурятских дацанов сочетались элементы тибетского и китайского архитектурных стилей. Кроме того, в отдельных постройках проявлялось влияние русского церковного и гражданского зодчества, приемов местного крестьянского строительства, Народные бурятские зодчие, приобретая строительный опыт, на основе образцов высоко худо-

жественного мастерства создавали собственные архитектурные ансамбли [Герасимова, 1957:46].

Влияние Тибета выражалось, в частности, в присутствии в архитектуре храмов единообразных элементов декоративно-символического значения, применяемых в антаблементах ордера, обрамлениях проемов и для украшения стен (среди них немалую роль играют всякого рода буддийские символы). Заимствованные формы в руках бурятских резчиков по дереву и камню приобретали местное своеобразие, в котором воплотились традиции, фантазия и мастерство исполнителей. В целом своеобразие бурятской культовой архитектуры заключалось в синтезе русских, тибетских, монгольских и китайских традиций. Основой бурятского храмового строения служила русская строительная техника и конструкция деревянного сруба здания. «Восточные» элементы бурятских храмов были декоративной имитацией особенностей конструкции тибетских и китайских зданий. Существенной особенностью архитектуры бурятских монастырских комплексов, отличающей их от своих предшественников и цокченов монастырей Монголии и Тибета, является обязательная 3-этажность и соответственная ярусность пирамидального убывания массы сооружения. Хотя 2-х и 3-хэтажным стали делать средний объем здания уже в начале XIX в., в отличие от прежних, в новых храмах возникший 2-й этаж был довольно большим, а в ряде случаев имел те же габариты, что и основной. С функциональной точки зрения необходимости в нем не было. В Монголии и Тибете вполне обходились залами молебствий только в наземном этаже. В тибетских храмах на плоской крыше зала устраивали лишь кельи монахов и часовни, что придавало зданию вид 3-этажного. Второй этаж в бурятских храмах, видимо, появился не как функциональная необходимость, а как результат стремления к высотности, архитектурной представительности.

Бурятский дацан представлял собой архитектурный ансамбль, состоящий из разнообразных культовых сооружений: главного храма – цогчена, в котором проходили службы в дни праздничных хуралов, малых храмов –сумэ, посвященных культу отдельных божеств. Имелисьпомещения для занятий по факультетам;блоки для хозяйственных нужд, мастерских для изготовления различных предметов дацанского обихода, типографий, где печаталась рели-

гиозно-философская литература на тибетском и монгольском языках; библиотечки, где хранилась литература, и другие подсобныезонылдля хранения баров-досок, с которых техникой ксилографированияпечаталась в дацанах литература, складированиядацанской утвари.

Главные и другие храмы в дацанефасадной частью всегда били ориентированы на юг. Это правило никогда не нарушалось. Центром дацанского ансамбля является главный храм. С севера вокруг него, кроме храмовых зданий и других специальных построек, располагались жилища лам. Вначале это были войлочные юрты, которые затем сменились деревянными домами русского типа. В больших дацанах количество ламских домов насчитывалось до 300-400.

В этих монастырских поселках, кроме того, если они были далеко от населенного пункта, имелись жилые дома, построенные богатыми мирянами лично для себя, в которых они жили во время больших служб и религиозных праздников. В обычное время в них проживали ламы-родственники или сородичи хозяина. Настоятель монастыря и богатые ламы нередко содержали дома специально для «русских гостей» (то есть для начальства), обставленные «поевропейски». Таким образом, здесь были дома мирян или для мирян, которые служили как бы монастырской гостиницей.

Храмы дацанов отделывались традиционными золоченными металлическимиукрашениями, богатой деревянной резьбой. Атрибуты буддийской символики были обязательными архитектурнодекоративнымиэлементами дацанскихсооружений.Размещенный на вершине крыши ганжир делали из позолоченноймеди, вовнутрь вкладывалисьотпечатанные молитвенные тексты. По углам крыши или на ее гранях устанавливали жалсаны – полые цилиндры из позолоченной меди, вертикально надетые на деревянные стойки. Вовнутрь их также вкладывались молитвенные тексты. Для внутреннего убранства дацана делали из разноцветных тканейжалцаны. На коньке крыши главного храма или на верхней перекладине ворот у входа в дацан устанавливалось восьмирадиусное«колесо вероучения»–чойчжихорло– с фигурами газелей по обеим сторонам. Передглавнымхрамом всегда находилась большая чугунная курильница –бойпор;а сооружение, в котором за стеклом горела лампада,называласьзулынбайшин (комната/помещение для возжигания лампады). С двух сторон у входа в главный храм или другое куль-

товое сооружениеустанавливалисьарсаланы– фигурки львов, символизирующие охрану, в Бурятии обычноизготавливавшиеся из камня.

Кроме этого, важным элементомдацанского ансамбля были субурганы, сооруженные в честь каких-либо событий истории буддизма или как хранилища останков перерожденцев данного дацана и других высших духовных лиц. Наиболее крупными и богатыми монастырямибылиГусиноозерский дацан (резиденция хамбо-ламы); Цонгольский, старейшиймонастырьселенгинских бурат с тибетскими традициями;Анинский; Кудунский (Кижингинский); Эгитуйский у хоринских бурят; Агинский и Цугольский дацаны у агинских бурят.

Согласно «Положению о ламайском духовенстве 1853г.», строительные работы в дацанах могли производиться только по постановлению общества и с разрешения Министерства внутренних дел, куда ходатайства поступали после утверждения их генерал-губернатором.

С 1853 по 1910 г. заново были построены главные храмы в 24 дацанах, перестроены, расширены и переоборудованы второстепенные сумэ почти во всех дацанах. В Агинском дацане, например, в течение 25 лет беспрерывно велись крупные постройки одна за другой. С 1875 по 1886 г. строился новый каменный дацан [РГИА, ф. 821, оп. 133, ед. хр. 398, л. 87], в 1890 г. переоборудовался старый каменный дацан, с 1894 по 1897 гг. заново построены 4 *сумэ* [РГИА, ф. 821, оп. 133, ед. хр.401, л. 63], причем их размеры увеличены втрое. В 1898 г. построена философская школа, в 1899 г. приобретена знаменитая скульптура Майдари и построено сумэ для него [РГИА, ф. 821, оп. 133, ед. хр.400, л. 296].

В 1889 г. в Цугольском дацане было построено сумэ для цанитфакультета по величине превосходящее главный храм. В эти же годы в Анинском дацане было сооружено повешение для цанитфакультета [ИВР РАН, ф. 44, д. 59, с. 232].

В 1893г. в Анинском, в 1897 г. в Цугольском, в 1899 г. в Гыгетуевскомдацанах начаты были постройки сумэ для металлических статуй Майдари [ИВР РАН, ф. 44, д. 59, с. 152, 162, 296]. Эти и другие постройки были связаны с приездом наследника царя в Забайкалье в 1891 году, когда верхушка ламаистского духовенства начала ретиво доказывать свои гражданские чувства. Строитель-

ство в дацанах проходило под видом ремонта, переноса зданий.В 1864 г. в официальных документах числилось 34 дацана и 165сумэ [ГАРБ, ф. 84, оп. 1, ед. хр.236, с. 17.], в 1886 г. – 34 дацана и 176 сумэ, в 1911 году – 34 дацана и 186 сумэ [ГАРБ, ф. 84, оп. 1, ед. хр. 496, 328].

Такая же картина двойной жизни создалась и в отношении штата дацанов.

Административное управление дацанов во второй половине XIX века также регламентировалось «Положением о ламайском духовенстве в Восточной Сибири 1853 года», которое не учитывало существовавшую в дацанах административную систему, основанную на традиции и монастырских уставах.По ведомости хамбо-ламы, представленной Иркутскому гражданскому губернатору в 1841-1842годах [ГГИА, ф. 821, оп. 133, ед. хр. 408, лл. 153-159], в бурятских дацанах различались следующие разряды духовенства: Бандидохамбо-лама – глава ламайской церкви Бурятии; Его помощники;Ширетуй– настоятель дацана; Степенные ламы – цорчжи, который помогал ширетую во внутреннемуправлении дацаном и в выполнении предписаний хамбо-ламы; шанцзодба, роль которого в бурятских дацанах заключалась в наблюдении за поведением лам и бандиев; засак, помогавшийширетую и цорчжи в выполнении поручений и предписания по духовным и гражданским делам; далама и нансо-лама, наблюдавшие за поведением и учебойбандиев и убаши; донир – секретарь дацана.Должностные ламы и банди: гэбкуй – благочинный, в обязанности которого входило следить за порядком во время богослужения, определять место, занимаемой в храме ламами и бандиями по степеням учености и духовным разрядам, объявлять о собраниях лам и бандиев, сообщать о пожертвованиях, сделанных прихожанами во время хуралов и делить их между ламами; гэик – помощник гэбкуя при больших богослужениях и исполнитель его обязанностей при богослужениях в сумэ; унзад– уставщик и кононарх во время богослужения, он первый начинал чтение каждой молитвы; ноин-лама – он следил за сохранностью всего имущества, принадлежащегодацану; захирукчи – в его должностные инструкции входило ежегодно проверять приход и расход всего имущества, принадлежащего дацану;нярба – казначей, ведавший всеми поступлениями дацанского хозяйства; бичечи – письмоводитель; мэдэчи – принимавшийпожертвования прихо-

жан во время хуралов для передачи их гэбкую, также он смотрел за поведением лам и бандиев в домашней жизни и докладывал об этом старшим ламам; чобомба– он получал от нарбы и передавал ламам предметы для хурала, раскладывал необходимые атрибуты перед изображениями божеств, принимал от мирян подношения во время собраний лам; чжама– эконом, в обязанности которого входило приготовление пиши для лам во время хуралов, также он принимал припасы от гэбкуя и смотрел вообще за припасами дацана; чжинужуки –помощники у умзата во время богослужения; тахильчи – помощник чобомбы; дуганчи – он наблюдал за чистотой храмов в дацане, готовил к богослужениям книги, инструменты, сидения для лам; сойбун – лама, который подавал книги ширетую и степенным ламам, прислуживал им во время богослужения.

В число ученых лам входилибиликту – он переводил, обучал переводу с тибетского на монгольский;ульзейту, эрхету и дарханлама – были знатоками правильного чтения и чистописания на тибетском и монгольском языках; тоин-ламы– эторезчики по дереву; зурачи– иконописцы; эмчи–дацанскиелекари, которые также преподавали тибетскую медицину в манба-дацане; зурхайчи– астрологи, которые составляли ежегодные календари проведения различных хуралов; они умели многочисленными способами гадать, определяя «счастливые дни» для проведения тех или иныхобрядов в дацанах, как и вне его. Были еще простые ламы, баньди, хувараки.

Из этих должностей «Положением 1853 года» было сохранено только две: хамбо-ламы (главы ламаистской церкви Забайкалья) и ширетуя(настоятелядацана). Все остальное духовенство стало различаться только по духовным ступеням: гэлун, гэцул, баньди и хуварак [Рукопись Д.Б. ДашиеваЦВРК ИМБТ СО РАН, монгольский фонд, д. 439, 1-1 а]. В должностной иерархии в бурятскихдацанахвторой половины XIX века хувараками назывались также ученики Гусниноозерской школы хувараков, которые только пройдя куре обучения, они могли попасть в штат лам и занять какую-либо должность в дацане [Герасимова, 1956: 45].

Баньди– первая степень буддийского монашества. Обет баньди обычно принимался вранне, 5-10 летнем возрасте, суть которогозаключался в вопросахучителя, обращённых к последнему;троекратной просьбы посвящаемого, обращенной учителю; обрезания волос; вручения монашескойодежды и чаши для сбора по-

даяния, ставшей к этому времени просто символом буддийскойтрадиции.Обрядмог совершаться в обычном жилом доме [А. Позднеев, 1887: 121–129].

Обет гэцула принимался в юношеском возрасте. Этот обряд совершался в храме. По Виная, каноническому дисциплинарному уставу буддистов, обет этот заключался в соблюдении десяти заповедей«не красть, не прелюбодействовать, не лгать, не употреблять опьяняющих напитков, отказ от песен и танцев, музыки и зрелищ, от ношения украшений, от высоких сидений, от несвоевременных трапез, от принятия серебра и золота». Обряд также состоял из вопросов и ответов посвящающего и посвящаемого [А. Позднеев, 1887: 135–141].Посвящение в гэцулы – высший монашеский разряд; совершалось обязательно после двадцатилетнего возраста. Обряд проводился в храме, в присутствии трех или четырех монахов, один из которых исполнял обязанности главы посвящения, другие следили за правильностью совершения обряда и принимали покаяние. Посвящаемый принимал обет исполнения 258 заповедей канонического дисциплинарного устава – Пратимокша-сутры. При посвящении происходило облачение в новую соответствующую монашескую одежду, обмен вопросами и ответами.

«Положение 1853 года» не ставило перед собой задачи борьбы с буддизмом, оно только преследовала цель установитьконтроль над деятельностью бурятского ламаистского духовенства, а также добиться изоляции бурятской ламаистской церкви от влияния зарубежных центров буддизма. Действительно, после 1853г. вся официальная деятельность ламаистского духовенства стала зависеть от местных губернских властей и центральной власти – Департамента духовных дел иностранных исповеданий при Министерстве внутренних дел царского правительства. Роль же Урги как религиозного центра не уменьшилась, а наоборот, возросла. Несмотря на многочисленные запреты, введенные «Положением 1853г.» действительное положение дел в дацанах оставалось прежним, ибо для царской администрации важны были не запреты как таковые, а запреты как средство заставить лам служить царскому правительству и проводить интересы царизма не только в Забайкалье, но и за рубежом. Все ограничения какой-либо деятельности ламаистской церкви неуничтожали эту деятельность, а трансформировали ее, придавали ей неофициальный, подпольный характер. Так, дацан-

ская торговля стала вестись через подставных лиц, перекупщиков; дацанскоестроительство велось под маркой перестройки, ремонта якобы разрушившихся или обветшавших зданий. То же происходило и в отношении штата дацанов. По «Положению 1853г.», назначение на штатные должности и посвящения в духовные звания должны были проводиться с разрешения губернских властей. Штатных единиц, согласно «Положению 1853г.», на все дацаны приходилось всего 265, лам же насчитывалось до десяти тысяч, многие из них имели богословское образование и духовные степени. Официальная карьера ламы могла быть обеспечена только тогда, когда он имел диплом, заверенный губернскими властями, о духовном звании и назначении в штат. Только после этого он мог добиться получения какой-либо должности в дацане. Этот диплом выдавался только после окончания школыхувараков при Гусиноозерском дацане. Лама мог в молодом или среднем возрасте получить духовное звание, богословский титул либо в бурятском дацане, либо в монгольском монастыре, но официальная часть его карьеры начиналась только со времени зачисления в школу хувараков.

«Положение 1853 года» создавало формальный регламент деятельности бурятских дацанов. Внутренняя жизнь бурятского духовенства регламентировалась монастырскими уставами, которые составлялись бурятскимиламами на тибетском языке, но с целью более широкого их использования в среде хувараков, переводились на монгольский язык. Такие дацанские в краткойформе излагали предписания относительно поведения монахов-учеников, перечень основных, праздничных хуралов, проводившихся в главном храме дацана, обычных, повседневных хуралов, проводившихся в сумэ, общие правила поведения хуралов и правила поведения хувараков на хуралах.

В отношении хувараков, кроме занятий по овладению учеником буддизма, устав предписывал обучение игре на различныхмузыкальных инструментах, которой сопровождалось почти всякое богослужение. Согласно уставу Цугольского дацана, в год проводилось шесть праздничных хуралов: новогодний – цагалган; в честь достижения Буддой Шакьякуни состояния просветления; в честь первой проповеди учения буддизна; в честь будущего будды-Майтреи; в честь пришествия Будды Шакъямуни с неба Тушита на

землю и хурал в честь кончины Цзонхавы. Эти шесть праздничных хуралов проводились во всех дацанах Бурятии.

В бурятских дацанах на территории республики наибольшее количество малых сумэ было посвящено молебствиям о долголетии и благополучии в этой жизни и будущих перерождениях, спасении душ умерших от плохих перерождений, достижении рая Дэважин. Заупокойные, поминальные обряды по заказам верующих были одновременно молитвами во здравие живых, поскольку в буддизме бытие человека понимается как постоянный кругооборот жизни и смерти.

В малых сумэ проводились ежедневные молебствия обрядового жертвоприношения сахьюсанам для покровителей и защитников отдельного человека и семьи в целом, ежемесячные обряды сахьюсанам для всех прихожан дацана, сахьюсанам для ламских аймаков, храмов и в честь главного хранителя дацана.

Структура храмового комплекса бурятских дацанов отражает особенности их культовой системы, а также внедрение в массовую обрядность закрытых тантрийских культов. В бурятских дацанах на территории республики с XVIII в. и до середины XIX в. малые сумэ не посвящались божествам высшей тантрыДэмчогу и Дуйнхору, другим тантрийским формам будд и бодхисатв. Эти культы были недоступными не только для рядовых верующих, но и для лам, не получивших специального посвящения. В конце XIX в. наблюдалось развитие упрощенных адаптированных форм культа тантрийскихбудд и бодхисатв для рядовых верующих. В их числе трехдневный обряд маани – общедоступный тантрийский культ Арьябало, который у кижингинскиххоринцев проводился на бытовом уровне: в частном доме для семьи, группы родственников, для улуса в целом. Мотивацией таких популярных форм закрытых культов было приобщение к магической силе тантрийских богов для избавления от всяких препятствий, для процветания религии и благополучия верующих. Святость и мудрость будд и бодхисатв сами по себе являют магическую силу, а в тантрийских обрядах эта сила умножается беспредельно. В бытовом обряде трехдневного маани приоритетными становятся доктринальные идеи буддийского просветления, выхода из сансарного бытия средствами нравственного самоусовершенствования, медитации по правилам низшей тантры. Прагматические цели присутствуют, но отступают на второй план,

тем более что основной обряд завершается дополнительным жертвоприношением сахьюсанам участниками молебствия.

У нас нет сведений о бытовых обрядах почитания тантрийскихбудд и бодхисатв, но в специализации дацанских храмов прослеживается изменение и усложнение обрядов в сторону перехода к культам высших тантр. Так, например, в сумэДжуд Агинского дацана первоначально совершались хуралы «хангал», затем, судя по данным начала XX в., там стали проводиться обряды в честь божеств высшей тантры – Дэмчога, Сандуя, Ямандаки. В сумэ были установлены металлические лойлоны (дворцы) этих божеств со всеми атрибутами культового оформления их сооружения. Кроме того, здесь действовала школа джуд.

Для второй половины XIX в. характерно развитие мистериальных форм культа, например, таких как цамДуйнхор, цам гневных защитников веры; обряд «Круговращения Майдари»; воздвижение огромных статуй будущего пятого Будды Майдари; изготовление и приобретение скульптурных комплектов 16 архатов-найданов – хранителей учения в период между четвертым и пятым буддой; воздвижение специальных сумэ с объемным изображением Дэважин-рая Будды Амитабы.

Еще одним свидетельством роста самостоятельности бурятских дацанов было появление в дацанах богословских школ для изучения высшей догматики буддизма и тантрийского учения. В конце XIX в. в дацанах были введены цанит-хуралы – богословские диспуты по разделам буддийской философии, для которых строились специальные помещения, вмещавшие до четырёхсот человек.Факультеты школьного буддийского образования, так называемые «дацаны», подразделялись на цанит или чойра, манба, чжуд и дуйнхор. В программу цанит дацана входило изучение логики и диалектики, возможно и «малых наук»: риторики, поскольку, кроме заучивания наизусть основных учебников, школьные занятия проводились путем диспутов по правилам диалектики.

По сведениям Б. Барадина и Л.Ж. Ямпилова (он,закончив образование в школе чойра, получил степеньгэбши, однако для достижения последней степени – габчжу, ему не хватило экзамена диспутом), программа цаннит-дацана делилась на пять тематических предметов: 1) цадма – гносеология, логика; 2) парчен – праджняпарамита – теория просветления, т. е. достижение духов-

ного совершенства Будды, учение о истинной сущности бытия; 3) ума – мадхьямика – учение о шуньяте: пустоте, относительности бытия; 4) зот-абидарма – основные концепции буддийской философии; 5) виная – этические правила монашества. Программа пяти названных разделов изучалась на протяжении 14 курсов – классов зинда.

Раздел «цадмы» изучался в младших, средних и старших «Дуйра», в классах логики и гносеологии; раздел «Парчен» проходили с пятого по девятый класс включительно, раздел «Ума» (мадхьямики) осваивали в десятом и одиннадцатом классах; курс «Зот» (абидарма) – в двенадцатом и тринадцатом классах, курс «Винаи» – в четырнадцатом классе. Затем 2 года уходило на повторение, еще 7 лет «Виная» изучалась более подробно. Через 9–10 лет после окончания программы школы цаннита лама мог подготовиться к получению высших ученых степеней габчжу, рабчжамба, дорамба, лхарамба. Степень гэбши могла быть достигнута после окончания курсов «цадма» и «парчен».

225 дней учебного времени делились на периоды по годовым сезонам, неучебное время длилось 70 дней, но оно было также занято различными формами учебы: домашним чтением текстов, посещением учителей для проверки правильного усвоения пройденного материала, дополнительных консультаций.

Ежедневные учебные занятия делились на утренние и вечерние. Во время вечерних занятий учащиеся выходили на улицу и громко читали заученные наизусть тексты из основных и толковательных учебников.

К основным учебникам относились тексты краткого стихотворного изложения основного содержания доктрин индийских буддийских философов: для предмета «Цадма» – тексты Дигнаги и Дармакирти; для «Парчен» – тексты Майтрейи-Абхисамаяаланкара. По разделу Мадхьямики – тексты Нагарджуны, Буддхапалиты и Чандракирти; по разделу Абидармы – тексты Арьясанги и Васубандху; по Винае– тексты Гунапрабхи.

Кроме основных учебников существовали толковательные учебники тибетских авторов, в которых давался обстоятельный критический анализ различных сторон доктринального содержания предмета. Среди них были адаптированные учебники критического анализа теорий для ведения диспута по правилам диалектики.

Основная методика обучения в школах цанит– это заучивание наизусть основных доктринальных текстов и повседневные теоретические споры – учебные диспуты по строгим правилам логики и диалектики для опровержения ложного толкования доктрины.

Школьное буддийское образование в бурятских дацанах возникло в середине XIX в. Первоначально это были школы цанита в Цугольском (с 1850 г.), Агинском, Гусиноозерском, Анинском (с 1861 г.) дацанах. Затем возникло требование обязательного обучения цаниту каждого ламы, без этого невозможно было сделать должностную карьеру.

По летописи хоринских бурят, приоритет основания философской школы принадлежит Цугольскому дацану (1845 г.): в нем «собирались и учились в большом количестве лучшие ламы из дацанов Селенги, Хори, Баргузина, Аги и хамниганских» [Летописи хоринских бурят, 1940: 31.]. А. М. Позднеев говорит о том, что изучение цанита в Цугольском дацане началось с 1821 г., откуда начали расходиться уже действительно ученые ламы, и вскоре изучение цаннита было перенесено в монастыри Гусиноозерский и Анинский» [А. Позднеев, 1887: 172]. Б. Барадин также указывает на то, что в Цугольский дацан собирались ламы «со всех сторон инородческого Забайкалья... Этот дацан имел выдающуюся роль в деле распространения буддизма в Забайкалье» [ИВР РАН, ф. 87, оп. 3, л. 137]. Основателями школ чойра (цанит) были цугольские ламы, которые учились постановке философского образования в монастырях Центрального Тибета и Амдо (Лавран). В зданиях бурятских школ чойра имелись большие полотна, изображающие прославленные центры изучения буддийской философии в Центральном Тибете – монастыри секты гелугпаБрайбун, Галдан, Сэра. Эти длинные полотна от 4 до 6 метров были показаны в 1993 г. в Улан-Удэ на выставке музея Истории Бурятии в Художественном музее им. Сампилова «Этнические особенности буддизма Центральной Азии». На одном из этих полотен было показано место для философских диспутов в Лхасе. Только в Лхасе, где одержав победу на общих цанитских диспутах монастырей Брайбун, Галдан, Сэра, можно было получить звание лхарамбы, в то время как звание дорамбыприсваивалось на диспуте в любом из вышеназванных монастырей, а также в Лавране (Амдо) [Д. Жамсуева, 2000:115–116].

Школы манба. В Бурятии медицинская школа впервые появилась в 1869 г. в Цугольском дацане. Она была основана монгольским ламой-медиком Чой-манранбой, которого пригласил цорчжи-Цугольского дацана Г.Ж. Тугултуров (сын агинскоготайши). Школа действовала до смерти Чой-манранбы, занятия возобновились в 1899 г., когда ее возглавил лучший ученик Чой-манранбы - Гуру-Дарма Биликтуев. Стараниями цугольских медиков изучение медицины стало развиваться в других бурятских дацанах:селенгинских и хоринских. Большая прославленная школа Манба Агинского дацана возникла позднее Цугольской.

Основание сумэМанба в 1816 г. не может служить обоснованием начала возникновения медицинской школы в Агинском дацане, поскольку фактически это было сумэМанлы – главного медицинского будды, а не сумэ школы Манба. Агинская школа Манба была крупной, в ней действовало 60 тибетских медиков, а обучение шло по программе манбаамдоского монастыря Лавран.

Основным учебным пособием для медицинского образования служил четырехтомный текст Джуд-ши. Тематика Джуд-ши изучалась учениками школы четыре гола, на пятый год после соответствующих испытаний можно было получить звание манранбы. Нет сведений об использовании других учебных пособий, например, «Вайдурья-онбо»– классического прославленного комментария на Джуд-ши, написанном регентом Далай ламы ДэсридСанчжай-Чжамцо.

Ученики ацагатской школы Манба усиленно изучали «Атлас», копировали листы по основным тематическим разделам в порядке курсовых заданий. На этих учебных копиях есть подпись учителя, подтверждающая зачет по курсовой теме.

Школы Дуйнхор в хоринских и селенгинских дацанах появились в конце XIX в., после школы Анинского дацана (1878). Это были школы астрономии и астрологии по системе Калачакры, они готовили знатоков хронологических расчетов для составления календарей и астрологических справочников – дуиков. Ритуальная практика этих школ нам известна только по названию храмовой мистерии цамДуйнхор, который был введен в некоторых бурятских дацанах в начале XX в., в Агинском дацане – в 1906–1907 гг.

О школах Джуд в бурятских дацанах нет содержательных сведений по программе и учебных пособиях. Можно только повторить

краткие сведения Л.Ж. Ямпилова из монографии «Ламаизм в Бурятии XVIII- нач. XX в.». В Цугольском, Агинском и селенгинском дацанах систему четырех тантр изучали по программе джуддодЛавранской традиции, в пяти хоринскихдацанах по программе джуд-мадлхасской традиции, в которой не было классов зинда, ученики именовались шагди. Как правило, в тантрийские школы можно было поступить только после обучения в цаннит-дацанах. Ламы, не получившие степени гэбши, учились 10 лет и могли приобрести только степень джэд-римба, гэбши. Пожелавшие изучать Джуд, через 10 лет обучения могли достичь степени джэд-римба, габжи после 10 лет занятий – высшую степень дорже-зинба или зогримба [Д. Жамсуева, 2000:118–119].

Книгопечатание в бурятских дацанах, по всей вероятности, появилось в начале XIX в. в селенгинских дацанах. На первых порах использовались бары- типографские матрицы, завезенные из монгольских монастырей. В научных архивах хранятся рукописные книги на плотной голубоватой русской бумаге, в личных обиходных библиотечках лам, обслуживавших религиозные требы прихожан, содержались печатные и рукописные тексты. Рукописные тексты восполняли дефицит культовой литературы, которая первоначально завозилась из Монголии и Тибета. Первые достоверные официальные сведения о книгопечатании в Бурятии свидетельствуют о развитой издательской деятельности в большинстве бурятских дацанов.

Хамбо-лама Гомбоев представил Эсперу Ухтомскому в 1887 г. список дацанских типографий и изданий книг и брошюр на тибетском и монгольском языках, который показал, что 29 дацанов из 34 издали 600 названий текстов в своих печатнях. О масштабе их издательской деятельности можно судить по каталогу типографских оттисков, составленному в 1911 г. в канцелярии хамбо-ламы. Каталог опубликован в 1959 г. во втором томе «Шатапитаки» (Нью-Дели), в нем названо 1699 печатных произведений. В 1923 г. Отделу Народного просвещения Ревкома Бурят-Монгольской автономной области были представлены рукописные каталоги типографий 15 дацанов, по которым с 1866 г. по 1923 г. было вырезано около 2 тысяч комплектов матриц для издания книг на тибетском и монгольском языках [Д. Жамсуева, 2000:120-121].

Так, по архивным источникам, изобразительным материалам и фотодокументам проведена исследовательская реконструкция полностью утраченных и частично разрушенных храмовых комплексов бурятских дацанов. Буддийские монастыри в свое время были единственными центрами распространения буддийских, медицинских знаний, обучения и подготовки будущих священнослужителей. При монастырях создавались школы, типографии, ремесленные мастерские. Таким образом, они играли огромную роль в общественной жизни бурят, выполняя общекультурные функции. Буддийские монастыри выступали в качестве главных мест сосредоточия оседлого образа жизни и экономической деятельности. Они владели огромными стадами, получали немалые средства в виде добровольных пожертвований верующих, а также занимались торговлей и ростовщичеством. Эволюция архитектурного облика бурятских дацанов раскрыта в контексте возникновения и развития бурятского культового зодчества, которого не было у кочевников-скотоводов. Оно сформировалось во второй половине XIX в. в бурятских ремесленных центрах Верхнего и Нижнего Оронгоя, специализировавшихся на строительстве жилых, общественных и культовых зданий в городах, русских деревнях и бурятских поселениях. Своеобразие бурятского культового зодчества заключалось в синтезе русских, тибетских, монгольских и китайских архитектурных традиций. Основой дацанской архитектуры в начальный период служила русская строительная техника и конструкция деревянного сруба здания, восточный облик создавался декоративной имитацией подлинных технических особенностей конструкции тибетских и китайских строений.

Структура и обрядовая специализация храмового комплекса демонстрируют также спонтанное развитие культовой системы бурятской конфессии в целом и ее региональные особенности, обусловленные влиянием определенных зарубежных центров в Центральном и Восточном Тибете, активными культовыми и культурными контактами бурятского духовенства с духовенством тибетских и монгольских монастырей. Эти контакты содействовали приоритетному развитию буддийского школьного образования в дацанах и тем самым приобщили бурят к ценностям духовной культуры народов Центральной Азии, вывели замкнутую этническую культуру родового общества на новый уровень мирового развития, ос-

нованного на письменности, книгопечатании, школьном образовании, профессиональном научном, литературном и художественном творчестве.

3.3. Буддизм в Бурятии в динамике политических и социокультурных трансформаций российского общества (конец XIX–XXI в.)

Буддизм в Бурятии в контексте имперских интересов российского государства

Взаимодействие российского государства с его нерусскими и неправославными подданными обсуждается в научной и общественно-политической литературе еще с имперских времен (Вениамин, 1882, Нестор, 1910). Современный американский историк и социальный антрополог из университета Беркли Ю. Слезкин дал концептуальное объяснение идеологическим основаниям отношения империи к инородцам как в первую очередь объектам русификации, в том числе и языковой: представляя мнение Г.Ф. Миллера, Ю. Слезкин цитирует его: «истинное основание этнической классификации состоит не в нравах и обычаях <…>. Единственный безошибочный признак есть язык: где языки сходны, там нет различия между народами» (Слезкин, 2008, 75). Высшая цель подразумевала государственное благо, которое «было важнейшей причиной существования чужаков, истинной целью просвещения и, задним числом, основным оправданием русского продвижения на восток» (там же, 79). Поскольку согласно официальной точке зрения, разделяемой большинством русских, нерусские и неправославные подданные были недостаточно цивилизованными и культурными, их следовало привести к русским стандартам обучения и бытовых практик посредством распространения среди них православия, что означало воспитание у них государственной, т.е. русской, идентичности. Кроме того, необходимость гомогенизации нерусских с основным населением страны диктовалась близостью к заграничным

странам и, как показывает кембриджский антрополог К. Хамфри, удаленностью (remoteness), которая и прежде, и сейчас воспринимается не столько географически, сколько с точки зрения позиции по отношению к метрополии, т.е. власти, инфраструктуре и коммуникациям (Humphrey, 2016). В имперский период отношение к бурятам как отдаленной и слаборазвитой в цивилизационном смысле группе переносилось и на их традиционные верования, т.е. шаманизм и буддизм, а потому и то, и другое следовало подавлять посредством крещения. Тем не менее, буддисты в Забайкалье воспринимались как некая данность, которую следовало строго контролировать посредством ограничительных мер, но позволять им исповедовать свою религию. А предбайкальские буряты считались благоприятными объектами для крещения, и их следовало оберегать от влияния буддистов.

Динамика в государственной политике в направлении послаблений по отношению к буддистам зависела, главным образом, от ситуации на международной арене. Н. В. Цыремпилов отмечает точку зрения сторонника сближения России с буддийской Азией дипломата и востоковеда Э. Э. Ухтомского, который предостерегал русское общество от безоговорочного отрицания буддизма, которое «могло привести к напрасным и болезненным потерям России как державы в Азии и ее поражению в соперничестве с Западом» (Цыремпилов, 2013, 227). Кроме того, «поскольку Российская держава стала европейской империей, а Сибирь – российской колонией, существование покорных завоеванных народов рассматривалось как важный источник международного престижа» (Слезкин, 2008, 79). Тем не менее, постепенная христианизация считалась основным средством русификации всех бурят. Буддизм воспринимался как потенциальная угроза иностранного влияния, от которого следовало оградить в первую очередь не буддизированных бурят Предбайкалья (Amogolonova, 2020). Среди предбайкальских бурят буддизм получил слабое распространение, а традиционные шаманские верования, по мнению священников, миссионеров и светских властей, не могли противодействовать православному прозелитизму. С точки зрения количественных показателей, крещение бурят было наиболее успешным во второй половине XIX в., когда активно осуществлялась православная миссионерская деятельность. Основываясь на официальных документах того времени, Эдвард Хол-

ланд считает, что число бурят, крещенных в православие, составляло примерно 20 процентов (Holland, 2014, 166–167). Святейший Синод получал доклады, которые включали впечатляющие цифры о массовых крещениях бурят и тунгусов, иногда по несколько сот человек за один раз.

Переход бурятского духовного пространства в православное русло виделся священнослужителям как необратимый процесс; как писал в своем отчете за 1874 г. Иркутский архиепископ Вениамин: ««отпадение крещеных бурят в язычество в том смысле, как это бывает, например, с крещеными евреями или магометанами, быть не может потому одному, что сами крещеные буряты верят в превосходство христианства над своей верой» (цит. по: Письмо Серафима. Л. 4).

Позиции буддизма в Предбайкалье с точки зрения социальной базы в 1880-е годы были значительно слабее. Как писал кн. Э. Э. Ухтомский в своем отчете о командировке в 1886 году с целью изучения ситуации с ламаизмом, среди иркутских бурят буддистов было лишь около 12000–15000 душ, что означало «сравнительно слабое развитие ламаизма по сю сторону Байкала и отсутствие той внутренней мощи, которая пока несомненно присуща забайкальскому жречеству» (Ухтомский. Л. 5об.-6).

Для руководства Иркутской епархии и православных миссий оказалась неожиданной ситуация, когда в связи с публикацией Именного Высочайшего Указа «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. практически все крещеные буряты Предбайкалья выразили желание «отпасть» от православия в пользу буддизма: массовое отпадение от православия имело место главным образом среди «инородцев», населяющих Иркутский уезд, а именно ведомств Торского, Коймаровского и Харибятского в пределах Тункинской миссии. Архиепископ Серафим признавал, что крещение бурят оказалось мероприятием провальным, поскольку до 1905 г. крещеными в этих ведомствах числились до 10 тыс. бурят обоего пола, но после Высочайшего Указа практически все они перешли в буддизм, основываясь на дарованном праве исповедовать веру, в которой они сами или их предки состояли до крещения. Серафим отмечал также и политический контекст такого перехода, поскольку в бурятских представлениях буддизм считался не только религией предков (хотя их предки буддизма не исповедовали), но и,

в соответствии с современными на тот момент тенденциями, *национальной* религией (Письмо Серафима. Л. 3 об.). К тому же публикация Указа создавала впечатление, не без содействия буддийских лам и их светских сторонников из числа националистов, что российское правительство не только позволяет, но и желает, чтобы буряты отказывались от православия.

Следует учитывать, что агитация в пользу буддизма имела достаточно давнюю историю и, в отличие от православия, велась планомерно и тщательно. Интерес бурят, даже крещеных, к буддизму кн. Э.Э. Ухтомский объяснял так: «Ламы странствуют по Иркутской губернии, учат своих единоплеменников поклоняться Будде, вносят нечто фантастическое в тягостное однообразие инородческого быта. Пределы стройно организованного языческого царства незаметно расширяются. По отчетам тамошних православных священников легко судить, как успешно совершается прирост к буддизму отторгаемых от шаманства. На беду, и новокрещенные инородцы, согласно свидетельству самих же миссионеров, не тверды в убеждениях и нередко поддаются соблазну воспитать потомство совершенно вне христианства. У младенцев на люльках часто висят ламайские талисманы, в жилищах хранятся ламайские идолы, и т.д. Шаманствующие буряты оттого еще склонны симпатизировать буддизму, что он позволяет им оставаться бурятами и не обусловливает, как православие, слияния и отождествления с русскою народностью» (Ухтомский, 2011: 182).

Поэтому быстрый и коллективный отказ от православия в пользу буддизма имел под собой вполне объяснимые причины, к которым, безусловно, следует прибавить и культурно-языковой фактор. Сразу вслед за известием об Указе крещеные буряты стали отказывать миссионерам в крещении новорожденных детей и причащать больных родственников, перестали хоронить умерших по православному обряду. Иконы либо возвращали миссионерам, либо оставляли в степи, либо уничтожали. Если ранее крещеные буряты изредка посещали православные храмы, то теперь и вовсе прекратили участвовать в церковных богослужениях, отказались также и содержать миссионерские станы и школы, а также дома причтов.

Выход из православия следовало оформить официально. С этой целью организовывались сходы, на которых принимали решение о переходе в «национальную религию». Подготавливались коллек-

тивные прошения, а выборные доверенные доставляли эти документы в канцелярию генерал-губернатора. В своем рапорте в Святейший Синод в 1907 году Архиепископ Иркутский и Верхоленский Тихон указал, что в течение ноября 1905 г. об отпадении из православия сообщили 3 тысячи крещеных бурят одного только Тункинского ведомства, а вину за это возложил на лам и националистов: «Будучи в массе неграмотными и весьма невежественными, буряты явились отличным материалом для воздействия на них разных агитаторов. Последние, пользуясь подобною темнотою бурят, не замедлили им неправильно истолковать ВЫСОЧАЙШИЙ манифест 17 октября в том смысле, что царь русский приказывает крещеным инородцам обращаться снова в веру своих предков, а именно ламаизм. Нежелающих добровольно возвращаться в буддийскую веру заставляли насильно, прибегая подчас к денежным штрафам, якобы налагаемым за ослушание ВЫСОЧАЙШЕЙ воли. Подобная агитация к несчастью увенчалась успехом, и крещеные инородцы публично стали заявлять, что они не могут оставаться в православии. В ноябре месяце 1905 года на незаконно собранных, главным образом под влиянием местных лам, сугланах были составлены общественные приговоры о желании крещеных бурят возвратиться в ламаизм» (Тихон. Л. 1-1об). Позже в том же 1907 г. архиепископ Тихон отправил «Представление Святейшему Правительствующему Синоду» о том, как он использовал право «увещевания» отпадающих. Принятие решения о выходе из православия представляло собой долгую бюрократическую процедуру, строившуюся на возможности уговорить (увещевать) бурят, подавших прошение на выход из православия, не стать вероотступниками. Для достижения этой цели прошения пересылались из губернаторской канцелярии в миссии, где, собственно, и должно было осуществляться увещевание. В случае неудачи прошения вновь пересылались губернскому начальству, и переход считался состоявшимся. С точки зрения министерства внутренних дел, речь шла о простом исключении из числа православных, что следовало зафиксировать на основании прошения. Однако для православного духовенства позиция министерства была неприемлемой, тем более что в результате бесед и уговоров некоторые буряты соглашались остаться христианами и забирали ранее отданные иконы. И хотя такие случаи были немногочисленными, православные власти придавали им большое значение, а потому стремились как можно бо-

лее затягивать процесс отпадения путем переговоров Синода с министерством и требованием разъяснений и новых циркуляров, прибегая к аргументам, основанным на учении православной церкви.

О разворачивавшейся дискуссии иронично написала санкт-петербургская газета «Русь» в заметке «Христиане на бумаге», где говорится о массовом крушении «миссионерских иллюзий»: «Обращенные в христианство буряты, в огромном большинстве числившиеся православными только на бумаге, после объявления религиозной свободы, целыми тюками стали посылать прошения о перечислении их в «старую веру» – ламаизм и даже шаманизм. Губернское правление направило тюки в консисторию, где не нашли ничего лучшего, как, усмотрев в действиях скопом «подстрекательство», – предпринять расследование» (Христиане на бумаге. Л. 9). По мнению газеты, губернатор не понял смысла указа о свободе вероисповедания, поскольку вне зависимости от его отношения к прошениям о выходе из православия, он был обязан только формально зафиксировать факт перехода. Нелишне заметить, что содержащееся в прошениях желание стать буддистами могло считаться основанием для отказа, поскольку для прибайкальских бурят, как я написала выше, буддизм был религией новой, которой не исповедовали ни они сами, ни их предки. Тем не менее, затягивание процедуры выхода из православия натолкнулось на твердую решимость бурят: «Буряты, в свою очередь, обнаружили совершенно неожиданную настойчивость и стали обращаться в высшие инстанции…. Интересно, чем закончится эта «игра» духовной власти с гражданскою» (Там же).

Высочайший Указ и последовавший в октябре того же года «Манифест об усовершенствовании государственного порядка» преследовали сходные цели, состоявшие в недопущении разрастания протестов против монархии и властей. Однако свобода в выборе вероисповедания все же не отменяла целей воспитания «инородцев» в духе лояльности через русификацию, а крещение представлялось основным инструментом. Массовый выход предбайкальских бурят из православия доказывал, что политика христианизации потерпела сокрушительное фиаско, а потому светская власть потребовала объяснений от православного руководства епархии. Хотя миссионеры и Иркутская епархия по-прежнему обвиняли «зловредных лам» в подрывных действиях, восточносибир-

ское духовенство усилило критику по отношению к светским властям, которые видели поддержание приемлемых отношений с буддийским населением и его духовенством как выполнение государственно важных задач. Действительно, чиновники, находившиеся на местах в Восточной Сибири, осознавали роль ламства в регулировании не только духовной, но и социальной жизни бурят. А несомненная лояльность буддийских священнослужителей царю обеспечивала стабильность и мир в регионе.

Реализация такой политики по отношению к буддизму со стороны чиновников не устраивало православных деятелей. Они полагали, что терпимость по отношению к буддизму подрывает устои государства, тогда как христианизация обеспечит гомогенизацию иноверцев с русским населением и потому среди бурят уже не будет никаких оснований для предательства российских интересов. В 1882 году Селенгинской епископ Вениамин писал о задачах, стоящих перед православными и светскими властями и касающихся краеугольного вопроса политической идентичности бурят: «Крещение и принятие православной веры меняет нерусскую этническую идентичность на русскую.… Только тот называется русским, кто православный…, в отношении к иноверцам, православие должно вести борьбу не просто с чужой верой, но и с чужой национальностью, с нравами, привычками и всей обстановкой обыденной жизни инородцев, убеждать их в превосходстве русского национального быта, чтобы сделаться им не по вере только, но и по национальности русскими…. С переходом инородцев к русской национальности, раскольников к быту современной Руси, измена тех и других православию становится немыслимой, они будут держаться его не по убеждению только в его истинности, но и как русские русской веры»» (Вениамин, 1882, 3-5). С началом свободы вероисповедания тезисы Вениамина оказались востребованными в агитации другого представителя православной идеологии, Нестора, миссионера и иеромонаха, позже Петропавловского епископа. В своей работе 1910 г. Нестор, вслед за Вениамином, утверждает, что светские власти, потворствуя ламаизму, наносят вред православному просвещению и государственным интересам (Нестор, 1910, 59-60).

В попытках выяснить, почему усилия проповедников, среди которых были руководители Иркутской епархии Евсевий, Парфений

и Вениамин, оказались практически безрезультатными, ведомство православного исповедания канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода сделало вывод о ряде факторов, сыгравших негативную роль в том, что крещеные буряты не укоренились в православной вере. По мнению миссионерского общества, у отпавших иноверцев не было христианских священных книг на бурятском языке, богослужения проводились на церковнославянском, которого буряты не понимали, а православных храмов почти никогда не посещали. Таким образом, эти номинальные христиане восприняли свободу вероисповедания как «разрешение возвратиться в прежнюю ламаитскую веру, с которой они были знакомы и которой в сущности держались» (Дело. Л. 2об.).

Наступившая свобода вероисповедания и неожиданные ее последствия для православия в Восточной Сибири требовали незамедлительного расследования с целью выяснения создавшейся ситуации и, что еще важнее, ее исправления. Во многом это было связано со сменой власти в Святейшем Синоде: после 25 лет пребывания на посту обер-прокурора К. П. Победоносцева и более коротких сроков исполнения этой должности А. Д. Оболенским, А. А. Ширинским-Шихматовым, П. П. Извольским и С. М. Лукьяновым, в 1911 г. обязанности обер-прокурора перешли к В. К. Саблеру, при котором Синод потребовал от Иркутского губернатора письменного и официального разъяснения причин отпадения бурят от православия.

В 1911 г., почти одновременно с занятием поста обер-прокурора В.К. Саблером, Иркутскую епархию возглавил архиепископ Иркутский и Верхоленский Серафим (Я. М. Мещеряков). На его долю выпала обязанность объясняться перед Синодом и государством о, по сути, фиаско православной проповеди среди предбайкальских бурят и об их массовом переходе в буддизм. Положение Серафима было выгодным, поскольку лично он ошибок не допускал и мог возложить всю ответственность на своих предшественников и на условия, в создании которых он участия не принимал. Поэтому Серафим взял на себя труд проанализировать с разных сторон причины провала окрестительной деятельности. Он рассматривает разные аспекты проблемы, а именно антиправославную деятельность лам, упорство крещеных бурят в их приверженности родовым культам и верованиям, неправильную позицию гражданских вла-

стей и безответственное в большинстве случаев отношение миссионеров к своему долгу. Исторические рамки разъяснений Серафима охватывают период с первой трети XIX в. и вплоть до текущего момента начала XX в.

Помимо забайкальских лам, заботу о буддизации иркутских бурят взяли на себя буддийские проповедники, прибывавшие из Монголии. Их деятельность была особо успешна и не сталкивалась с противодействием со стороны православия в то время, когда миссионеры еще были немногочисленны и не обладали необходимыми навыками и умениями для работы среди некрещеных, да и крещеных, бурят. Деятельность же лам, неустанно разъезжающих по улусам и подолгу там останавливавшихся, всегда вызывала сочувствие и интерес бурят. Тем более что ламы становились постоянными жителями бурятских ведомств и «в силу национального и религиозного родства все более и более усиливались в своем влиянии на инородцев, завоевывали их доверие и симпатии» (Письмо Серафима. Л. 9об.). Важным обстоятельством при этом выступал образовательный компонент: ламы обучали монгольской и тибетской письменности и, конечно, давали как основы, так и более глубокие знания о буддийской религии. Более того, из числа местных жителей формировались новые проповедники буддизма, которые, получив образование, в том числе и в Монголии, составляли сообщество лам в родных землях, что способствовало еще большему их влиянию и доверию к ним со стороны мирян. Эти же ламы, полагал Серафим, «ведут усердную подпольную агитацию против чуждого им христианства» (Там же).

Деятельность гражданских властей по отношению к буддийскому духовенству носила запретительный характер для недопущения пропаганды и агитации среди всех бурят – шаманистов, крещеных и буддистов. С этой целью за монгольскими ламами было установлено наблюдение, которое, однако, не смогло принести желаемого результата: пользуясь поддержкой среди бурят, буддийские проповедники легко обходили запреты, а потому их влияние как проводников «своей» религии лишь возрастало. Несмотря на введение в 1853 году *Положения о ламайском духовенстве в Восточной Сибири*, оказывать противодействие агитации лам оно не было в состоянии. Более того, легитимизация буддизма способствовала повышению его статуса и авторитета. И, напротив, в условиях, когда

православие насаждалось репрессивными и принудительными мерами, в частности, насильственным крещением, буряты зачастую испытывали недоверие и даже враждебные чувства к христианству и православному духовенству.

Между тем, гражданские власти в целом соглашались с тем, что массовое крещение бурят обеспечит скорейшую русификацию огромных территорий, т.е. буряты станут жить «русскими» интересами: «Чтобы быть русским, нужно креститься в русскую веру. Если крещен в русскую веру, значит уже не бурят, а русский. Вопрос о том, будет ли крещенный бурят христианином с принятием крещения, будет ли он действительным живым членом церкви Христовой, едва ли много интересовал губернскую гражданскую власть. Да и епархиальная власть, идя навстречу заботам власти гражданской о русификации инородцев, невольно становилась на ее точку зрения, увлекалась ошибочно» (Письмо Серафима. Л. 6). Отсюда проистекало стремление не к качественной христианизации окрещенных, а к их количественному росту. Постепенно стало привлекаться все большее число бесприходных миссионеров, в обязанности которых входила не служба в храмах, а лишь собственно окрестительная и проповедническая работа, которая, в идеале, способствовала бы слиянию бурят с русским населением и, соответственно, усвоению русского образа жизни и мыслей.

Создание миссионерских станов и школ при них мыслилось как более действенный инструмент для планомерной работы не только по крещению, но и по окормлению новообращенных и их детей. То есть на смену практике массовых крещений, осуществлявшихся, в том числе и лично, архиепископами Евсевием, Парфением и Вениамином, должна была прийти работа миссионеров, обязанных силой убеждения и обучения утверждать бурят в православии. Однако на практике ситуация оказалась совершенно иной, особенно с конца 1880-начала 1890-х годов, когда на пост Иркутского генерал-губернатора (позже – военного генерал-губернатора) вступил А.Д. Горемыкин, главой Иркутской и Верхоленской епархии был назначен архиепископ Тихон, а руководителем Тобольской и Сибирской епархии стал епископ Агафангел (с 1893 г.), в обязанности которого входило управление миссиями и миссионерами.

С этого времени миссионерство неминуемо бюрократизируется и становится почти бесконтрольным, поскольку новые должност-

ные лица в своей предыдущей деятельности не были связаны с миссионерским делом и не проявляли особого интереса к тому, как миссионеры работают. Местное гражданское руководство, в соответствии с позицией губернских властей, тоже отстранилось от задач крещения. Крещение взрослых бурят, особенно в Тункинском ведомстве, почти прекратилось. Бурят, желающих принять крещение, почти не осталось, поскольку исчезли материальные стимулы, побуждавшие ранее становиться христианами: миссии перестали заниматься благотворительностью по отношению к новоокрещенным, т.е. уже не было подарков в виде одежды, чая, хлеба и денег. Участились случаи, когда крещеные буряты усиленно скрывали от миссионеров своих детей, а поскольку местные власти бездействовали, розыски в большинстве случаев оказывались безрезультатными.

Школы при миссиях, призванные воспитывать бурятских мальчиков в духе православия, оказались во многих, если не в большинстве, случаях бесполезны. Более того, те задачи, которые на них возлагались, не решались, что приводило к результатам, обратным поставленным целям. Между тем, в этих школах преподавали специально нанятые учителя, для которых работа была не более чем отбытием повинности: большинство из них стремились впоследствии найти более выгодное занятие, поскольку учительское жалованье было скромным. Конечно, были и ответственные учителя, но их число было неизмеримо меньше, чем тех, кто, пользуясь почти полным отсутствием контроля, вообще не занимались образованием детей. Для иллюстрации сложившейся ситуации архиепископ Серафим приводит почти анекдотические примеры, когда перед приездом ревизоров миссионеры и учителя сажают в классы случайных детей, которые не в состоянии ответить ни на один вопрос проверяющих, поскольку не знают русского языка. Кроме того, священники-миссионеры не хотели вносить вклад в просвещение, а потому отказывались преподавать Закон Божий, отговариваясь незнанием бурятского языка. Существовало и активно использовалось зазубривание наизусть, когда непонятные слова учителя бурятские мальчики повторяли до тех пор, пока не запоминали в определенной последовательности. Так заучивались молитвы и тексты священной истории: не умея их читать, дети, тем не менее, хорошо их воспроизводили, благодаря цепкой детской памяти. Ар-

хиепископ Серафим делает вывод: «При такой постановке учебного дела школа, естественно, не могла быть рассадником и проводником христианского просвещения среди инородцев, не могла быть и верной пособницей миссионеру в его просветительской деятельности» (Письмо Серафима. Л. 19).

Еще более показательна история так называемого пансионерства. Идея выделения стипендий от Миссионерского Общества мальчикам-сиротам или сыновьям бедных родителей была нацелена не только на обучение детей в собственно образовательном смысле: подразумевалось, что поскольку пансионы, как и школы, помещались в доме священника, то дети и подростки, находясь там, в русском православном окружении, становились бы сознательными христианами с соответствующими русскими навыками, овладевали бы русским языком, поведением и образом мыслей. Поэтому во взрослой жизни они, как мыслилось, не вернутся к прежним верованиям и обычаям, а, напротив, станут проводниками христианской жизни среди своих соплеменников.

На содержание каждого пансионера священник или миссионер получал некоторую сумму денег, покрывавшую расходы на питание и проживание мальчика. В каждой миссии могло находиться до десяти детей-пансионеров. Миссионеры увидели в этих стипендиях источник дополнительного дохода дл себя, а потому в каждой миссии формально состояло именно десять пансионеров, причем по отчетности они проживали у своего миссионера круглый год, включая каникулярное время. Первоначально многие родители, стесненные в средствах, охотно отдавали детей в пансион, будучи уверенными, что дети там будут сыты и под присмотром.

Действительность была в большинстве случаев иной. Дети жили впроголодь, спали на полу в кухне, вынуждены были заниматься всякого рода работой по дому, выслушивать оскорбления со стороны членов семьи миссионеров. Обучения почти не было, так что неудивительно, что дети при любой возможности убегали домой. При некоторых станах в течение нескольких лет не было ни одного пансионера, тогда как деньги на их содержание перечислялись исправно. И школы там, где не было русского населения, во многих случаях пустовали, давая возможность учителям получать жалованье даром.

Все эти случаи порождали слухи и получали в бурятской среде огласку, неизбежно вызывая скрытые, но тем не менее стойкие протесты против православия. В этой связи архиепископ Серафим в своем Письме в Синод задает риторические вопросы: «Мог ли такой миссионер пользоваться хотя бы малой долей доверия, уважения и авторитета среди инородцев, хотя и крещенных уже; мог ли он выступать со словом христианского учения и тем более обличения пред своей язычествующей паствой? Мог ли он в глазах инородца стоять на одинаковом уровне с умными, энергичными ламами, которые неопустительно разъезжали по улусам, неделями проживали здесь, горячо пропагандируя свою религию, умело притом играя на струне национализма? Мог ли бурят охотно отдать своего сына в миссионерскую школу, если он прекрасно знал, в каком положении эта школа и как к ней относится миссионер?». И сам отвечает на свои вопросы: «Разумеется, он предпочитал школу в дацане, школу, руководимую ламами, которым он доверял, пред авторитетом которых он преклонялся» (Письмо Серафима. Л. 19-20об.).

Вместе с тем, несомненную роль в отвращении бурят от православия сыграли дискриминационные меры правительства против буддизма. Согласно «Временной инструкции об управлении делами Ламайского духовенства в Иркутской губернии, составленная в изменение ВЫСОЧАЙШЕ утвержденного положения 15 мая 1853 г.», Аларский и Кыренский дацаны были изъяты из подчинения Хамбо ламе и переданы под начало иркутского генерал-губернатора. Это отделение предбайкальских дацанов существенно нарушало принципы буддийской религиозной деятельности, о чем «поверенные прихожане Кыренского дацана, инородцы Иркутской губернии и округов разных родов Тункинского Инородческого ведомства, исповедующих буддийскую религию» пожаловались сначала своему новому главе, генерал-губернатору, а 14 апреля 1891 г. и Министру внутренних дел: «…. по положению 1853 года у аларцев должно быть по штату 17 лам, а с изданием новых инструкций выбыли за смертью и по другим случаям 13, осталось же только 4, теперь же их взять неоткуда. Хамбо лама уже больше не пошлет, поэтому они обращались с прошением к Генерал-Губернатору еще в минувшем году о назначении им необходимого числа лам, не го-

воря уже штатного числа, но он им отказал и сказал, что я тут не при чем и что ищите где хотите» (Прошение. Л. 140–141об.).

Обращение в министерство никаких результатов по изменению ситуации не принесло, утвердив бурят в мысли о своей чуждости государству и особенно православию. Реакция была ожидаемой, хотя и не сиюминутной: в юртах и домах предметы буддийского культа уже не скрывались от миссионеров; православные иконы снимались со стен и водружались обратно только перед приездом миссионеров или по их просьбе и в их присутствии. Излишне упоминать, что так называемые христианские обязанности, от выполнения которых крещеные буряты и прежде уклонялись, теперь не исполнялись совсем. Буддийские же проповедники, напротив, находили все большее сочувствие. По поводу широко пропагандируемого миссионерами и священниками представления о том, что ламы выманивают у бурят, и без того бедно живущих, средства для поддержания своего благополучия, кн. Э.Э. Ухтомский писал еще в 1886 г.: «Если рассматривать совокупность внешних признаков, то нет данных, подтверждающих, что туземцы, преданные буддизму, в худшем положении, чем соседние с ними русские и шаманствующие единоплеменники…. Цифры, собранные мною о состоянии скотоводства и землепашества у бурят-ламаитов, свидетельствуют о возрастающем благосостоянии. При сравнении затрат, сделанных инородцами на свои дацаны, в течение 150 с лишком лет, со степенью богатства степняков, нельзя не прийти к тому заключению, что суммы эти ничтожны по размерам. Обилие лам не способствует упадку в материальном отношении» (Ухтомский. Л. 8об.-9). Так что попытки представить буддийских проповедников в невыгодном свете не нашли сочувствия в среде некрещеных и крещеных бурят, становившихся все более и более заинтересованными и в фактическом, и в формальном отпадении от православия.

Буддийское просвещение включало в себя не только простые разъяснения о вероучении посредством чтения и перевода на бурятский язык тибетских ксилографических листов и демонстрации священных изображений. В школе при Кыренском дацане проходили обучение более ста молодых людей. Помимо Тункинского, активизируется буддийское проповедничество в Балаганском и Верхоленском уездах, причем в последнем бурят призывали к

написанию прошений об открытии здесь дацана (в Балаганском уезде Аларский дацан был основан еще в 1815 г.).

Таким образом, массовое отпадение бурят от православия в связи с Высочайшим Указом 1905 г., неожиданное для Синода и светских властей в Санкт-Петербурге, имело под собой реальные и весомые причины. Наиболее конкретными из них была ошибочность представлений о том, что крещение – это уже фактическое признание бурятами себя в качестве православных и русских. Из такого рассмотрения смысла окрестительной деятельности логично вытекали, во-первых, приоритет количественных характеристик и, во-вторых, отсутствие каждодневной работы среди взрослых новокрещенных и их детей. Представленные в отчетах цифры о состоявшихся крещениях, часто с приписками, свидетельствовали о результатах работы, тогда как общение с паствой с целью укрепления в вере невозможно было отразить документально для доказательства качества работы.

Формальный подход миссионеров к работе с крещеными подталкивали бурят к возвращению к своим родовым верованиям. Так государственная политика русификации столкнулась с препятствием со стороны православного миссионерства, которое, тем не менее, возлагало ответственность за произошедшее отпадение на агитацию буддийского духовенства. Однако новый Иркутский и Верхоленский архиепископ Серафим, не связанный с ошибками и злоупотреблениями миссионеров предшествующего периода, счел необходимым указать на то, что православие провалило задачи крещения, предпочтя формальные успехи христианизации настоящей работе среди бурятского населения. Конкурентная борьба с буддизмом неминуемо была проигрышной для миссионеров по целому ряду причин, а именно плохое устройство миссионерских станов, отсутствие достаточного числа сведущих и опытных, преданных делу проповедников, недостаток школ и религиозной литературы, нежелание большинства проповедников овладевать разговорным бурятским языком. Между тем, отправление треб, публикация книг на бурятском языке и живое общение с прихожанами могло бы положительно повлиять на установление взаимного доверия между русскими проповедниками и их инородческой паствой. В качестве рекомендаций архиепископ Серафим предложил полностью изменить положение Иркутской миссии посредством привлечения

идейных, хорошо образованных, честных и самоотверженных тружеников, которые смогли бы полностью изменить ситуацию и снова привлечь бурят к православию. Эти задачи могли быть реализованы в том случае, если бы не только Иркутская епархия, но и центральные власти, духовные и гражданские, коренным образом изменили бы отношение к делу крещения, убеждения и воспитания бурят (Письмо Серафима. Л. 22-24).

В силу последовавших вскоре событий – первая мировая война и революции – не представилось возможности убедиться в правоте Серафима. Можно констатировать, что противоборство в бурятском духовном пространстве было выиграно буддизмом в силу политико-идеологических факторов. Конец XIX-начало XX было временем, когда для пробуждающегося бурятского национального сознания и идентичности стало очевидным, что православие – это религия русских, неразрывно связанная с имперской властью. И хотя лояльность царю оставалась неизменной, все же буддизм буряты воспринимали как свою родовую религию, способствующую интеграции сообщества.

При этом идеологические установки православных деятелей – «раз крещен, значит, уже не бурят, а русский» – были исторически связаны с идеями *русского политического ориентализма*, а потому не могли не содержать в себе ошибочные представления о «других». Коренящиеся в средневековье и не утратившие актуальности в XIX в. шаблонные ориенталистские убеждения об инородцах были свойственны и русскому общественному сознанию в целом, и православному миссионерству в частности. Основатель методологии ориентализма Эдвард Саид определяет его как общую характеристику восприятия Востока Западом: «Ориентализм – это стиль мышления, основанный на онтологическом и эпистемологическом различении между «Востоком» и (большую часть времени) «Западом». Конец 18-го в. – это время, когда ориентализм становится корпоративным институтом, занимающимся Востоком, т. е. выработкой утверждений о нем, санкционирующим взгляды о нем, описывающем его, заселяющем его и управляющем им: короче говоря, ориентализм – это западный стиль доминирования, реструктуризации Востока и властвования над ним» (Said, 1979, 2). Последователь Э. Саида Дэвид Схиммельпеннинк ван дер Ойе дает характеристику *русского ориентализма*, конкретизируя его с точки зрения

отличий Российской империи от империй европейских. Принципиальная разница, считает он, состоит в том, что в России империя охватывала завоеванные территории, находящиеся внутри нее самой и, соответственно, инородческое население подвергалось крещению и русификации для достижения гомогенности с русским большинством. Таких целей ни Великобритания, ни другие европейские метрополии перед собой не ставили. Так нерусские подданные укреплялись в лояльности монархии и государству с признанием русских приоритетов в любой сфере, политической или культурной. Обращаясь к Э. Саиду, Д. Схиммельпеннинк отстаивает точку зрения, что в русском мировоззрении Азия неразрывно связана с колониальными завоеваниями и установлением контроля над злонамеренным и низким «другим», что являлось еще и защитой царя и веры: «В своих частых войнах с кочевниками Внутренней Азии средневековый русский видел себя в качестве защитника Креста от нечестивых язычников» (Schimmelpenninck, 2010, 238). В целом, подобное отношение к «инородцам», даже и крещеным, оставалось преобладающим на всем протяжении имперской истории.

Политика Российской империи, строившаяся на государственных интересах в приграничных регионах Сибири, прошла долгий путь от военного освоения территорий, населенных инородцами, и их крещения, нередко насильственного, до признания их права исповедовать свои религии, в частности, буддизм. Это проявилось в предоставлении права перехода из православия в другие вероисповедания на основании Указа «Об укреплении начал веротерпимости» 1905года. Массовое отпадение бурят из православия в пользу буддизма свидетельствовало о стремлении бурят сохранять свою культуру и самобытность при лояльности по отношению к монархии и властям разного уровня. Несомненно, разрешение царя отказаться от православия в пользу буддизма укрепила в бурятах преданность монарху и российскому государству. Об этом свидетельствует деятельность Хамбо ламы Итигэлова, оказавшего России всю возможную поддержку в первой мировой войне.

Буддийская религиозность формировалась под воздействием проповеди буддийского духовенства, которое демонстрировало преданность государству, что тоже сыграло роль в укреплении российской идентичности бурят. Одновременно православная пропо-

ведь не сумела выполнить своих задач по христианизации бурят. Напротив, будучи главным инструментом русификации нерусского населения, православные миссионеры, полагавшие, что факт крещения уже достаточен для доказательства результативности их деятельности, своим поведением демонстрировали свою приверженность устаревшим представлениям. Их отношение к работе и к объектам их деятельности – русский ориентализм – сыграли негативную роль в христианизации, хотя и не повлияли на процесс неуклонного сближения бурят с русскими.

Февральская революция 1917 г. оказала вдохновляющее воздействие на бурятских буддистов. Согласно Постановлению Временного правительства «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений» от 20 марта 1917 г., все граждане и религии уравнивались в правах. Конкретно по отношению к буддизму были отменены все дискриминирующие ограничения Положения о ламайском духовенстве 1853 г. С марта по август 1917 г. Временное правительство приняло несколько постановлений, касавшихся буддизма, причем к их разработке в рамках работы комиссии по делам буддистов привлекались буряты-буддисты, активно занимавшиеся общественной деятельностью (Агван Доржиев, Соднам Жамсо Жигжитов). Совещание, назначенное на 22–24 августа 1917 г., было связано с «происшедшими изменениями государственного строя» и должно было способствовать пересмотру действующего законодательства, определяющего устройство духовного быта инославных исповеданий. Хамбо лама Д.-Д. Итигэлов выражал большой интерес к повестке и планировавшейся работе совещания, отправляя Временному правительству многочисленные телеграммы.

За полгода бурятские буддисты получили от власти ряд нововведений, нацеленных на обретение общиной нового статуса. Так, 7 июня 1917 г. был утвержден законопроект «Об именовании ламаитов в официальных актах буддистами», 16 августа было отменено положение Комитета Министров от 7 июня 1889 г. «Об изъятии духовных дел ламаитов Иркутской губернии из ведения Бандидо-Хамбы». На втором Всебурятском съезде по запросу министерства исповеданий и по инициативе Хамбо ламы Итигэлова обсуждался проект нового Положения о буддийском духовенстве, которое должно было стать законом после утверждения Всероссийским Учредительным собранием. Впервые в истории законопроект под-

разумевал право буддийской общины на самоуправление и обсуждался теми, кого непосредственно касался – бурятскими буддистами. Буддизм провозглашался религией свободной совести верующих граждан, а буддийское духовенство получало, наравне с духовенством других вероисповеданий, право свободно распространять свое вероучение.

Буддизм и советское государство в 1917-1991 гг.

Отношение советской власти к религии, в том числе и к буддизму, отличалось от имперского, в первую очередь, идеологически. Если в период империи главным было достижение гомогенности нерусских и неправославных подданных с русским этнокультурным большинством посредством крещения, то для коммунистических лидеров носители религиозности выступали в качестве противников строительства социализма, а потому их следовало не только контролировать, но и подавлять. К моменту Октябрьской революции среди бурят уже сформировалась интеллектуальная элита, придерживавшаяся разных воззрений на пути развития бурятского народа. В буддизме оформилось обновленческое крыло во главе с Агваном Доржиевым, а его идейные противники – консерваторы – противились нововведениям, стремясь сохранить традиционные устои ламской жизни и взаимоотношений между духовенством и мирянами. На первом духовном съезде буддистов, состоявшемся 15 октября 1922 г. в Ацагатском дацане, был принят обновленческий Устав, согласно которому ламы отказывались от личной собственности, добровольно соглашались на скромный быт и соблюдение обетов Винаи (Герасимова, 1964, 64-67). Осознавая, что в России и, в частности, в этнической Бурятии наступили времена гонений на религию, буддисты готовы были, как и в имперские времена, адаптироваться к требованиям новых властей, чему должна была способствовать обновленческая реформа, узаконенная Всебурятским съездом буддистов 1922 г. и зарегистрированная в советских органах власти.

Принятое на съезде Положение об управлении духовными делами буддистов Сибири устанавливало систему управления буддийской церковью приходскими советами, большинство в которых составляли активисты из мирян; при этом влияние лам на принятие решений резко ограничивалось (Митыпов, 2011, 14).

В 1920–1922 гг. Бурятия входила в состав Дальневосточной республики. После организации 30 мая 1923 г. Бурят-Монгольской Автономной Советской Социалистической Республики (БМАССР) правовое положение духовенства и церкви должно было определяться общим советским законодательством РСФСР. Первоначально советская власть в отношении буддизма руководствовалась тем, что, он, в отличие от православия, был религией «угнетенных национальных меньшинств», а поддержка со стороны верующих-буддистов могла способствовать продвижению мировой революции на буддийский Восток (Синицын, 2013, 33). Однако терпимое отношение властей к конкуренту советской идеологии закончилось в Бурятии в середине 1920-х гг. Нормативно-правовым документом стало Постановление ЦИК и СНК БМАССР от 17 декабря 1925г., являвшееся республиканским вариантом декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви 1918 г. Согласно Постановлению, церковное имущество было национализировано, запрещалось обучение религиозному культу и посвящение в духовное звание лиц, не достигших 18-летнего возраста. В тот момент речь не шла о выселении лам или разрушении дацанов: за верующими и священнослужителями закреплялись определенные права на пользование церковным имуществом и на выполнение религиозно-культовых практик, а именно использование дацанов и богослужебных предметов, а также допускалось коллективное проживание монахов при храмах-дацанах и управление своей жизнью и деятельностью в соответствии с положениями и уставами, утверждаемыми духовным собором буддийско-ламаитского духовенства БМАССР.

На втором всебурятском съезде буддистов Бурятии 22 декабря 1925 г. председательствовавший Агван Доржиев изложил задачи обновленчества как создание на основе учения Будды религиозного объединения, не противоречащего советским законам, чтобы «спасти религию от самоуничтожения» (Герасимова, 1964, 110).

В январе 1927 г. в Москве состоялся I Всесоюзный собор буддистов СССР, который закрепил победу обновленцев почти по всем вопросам. В идеологическом смысле собор предпринял попытку доказать лояльность буддистов государству, заявив, что поддержка советской власти и ее мероприятий является «священной обязанностью всех буддистов и монашествующих» (Герасимова, 1964, 133).

Состоявшийся в августе 1928 г. III Всебурятский съезд буддистов завершился победой обновленцев; им было передано большинство дацанов (Митыпов, 2011, 14). Однако обновленческая реформа не могла противостоять начавшемуся наступлению на религию в целом и на буддизм в частности. В том же 1928 г. на основании инструкции ЦИК БМАССР началось экономическое давление на буддийское духовенство, включавшее требования о выплатах разного рода налогов и сборов в суммах, которыми ламы не располагали.

Идеологическое противостояние государства и религии подкреплялось атеистической пропагандой: в 1926 г. в Бурят-Монголии было зарегистрировано отделение Союза безбожников, развернувшее работу во всех районах республики и насчитывавшее к концу 1920-х гг. 12 тыс. членов (Ванчикова, Чимитдоржин, 2006, 16). Получившие одобрение властей, «безбожники и комсомольцы» принялись занимать и громить дацаны, изгонять лам, устраивать игры на дацанских площадях, что было названо недопустимым даже в «Директивном письме о мероприятиях по усилению борьбы с ламством» (1930г.) (Синицын, 2013, 417-421). С 1930 г. в аймаках вводятся должности пропагандистов-атеистов, а в атеистическую пропаганду включились работники народного образования и культурно-просветительских учреждений, партийные и комсомольские органы (Ванчикова, Чимитдоржин, 2006, 16).

Дальнейшая политика по отношению к религии была определена речью И.В. Сталина на пленуме ЦК ВКП(б) 9 июля 1928г., где он заявил, что «по мере нашего продвижения вперед, сопротивление капиталистических элементов будет возрастать, классовая борьба будет обостряться» (Сталин, 1949, 171). Наступление на религию как классового врага включало запрет на деятельность духовенства вне церковных стен, а также на какую-либо культурно-просветительскую работу. Тем не менее, атеизация населения шла не столь скорыми темпами, курс на коллективизацию вызывал ожесточенное сопротивление, а потому сплочение вокруг дацанов и поддержка со стороны буддийского духовенства приводила к вооруженным восстаниям бурят против власти. В 1930-е гг. ужесточение борьбы с религией стало носить характер нетерпимости по отношению к духовенству, а потом и прямого террора на основании обвинений лам в шпионаже, диверсиях и вредительстве. О результатах антирелигиозной борьбы первый секретарь Бурят-

Монгольского обкома ВКП(б) М. Н. Ербанов доложил И. В. Сталину в 1936г., отметив, что к тому моменту осталось всего 26 действующих дацанов и не более 900 лам, среди которых не было молодежи.

К 1 ноября 1938 г.. в Бурят-Монголии было арестовано 1864 ламы, в том числе Агван Доржиев (в 1937 г.). Аресты проводились большими группами, дела рассматривались ускоренно «тройками», использовались пытки, «признания» не проверялись. В числе обвинений были контрреволюционная деятельность и связи с заграницей (Кузьмин, 2019, 255). В годы террора 1930-х годов предпринимались попытки отменить законодательство о религии, «с 1938 по 1943 г. единственной организационной структурой, занимавшейся церковной политикой, являлся специальный отдел, существовавший в недрах госбезопасности» (Митыпов, 2018, 260).

К 1940 г. все дацаны были разрушены или использовались не по назначению, большинство лам подверглись репрессиям, а именно отбывали сроки в тюрьмах и лагерях, многие были расстреляны.

В годы Великой Отечественной войны буддийское духовенство и верующие буддисты активно включилось в патриотическое движение. Ламы внесли значительные денежные средства в Фонд обороны, за что получили благодарность от И. В. Сталина. Как следствие, в аймаках республики было разрешено проводить массовые молебны, а в мае 1945 г. было издано постановление об открытии буддийского храма «Хамбинское Сумэ» в улусе Средняя Иволга (Ванчикова, Чимитдоржин, 2006, 18–20). В 1946 г. был вновь открыт Агинский дацан. В том же 1946 г. под контролем Совета по делам религиозных культов СССР состоялся съезд буддийских священнослужителей и мирян, на котором было принято «Положение о буддийском духовенстве СССР», в основу которого был положен устав обновленческого движения бурятского духовенства. На съезде было избрано Центральное Духовное Управление буддистов СССР (первоначально – Временное, ВЦДУБ), просуществовавшее до 1997 г., когда было преобразовано в БТСР. «Положение о буддийском духовенстве» основывалось на уставе обновленческого движения бурятского духовенства 1920–1930 гг.

Несмотря на некоторые послабления в отношении религии в военный и послевоенный период, она оставалась идеологическим

противником в процессе формирования социалистической личности, поэтому власти применяли различные способы дискредитации церкви и духовенства, а верующих подвергали критике через, в частности, молодежные коммунистические организации, такие как пионерия и комсомол. У большинства бурят сформировалось либо нейтральное, либо негативное отношение к религии; социально-одобряемой нормой стало материалистическое мировоззрение, а религиозность считалась признаком отсталости, простительной для людей преклонного возраста, в основном деревенских, не имеющих качественного образования. Кульминацией преследований верующих стал антибуддийский процесс 1972 г. над философом Б.Д. Дандароном, обвиненном в организации буддийской секты. Несмотря на отсутствие у обвинения доказательств, Б.Д. Дандарон был осужден и погиб в лагере.

Единственной сферой, в которой буддисты могли проявить себя в общественно-политической жизни, была международная миротворческая деятельность. На VI съезде ЦДУБ в 1969 г. было принято новое «Положение о буддийском духовенстве», где «международная деятельность ЦДУБ оценивалась как один из инструментов улучшения дипломатических отношений СССР с государствами Юго-Восточной Азии. Государство использовало буддийскую церковь в целях поддержки интересов социалистического лагеря и СССР на международной арене» (Митыпов, 2011, 16). Самым крупным проектом по использованию ЦДУБ в советской политике за рубежом явилось образование в 1970 г. Азиатской Буддийской Конференции за Мир (АБКМ) с центром в Улан-Баторе. Одним из инициаторов создания организации был Хамбо лама Ж.-Д. Гомбоев.

В Бурятии антирелигиозная политика советской власти привела к вытеснению религии на периферию общественного сознания: согласно социологическим опросам 1982-87 гг., число верующих упало до менее чем 10%, а среди городского населения еще ниже, причем среди лиц с высшим образованием никто не называл себя верующим (Крючков, Михайлов, 1987, 44-47).

Российское государство и буддизм в Бурятии в современный период

Идеологически обусловленный выбор в пользу безбожия все же не подразумевал стойких мировоззренческих позиций. Об этом еще

в 1983 г. писала К. Хамфри, придя к выводу, что советизация предоставила бурятам хорошую возможность успешно адаптироваться к новым условиям, которые не сломали традиционного социального устройства. Оно лишь изменило форму, не затрагивая социальной структуры и иерархии, которые повторяли архаичную модель. При этом религиозные практики отошли в тень, но не исчезли (Humprey, 1983).

Справедливость этой точки зрения подтверждается событиями, связанными с религиозной свободой, которую принесла перестройка в СССР и вся постсоветская история. Несомненно, что инициированные советскими властями коренные преобразования в обществе включали в себя и новые отношения между государством и религиозными институтами. Традиционным при этом остается стремление контролировать религию как наиболее важную культурную составляющую общественных практик. Со стороны религиозных лидеров, возглавляющих религиозные общины, неизменным является изъявление лояльности и поддержки светским властям. Одновременно новое отношение государства к этнокультурным группам и наделение их большей самостоятельностью вывело идеи о религиозной принадлежности и ее связи с этничностью на едва ли не первые позиции в бурятской этнополитической идеологии. Другим важным аспектом явилось выстраивание иерархического единства религиозной общины путем преодоления ее мультипликации в первые постсоветские годы. Главенствующие позиции заняла Буддийская традиционная Сангха России, которая и взаимодействует с российским государством от лица не только бурятских буддистов, но и всего населения Бурятии. БТСР взяла на себя диалог с властями и новую функцию, а именно участие в экономической жизни республики, предлагая реализацию проектов по оживлению сельскохозяйственной активности на основании возрождения традиционного скотоводства и ремесла.

Буддийское возрождение в России является частью процессов десекуляризации в постсоветском пространстве, а потому имеет множество общих характеристик с православием и другими религиями. Наиболее манифестными проявлениями религиозного возрождения являются признание государством вины советской вла-

сти за гонения на религию[28], широкое восстановление старых и строительство новых культовых сооружений, проявление со стороны светских властей уважения к религиозным деятелям и в целом возвращение религии с периферии в центр социокультурных процессов и практик. Латентные проявления десекуляризации не менее важны, поскольку включают в себя внедрение в общественное и индивидуальное сознание идеологических парадигм о значимости религии в национально-культурной идентификации и в сохранении исторической памяти. Одновременно десекуляризация в разных этнических общностях имеет особенности, характеризующие от-

[28] В 1988 г., т. е. в период перестройки в СССР, в стране широко отпраздновали 1000-летие крещения Руси. Юбилею предшествовала встреча Михаила Горбачева с патриархом Пименом, где Генеральный секретарь ЦК КПСС, в частности, сказал: «Исправляются ошибки, допущенные в отношении церкви и верующих в 30-е и последующие годы. Об этом сейчас откровенно и объективно пишут наши газеты, журналы. <…>У нас общая история, одно Отечество и общее будущее» (1988 год, 2023, 15.04.2023).

Горбачев дал разрешение на строительство нового большого православного храма в Москве и распорядился передать Церкви когда-то конфискованные православные реликвии из фондов музеев московского Кремля.

Еще большая демонстрация стремления государства наладить отношения с религиями, в первую очередь с православием, содержится в Законе о свободе совести и о религиозных объединениях (1997 г.). Претерпевший ряд редакций, Закон содержит в себе неизменную Преамбулу: «признавая особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры, уважая христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России….». Иными словами, хотя Закон уделяет особое внимание православию, тем не менее, он закрепляет за буддизмом гарантированные государством права. В конце 1980-х и первые постсоветские года начался процесс возвращения верующим культовых зданий и иного имущества на основании специальных нормативно-правовых актов. Наконец, в 2010 г. был принят Федеральный закон «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности», который призван восстановить справедливость по отношению к религиозным общинам, у которых советской властью были изъяты принадлежавшие им здания, земельные участки и предметы культа.

ношения конкретной этнической группы к своему государству, к другим государствам и этнокультурным группам внутри своей страны и за ее пределами.

Бурятская этническая мобилизация, порожденная крахом советской идеологии и коренным пересмотром групповых ценностных установок, включала в себя политизацию религии с конца 1980-х и вплоть до начала 2000-х гг. Этнические лидеры активно обсуждали тему национальной духовной основы, служащей целям интеграции и сплочения. Такую роль стали отводить либо буддизму, либо шаманизму, причем шаманизм в такой конкуренции проигрывал в силу своего родового, т.е. дифференцирующего, характера, препятствующего национальному возрождению и единству. А буддизм в полной мере отвечал задачам возрождения исторической этнокультурной памяти, в том числе и в распространении популярной идеи об общности монгольских народов.

Религиозное возрождение в смысле идентификации себя в качестве последователя определенной конфессии, обязательное регулярное или окказиональное посещение храмов и участие в культовых действах, в Бурятии приходится, главным образом, на начало XXI в. Примечательно, что к этому времени этничность утрачивает эксплицитные политические коннотации, а этнонациональная идеология выходит из политической моды во всей стране. И хотя религиозная принадлежность латентно содержит в себе этнодифференцирующий компонент, все же интерес к религии имеет под собой иную основу, а именно устойчивое изменение в мировоззренческих установках, когда преобладающее светское сознание непротиворечиво включает в себя религиозно-мифологическую картину мира. Безусловно, предшествующий период этнической мобилизации способствовал постулированию идей о врожденной родовой религии, однако это стало лишь отправной точкой в религиозной самоидентификации. Бóльшую роль играла общая атмосфера деатеизации общественного сознания, в результате чего число лиц, называющих себя неверующими или атеистами, существенно снизилось и стало сопоставимо с числом лиц, называвшими себя верующими в позднесоветский период (к 2009 г. в совокупности атеисты и скорее не верующие буряты-горожане составили 20,4 %, бурятки-горожанки 3,6 %, среди селян 9,5 и 8,9% соответственно) (Будаева и др., 2010, 48).

Сложный вопрос о религиозной вере в буддизме решается для большинства бурятских буддистов в пользу обрядовых практик, позволяющих накапливать заслуги и обеспечивать благую карму, тогда как собственно буддийская сотериология, отличающаяся развитой философской аргументацией, понимается как учение о Трех Прибежищах и как нравственное поведение. В вопросе накопления кармической добродетели рядовые верующие ориентируются, главным образом, на текущее, а не на грядущие перерождения. Значимость церковной организации при этом состоит в важности для прихожан посещать дацаны и дуганы, присутствовать при молебнах, совершать подношения и слушать наставления монаховлам, которые берут на себя задачу указания путей к благому поведению.

Поэтому организационная церковная система и почитание учителя обеспечивают реально или номинально верующим представление об их буддийской принадлежности и правильном религиозном поведении даже при поверхностных знаниях о сущности буддийской религии и культуры. Зато обрядовая составляющая в настоящее время стала реальной частью социальных и индивидуальных культурных действий, причем посещение дацанов и дуганов хотя бы несколько раз в год теперь характеризует подавляющее большинство бурят, которые за годы религиозного возрождения научились правилам проведения обрядов. Так, теперь даже совсем юные прихожане без труда совершают в дацанах «простирания телом», посредством которых достигается очищение от дурных поступков и испрашивание желаемого. При этом большинство верующих, во-первых, не следуют таким правилам, как чтение религиозной литературы, соблюдение постов, помощь бедным и т.д., во-вторых, не владеют знаниями о буддийской догматике: например, испытывают затруднение при перечислении белых добродетелей и черных грехов – то есть того, что в традиционной культуре было известно любому человеку, по-видимому, даже ребенку. Выполнение обрядов в храме и дома с приглашенным ламой понимается как главное условие накопления добродетелей.

Понятно, что в таких условиях личная религиозность подчиняется институализированной религии с ее строгой иерархией. Нынешняя ситуация напоминает ситуацию в имперской России. Начиная с XVIII в. буддизм среди бурят строился иерархически и без

связи с другими буддистами России. В точности так же в настоящее время БТСР является бурятской организацией и не охватывает калмыцкие и тувинские буддийские общины, зато распространяет свое влияние на буддистов во многих городах вне этнической Бурятии, включая Москву и Санкт-Петербург.

БТСР, выросшая из советского Центрального Духовного Управления Буддистов СССР, с самого начала подразумевалась как организация взаимодействия с властями и объединения бурят в единую (в идеале – единственную) буддийскую общину. Бессменный с 1995 г. руководитель БТСР – Хамбо лама Дамба Аюшеев – приложил все усилия для укрепления позиций своей организации и своего личного авторитета. Представляется справедливым предположить, что именно цели достижения Сангхой более высокого статуса, чем всего лишь религиозное объединение этнического меньшинства, подвигло Хамбо ламу на внедрение в бурятском общественном сознании идеи о том, что бурятский буддизм как особая ветвь Махаяны всегда существовал независимо от тибетского и монгольского буддизма: «Буряты получили буддизм от Дамба Даржа Заяева, а он, в свою очередь, получил его в первом своем рождении от Будды Кашьяпы, а во втором – от Будды Шакьямуни! Запомните это!» (Хамбо лама, 2017, 16). Эта более чем спорная идея нашла одобрение в среде верующих. Этницистская пропаганда религиозного лидера упала на плодородную почву бурятской этнонациональной гордости, обеспечив Хамбо ламе и Сангхе массовую поддержку. В последние годы уже более 60 процентов бурят-буддистов называют себя последователями бурятского буддизма, хотя, безусловно, уважение к Далай-ламе сохраняется (Бадмацыренов и др., 2016, 70).

Объясняя свои воззрения, Хамбо лама прибегает к самым простым и мирским объяснениям. С его точки зрения, задачи буддийской церкви состоят в помощи людям. А материальную составляющую этой помощи оказывает, считает он, российское государство и главным образом президент страны: «Кто меня кормит-то, кто моим старикам деньги дает – иностранный большой лама или президент страны?» (Андреева, 2013, 53). Следуя такой логике, буддизм в Бурятии – это бурятский буддизм, встроенный в структуру российского государства и его идеологии. Именно в этом ключе выстраиваются отношения Сангхи со светской властью.

Стоит вспомнить, что еще в имперский период истории руководство бурятской буддийской общины накопило значительный опыт взаимодействия с государством, успешно адаптируясь к запретительному законодательству. Этот опыт используется и в настоящее время, когда Сангха заняла позицию главной буддийской организации России, а руководитель БТСР Хамбо лама Аюшеев вошел в число признанных и влиятельных духовно-религиозных авторитетов в стране. Добрые отношения с государством строятся на изъявлениях преданности властям, а первые лица государства, в свою очередь, отвечают моральной и материальной поддержкой Сангхе. Несмотря на значительное сходство в организационной структуре и положении Сангхи в имперский и современный период, все же есть и различия. Статус Хамбо ламы по сравнению с имперскими и советскими временами более независим и влиятелен, особенно на региональном уровне. В первые постсоветские годы происходило возрождение буддийской религии в Бурятии в новых условиях, что касалось обновленного содержания деятельности, поисков принципов существования общины, организационной структуры, взаимоотношений буддизма с государством. Неслучайно, что в короткий период с 1989 по 1995 г. пост Хамбо ламы занимали три священнослужителя, каждый из которых находился у власти один, два и три года. Дамба Аюшеев, избранный на эту должность на альтернативной основе в 1995 г., приложил большие усилия для укрепления организационной целостности Сангхи. С этой целью он существенно изменил Устав, который закрепил его позиции как первого лица общины, наделенного большими полномочиями, поскольку теперь Пандито Хамбо лама «без доверенности действует от имени Сангхи России, представляет ее во всех учреждениях, предприятиях и организациях, открывает в банках расчетный и другие счета, выдает доверенности, распоряжается денежными средствами в соответствии с утвержденным бюджетом» (История буддизма, 2011, 335). Выборы Хамбо ламы осуществляются на съезде (Сугунды) представителей буддийского духовенства и верующих мирян, а Хамбо лама назначает Дид Хамбо лам (заместители Хамбо ламы), Ширээтэ лам (настоятели), председателей буддийских общин. Так Хамбо лама обеспечил себе несменяемость в должности и одновременно – устойчивость в ру-

ководстве общины, поскольку теперь в ней нет какой-либо оппозиции или плюрализма взглядов.

Хотя БТСР является крупнейшим буддийским объединением России, даже в Бурятии существует около тридцати буддийских общин, входящие в состав не БТСР, а семи иных централизованных буддийских религиозных организаций. Кроме того, в Бурятии действуют независимые общины и священнослужители (Бадмацыренов, Родионов, 2020, 65). Отношения Сангхи с другими буддийскими организациями являются темой, активно обсуждаемой в местных СМИ, особенно в Интернет-изданиях, которые дают возможность заключить, что эти отношения являются конфликтными. История неприятия официальной буддийской церковью буддийских проповедников из других стран уходит далеко в прошлое. Более ста лет назад Пандито Хамбо лама Иролтуев использовал административный ресурс для недопущения приезда в Забайкалье тибетских и тангутских лам без разрешения Хамбо ламы, для чего обращался к Иркутскому генерал-губернатору для издания соответствующих указаний для препятствования эксплуатации бурят.

В настоящее время неодобрение деятельности иностранных лам принимает открытые формы, хотя сами тибетские ламы никогда не выступают против Сангхи. И раньше, и сейчас речь идет о конкуренции в духовном пространстве, в которой важную роль играют финансовые вопросы. Свое отношение к тибетским ламам Хамбо лама основывает на чуждости тибетских лам бурятам: «Вот у нас тибетцы читают лекции, дают посвящения – они считают, что это у них буддизм. Ну, они что? Они – иностранцы: заберут свое богатство и куда-нибудь уедут – им какая разница» (Хамбо лама, 2013, 12). Конфликт, который выявил явное противостояние Сангхи и буддийского центра «Ринпоче Багша», основанного тибетским ламой-перерожденцем Еше Лодой Ринпоче[29], связан с освящением 33-метровой статуи Будды Шакьямуни, высеченной на скале Баян-

[29] Еше Лодой Ринпоче, перерожденец Ело-тулку, основал тибетский культурный центр «Ринпоче Багша» в Улан-Удэ в 2000 г. с благословения Далай-ламы XIV. Дацан в «Ринпоче Багша» был официально открыт в 2004 г. С тех пор этот дацан стал одним из самых популярных культовых мест для горожан и селян. Расположен он в живописном месте, красиво оформлен и находится, что немаловажно, неподалеку от центра города.

Хонгор в Хоринском районе республики. В церемонии рамнай приняли участие несколько тысяч верующих из разных районов Бурятии и из города Улан-Удэ. Скальная статуя, которая уже несколько лет является объектом религиозного паломничества, может стать привлекательным местом для туризма, а эта тема очень важна для руководящих лиц республики, занимающихся разработкой туристических маршрутов, поскольку Бурятия считается и реально является центром российского буддизма, познакомиться с которым изъявляют желание и россияне, и иностранцы. В таком контексте для БТСР включение данного объекта в сферу деятельности Анинского дацана и проведение здесь молебнов ламами БТСР является, по меньшей мере, вопросом престижа и немаловажной победой в конкурентной борьбе с центром «Ринпоче Багша». Для противодействия тибетскому центру Хамбо лама прибегает к прецеденту, представленному в Монголии: в соответствии с решением суда, дацан Дамба Даржагийн хийд в Улан-Баторе, на который претендовали наследники основателя, перешел в собственность лам и верующих. И теперь, утверждает Хамбо лама, «наши частные буддийские общины, которые имеют строения, так называемые киоски, начиная с Лысой горы, должны быть оспорены судом. Они должны принадлежать ламам и верующим, а не родственникам и друзьям, как сейчас» (Буддийская традиционная Сангха России. t.me/datsansangha, 15.11.23). Так, по мнению Хамбо ламы, светские власти помогут разрешить конфликт в пользу БТСР. Уверенность, что в противостоянии с «Ринпоче Багша» государство поддержит именно Сангху, проистекает из всемерной поддержки и изъявлений лояльности со стороны БТСР по отношению к российской исполнительной власти.

Конфликтные отношения у Сангхи сложились не только с тибетскими учителями, но и с бурятскими ламами, практикующими вне БТСР. К их числу относится, например, бывший Хамбо лама Кенсур Чой-Доржи Будаев, который покинул Сангху в 1995 г., проиграв выборы Дамбе Аюшееву, и основал независимую буддийскую общину «Ламрим». На строительство своего дацана он взял кредит в банке, вернуть долг не сумел, и в 2017 г. храм выставили на продажу. Когда Хамбо ламу спросили об этом беспрецедентном событии, он не стал обсуждать религиозный аспект продажи культового сооружения, но заметил, что продаваемый объект

– это не дацан, а место, где всего лишь располагается религиозная община; то же самое, считает Хамбо, относится и к «Ринпоче Багша», который является тибетским культурным центром и ничем иным (Махачкеев, 2017). Так Хамбо снял все вопросы относительно своего бездействия в отношении беспрецедентной продажи религиозного сооружения. Стоит отметить, что конфликт между главой Сангхи и основателем общины «Ламрим» носит как организационный, так и личный характер. Кенсур Чой-Доржи Будаев в интервью обвиняет Хамбо в плохом управлении и нежелании приносить пользу людям: «У нас ведь как в Бурятии – нельзя подвергнуть сомнению высказывание Хамбо ламы. И многие вещи не обсуждаются, хотя давно бы пора нам, буддистам, высказаться по многим вопросам» (Родионов, 2014).

Например, Ч.-Д. Будаев полагает, что за годы после создания Института Пандито Хамбо ламы Итигэлова Иволгинский дацан, согласно официальным данным, посетило около 3 млн. человек. Каждый из них делал подношения, тем более, что многие из гостей – это руководители страны и крупнейших корпораций. Даже и простые прихожане обязательно делают денежные подношения, что является традицией. По подсчетам Ч.-Д. Будаева, БТСР собрала не менее 1,5 млрд. рублей. Однако при этом «…куда идут средства, которые Сангхе жертвуют люди? Что-то не слышал о воскресных школах, помощи детям, женским приютам, больницам, бесплатных кухнях для бездомных, что я наблюдаю в благотворительной деятельности Улан-Удэнской и Бурятской епархии РПЦ. Если же мы получаем большие пожертвования, то почему мы сами не столь последовательны на пути Бодхисаттв – материальном даянии людям, облегчении их страданий? Или в строительстве больших и красивых дацанов, помощи хуваракам, обучающимся в тяжелых климатических и материальных условиях в Индии?» (там же).

Обвинения в адрес Сангхи и ее лидера поступают также и со стороны мирян. Суть недовольства состоит в том, что религиозный деятель все же в первую очередь должен заниматься духовным просвещением людей на пути к религиозному спасению, а не мирскими, то есть сансарными, делами, включая политическую деятельность и участие в конфликтах со светскими властями. На обвинения такого рода Сангха отвечает с позиции обязанности буддийского духовенства помогать людям всеми возможными способами.

Шэрээтэ Сартул-Гэгэтуйского дацана лама Аркадий Чойдонов парирует: «Куда ни глянь, все только и мечтают уехать из Бурятии. Завтра не то что в бурятской деревне, в Улан-Удэ никого не останется! Почему уезжают? Нечем накормить детей, снарядить их в школу, нечем платить кредиты. Желание сангхи помочь исправить эту ситуацию называют сансарным умом? Просить 30 млн. руб. для создания рабочих мест, для создания завода, куда овцеводы могут сдавать шерсть, – это сансарный ум?» (Приймак, 2019, 1).

Противостояние между БТСР и властью республики временами приобретает очень выраженные формы. Это касается не только вопроса о том, что глава республики отказывается признавать за Сангхой роли единственной легитимной буддийской общины, но и весьма актуальной проблемы поддержки инициатив Хамбо ламы в области возрождения бурятского сельского хозяйства и удержания сельского населения в деревнях. На все это необходимы немалые денежные средства, которые Хамбо лама приобретает посредством государственной поддержки из Москвы и Дальневосточного федерального округа, в котором Бурятия состоит с 2018 г., и предполагает, что руководство республики обязано выделять денежную помощь из бюджета.

Важно отметить, что Хамбо лама целенаправленно действует в направлении укрепления позиции Сангхи и своего личного авторитета на российском уровне. Став во главе буддийской общины, претендующей на автокефальность, Хамбо лама, несмотря на немногочисленность своей паствы по сравнению с православной общиной, полагает, что его личный статус соотносим с положением Патриарха Кирилла, главы Русского Православия. При этом нет сомнений, что хотя определенную роль играют личные амбиции Хамбо ламы, все же он руководствуется главным образом прагматическими целями, осознавая, что как глава крупнейшей буддийской общины России имеет право и возможность решать проблемы на более высоком уровне, нежели в локальных границах Бурятии. Заручившись поддержкой Москвы при представлении своих инициатив по возрождению бурятского села, Хамбо счел, что для исполнительной власти республики социально-экономические проекты Сангхи являются приоритетными, а потому недопустимо, что руководство республики не выделяет достаточных средств на возрождение бурятского овцеводства и бурятских промыслов. Созда-

ние условий для увеличения поголовья скота и, следовательно, для заинтересованности людей в проживании и работе в сельской местности – это действительно единственный путь, чтобы буряты не стали исключительно «городским этносом». Хамбо лама сформулировал задачу как сохранение прихожан-буддистов в деревнях путем обеспечения их работой и доходами: «Отказываясь от привычного для нас питания, мы отказываемся не только от традиций – от самой жизни. В селе, где в основном и расположены буддийские дацаны, без овечьей отары достойной жизни не будет. Одно только пьянство, драки да воровство» (Хамбо лама, 2017, 54). Религиозный аспект проблемы Хамбо лама формулирует так: «Голодный бурят не думает о Будде» (там же, 58).

Разъясняя конкретные причины конфронтации с исполнительной властью в 2019г., Хамбо лама указал, что глава республики и зампред правительства по социальной политике обещали выделить Сангхе деньги в сумме 30 млн. руб. на проект возрождения бурятского села, но обманули: «Свершению великих, благих дел всегда пытаются помешать нечистые силы…. Этих двух … я на порог дацана не пущу. Они опозорили свое имя. Я им говорил, что тридцать миллионов рублей необходимы для покупки прядильного оборудования, чтобы помочь людям, занимающимся овцеводством, перерабатывать шерсть в пряжу. Но до этих двух … начальников не дошло. Для этих двух … отныне закрыты двери в Иволгинский и все другие дацаны» (Хамбо лама о главе, 2019, 12.01.2020).

Позиция руководителя республики заслуживает понимания: несмотря на социальную направленность проектов Сангхи, все же помогать лишь одной религиозной общине в поликонфессиональном сообществе было бы чревато конфликтами, особенно если учесть, что Бурятия – дотационный субъект РФ и большими средствами не располагает. Тем не менее, правительство заявляет, что высоко ценит усилия Сангхи по поддержке бурятского села путем создания социальных отар, которые бесплатно раздаются семьям, по сохранению бурятского языка и возрождению традиционных видов спорта, на что из республиканского бюджета целевым назначением выделяются средства, которых, по мнению Хамбо, совершенно недостаточно.

Противостояние с местной исполнительной властью дополняется еще и явным желанием главы республики Алексея Цыденова

поддерживать добрые отношения не только с Сангхой, но и с тибетским буддийским центром, что не может не задевать чувств Хамбо ламы. При первом визите Цыденова в Иволгинский дацан еще в должности врио он получил от Хамбо некоторые наставления о приличествующем поведении в отношении религиозных организаций, а именно о недопустимости посещения им тибетского центра «Ринпоче Багша». Однако А.С. Цыденов неоднократно посещал этот центр, а также принимал высоких официальных гостей Бурятии в ресторане при нем. Свое недовольство Хамбо выразил на своей странице в Facebook: «Говорят, что на Лысой горе (там расположен центр «Ринпоче Багша». – *Д.А.*) черти устроили шабаш. Говорят, там в ресторане Цынгуева, у ученика и спонсора нашего оппонента Еши Лодоя, Цыденов любит угощать гостей. Если так, здесь уже раскол» (Хамбо Лама, 2019, 22.02.2020). Подобная публикация свидетельствует об убежденности Хамбо ламы в том, что став лицом государственного уровня, он приобрел в республике статус более влиятельный и значимый, чем у правительства и у главы республики. В отличие от работы правительства по развитию региона, инициативы Сангхи почти всегда широко освещаются в СМИ, особенно в Интернете, поскольку представляют интерес для рядовых читателей. Так, недавний проект Хамбо ламы по добыче биогаза из навоза уже успешно реализуется, пройдя стадию испытаний (Вице-премьера РФ, 2022, 28.07.2022). Планируется, что этим газом сначала будет обогреваться здание Дворца Будды Ваджрасаттвы на месте Хилгантуйского дацана в Кяхтинском районе. В перспективе газ будет использоваться для получения тепла и электричества во всех дуганах БТСР (Ламы из Иволгинского дацана, 2022, 28.07.2022). Кроме того, планируется, что в будущем по этой технологии будет производиться также и биотопливо для автомобилей, а отходы производства станут экологическим удобрением. Насколько реализуем подобный проект, пока неизвестно, но факт начала работы над ним, по меньшей мере, свидетельствует о том, что Хамбо лама – человек действия.

Участие Буддийской традиционной Сангхи России в социокультурных и хозяйственных практиках современной Бурятии происходит в условиях, когда БТСР заняла прочные и даже незыблемые позиции в республике и в масштабе России. Социальная ответственность Сангхи формулируется ее руководителем в лозунгах:

«Овцеводство – это наш локомотив! Социальная отара – наша прорывная идея!» (Хамбо лама, 2017, 54). Уже более десяти лет лозунги реализуются в проекте «Социальная отара», осуществление которого занимает заметное место в деятельности фермеров. Первоначально речь шла о закупке баранов, которых бесплатно раздавали молодым овцеводам с тем, чтобы они впоследствии так же бесплатно делились бы приплодом с другими семьями. Средства, необходимые для осуществления такого масштабного проекта, Хамбо лама получал из центра по распоряжению Президента России. В настоящее время проект включает социальную программу «Буряад Ухэр», в соответствии с которой фермеры (и на тех же условиях) получают стада крупного рогатого скота бурятской аборигенной породы, не требующего стойлового содержания, а круглогодично находящегося на пастбищах. Хамбо лама убедил в продуктивности такого метода содержания КРС полномочного представителя Президента РФ в Дальневосточном федеральном округе Ю.П. Трутнева, который поспособствовал выделению из бюджета необходимых средств. В настоящее время животноводы восьми районов Бурятии содержат стада с десятками коров бурятской породы. «Идея социального стада заключается в том, чтобы, например, в Курумканском районе, благодаря Ринчинову Ардану, создать еще 4 стада по 50 коров. Таким образом, эти 250 бурят-монгольских коров в 5-ти социальных стадах района становятся эталоном для сохранения генофонда» (Буддийская традиционная Сангха России, 2023. t.me/datsansangha, 24.11.23).

Как инициатор социальных проектов, Хамбо лама видит себя в качестве сторонника практического буддизма, к которому склоняет и духовенство, и мирян. Наряду с вниманием, уделяемом традиционному скотоводству, такой подход к выполнению социальных функций религиозной общины и его духовенства включает в себя усилия по прекращению обезлюживания деревень, возрождение традиционных ремесел (например, выделка войлока и пошив из него одежды), пропаганда здорового образа жизни и бурятских видов спорта. В области сохранения бурятской этнокультурной идентичности важнейшее место занимает сохранение и развитие бурятского языка и расширение функциональной сферы его бытования: «Сейчас я тяну животноводство и бурятский язык. Это две мои

главные задачи, на решение которых не хватит всей моей жизни» (Хамбо лама, 2017, 105).

Возвращение бурятского языка в его функциональном и диалектном разнообразии – это еще одно направление деятельности Сангхи, которое носит постоянный, планомерный и многоаспектный характер: в ноябре 2023г. состоялся 53-ий ежемесячный конкурс по бурятскому языку «Эхэ хэлэн манай баялиг» (Язык матери – наше богатство) (проводится с октября по май) на знание бурятского языка, традиций, искусства и ремесел. Эти праздники бурятского языка проводятся под эгидой БТСР и Буддийского университета «Даши Чойнхорлин» им. Дамба Даржа Заяева при участии ряда депутатов Народного Хурала РБ. Примечательно, что языковой конкурс включает соревнование на знание не только бурятского, но и монгольского языка. В состязаниях по умениям в ремеслах юные участники показывают резьбу по дереву, лепку из пластилина, шитье одежды из выделанной овчины и иглопробивного войлока. Как разъясняет телеграм-канал БТСР, все это призвано воспитывать в юном поколении любовь к родине, к родному языку, уважение к своему народу и его культуре и желание передавать эти чувства следующим поколениям (Буддийская традиционная Сангха России. t.me/datsansangha, 23.11.23).

Заключение

Таким образом, бурятская буддийская община, пройдя через несколько веков своего становления, организационного оформления, складывания принципов сосуществования с российским государством, в настоящее время несет в себе культурно-исторические традиции и отражает политические и социокультурные процессы и практики современности. Буддизм является самым значимым маркером Республики Бурятия, хотя буряты составляют в ней только 30,6% населения.

Отличительной особенностью постсоветского пространства является непротиворечивое сочетание двух тенденций в культурно-религиозной сфере: десекуляризации общественного и индивидуального сознания вследствие коренных изменений идеологического ландшафта в стране и одновременно – секуляризации религиозных институтов, успешно встраивающихся в различные области светской общественной жизни. Важным условием успеха БТСР явилось избрание на пост руководителя Хамбо ламы Дамбы Аюшеева, сыг-

равшего значительную роль в становлении бурятской Сангхи как главной буддийской общины России и распространившего ее влияние не только на всю этническую Бурятию, но и на другие регионы страны. Его несомненной заслугой как защитника бурятской культуры является реальная деятельность по сохранению и развитию традиционного хозяйствования, что призвано способствовать удержанию населения сельских местностей от миграций. Он неустанно борется за сохранение бурятского языка в его диалектном разнообразии и поддерживает интерес к бурятскому языку среди детей путем проведения ежемесячных (за исключением летних каникул) конкурсов на знание языка и культуры среди школьников.

Хамбо лама вступает в диалог с властями и заставляет их считаться с собой и с общиной. Его многочисленные проекты, вне зависимости, насколько они успешны, представляют собой социальные эксперименты, нацеленные на достижение процветания республики и ее полиэтничного народа. Решение светских социальных задач, по мнению Хамбо ламы, является путем к религиозному спасению не в меньшей степени, чем буддийская проповедь и философия.

Глава 4. Буддизм махаяны на Западе

Широкое распространение буддизма в западных странах наступило в XX в. и связано прежде всего с массовой эмиграцией китайцев, японцев, корейцев и вьетнамцев в США, Австралию, страны Европы и Америки. С 1950-х гг. в среде западной интеллигенции популярным стал дзэн – буддизм, вдохновивший ученых и мыслителей и оказавший заметное влияние на творчество известных философов, писателей, поэтов, художников, музыкантов. В западных странах начали появляться храмы у китайских и корейских буддистов, церкви у японских буддистов, а конвертиты создавали медитационные центры. Буддизм пришел в академии, университеты и научно-исследовательские центры. В США по популярности дзенбуддизм в то время занимал лидирующее положение среди буддийских школ до прихода буддизма в тибетской традиции в 1970-х гг.

В условиях стремительно глобализирующегося общества именно буддизм Махаяны нашел широкое распространение и оказался наиболее востребованным как духовно-интеллектуальный ресурс, обладающий огромным потенциалом для изучения сознания человека. Рационализм и прагматизм махаянских традиций оказались особенно привлекательными для западных последователей, рассматривающих буддийское учение с точки зрения философии и науки, его практического применения в повседневной жизни, независимо от жизненного и духовного опыта. Учение не провозглашало истину, оно демонстрировало путь, по которому адепту предстояло пройти, пропуская его через собственный опыт для обретения убеждения и его продолжения. В учении Махаяны западные последователи разглядели методы и практики для «обустройства» внутреннего комфорта и решения социальных и психологических проблем. Инструментальный характер Махаяны призван помочь в ориентации последователя в его взаимоотношениях с обществом и природой. Постулаты буддизма Махаяны о Четырех благородных истинах и Восьмеричном пути выступают обширными методами и являются востребованными не только в решении духовных и психологических проблем индивида, но и в решении актуальных проблем общества, таких как образование, медицина, экология, социальное неравенство, преступность. Религиозные ценности буддизма представлены далеко не на первом плане в западном обществе, но

доктринальная основа буддизма Махаяны – учение о пустоте и сострадании, Четыре благородные истины – остается незыблемой и неизменной. Доктрина учения переплетается с попыткой осмысления древнеиндийского наследия с точки зрения современного западного человека: что может дать буддизм человеку, как воплотить буддийское учение в своей повседневной жизни и стать счастливым. Канонические тексты интерпретируются в собственно историческом контексте Будды таким образом, чтобы были понятны их ценность и актуальность для поколения людей, живущего в современное время. Исторический Будда создал учение, исходя из собственного опыта, и не выдавал его за истину, а предлагал как один из возможных путей к просветлению. Нетеистическая сущность учения отражена прежде всего во внутреннем поиске благого потенциала, только взгляд внутрь себя, а не опора на внешнее могут привести к просветленному состоянию, духовной самореализации в условиях социальной обусловленности.

Практика сострадания (каруна) является фундаментальной идеей Махаяны, а её идеалом выступают бодхисаттвы - просветленные существа, которым суждено стать буддами, но они отложили это конечное состояние, чтобы помочь другим. Согласно Махаяне, чтобы помочь другим необходимо обладать наивысшим духовным качеством бодхичиттой – просветленным сознанием, наполненным безграничным состраданием ко всем живым существам и желанием избавить всех от страданий круговорота бесконечных рождений. Сострадание обретает особое значение в условиях современного общества. В Махаяне речь идет о сострадании как главной духовной установке и особой практике, а не просто как о человеческом чувстве. Американские исследователи (R.Davidson, V.Mansfield и др.), изучая природу сострадания, нашли подтверждение тому, что практика сострадания действительно наряду с совершенствованием личности ослабляет ложное чувство собственного независимого существования, ведет к осознанности момента и преодолению двойственного восприятия, корнем которого выступает собственная привязанность к «я», «эго». Буддийское сострадание основано не на эмоции, а исходит из разума, из понимания взаимозависимости и причинной обусловленности: уменьшая страдания других живых существ, мы уменьшаем собственные. Еще Эйнштейн говорил, что собственные желания и привязанность к кругу близких

людей заточают нас в темницу иллюзий, а «наша задача - освободиться из этой тюрьмы, расширив поле сострадания, охватывающее все живые существа и всю природу в ее красоте» [Дэвидсон 2021].

Согласно буддизму Махаяны любой человек может стать бодхисаттвой. Личность, стремящаяся к идеалу бодхисаттвы, должна обладать искренним желанием помогать всем живым существам и развивать в себе бодхичитту. Западные последователи уловили важную буддийскую мысль: когда человек стремится помогать другим, то его собственные цели осуществляются сами собой. «Мы бодхисаттвы», заявляет бывший буддийский монах, а ныне американский бизнесмен М. Роуч [2021]. В своем бестселлере «Кармический менеджмент» он переворачивает традиционную деловую ментальность заявлением о том, что помощь другим достигать целей и становиться успешным будь то поставщикам, клиентам или конкурентам является ключом к успеху, как в жизни, так и в бизнесе. Опираясь на свой собственный предпринимательский опыт, автор объясняет, как возможно, используя буддийские принципы, достичь целей в бизнесе. Каждый этап в книге начинается с изложения буддийского постулата и объясняется, как он относится к жизни и работе в XXI в. “Постройте несокрушимую стратегию роста бизнеса на помощи другим людям и своим конкурентам”, - такова философия сострадания автора.

По его мнению, кармический подход– это эффект бумеранга: что посеешь, то и пожнешь, безусловное сострадание заложено в деталях, эмоциях, поступках. Поддержка коллег и сорадование их успехам рано или поздно приведут к тому, что вы почувствуете такое же отношение к себе. “Наша человеческая тенденция – зависть и ревностность. Не думайте так: “Почему он получил повышение по службе, а не я”, вместо этого мы напоминаем себе: «Мы бодхисаттвы, мы привержены цели привнести все виды счастья всем живым существам" [Роуч 2021]. Такой подход демонстрирует, что чувство сострадания позволяет держать эмоции под контролем и является лучшей защитой от врагов. Таким образом, Роуч адаптировал концепцию сострадания в деловой сфере в качестве базовой установки для духовного и материального процветания. Сам он отмечает, что его книга не для всех: те, кто интересуются бизнесом, но отвергают нематериальный мир, не смогут принять его. Концепция буддийского сострадания подразумевает постоянное и

энергичное накопление доброго и позитивного в своем сознании. Постепенное, прогрессивное усиление добра в сознании индивида выливается в его поступках и действиях в обществе.

Западные ученые признают, что современные психологические теории явно ограничены рамками западной науки и культуры, поэтому следует обратить внимание на буддийские психологические системы, созданные более двух тысячелетий назад. Проблема в том, что буддийской традиции никогда не было свойственно разделение объекта и субъекта, столь характерное для западной мысли. Психологические проблемы приобретают угрожающие масштабы, становясь причинами различных заболеваний тела и ума. Размышления над буддийскими постулатами призваны облегчить телесные и душевные страдания. Психологические аспекты буддизма являются одновременно теоретическими и прикладными, на их основе разрабатываются практические методики для решения проблем в области медицины, образования, социальной поддержки. Основным отличием буддизма Махаяны является достижение освобождения не для себя, а для других, для всех живых существ, которым нужно помочь преодолеть умственные омрачения (клеши) и достичь освобождения и просветления. Поэтому будды не уходят в нирвану, а из сострадания остаются в самсаре «рассеивать тьму» и помогать страдающим выйти из цепи перерождений и достичь просветления.

Философ и буддолог К. Уилбер объясняет, что существует относительное и абсолютное просветление. Обладание безусловным состраданием (каруна) - это относительное просветление, а постижение пустоты (шуньята) есть абсолютное просветление. Все, что не относится к состраданию как относительному просветлению является «омраченным состраданием» (blind compassion), позицией, хоть и продиктованной благими намерениями, но внутренне глубоко противоречивой. Лицемерное сострадание идет на поводу эго, неважно, эго сострадающего или эго объекта сострадания, и выражается примерно так: «пожалуйста, будьте милы с моим эго». Просветленное сострадание выглядит не так «мило», более того, оно может иметь угрожающий вид, подобно тому, как в буддийском пантеоне просветленных существ представлены их гневные формы проявления, сметающих все, что мешает на пути истинного сострадания. Омраченное сострадание ничему и никому не угрожает, поэтому оно так популярно среди мирян. Для практики сострадания

необходимы осознанность, анализ и мудрость суждения, основанные на ценностях и глубине учения Махаяны. Отсутствие суждений в буддизме означает беспристрастное осознание в абсолютной бодхичитте или пустоте, а относительная бодхичитта предполагает качественные суждения на основе глубокого анализа. Уилбер считает, что омраченное сострадание почти разрушило такой подход и сделало подлинное духовное развитие очень трудным. Таким образом, подлинное духовное развитие или пробуждение возможно при реализации пути бодхисаттвы и обретения бодхичитты [Уилбер 2020].

Западные ученые, изучая природу сострадания, пришли к выводу, что практика сострадания наряду с совершенствованием личности ослабляет ложное чувство собственного независимого существования. Американский физик В. Мэнсфилд, изучая природу сострадания, проводит параллели между обменивающимися свойствами частиц в квантовой механике и перенесением «Я» на место другого человека. Ничто не существует так, как мы это видим или представляем; восприятие реальности – это процесс, в котором непосредственно участвует наше сознание. Такая медитация ослабляет привязанность к собственному «я» и помогает произвести обмен этим «я» с другим. Он приходит к выводу, что медитация на сострадание наряду с совершенствованием личности ослабляет ложное чувство собственного независимого существования, в котором коренится страдание. Ссылаясь на буддийских учителей, он говорит, что самовлюбленность, непрерывная забота о своем эго и его желаниях на самом деле является труднейшим препятствием на пути к счастью, тогда как любовь и забота о других являются величайшими источниками радости и удовлетворения [Мэнсфилд 2019].

Теоретики, начиная с Дарвина, утверждали, что переживания горя при виде чьих-либо боли или страданий мотивируют сострадательные действия. Дарвин писал: «Мы стремимся облегчить страдания другого человека, чтобы при этом могли уменьшиться наши собственные болезненные чувства». Маловероятно, что на взгляды Дарвина повлияли буддийские представления, однако они удивительно схожи. Эмпатическое беспокойство может играть меньшую роль и быть не таким сильным при отдаленном сострадании, как при непосредственном сострадании. При отдаленном сострадании человек также может менее интенсивно переживать то,

что Экман называет радостью сострадания. Возможно, что радость сострадания есть косвенный результат способности поддерживать уважение к себе за добродетельные поступки. Экман допускает, что у каждого человека в базе данных эмоциональной готовности есть «глобальное сострадание», но его необходимо пробудить. Это может произойти под влиянием, например, общенациональной трагедии, такой как теракт в Нью-Йорке 11 сентября 2001 года. Предполагается, что все люди обладают глубинным сострадательным потенциалом, но у большинства он должен быть активирован. Гипотеза состоит в том, что сострадание имеет биологическую основу, а значит, потенциал есть у всех и он может раскрыться [Экман 2017: 35].

Западные ученые давно разглядели в буддизме возможности и методы трансформации ума и развития определенных качеств и назвали его «наукой об уме». Например, в США был создан Институт «Ум и жизнь» (The Mind and Life Institute), направленный на исследование буддийских медитативных практик и их влияния на мозг и центральную нервную систему. С буддийской точки зрения, медитация — это духовная дисциплина, позволяющая обрести определенный контроль над своими мыслями, чувствами, действиями. В этом смысле, буддийская медитация пришлась «по душе» западному человеку и стала крайне востребованной. Очевидно, что сегодня медитация на западе является одной из самых популярных форм буддийской практики. Популярность медитативных практик в западном обществе обусловлена необходимостью противостоять растущей напряженности повседневной жизни, а также усиливающимся стремлением людей исследовать, расширить и защитить собственный потенциал. Возрастает понимание того, что современное общество порождает огромное количество проблем во всех сферах, которое необходимо минимизировать, создавая оптимальные условия для внутренней и внешней гармонии, насколько это возможно в самсарическом бытии. Медитация, позволяющая развить достаточную аналитическую силу интеллекта, может стать прочной основой и опорой для духовной жизни в секулярную эпоху, а развитие осознанности (mindfulness) и сострадания должно привести к таким взаимоотношениям и взаимодействиям людей, которые способствовали бы повышению нравственности и улучшению социального климата в обществе.

Западные практики склонны использовать формальный подход к практике буддийской медитации, не углубляясь в учение и не употребляя буддийские понятия и термины. Дж. Кабат-Зинн, инициатор mindfulness движения и программы по снижению стресса на базе осознанности (The Mindfulness – Based Stress Reduction), признается, что он намеренно не употребляет «осознанность» в значении ментального фактора, что обычно имеют в виду буддийские практики, и объясняет: «если начну разграничивать всевозможные подходы к осознанности и ее развитию, существующие в различных традициях, будь то подход, выраженный в «Абхидхарме», или недвойственное понимание в традиции Махаяны, никому это не будет интересно, да и большинство людей, по всей вероятности, это только запутает и лишит желания заниматься формальной практикой медитации. Однако, … людей чрезвычайно интересует страдание и возможность избавления от него – особенно, хотя и не только, - от своего собственного страдания» [Кабат-Зинн 2016].

Буддологи, говоря о проблеме преодоления культурных противоречий, демонстрируют озабоченность корректностью интерпретации буддийской доктрины, ее центральных понятий и концепций. Возможна ли «адекватная трансференция содержания инокультурных феноменов» и как избежать «европеизации буддийской мысли», осуществима ли задача «введения западного ума в буддийскую культуру в рамках присущих только ей особенностей ментальности [Донец 2012: 12]. В условиях западной стратегии весьма возможна «подмена высших ценностей и духовных универсалий культурными суррогатами» [Урбанаева 2008: 47]

В своем стремлении к новым духовным изысканиям и практикам, западные последователи принимают универсальные ценности буддийского учения, отвергая религиозные. Возможно, западный индивидуализм не позволяет посвятить себя практике почитания и поклонения гуру и йидамам, зарождения бодхичитты и развития каруны. Но встречается и другая крайность: не заботясь о нравственном совершенствовании, в погоне за мистическими свершениями западные миряне начинают заниматься религиозными ритуалами, не создав духовного фундамента для этого. Мы находим весьма правдивыми слова Сопа Ламы, называющего большинство западных мирян «любопытствующими обывателями», которые очень поверхностно или на грани притворства практикуют Дхарму,

«часто это происходит лишь на словах и с чувством собственного превосходства, а на самом деле боятся посвятить свою жизнь серьезной практике» [Сопа 2012].

Стремление к индивидуальному и социальному благу на основе реализации доктрины буддийского учения и ориентация на решение глобальных проблем человечества вызвали активизацию буддийских общественных движений на Западе, сложившихся в основном в виде секулярного буддизма (Secular Buddhism) и социально - ангажированного буддизма (Social Engaged Buddhism). Эти влиятельные движения, зародившиеся преимущественно в среде буддистов мирян, возникли в ответ на противоречивость буддийского модернизма, вобравшего элементы, далеких от традиционного буддизма, но использующих буддийский «брэнд». Основными областями социальной вовлеченности современных буддийских движений стали проблемы окружающей среды, бедности, межкультурного и межконфессионального диалога, образования и равенства возможностей.

Подчеркивая новизну явления, западные исследователи выработали понятие секулярного буддизма, иногда называемого буддийским агностицизмом (Buddhist agnosticism), атеистическим буддизмом (atheistic Buddhism), прагматичным буддизмом (pragmatic Buddhism) и рядом других терминов, используемых в целях обозначения буддийского учения, свободного от религиозных представлений и верований, основанного на гуманизме, прагматизме, философском скептицизме и агностицизме (Stephen Batchelor, Gertde Boer, Brennen McKenzie, Doug Smith). Сторонники секулярного буддизма, часто называющими себя светскими буддистами, подчеркивают изначальный нетеистический характер буддийского учения, основанного на научном подходе, свободе мышления и аргументации, гуманистических ценностях. Светские буддисты интерпретируют учение Будды и буддийские тексты в русле рационализма и эвиденциализма, учитывая исторические и культурные контексты времени, в котором жил Будда и создавались им сутры и тантры.

Одним из проповедников секулярного буддизма является философ и писатель, бывший буддийский монах, С. Бэчелор (S. Batchelor). Цитата из его книги «Буддизм без веры»: «вам не нужно быть религиозным человеком, чтобы практиковать Дхарму» стала

чрезвычайно популярной среди западных последователей, ознаменовавшая, таким образом, общую тенденцию западного буддизма [Batchelor 1997: 18]. В своих произведениях автор описывает Сиддхартху Гаутаму как историческую личность, далекую от объекта религиозного идолопоклонничества. Бэчелор интерпретирует Четыре благородные истины, Восьмеричный путь, дуккху, каруну на понятном западному человеку языке, объясняет учение Будды современникам, пытаясь ответить на волнующие их вопросы. Например, под просветлением понимается постижение Четырех благородных истин и последовательное преодоление этапов Восьмеричного пути, причем Восьмеричный путь не рассматривается в линейной последовательности с конечной целью, а является целью сама по себе. Здесь просветление не является абсолютным, трансцендентным опытом, а представляет собой сложный взаимосвязанный процесс трансформации ума, ядром которого является анализ страдания, его возникновения и пути его прекращения. Бэчелор в своих работах приходит к мысли о необходимости развития светского подхода и популяризирует секулярный буддизм, продвигая его в научные и академические круги. Его монашеский опыт и «доктринальная тяга» переплетаются с его попыткой осмысления древнеиндийского наследия буддизма с точки зрения современного западного человека. Он считает, что концепции и практики в буддизме Махаяны не является чем-то, во что «верить», но является тем, что «делать» [Batchelor 1997]. Бэчелор разделяет понятия секулярного буддизма и модернизированного буддизма (Modern Buddhism) полагая, что в отличие от различных видов модернизированного буддизма, которые имеют тенденцию к модифицированию традиционных буддийских школ и практик в свете современных дискурсов, секулярный буддизм стремится к «чистоте» Дхармы и реконфигурации ее элементов.

Социально ангажированный буддизм (Social Engaged Buddhism) является наиболее значительным и динамичным явлением, широко распространившимся на западе. Он характеризуется вовлеченностью буддийских лидеров, их центров и организаций, независимо от их школ и принадлежности, в процессы социальной, политической, экономической, экологической деятельности общества. Возникновение и развитие социально ангажированного буддизма связывают с общественным кризисом в период острых социально -

политических проблем. Проблемы человечества и поиски путей их решения вызвали ответную реакцию в виде социально ангажированного буддизма с его идеалом ненасилия и сострадания ко всем живым существам. Появление термина «социально ангажированный буддизм» связывают с именем Тик Нат Хана (Thích Nhất Hạnh), вьетнамского буддийского монаха, основавшего движение за мир и помощь пострадавшим в период вьетнамской войны.

Социально ангажированный буддизм характеризуется развитием академического буддизма. Академический буддизм развивается в четырех направлениях: исследования, обучение, публикации, социальное применение. Философские и психологические аспекты буддизма стали компонентами таких областей знания, как образование, наука, история, социология, экономика, археология, политология, медицина, бизнес, юриспруденция, компьютерные технологии. Сегодня большинство западных буддологов живут и работают в Северной Америке и занимаются всеми отраслями и проблемами буддийского учения на основе самых разнообразных подходов. Их особенность состоит в том, что многие из них являются практикующими буддистами, относящимися к традициям Махаяны.

Буддийское искусство переживает небывалую популярность в западном обществе. Уникальные предметы буддийского искусства, в основном, из частных коллекций, представлены в крупных музеях Вашингтона (Freer Gallery of Art), Нью-Йорка (The Metropolitan Museum of Art, Rubin Museum of Art), Бостона (Museum of Fine Arts). Огромный вклад в распространении буддийского искусства в Америке внес Николай Рерих. Первая персональная выставка Н. Рериха состоялась в Нью-Йорке в 1920г., после чего прошло трехлетнее выставочное турне по 30 городам США, имевшее огромный успех. Музей Николая Рериха, расположенный в центре Нью-Йорка, в 1924-1935-е гг. являлся центральным американским рериховским учреждением. Сегодня в музее хранятся картины, написанные им в Сиккиме, Ладакхе, Монголии, Кулу.

Многие западные деятели искусства и культуры, представители шоу-бизнеса и киноиндустрии, известные персоны, так называемые селебрити, лояльно относятся к буддизму, а некоторые из них открыто говорят о приверженности к буддийскому учению. Они не только являются его строгими последователями, но и вносят ощутимый вклад в распространение и популяризацию буддизма: орга-

низуют публичные лекции буддийских учителей, проводят благотворительные мероприятия, оказывают помощь в развитии и деятельности буддийских центров, поддерживают различные проекты, касающиеся буддийского образования, культуры и искусства. Голливуд создал такие фильмы о буддизме, как «Кундун» (Мартин Скорсезе), «Маленький Будда» (Бернардо Бертолуччи). На волне интереса к дзен буддизму западных писателей и поэтов (Дж. Сэлинджер, Дж. Керуак, А. Гинзбург), философов (А. Уотс, А. Швейцер), художников (В. Ван Гог, А. Матисс), музыкантов (Г. Малер, Дж. Кейдж) возникает феномен «религиозность без религии».

Несмотря на свою широкую социальную направленность, социально- ангажированный буддизм строго следует учению Будды. Традиционные буддисты реализуют принципы учения, опираясь на религиозную практику, тогда как «симпатизирующие» буддизму западные последователи обращаются к учению как возможности поиска путей духовного и физического комфорта, индивидуальной свободы и социальной значимости в обществе. Занимаясь полезной деятельностью, социально ангажированные буддисты используют основы буддийского учения как аналитический метод, помогающий глубже понять социальные проблемы. Четырех благородные истины, всеобщая взаимообусловленность (*pratītyasamutpāda)* помогают понять, что невежество вместе с основной структурой человеческого опыта, ведут к привязанности, безграничному страданию и непрекращающемуся перерождению, как в индивидуальном, так и в социальном контексте.

Западные последователи буддизма Махаяны активно используют его знания и опыт для решения социальных проблем, особенно таких, как бедность, преступность, расовые предрассудки. Бедность – один из тех глобальных вызовов, поиск ответа, на который мировому сообществу предстоит искать еще не одно десятилетие. Она является первопричиной или сопутствующим, отягощающим фактором многих других глобальных проблем. В то же время она сама есть порождение ряда факторов, действующих на глобальном уровне. Одной из острых социальных проблем в США является глубокое расслоение общества между богатыми и бедными. В США 16 % общей численности населения живут в бедности, из них 11 % составляют белые, 28 % – латиноамериканцы, 25 % – черные

и 17 % – азиаты (согласно переписи 2010 г.). 28% – дети, женщины, живущие в бедности и это больше, чем мужчин. Бедность и расовая принадлежность увеличивают вероятность преступного образа жизни и тюремного заключения. Около 2,3 миллиона человек находятся в заключение в США, более 1 % взрослого населения. Число заключенных в США увеличилось на 500% по сравнению с 1970-ми гг. [Harrison 2001]. Заключенные, потерявшие физическую свободу, с буддийской точки зрения также заслуживают сострадания и заслуживают свободы духовной, которая может изменить их сознание и деяния. Поэтому так важно понять, может ли буддизм Махаяны предложить обществу пути решения, и в какой степени он является социально востребованным исходя из этой проблемы. С этой целью в США была создана общественная организация Prison Mindfulness Institute, миссия которой заключалась в предоставлении возможности заключенным участвовать в программах по трансформации сознания через медитативные техники, книги и программы по буддийской философии.

Р.Турман считает, что образование может стать ключевым моментом в решении социальных проблем. Он считает, что общество может изменить вектор своего развития, отойти от цинизма и повернуться лицом к социальным обязательствам только в том случае, если каждый человек избавиться от беспредельного потребления и неограниченных желаний [Турман 2005 18-19]. Для этого необходимо такое образование, которое поможет избавиться от иллюзий и научит мудрому отношению к миру. Буддисты полагают, что первая цель каждого общества – это дать качественное образование. Буддийский подход к образованию подразумевает концентрацию, прежде всего на развитие просветленного мышления, т. е. преодоление дуалистического видения, обучение людей своей истинной природе и трансформацию сознания. Буддизм Махаяны как никогда сегодня открывает миру свою идею единства, тождества и гармонии, не знающий преграды и обеспечивающий мировоззренческие ориентиры, не противоречащие целостности человека и его среды, материальной и духовной, природной и космической. Проблема единства, тождества и гармонии как отражение истинно сущего в полной мере представлена Л.Е. Янгутовым на примере китайского буддизма. Идея всего сущего отражает в себе представления буддистов об изначальной гармонии и тождестве мира и крас-

ной нитью проходит через весь аспект махаянского учения, в котором наиболее значимо выделяются философские, психологические и сотериологические аспекты [Янгутов 1998].

В Великобритании также наблюдается рост интереса к буддизму после Второй мировой войны буддизм начал набирать популярность. Этой популяризации способствовали книги Ch. Humphreys «Zen Buddhism» (1949) и Edward Conze 1951. «Buddhism: Its Essenceand Development» (1951). Примерно в это же время начинает активно развиваться «социально ангажированный буддизм», выступающий в качестве идейной основы экологической проблематики, борьбы за права человека, гендерного равенства и т.п. Социальная и политическая повестка – это акцентрирование классического буддийского подхода на индивидуальных страданиях на страдания, порождаемые несправедливыми структурами и системами. В качестве сотериологической цели выдвигается и коллективное, и индивидуальное освобождение.[Philip C. Almond, 1988]

В то же время в западном буддизме сохраняется и многообразие этнических форм, содержанием которых являются отправление религиозных нужд и сохранение национальных традиций. Постепенно начали появляться молельни (josshouse) у китайских буддистов, дзен центры у корейских и вьетнамскихбуддистов,церкви (Buddhist Churches of America) у японских буддистов, а nonAsian конвертиты создавали медитационные дхарма центры (Dharma centers). К концу XXв., например, в США насчитывалось от трех до четырех миллионов буддистов [Пребиш, 1999], из них подавляющее большинство – это буддисты азиатского происхождения и азиатские иммигранты. Буддийские общины, отличающиеся по своим этническим, лингвистическим, культурным, экономическим характеристикам, стремятся сохранить традиционные ценности, культуру, язык.

С прибытием буддийских учителей на Запад буддизм стал предметом интереса в академиях, университетах, научно-исследовательских центрах. Одним из ярких примеров западного научного сообщества является институт «Ум и жизнь» (The Mind and LifeInstitute), целью которого является практическое исследование природы сознания с помощью современных достижений в науке и методов медитативных практик. Ориентация на решение индивидуальных и социальных проблем вызвала активизациюбуддийских

общественных движений, сложившихся в основном в виде секулярного буддизма (secular Buddhism), делающего акцент на медитативные практики (mindfulness), и социально-ангажирован-ного буддизма (Social Engaged Buddhism), затрагивающие актуальные вопросы общества (расизм, гендерная дискриминация, бедность, преступность, окружающая среда). Появляются такие понятия, как «буддийский модернизм» «буддизм без веры», подчеркивающие секулярный характер западного буддийского движения.

Особая роль в распространении буддизма на Западе принадлежит Его Святейшеству Далай Ламе XIV. Поддержка западной общественности духовного лидера буддистов осуществляется различными политическими движениями, самым известным среди которых является фонд «Сохраним Тибет», имеющий множество филиалов по всему миру. В настоящее время самой крупной международной буддийской организацией остается «Фонд поддержания махаянской традиции» (ФПМТ) (Foundation for the preservation of the Mahayana Tradition), основанной в 1975г. тибетскими ламами школы гелуг Тубтен Еше и Сопа Ринпоче. Главными функциями центра является буддийское образование и благотворительная деятельность. В настоящее время ФПМТ объединяет более 160 центров по всему миру со штаб-квартирой в Портленде, США. В Европе число приверженцев буддизма возросло во второй половине XX в. в связи с притоком азиатских иммигрантов и активности тибетских лам на Западе. Особая роль в распространении буддизма в тибетской традиции среди европейцев принадлежит деятельности филиалов организации «Арья Майтрейя Мандалы» в Германии, Англии, Бельгии, Нидерландах, Австрии. Организация была основана ламой немецкого происхождения А. Говиндой в 1933 г. в Индии. Сегодня одними из лидеров организации являются австрийский буддолог и философ Ф. Зотс (V. Zots) и нидерландский индолог и клинический психолог Р. Янссен (R. Janssen). Медитационные практики, философские и психологические аспекты тибетского буддизма стали особенно привлекательными для европейских последователей. Деятельность и расширение филиалов и организаций разных буддийских школ привели к значительному росту числа новообращенных буддистов. Так, количество буддийских групп в Германии в период с 1975 по 2010 г. увеличилось с 40 до 600 [Коротецкая, 2011, 393].

Во Франции первые общины тибетских буддистов были замечены в начале 1970-х гг., а к концу 1990-х гг. их насчитывалось более 140. Они представляли собой тибетские буддийские центры, которые в основном были сосредоточены на медитационных практиках [Lionel, 2001, 92–109]. Значительная роль в распространении буддизма во Франции принадлежит Французскому буддийскому союзу, основанному в 1986г., осуществляющему взаимодействие между буддийскими организациями и государственными органами Франции. Согласно социологу Ф. Ленуар (F. Lenoir) во Франции проживают около 10 тысяч новообращенных буддистов и до 5 миллионов «симпатизирующих» буддистов (“sympatisants”), однако другие исследователи ставят эти цифры под сомнение [Rommeluère, 2000, 105]. Такие особенности буддизма, как недогматичность, отсутствие религиозных, обрядовых и других обязанностей и предписаний облегчают жизнь приверженцев буддизма в условия европейского общества и не противоречат светским ценностям.

В развитии буддизма в Европе особую роль играет деятельность Оле Нидала, основателя Международной ассоциации школы Карма Кагью. В 1969 г. Оле Нидал и его жена Ханна стали первыми западными учениками Его Святейшества XVI Гьялвы Кармапы. В течение трех лет Оле Нидал изучал буддийскую философию и проходил интенсивную медитационную подготовку, затем, по просьбе Кармапы, стал учить буддизму в Европе. Ламой Оле Нидалом основано около 700 буддийских центров и групп Алмазного пути традиции Карма Кагью, более чем в 60 странах. Центры не имеют иерархизированной структуры, средний возраст участников-мирян от 30 до 40 лет, от 50 до 70 % участников имеют высшее образование. В настоящее время наблюдается активный интерес к школе Карма Кагью и деятельности Оле Нидалане только в Западной, но и в Восточной Европе. Так, в Чешской Республике уже открыто 54 центра медитации, в исследованиях этого направления подчеркивается роль идей этой школы в поддержании здорового образа жизни, взаимопомощи, сострадании и уходе за больными людьми.[Lucie Rolantová, ValérieTóthová,2014]

В 2015 г. Лама Оле Нидал получил премию Ассоциации ЮНЕСКО за поддержание межкультурного диалога и мирного сосуществования.

Транснациональный фактор буддизма обусловил широкий контекст дискуссий о буддизме, современности, глобализации и национальном государстве.

Тикх Нат Хан указывает, что суть ангажированного буддизма лежит в применении его постулатов и принципов к происходящим процессам в современном мире. Свое видение того, какие установки необходимо воспитывать в себе, он изложил в следующих четырнадцати «заповедях»:

1. Не занимайся идолопоклонством и не приклоняйся перед какой бы то ни было догмой, теорией или идеологией, даже буд- дийской. Все мировоззрения могут служить руководством, они - не абсолютная истина.

2. Не думай, что знание, которым ты обладаешь в данный момент, является неизменной и абсолютной истиной. Избегай узкого мышления и привязанности к сегодняшним взглядам.

3. Не навязывай другим свои взгляды, включая детям, будь то авторитетом, угрозой, деньгами, пропагандой, или даже образованием. Но, посредством сострадательного диалога, помогай другим отказаться от фанатизма и ограниченного видения.

4. Не избегай тех, кто страдает и не закрывай глаза на страдания. Не теряй осознавание существования страдания в мире. Найди способы быть рядом с теми, кто страдает, посредством личного участия и помощи.

5. Не стремись к материальному обогащению, в то время как миллионы голодают. Не задавайся целью успеха, выгоды или чувственных удовольствий. Живи просто и разделяй время, энергию и материальные ресурсы с теми, кто нуждается.

6. Не держи злобу и ненависть. При возникновении злобы и ненависти практикуй медитацию на сострадании, чтобы глубже понять людей, причиняющих злобу и ненависть. Учись смотреть на других глазами сострадания.

7. Не растрачивай себя на отвлечения и на свое окружение. Изучи практику дыхания, чтобы достичь спокойствия и единения ума и тела, практикуй осознанность, развивай концентрацию и внимание.

8. Не используй слова, причиняющие разлад или раскол сообщества. Прилагай любое усилие для избегания и разрешения конфликтов, даже небольших.

9. Не говори неправдивых слов ради личной выгоды или произведения впечатления на людей. Не прибегай к словам, причиняющим раскол и ненависть. Не распространяй новости, если не уверен в их достоверности.

10. Не используй буддийскую организацию или общину для собственной выгоды или в целях преобразования ее в политиче- скую партию. Религиозные сообщества, тем не менее, должны четко формулировать свою позицию против давления и неспра- ведливости и стремится изменить ситуацию без вовлечения в кон- фликт.

11. Не занимайся делом, приносящим вред человечеству и природе. Не инвестируй в компании, которые лишают других возможности нормально жить. Выбери призвание, которое поможет реализовать ваш идеал сострадания.

12. Не убивай. Не позволяй другим убивать. Находи любые возможные пути для защиты жизни и предотвращения насилия и войн.

13. Не обладай тем, что должно принадлежать другим. Уважай собственность других, но предупреждай других от обогащения за счет страдания других людей или других живых существ.

14. Не обращайся плохо со своим телом. Учись относиться к нему с уважением. Сохраняй жизненную энергию (сексуальную, дыхательную, духовную) для реализации Пути. Сексуальные отношения не должны происходить без любви и обязательств. В полной мере осознай свою ответственность за будущие жизни, которые вы приносите в этот мир [Thich Nhat Hanh, 1987, 89-100]. Ярким примером ангажированного буддизма как платформы для социального активизма служит организация «Буддийское движение за мир». Движение приобрело международный характер и вобрало различные формы социального активизма и инвай-ронментализма (защита природной среды). У истоков движения стояли буддийский дзен мастер Роберт Эйткен (Robert Aitken) и его супруга Энн Хопкинс Эйткен (Anne Hopkins Aitken), в разное время к ним присоединились американские ученые и сторонники глубинной экологии Г. Снайдер (G. Snyder) и Дж. Мэйси (J. Macy), писатель и учитель буддийской медитации Дж. Корнфилд (J. Kornfield). Основными задачами общества являются распространение буддийского знания о важности защиты всех существ и гармоничного сосуществования в духе законов взаимозависимости и взаимобусловленности, содействие упрочению мира, решение проблем природной окружающей

среды, развитие феминизма и социальной справедливости с буддийской позиции, поддержка буддийского образования и практики учения на основе сближения опыта и ресурсов традиционного буддизма и западных научных достижений.

Сегодня социально ангажированный буддизм подразумевает достижение индивидуальной и общественной гармонизации посредством духовного и физического самосовершенствования личности через различные медитативные практики. «Ангажированный буддизм подразумевает не только использование буддизма для решения социальных и политических проблем, протестуя против бомб или социальной несправедливости. Прежде всего, мы должны практиковать буддизм в нашей повседневной жизни. ...Если мы практикуем буддизм во время ужина, в свободное время, во время засыпания, думаю, буддизм войдет (будет ангажирован) в вашу ежедневную жизнь. Тогда это будет иметь огромный эффект на социальный климат в обществе»[Thich Nhat Hanh, 1987, 53-54]. В американских университетах исследуют возмож- ности развития доброты и дружелюбия у студентов посредством практики медитации, полагая, что современное образование без развития этих качеств неполноценно [Узда, 2014].

Социально ангажированный буддизм характеризуется развитием академического буддизма. Академический буддизм развивается в четырех направлениях – исследования, обучение, публикации, социальное применение. Первые буддийские образовательные программы появились в Университете Висконсин, а сегодня они адаптированы и изучаются во многих университетах по всей Америке. Буддизм преподается на факультетах религии, философии, антропологии. Он стал компонентом таких областей знаний как образование, наука, история, социология, экономика, археология, политические науки, медицина, бизнес школа, юриспруденция, компьютерные технологии.

Несмотря на свою широкую социальную направленность, ангажированный буддизм строго следует учению Будды. Традиционные буддисты реализуют учение, опираясь на религиозную практику, тогда как «симпатизирующие» буддизму американцы обращаются к учению как возможности поиска путей духовного и физического комфорта, индивидуальной свободы и социальной значимости в обществе. Занимаясь полезной деятельностью, участвуя в ре-

тритах или дискуссиях, социально ангажированные буддисты используют основы буддийского учения как аналитический метод, помогающий глубже понять социальные проблемы. Применение Четырех благородных истин, закона взаимозависимого происхождения (pratītyasamutpāda) помогает увидеть пути, где невежество вместе с основной структурой человеческого опыта ведут к привязанности, конфликтам, отчуждению, как в индивидуальном, так и в социальном и природном контекстах.

Буддизм говорит, что переживание счастья коренится в уме человека, оно не зависит от внешних факторов, но достижимо при условии тренировки ума, направленное на его успокоение. Сегодня очень сложно зародить в себе чувство свободы от привязанностей и желаний, так как современный мир умело манипулирует людьми, предлагая все больше материальных благ, которые делают жизнь комфортной и в мирской степени счастливой. Но бытие человека как проблема остается нерешенной, так как материальный мир – это огромный ресурс для бесконечных желаний, собственничества, привязанностей и эмоций, являющихся препятствиями для достижения счастливого состояния ума. В буддизме сознание определяет бытие. «Современный человек гордится своей властью над материей, но при этом у него нет никакой власти над умом. В результате анализа Буддой ума, ума страдающих существ, им было сделано открытие, что человеческий ум отравлен омрачениями, алчностью и ненавистью» [Буддизм.., 2015, 18]. Профессор Р. Турман, замечает, когда материалисты становятся элитой общества и когда они превращают материализм в доминирующую составляющую своей культуры, то такая культура может быть чрезвычайно опасной для человечества. Если говорить прямо, то всякое омрачение приумножается в виде всевозможных опасных технологий и материальных открытий. А алчность выливается в так называемый индустриальный консьюмеризм – общество потребления. Ненависть приводит к развитию милитаристского общества, индустриального милитаризма. Такова ситуация, в которой сегодня пребывает человеческое общество» [Там же, 18]. В условиях консьюмеризма человеческое счастье ставится в зависимость от уровня потребления, потребление становится целью и смыслом жизни.

Секулярный буддизм на Западе подходит к проблемам личности и общества без религиозных понятий и терминов, с рациональным

обоснованием и практическим соображением в основе которых лежат буддийские принципы и методы. Исторический Будда создал учение, исходя из собственного опыта, и не выдавал его за истину, а предлагал как один из возможных путей к просветлению. Нетеистическая сущность учения отражена прежде всего во внутреннем поиске чистой природы своего ума, его развитии и трансформации для постижения его недвойственной сути. Только взгляд во внутрь себя, а не опора на внешние явления могут привести к осознанию буддизма как глубокого учения об уме. Будда воплощен в разных образах высших сущностей буддийского пантеона, все они имеют исключительное значение для буддистов, проявляющееся в глубокой вере и ритуальном поведении. Философские принципы буддизма и методы их воплощения и практики сегодня широко исследуются и применяются во всем мире.

Религиозный аспект буддизма связан прежде всего с понятием веры как убежденности, неотступности и уверенности индивида в следовании по духовному пути. Так, христианская вера– убеждение в существование Бога, «признание чего-либо истинным без предварительной фактической или логической проверки, единственно в силу внутреннего, субъективного непреложного убеждения, которое не нуждается для своего обоснования в дока- зательствах, хотя иногда и подыскивает их" [Брокгауз и Ефрон]. Буддийская вера – это вера в Будду, Учение и Сангху. Вера не должна быть слепой, но должна быть убежденной в том, что все живые существа могут достичь просветления. Хотя слова «бог» или «богиня» часто употребляются буддистами, под ними имеется в виду определенные «йидамы» (с тибетского букв.: «стойкий ум»), т. е. формы, обнаруживающие аспект мудрости и ведущие практикующих к пробуждению ума. Пробуждение ума требует неуклонного прохождения всех этапов буддийской практики, искренней мотивации помочь всем живым существам в поиске решения современных духовных и социальных проблем. Буддизм с обильным пантеоном божеств представляется западным людям как вырождающийся политеизм и идолопоклонничество. Однако, Карл Юнг предложил иной путь понимания и интерпретировал их как выражение универсальных психологических архетипов, т. е. аспектов коллективного бессознательного, объединяющего все человечество и обозначающего первичную структуру человеческого сознания.

Секулярный буддизм не рассматривает иерархическую структуру буддийской системы и не признает авторитет духовных учителей, ставя под сомнение представления о духовном прогрессе на основе строго регламентированных предписаний и под руководством учителя. Вместо этого секулярный буддизм подчеркивает праксис, поощряющий самостоятельность и самообразование. Такой подход для западных последователей оказался более приемлем, так как он больше соответствует их индивидуальным и общественным потребностям. Однако, отход от системообразующих элементов буддизма признается дестабилизирующим фактором, идентифицируемый как детрадиционализация и демифологизация. [McMahan ,2008].

Буддийская этика базируется на сострадании, заботе, сочувствии, терпимости и стойкости, а нравственная дисциплина – это то, что помогает развитию именно тех качеств, которые привносят смысл и ценность в наше существование. Понятия добра и сострадания распространяются на взаимоотношения с природой (биоцентрическая этика) и научные эксперименты (биоэтика). Философом и гуманистом, лауреатом Нобелевской премии мира Альбертом Швейцером выдвинут принцип благоговения перед жизнью, основанный на этике ненасилия буддийского учения. Развитие медицины и биотехнологий привело к быстрому развитию биоэтики как анализа возникающих при принятии медицинских, судебно-юридических и прочих подобных решений этических затруднений. Проблемы абортов, эвтаназии, суицидов буддистами рассматриваются с точки зрения драгоценности человеческой жизни, которая имеет приоритет перед всеми другими соображениями, ибо шанс родиться человеком ничтожно мал.

Западная цивилизация, добившись значительных успехов в материальной сфере жизни, создала огромные экзистенциальные проблемы. Турман так описывает современное западное общество: «Современные люди страдают от болезни, поразившей современное общество, и это – болезнь постоянной занятости. … - Нам всем нравится впадать в состояние беспамятства, засыпая по ночам, потому что мы так устаём от нашей каждодневной жизни, имея такое огромное количество работы. И вот эта возможность отключиться от повседневной реальности нас привлекает. Будучи материалистами, мы полагаем, что смерть будет похожа на такой отход ко

сну, а нам просто не придётся проснуться. И такую психопатическую беззаботность современного общества, если жёстко выразиться, я бы назвал психозом» [Турман 2005 18-19]. Не случайно развитые страны характеризуются высоким уровнем стресса и депрессивных состояний, обусловленных, прежде всего, социальными факторами. Например, ежегодно в США от депрессии страдает 9,5 % населения, или примерно 20,9 миллионов взрослых американцев [Robins 1991]. Депрессия мешает нормальной жизнедеятельности и причиняет боль и страдания не только больным, но и их близким. Антидепрессанты потребляются в огромных количествах для избавления от духовных и физических страданий и обретения спокойствия. Например, действие Prozak в фармакологии описывается следующим образом: «эффект от его применения практически мгновенный – пациент внезапно получает действительно сильную мотивацию, чтобы преодолеть депрессию и успешно достичь цели, помогает значительно поднять настроение и работоспособность, чувствовать себя счастливым». В этом случае, счастье есть искусственный продукт, не имеющий под собой какого-нибудь серьезного основания, обеспечивающего долгосрочный и качественный эффект.

Буддизм Махаяны в контексте западного общества носит практический характер (practical Buddhism). Под практическим буддизмом понимается его применение в повседневной жизни, в работе с эмоциями, стрессами и депрессиями, его вовлеченность в общественную деятельность. Процессы секуляризации буддизма, его социальной ангажированности и феминизации буддийского движения продолжаются и являются отличительными чертами западного буддизма. Буддийский взгляд на решение острых социальных проблем человечества состоит не в распространении религиозных ценностей, а в утверждении ценностей мира, защиты природы, развития образования, укрепления нравственного и физического здоровья. Приглашения Его Святейшества Далай-ламы XIV западными сообществами и присуждаемые ими престижные награды говорят о ниспадающем интересе западной публики к буддийскому учению.

На протяжении длительного периода своего существования и развития буддизм Махаяны обеспечивал мирное взаимодействие и взаимообогащение с традиционными обществами. Мирская направленность Махаяны, идеал сострадания как главная духовная

установка и особая практика, научная обоснованность эффективности буддийской медитации и высокая степень толерантности позволили обрести буддизму признание как философии взаимного диалога и понимания. Буддизм Махаяны, предложив широкий путь духовно-интеллектуальный практики не только для монахов, но и для мирян, обрел миллионы последователей по всему миру. Учение о всеобщей взаимообусловленности воспитывал в буддистах чувство нравственной ответственности: чем больше думаешь о счастье других, тем счастливее становишься ты. К просветленному сознанию путь лежит через обретение внутренней гармонии, целостности и умиротворенности, достижение которых возможно при условии не внешней, а внутренней трансформации посредством нравственной дисциплины и медитативных практик. Очевидно, что буддизм Махаяны как философское и нравственное учение востребовано современным обществом, а значит, его безграничный духовно-интеллектуальный потенциал будет продолжать развиваться и открываться всему миру.

Заключение

В результате дифференцированного изучения на историческом и современном материале способов конструирования «миров буддизма» в зависимости от региональных, локальных и национальных мировоззренческих и социокультурных факторов в нашей работе выдвинут подход к объяснению единства в многообразии буддизма, основанный наряду с признанием первостепенного значения классических критериев аутентичности буддийских учений.

Понятие «миры махаянского буддизма» введено в качестве концепта, объясняющего специфику бытования махаянского буддизма в различающихся цивилизационных контекстах при опоре на использование автохтонных концепций, понятий, культов. «Миры махаянского буддизма», будучи сформированы в каждом культурном регионе распространения махаяны посредством «синкретизма» буддизма и местной интеллектуальной и духовной культуры, «конструируются» посредством базовых практических махаянских принципов, таких как принятие Прибежища, ненасилие, бодхичитта, которые определяют средовое «поведение» буддистов, поэтому эти миры являются в каждом регионе общими для элиты и простых мирян. В то же время они существенно отличают людей «внутреннего» мира буддизма от людей иных культурных кругов по мировоззрению, по пониманию человека, пространства, времени, истории и т.д.

При выработке методологического инструментария исследования взаимодействия культур и цивилизаций, конструирования «материнских» традиций махаянского буддизма в дивергентных цивилизационных контекстах Китая и тибето-монгольского мира был использован метод комплексного сравнительно-цивилизационного подхода к постановке главной проблемы проекта как проблемы «конструирования» особенных миров махаянского буддизма (в цивилизационном пространстве Китая и всего дальневосточного региона; в цивилизационном пространстве Тибета, Монголии и России.

Теоретико-методологическая разработка основной концепции велась преимущественно посредством кросс-культурной методологии, возможности которой адаптированы к задачам сравнительно-

философского изучения махаянского буддизма и формирования дивергентных миров махаяны в различных цивилизационных средах.

Одной из важнейших причин осуществления дивергентных способов «конструирования» двух различающихся махаянских миров за пределами Индии – мира махаяны в Китае, обусловившего формирование миров («подмиров») махаянского буддизма в Японии и Корее, и мира махаяны в Тибете, обусловившего формирование миров («подмиров») в Монголии, Бурятии, Калмыкии, Туве) – явились совершенно различные цивилизационные уровни Китая и Тибета.

Ммир махаянского буддизма Китая формировался в результате влияния богатейшей культурной традиции Китая на распространяющийся буддизм, тогда как буддийский мир тибетцев вполне осознанно продолжал развивать традиции «материнского» буддизма, получившие обоснование и развитие в древнеиндийском монастырском университете Наланды. Дивергентные герменевтические стратегии, расхождение которых объясняется кардинальным различием ведущих принципов и факторов восприятия буддизма в Китае и Тибете, привели к разным интерпретациям буддийской философии, системы духовных практик и сотериологических путей достижения цели. Мир буддизма китайской махаяны – это результат дивергенции буддизма на китайской почве. Это буддизм махаяны, получивший распространение в Китае и включающий в себя, учения как, близкие к аутентичной трактовке материнского буддизма возникшего в Индии, так и учения, оформленные в результате его трансформации в процессе взаимодействия с религиозной и философской традицией Китая. С одной стороны буддизм в Китае полностью принял все пришедшие из Индии учения буддизма махаяны, с другой стороны, внес коррективы.

В Китае произошла значительная трансформация философских принципов, результатом которой основополагающая идея о тождестве нирваны и сансары была оттеснена онтологической идеей о наличии природы Будды во всем сущем, что дало возможность сделать вывод о возможности внезапного достижения просветления, открывшего новый путь к достижению спасения. Положения о наличии природы Будды во всем сущем и внезапном просветлении легли в основу формирование школ китайского буддизма – тяньтай,

чань и хуаянь, которые определили своеобразие китайского мира махаянского буддизма

Идея единства, тождества и гармонии всего сущего – это главная особенность мира буддизма махаяны в Китае. Эта идея красной нитью проходит через философско сотериологические учения всех школ китайского буддизма. Идея единства присуща во взаимоотношениях самих школ. Она присутствует и в отношениях школ к учению школ хинаяны с их абхидхармическими построениями. Характерен тот факт, что между школами не было ожесточенной борьбы, характерной буддийским школам Тибета. Учения каждой школы рассматривается как пути к спасению, представляющие собой различные ступени движения к нирване.

Трансформация буддизма в Китае, обусловившая формирование китайского мира махаянского буддизма была закономерной и представляла собой логическое продолжение разработок принципов заложенных в классических канонах индийской махаяны, в первую очередь, таких, как тексты сутр Праджняпарамиты, «Саддхармапундарика-сутры», «Нирвана-сутры» и «Аватамсака-сутры», ставших базовыми для школ китайского буддизма.

В Тибете мадхьямиковская традиция истолкования праджняпарамиты, а также тантристских учений, воспринятых от Нагарджуны и других индийских махасиддхов, стала важнейшим фактором «конструирования» мира махаянского буддизма в Тибете и характерной для него пространственно-временной философии, похожей на неклассические концепции пространства-времени современной науки. От понимания онтологии пустоты зависит истолкование важнейших буддийских понятий – таких как сансара, нирвана, Путь (трансформация сансары в нирвану), три тела Будды (дхармакая, самбхогакая, нирманакая) и др., а также абсолютного и относительного смысла прибежища, объектов прибежища (Будда, Дхарма, Сангха), их функций.

Отличительной особенностью формирования мира тибетского буддизма явилось то, что в Тибете не было развитых автохтонных философско-доктринальных систем (подобно конфуцианству и даосизму в Китае), но существовала мощная традиция магии в Бон. Это обусловило особое внимание к передаче и практике буддийской тантры, составившей противовес ритуальной практике Бон (как в бытовой, так и в общественно значимой сферах), что привело

в результате к вытеснению практики Бон на культурную периферию. С другой стороны, в философско-доктринальной области тибетские буддисты с высокой степенью полноты смогли воспроизвести срез философской традиции индийского буддизма, современный периоду рецепции буддизма в Тибете. Характерной особенностью рецепции философско-доктринального содержания буддизма в Индии тибетским буддизмом явилось стремление к интегральности, т.е. включения в пространство собственного философского дискурса всего предметного содержания философской части канона (*праману, парамиту, мадхьямику, абидарму* и *винаю*). Установлено, что эта тенденция наблюдается во всех школах тибетского буддизма.

В Тибете традиция мадхьямаки истолкования праджняпарамиты, а также тантристских учений, воспринятых от Нагарджуны и других индийских махасиддхов, стала важнейшим фактором «конструирования» мира махаянского буддизма и характерной для него пространственно-временной философии, похожей на неклассические концепции пространства-времени современной науки. От понимания онтологии пустоты зависит истолкование важнейших буддийских понятий – таких как сансара, нирвана. Путь (трансформация сансары в нирвану), три тела Будды (дхармакая, самбхогакая, нирманакая) и др., а также абсолютного и относительного смысла прибежища, объектов прибежища (Будда, Дхарма, Сангха), их функций.

Исследование влияния китаизированного буддизма на сопредельные страны как инструмента стратегии цивилизационного влияния установило, что результатом этого влияния стало появление в Японии школ, представляющих собой синкретическое соединение буддийских и местных верований. В условиях инокультурной социально-политической среды, буддизм в Япония изначально был включен в «мир» именно китайского буддизма, поскольку начавшееся с VI века распространение буддизма в стране было связано исключительно с проникновением его традиций и направлений из Китая, и китайские буддийские традиции, перенятые напрямую у носителей, в основном переносились на японскую почву с сохранением доктринальных положений и ключевых особенностей. Однако, несмотря на то, что изначально Япония только непосредственно заимствовала китаизированный буддизм Махаяны, который поль-

зовался огромной популярностью у властей и населения, материковые традиции через определённое время неизбежно приобретали новые черты, взаимодействуя с местными религиозными традициями.

Корейским последователям буддизма понадобилось преодоление культурно-религиозных различий между буддизмом и традиционной культурой Китая, поскольку до проникновения буддизма на корейский полуостров, там уже были внедрены китайские учения, главным образом конфуцианство и даосизма, оказавшие влияние на формирование китайской махаяны в Китае. Для этого потребовалось создание систем интерпретации индийских коренных текстов как ГёсанПансок (цзяосянпанши,教相判釋). Это стало явлением переходного периода для становления буддизма в Корее. Уже в ранний период распространения буддизма в Корее появился спрос на собственно философско-теоритическую составляющую учения Будды. Ключевым вопросом в процессе становления философии буддизма в Корее являлось напряжение между индийской и китайской составляющей буддизма. С одной стороны, буддийское учение, получившее распространение в Корее, несомненно следовало китайской философской парадигме. С другой стороны, корейские монахи, руководствуясь чувством того, что буддизм, распространившийся в Корее через китайское посредство, являлся «неполным», стремились получить учение непосредственно из Индии и таким образом дополнить его трансмиссию. Уникальность буддийской философии средневековой Кореи заключается именно в поиске аутентичности на перекрестке китайской и индийской буддийской традиции, где ярчайшие из корейских мыслителей находили свой компромисс между этими философскими разногласиями.

Становление буддизма в Монголии, несмотря на то, что его попытки проникновения на территорию нынешней Монголии начались еще с времен хунну, тем не менее состоялось в период правления Алтан-хана (1507-1582), когда созрела в нем социальная и политическая востребованность. Политическая востребованность диктовалась политикой Алтан-хана на объединение монгольских племен в единое государство. Однако кочевой образ жизни монголов, господство натурального хозяйства, отсутствие внутреннего рынка и городов не могли содействовать его устремлениям. Необходим был дополнительный фактор, способный ускорить тенден-

ции к единению. Таким фактором должна была стать общая для всех племен идеология, способная объединить их единое государство и стать орудием социальной регуляции взамен шаманизму, отражавшему потребности родоплеменной общности. Такой идеологией стал буддизм.

В Монголии, в отличие от Китая, буддизм насаждался сверху государственной властью. По мере ре укрепления единого государства, созревала и социальная востребованность в нем. Монголия полностью переняла тибетские принципы буддизма. В этом большую роль сыграла историческая встреча В 1578 годуАлтан-хана и тибетского иерарха Содном-Чжамцо. При этой встрече Алтан- хан признал Содном-Чжамцо главой ламаистской религии, присвоив ему звание Далай-ламы.

Институционализация буддизма в России и установление иерархической духовно-властной структуры является не только следствием контроля государства над носителями «иностранных исповеданий», но и явным переносом русской православной системы на буддизм. Для бурят и калмыков, исповедовавших буддизм, православное духовенство выступало и как выразитель и защитник интересов государства, и как сама светская власть. Институционализированный буддизм в глазах рядовых верующих тоже становился частью государственного аппарата, особенно если учесть, что право на лидерство Хамбо ламы с середины XIX в. подтверждалось самим императором. Так укреплялось огосударствление буддийской религии в соответствии с русской политической культурой. Влияние русской культуры в равной мере коснулось крещеных бурят и бурят-буддистов: овладение русским языком, образование, а также система управления, внедренная государством, эффективно способствовали формированию российской идентичности и ментальности.

Буддийские монастыри Бурятии и Калмыкии как этномаркеры представляют собой важный элемент традиционной культуры, кроме того, детерминируют национальный аспект и менталитет общества в целом. Буддийские духовные центры, монастыри, дацанские комплексы, являясь символами национальной идентичности, во многом способствуют сохранению сооруженных на их территории архитектурных и культурных памятников.

В буддийских регионах России ассимиляция буддизмом местных верований и культов происходила по той же схеме, по которой она применялась еще в Тибете, затем в Монголии. А одним из методов буддизации традиционных культовых мест стала, аналогичный прием, применённый Падмасамбхавой в Тибете, когда его хозяева (этих культовых мест) - шаманские духи и божества объявлялись принявшими буддийское учение и давшими клятву защищать его. При этом они нарекались новым, буддийским именем, производилась некоторая внешняя переработка его образа.Установлено, что наибольшей устойчивостью в бытовых ритуалах буддистов Монголии и Бурятии обладают обряды, которые теснее всего связаны с народными обычаями, связанными с удовлетворением хозяйственных и повседневных житейских потребностей, нужд верующих. Иными словами, живет то, что теснее всего связано с обыденной жизнью.

Формирующийся в настоящее время, так называемый, «западный буддизм» – это в значительной степени «глобальный буддизм» (Global Buddhism), представляющий собой буддийские идеи и символы, образцы индивидуального и группового поведения, транслируемые по каналам культурной глобализации (ньюэйдж, экуменизм). Его отличие от традиционного буддизма проявляется: в отказе от освоения полноты канона; сознательной редукции к светским поведенческим образцам, тенденциозной аксиологической интерпретации, ориентированной на этику успеха, экстерриториальности, агрессивности по отношению к традиционным формам, которые третируются как локальные и устаревшие.

Глобальный буддизм получает распространение и в азиатских странах, а также в России, поскольку эти страны втянуты в процессы глобализации, а их граждане хотят быть «современными». В настоящее время распространение глобального буддизма является составной частью процессов модернизации и вестернизации. В потоке «западного буддизма» также можно отметить появление гуманитарных практик, определяемых западными ценностями, с перспективой их «оестествления» в азиатских странах.

Исследовались основные принципы и главные направления деятельности «социально вовлеченного буддизма» – влиятельного направления современного буддийского социального активизма, популярного не только в странах Запада, но в ареалах традицион-

ного распространения буддизма. Установлено, что его востребованность вызвана необходимостью выработки новых форм взаимодействия буддизма с социумом, обусловленной столкновением с идеологией и социальными практиками модерна, а также последствиями процесса глобализации, поскольку, по мнению идеологов «социально вовлеченного буддизма», традиционные формы социальной активности буддийской сангхи перестали отвечать вызовам современности.

Движение «вовлеченного буддизма» довольно быстро приобрело институализированные формы. Причем если первоначально его активность развивалась в рамках азиатских буддийских организаций, имеющих отделения в странах Запада, то позднее появились и собственно западные общины, такие как «Буддийское содружество за мир» (Buddhist Peace Fellowship), «Международная сеть социально вовлеченного буддизма» (International Networkof Engaged Buddhists), «Центр экодхармы» (EcodharmaCentre) и др. Эти структуры довольно активно проводят издательскую, образовательную и тренинговую деятельность, так что в настоящее время движение «вовлеченного буддизма» является одной из наиболее влиятельных форм социальной активности буддизма в современном мире.

Источники и литература

1. Абаева Л. Л. Особенности рецепции и аккультурации буддийских идей и практик монгольскими народами России, Монголии и Внутренней Монголии КНР // Буддизм Ваджраяны в России: Актуальная история и социокультурная аналитика. Матер. VI Межд. научно-практической конференции, Санкт-Петербург, 19–22 октября 2018 года. – СПб: Алмазный путь, 2020. – С. 306-315.
2. Альбедиль М. Ф. Буддизм: религия без бога. – М.: Вектор, 2013. – 256 с.
3. Амитабха-сутра (Большая Сукхативьюха-сутра). Махаянская сутра величественного, чистого, спокойного, ровного и равного просветления [Будды] Амитаюса. Пер. Д. В. Поповцева. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/ Cantzyan/005.htm (дата обращения: 01.10.2023).
4. Амоголонова Д. Д. Религиозное возрождение в пространстве межкультурного взаимодействия (на материалах современной Бурятии) // Проблемы религиозного просвещения в российско-монгольском трансграничье. Вопросы межконфессионального диалога: сб. науч. ст. – Улан-Удэ: НоваПринт, 2012. – С. 16–24.
5. Андреева О. Так говорит Хамбо лама. Как, разводя баранов, выйти из круга перерождений // Русский репортер. – № 18-19. – С. 46-53.
6. Андросов В. П. Индо-тибетский буддизм. – М.: Ориенталия: 2011. – 448 с.
7. Аристотель. Сочинения в 4 т. – Т. 1. / Аристотель / ред. В. Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1975. – 550 с.
8. Архиепископ Нил. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири / соч. Нила, архиепископа Ярославского. – СПб: тип. Г. Трусова, 1858. – 386 с.
9. Аюшеева Д. В. Буддийская созерцательная традиция и современная наука // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2016. –№4. – С. 55-60.
10. Аюшеева Д. В. Взаимодействие тибетского буддизма с западной культурой // Власть. – №6. – 2015. – С. 106-110.
11. Аюшеева Д. В. Основные особенности и тенденции распространения тибетского буддизма на Западе // Религиоведение. – 2011. – № 4. – С. 74-80.
12. Аюшеева Д. В. Современное буддийское образование в западном мире // Современные научные исследования и разработки. – 2017. – № 5 (13). – С. 43-47.
13. Аюшеева Д. В. Формирование буддийской традиции в Тибете как господствующей идеологии / Буддизм в общественно-политических про-

цессах Бурятии и стран Центральной Азии: сб. ст. / отв. ред. Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2012. – 160 с.

14. Аякова Ж. А. О буддизме махаяны в современном социокультурном пространстве Северной Америки // Вестник Калмыцкого университета. – 2017. – № 1 (33). – С. 126-133.

15. Бабкова М. В. Жизнь и сочинения До: гэн [Электронный ресурс] / М. В. Бабкова // Сайт Н.Н. Трубниковой. – 2016. – Режим доступа: https://trubnikovann.wixsite.com/trubnikovann/dogen-bio (дата обращения: 02.10.2023).

16. Бабкова М. В. О некоторых особенностях восприятия японской традиции дзэн в странах Европы и Америки / М.В. Бабкова // Ежегодник Япония. – 2017. – № 46. – С. 269–282.

17. Бабкова М. В. Влияние школы Тэндай на учение Эйхэй Догэна / М. В. Бабкова // Пятые Торчиновские Чтения. Философия, религия и культура стран Востока, 6–9 февраля 2008 г. – СПб.: Изд-во СПбГУ. – 2009. – С. 238–244.

18. Бадмацыренов Т. Б., Абаева Л. Л., Актамов И. Г., Бадараев Д. Д. Буддизм и социорелигиозные процессы в России и Монголии / Т. Б. Бадмацыренов и др. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2016. – 192 с.

19. Бадмацыренов Т. Б., Дагбаев Э. Д. Буддийские сообщества в российской системе государственно-конфессиональных отношений // Государство, общество и церковь: образование и культура как основа обеспечения национальной безопасности России. Материалы научно-практической конференции Конференция проведена в рамках празднования 80-летия Новосибирской области. – 2017. – С. 31-35.

20. Бадмацыренов Т. Б., Родионов В. А. Буддийское возрождение и конструирование буддийского сообщества в современной Бурятии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – №1 (38). С. 62-85.

21. Базаров А. А. Институт философского диспута в тибетском буддизме. – Санкт-Петербург: Наука, 1998. – 184 с.

22. Базаров Б. Д. Таинства и практика шаманизма. В 2-х кн. Кн. 1. – Улан-Удэ: Издательство «Буряад унэн», 1999. – 236 с.

23. Базаров С. Ц. История становления и развития Цонгольского и Гусиноозерского дацанов (XVIII – начало XX века). -- Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Улан-Удэ, 2006.

24. Банзаров Д. Собрание сочинений. – М.: Политиздат, 1955. – 373 с.

25. Барадийн Б. Б. Буддийские монастыри // Orient. – Вып. 1. (Буддизм и Россия). – Санкт-Петербург, 1992. С. 61-120.

26. Барнетт М. Современный буддизм в Японии. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://vladivostok.com/speaking_in_tongues/ buddhism.htm (дата обращения: 09.11.2023).

27. Бережной С. Б. Три системы буддийской онтологии, Известия Саратовского ун-та. Серия Философия Психология. Педагогика. – 2013. - Вып. 3. – С. 7–11.

28. Бир Р. Тибетские буддийские символы. Справочник / пер. с англ. Люки Бубенковой; под общ. ред. А. А. Нариньяни. – М.: Ориенталия, 2013. – 336 с.

29. Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. Тибетские буддийские символы. Справочник / пер. с англ. Люки Бубенковой; под общ. ред. А. А. Нариньяни. – М.: Ориенталия, 2011. – 428 с.

30. Бира Ш. Монгольская историография (XIII-XVII вв.). – М.: Издательство «Наука», 1978. – 319 с.

31. Богословский В. А. Очерк истории тибетского народа. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1962. – 192 с.

32. Болсохоева Н. Д. Чоки Агван Пунцок— буддийский учитель и миссионер //Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство: Пятые Доржиевские чтения. – СПб.: Гиперион, 2013. – 376 с. – С. 62-70.

33. Болтач Ю. В. Культы и практики раннего корейского буддизма в сюжетах «Самгук Юса» // Институт восточных рукописей РАН. – Санкт-Петербург: ИД «Гиперион», 2023. – 464с.

34. Болтач Ю. В. Слово наставления людям, впервые [обращающим] помыслы [к] учебе [Ке чхо сим хак ин мун] корейского буддийского наставника Пуриль Почжо-кукса Чинуля (1158-1210) // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство. Шестые Доржиевские чтения «Буддизм и современный мир». Материалы конференции. – Улан-Удэ – Нарын-Ацагат, 13-16 июля 2014 г. – СПб.: Гиперион, 2015. С.185-197

35. Большая российская энциклопедия. Электронная версия [Электронный ресурс]. – 2016. – Режим доступа: https://bigenc.ru/world_history/text/1846796 (дата обращения: 25.10.2023).

36. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. – М.: Восточная литература, 2007. – 491 с.

37. Бородай С. Ю. Лекция «Нерефлексивное конструирование онтологий» (18.08.2015). Филос. следствия принципа линг. Отн-ти.: «два типа западной онтологии – элейско-платоновской и совр. – Хайдеггера -зависят от индоевроп. языковой модели, специфики индо-евр. Глагола бытия. Зависимость философской рефлексии и вообще мышления от языковой картины мира [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=espvwjuhmHQ (дата обращения: 10.10.2023).

38. Бородай С. Ю. Современное понимание проблемы лингвистической относительности: работы по пространственной концептуализации / С. Ю. Бородай // Вопросы языкознания: журнал. – 2013. – № 4. – С. 17–54.

39. Бородай С. Ю. Язык и познание: введение в пострелятивизм. — Москва: ООО Садра, Издательский дом ЯСК, 2020. – 800 с.

40. Будаева Д. Ц., Мэрдыгеев З. Р., Хантургаева Н. Ц., Итигилова Л. М. Вопросы сохранения и развития толерантности, проблемы гражданской активности населения Республики Бурятия. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2010. – с. 140.

41. Буддизм в истории и культуре бурят / И. Р. Гарри, С.-Х. Д. Сыртыпова, Н. В. Цыремпилов и др. – Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2014. – 418 с.

42. Буддизм в социокультурных и политических процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы / отв. ред. Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2016. – 456 с.

43. Буддизм в Японии / А. Н. Игнатович, А. Н. Мещеряков, А. Г. Фесюн и др.; отв. ред. Т. П. Григорьева. Рос. АН, Ин-т востоковедения. – М.: Наука: Изд. фирма «Вост. лит.», 1993. – 701 с.

44. Буддизм в социокультурных и политических процессах России, Внутренней и Восточной Азии: сравнительный контекст. – Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2018. – 335 с.

45. Буддизм: Словарь / Л. Л. Абаева, В. П. Андросов, Э. П. Бакаева и др.; под общ. ред. Н. Л. Жуковской, А. Н. Игнатовича, В. И. Корнева. – М.: Республика, 1992. – 288 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.dhamma.ru/dict/ (дата обращения: 09.11.2023).

46. Буддийская традиционная Сангха России. Telegram-канал Буддийская традиционная Сангха России – t.me/datsansangha.

47. Буддийское искусство в Японии VI-XIII вв. [Электронный ресурс] / Российская национальная библиотека: виртуальные выставки. – Режим доступа: https://expositions.nlr.ru/ex_olcaa/buddhist_art/ (дата обращения: 01.12.2023).

48. Будон Ринчендуб. История буддизма / пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера; пер. с англ. А.М. Донца. – Изд. 2-е, доп. – СПб.: Евразия, 1999. – 335 с.

49. Буракова А. А. Сока Гаккай Интернэшнл в Японии / А. А. Буракова // Глобальные и региональные проблемы современности: истоки и перспективы: материалы научной конференции молодых ученых, Екатеринбург, 28 апреля 2007 г. – Вып. 2. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2007. – С. 156-158.

50. Бурмистров С. Л. Культ и мифология Ганеши (по рукописным материалам из Индийского фонда ИВР РАН) // Письменные памятники Востока, 2014. – № 1(20). – С. 5–30.

51. Бурятские летописи. Сост. Ш. Б. Чимитдоржиев, Ц. П. Ванчикова. – Улан-Удэ: Курумкан: Курумканская типография, 1995. – 198 с.

52. Бухаев Ю. Г. Амидаизм в традиционной японской культуре: автореф. дис. … канд. ист. наук: 07.00.07 / Бухаев Юрий Геннадьевич. – М., 1991. – 24 с.

53. Бхагават-гита как она есть. – М.: Бхактиведанта Бук Траст, 1984. – 833 с.

54. Бяньчжэньлунь 辯正論 [Трактат по обсуждению права], Фалин 法琳 [Тан]. В: Taishō shinshū daizōkyō 大正新修大藏經 [Новое издание буддийского канона в эпоху Тайсё], Takakusu Junjirō 高楠順次郎 and Watanabe Kaikyoku 渡邊海旭 (ed.), vol. 52, no. 2110. Tōkyō: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924-1932.

55. Ванчикова Ц. П. Буддизм в Монголии: история, духовенство, монастыри. – Иркутск: Издательство «Оттиск», 2019. – 292 с.

56. Ванчикова Ц. П., Чимитдоржин Д. Г. История буддизма в Бурятии: 1945-2000 гг. Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН – 132 с.

57. Ванчикова Ц. П., Чимитдоржин Д. Г. История буддизма в Бурятии: 1945-2000 гг. – Улан-Удэ: издат-во Бурят. науч. центра СО РАН, 2006. – 132 с.

58. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов / Пер. с санскрита, введ., коммент., историко-философское исслед. В.И. Рудого. – М.: Наука, 1990. – 318 с.

59. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2. Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. – М.: Ладомир, 2001. – 755 с

60. Вениамин (В. А. Благонравов). Обязанности русского государства по обращению раскольников и иноверцев к православной русской церкви. – Иркутск: тип. Н. Н. Синицына, 1882. – 18 с.

61. Вице-премьера РФ удивили в Бурятии газом из кизяка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.baikal-daily.ru/news/19/439703/ (дата обращения: 04.10.2023).

62. Волков С. В. Ранняя история буддизма в Корее (сангха и государство) [Электронный ресурс]// С.В. Волков. – М.: Наука. – Режим доступа: http://religion.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000011/st000.shtml (дата обращения 07.10.2023)

63. Воронова Б. Г. Японская гравюра 17–19 веков (Очерки по истории и технике гравюры: в 14 тетр.) / Б. Г. Воронова. – М.: Изобразит. искусство, 1987. – С. 434–492.

64. Всемирная история: В 6 т. / гл. ред. А.О. Чубарьян; Ин-т всеобщ. истории РАН. – М.: Наука. – 2011. – Т. 2: Средневековые цивилизации Запада и Востока / отв. ред. П.Ю. Уваров. – 2012. – 894 с.

65. Вэйшу 魏書 [Книга Вэй], Вэй Шоу 魏收 [Северная Ци]. Пекин: Чжунхуа шуцзю 中華書局, 1974.

66. Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск: Издательство «Наука», 1987. – 115 с.

67. Галданова Г. Р. Эволюция представлений о тэнгри //Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники: сб. ст. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. – 175 с. С. 94-108.

68. Гаосэнь чжуань 高僧傳 [Биографии выдающихся монахов], Хуэй Цзяо 慧皎 [Южные династии]. В: Taishō shinshū daizōkyō 大正新修大藏經 [Новое издание буддийского канона эпохи Тайсё], Takakusu Junjirō 高楠順次郎 and Watanabe Kaikyoku 渡邊海旭 (ed.), vol. 50, no. 2059. Tōkyō: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924-1932.

69. Гарри И. Е. Дзэнский путь Догэна: автореф. дис. … канд. ист. наук: 09.00.06 / Гарри Игорь Евгеньевич. – М., 1999. – 26 с.

70. Герасимова К. М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. – Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2006. – 341 с.

71. Герасимова К. М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков. – Улан-Удэ: , 1957. – 159 с.

72. Герасимова К. М. Мировоззренческая и социальная основа синкретизма ламаистской религии: дис. на соиск. уч. ст. д-ра ист. наук. – Улан-Удэ, 1989.

73. Герасимова К. М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917–1930 гг.). – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1964. – 179 с.

74. Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. –320 с.

75. Геффдинг Г. Философия религии / Г. Геффдинг / пер. с нем. В. Базарова и И. Степанова. – Издание третье. – М.: Изд-во ЛКИ, 2007. – 408 с.

76. Геше Джампа Тинлей. Буддийская логика: Комментарий к трактату Дхармакирти «Праманаварттика» / под ред. И. С. Урбанаевой (отв. ред.) и А. Ю. Коноваловой. – Улан-Удэ: «Дже Цонкапа», 2011. – 359 с.

77. Геше Джампа Тинлей. Учения по стадиям порождения и завершения тантры Ямантаки. – Новосибирск: изд-во «Дже Цонкапа», 2018. – 362 с.

78. Геше Джампа Тинлей. Четыре благородные истины / Геше Джампа Тинлей. – Улан-Удэ: Дже Цонкапа, 2012. – 529 с.

79. Горегляд В. Н. Классическая культура Японии. Очерки / В. Н. Горегляд. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006. – 356 с.

80. Гринцер П. А. // Мифы народов мира: Энцикл. в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. — 2-е изд. — М.: Советская энциклопедия, 1988. — Т. 2. – С. 642-644.

81. Гришин М. В. Дзэн и японское искусство / М. В. Гришин. – Художественная культура: история и современность. – №9. – 2013. – С. 26-51.

82. Гун Гоцян 龔國強: Суй Тан Чанань чэн фосы янцзю （隋唐長安城佛寺研究） [Исследования буддийского монастыря Чанъань династий Суй и Тан]. Пекин: Вэньу чубаньшэ 文物出版社, 2006.

83. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд., испр. и дополн. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.

84. Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В. И. Молчанова. – М.: Академический Проект, 2010. – 229 с.

85. Далай-лама. Мир тибетского буддизма: обзор его философии и практики / аннот. пер. с тиб. на англ. геше Тептен Чжинпа; пер. с англ. Б. Лаврентьева (ч. 1), М. Кожевниковой (ч. 2) и А. Терентьева (ч. 3 и прим.); под общ. ред. А. Терентьева. – СПб.: Нартанг, 1996. – 226 с.

86. Дашиева Н. Б. К истории кузнечного культа рода галзут в составе бурятского племени хори // Известия Иркутского государственного университета. Серия Геоархеология. Этнология. Антропология. – 2018. – Т. 26. – С. 108–124. – DOI: 10.26516/2227-2380.2018.26.108.

87. Дашицыренова Э. П. Место и роль Сайтё: в истории японского буддизма / Э. П. Дашицыренова // Вестник БГУ. – 2010. – №14. – С. 244-246.

88. Дело по поводу массового перехода из православия в буддизм бурят Иркутской епархии. Из ведомства православного исповедания канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода, 31 окт. 1913 г. РГИА. Ф. 796, оп. 197, 6 отд., 3-ий стол. Дело 311.

89. Джамгон Конгтрул Лодро Тайе. Мириады миров: Буддийская космология в Абхидхарме, Калачакре и Дзогчене. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://dl.booksee.org/genesis/715000/ 43981895feb8e65b32b44d78da662912/_as/[Dzhamgon_Kongtrul]_Bezbrezhnuei_okean_znaniya._Kn(BookSee.org).pdf]

90. Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье учений философских школ / пер. с тиб. Б. Б. Дампилона. – Улан-Удэ: Дашичойхорлин, 1998.

91. Долин А. А. История новой японской поэзии: в 4 т. / А. А. Долин. СПб.: Гиперион, 2007. – Т. 4. Танка и хайку. – 416 с.

92. Долин А. А. Старый пруд. Классическая поэзия хайку эпохи Эдо. / А. А. Долин. – СПб.: Гиперион, 1999. – 320 с.

93. Донец А. М. Буддийское учение о медитативных состояниях в дацанской литературе. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. Сер. Pax Buddhica.

94. Донец А. М. Срединное познание в буддийской традиции Гелуг / отв. ред. С. П. Нестеркин. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2016. – 329 с.

95. Донец А. М. Структура дхармы в свете принципа срединности. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. – 296 с.

96. Донец А. М. Учение об истине в философии школы мадхъямика-прасангика традиции Гелук. – Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2012. – 406 с.

97. Донец А. М., Нестеркин С. П. Учение о личности в тибетской схоластике // Вестник БНЦ СО РАН. – 2011. – № 1. – С. 71-80.

98. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. I. – М.: Мысль, 1972. – 364 с.

99. Дугаров Р. Н. Культ горы Шалсана // Исследования по исторической этнографии монгольских народов. – Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1986. – 149 с.

100. Дугаров Р. Н. Очерки средневековой истории Кукунора. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 2003. – 122 с.

101. Дхармакирти. Праманаварттика (Комментарий на источник достоверного познания». Глава II. Праманасиддхи (Установление «источника достоверного познания» // Далай-лама в Риге 2016: Учения для стран Балтии и России / пер. с тиб. А. Базарова и А. Терентьева, под ред. А. Терентьева. – Место изд. не указано. С. 48–71.

102. Дэвидсон Р. Tibetan Buddhism’s Encounter with Modern Science. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: https://www.youtube.com/watch?v=_hhgDSSfg5Q.

103. Елихина Ю. И. Культ Ваджрапани в искусстве буддизма // Учение Будды в России: 250 лет институту Пандито Хамбо-лам, Санкт-Петербург, 15–18 сентября 2014 года / Институт восточных рукописей РАН. – Санкт-Петербург: Центр "Петербургское востоковедение", 2015. – С. 67-80.

104. Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. – 288 с.

105. Жамсуева Д. С. Агинские дацаны как памятники истории культуры. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского научного центра, 2000. – 170 с.

106. Жамсуева Д. С. Трансформация северного буддизма в условиях российского государства (по материалам дацанов этнической Бурятии). Часть 1. – Иркутск: Оттиск, 2016. – 231 с.

107. Жуковская Н. Л. Буддизм и шаманизм как факторы формирования бурятского менталитета // О буддизме и буддистах: статьи разных лет, 1960-2011. – М.: Ориенталия, 2013. – 476 с.

108. Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. – М.: Наука, 1977. – 198 с.

109. Жуковская Н. Л. О буддизме и буддистах. Статьи разных лет. 1961-2011. – М.: Издательство «Ориенталия», 2013. – 480 с.

110. Забияко А. П. Синкретизм религиозный // Энциклопедия религий. Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – 1520 с. – С. 1171.

111. Занданова Т. А. Сборник гун-аней «Би янь лу» как памятник письменной традиции школы чань: дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.09 / Занданова Татьяна Алексеевна. – Улан-Удэ, 2010. – 176 с.

112. Иванов А. Ю. Роль Кореи в формировании духовной культуры Японии / А. Ю. Иванов // Россия и АТР. – 2004. – №4. – С. 23-33.

113. Игнатович А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории / А. Н. Игнатович. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1988. – 318 с.

114. Ирён. Оставшиеся сведения о трёх государствах (Самгук Юса) / Ирён; пер. с ханмуна, вступ. ст., коммент. и указ. Ю. В. Болтач; Институт восточных рукописей РАН. – СПб.: ИД «Гиперион», 2018. – 894с.

115. Искендеров А. А. Тоётоми Хидэёси [Электронный ресурс] / А.А. Искендеров. – М.: Наука, 1984. – 447 с. – Режим доступа: http://annales.info/japan/iskenderov/index.htm (дата обращения: 09.11.2023).

116. История буддизма в СССР и Российской Федерации в 1985-1999 годах / Под общ. ред. Н. Г. Очировой. – Элиста: Мин-во образования, культуры и науки Республики Калмыкия. – 392 с.

117. История Востока. В 6 т. Т. 2.: Восток в средние века / редкол.: Р. Б. Рыбаков (предс.) и др.; отв. ред. Л. Б. Алаев, К. З. Ашрафян. – М.: Восточная литература, 2002. – 716 с.

118. История всемирной литературы: в 8-и томах / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького; гл. ред. Г. П. Бердников. – М.: Наука, 1983–1994. – Т. 5. – 1988. – 784 с.

119. История династии Цзинь (Цзинь шу) / пер. А. А. Бокщанина и Лин Кюнъи; текст воспроизведен по: Материалы по экономической истории Китая в раннее средневековье. – М.: Наука, 1980.

120. История древнего Востока. – М.: Издательство «Высшая школа», 1979. – 462 с.

121. История Китая / под ред. А. В. Меликсетова. 2-е изд., испр. и доп. – М., 2002. – 736 с.

122. История Китая с древнейших времен до начала XXI века: в 10 томах. Том 3. Троецарствие, Цзинь, Южные и Северные династии, Суй, Тан (220-907) / Отв. ред. И. Ф. Попова, М. Е. Кравцова. – М.: Наука, Восточная литература, 2014. – 991 с.

123. История Китая с древнейших времен до наших дней / Отв. ред. Л. В. Симоновская, М. Ф. Юрьев. – М.: Наука, 1974. – 534 с.

124. История стран зарубежной Азии в средние века: учеб. пособие для вост. фак / проф. Д. И. Гольдберг, проф. И. П. Петрушевский, доц. Л. В. Зенин и др. ; отв. ред. А. М. Голдобин и др. – М.: Наука, 1970. – 638 с.

125. История феодальной Японии - Религиозная политика сёгуната [Электронный ресурс] / Ассоциация «Сэнгоку Дзидай». – Режим доступа: http://sengoku.ru/archive/library/history/reviews/215027.htm (дата обращения: 28.11.2023).

126. История Эрдэни-дзу. Факсимиле рукописи. Перевод с монгольского, введение, комментарий, приложения А. Д. Цендиной. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 255 с.

127. История Японии. Т. 1. С древнейших времён до 1868 г. / Под ред. А. Е. Жукова. – М.: Институт востоковедения РАН, 1998. – 659 с.

128. История Японии: Учебник для студентов вузов / под ред. Д. В. Стрельцова. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Издательство «Аспект Пресс», 2018. – 592 с.

129. Кабанов А. М. Религиозные и светские мотивы в поэзии «Годзан бунгаку» / А. М. Кабанов // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XVII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения). – Часть 2. – М.: ГРВЛ, Наука. – 1983. – С. 21–25.

130. Кабанов А. М. Эйсай – родоначальник дзэн в Японии / А. М. Кабанов // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения). – Часть 1(1). – М.: Наука, ГРВЛ. – 1981. – С. 93–98.

131. Кабат-Зинн Дж. Исцеляющая сила медитации. – М.: Ганга, 2016. – 182с.

132. Капустин Н. С. Синкретизм - специфическая черта религии // Проблемы религиозного синкретизма и развития атеизма в современных условиях. – Чебоксары: Типография Чувашского государственного университета им. И. Н. Ульянова, 1973. – 77 с. – С. 6-8.

133. Кедруб Дже. Основы буддийской тантры / пер. с англ. Ф. Лессинга и А. Ваймана; пер. с англ. Ф. Маликова. – М.: Шечен, 2000. – 240 с.

134. Кенсур Агван Нима. Переправа через реку сансары. – Автобиография /Пер. с тиб. Б.Очирова. – Улан-удэ, 1996.

135. Кенчог Чжигме Ванпо. Драгоценное ожерелье: Краткое изложение концепций буддийских и небуддийских философских школ / пер. с тиб. А. М. Донца. – Улан-Удэ: Изд-во Ринпоче-багша, 2005. – 70 с.

136. Кирилов Н. В. Дацаны в Забайкалье // Записки Приамурского отдела РГО. – Хабаровск, 1896. – Т. 1. – Вып. 6.

137. Кобзев А. И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае// Этика и ритуал в традиционном Китае. – М.: Наука, 1988. – С. 17-55.

138. Комиссарова Т. Г. «Монах не должен быть почтительным императору». Из буддийской полемики в Китае в IV-V вв. //Буддизм и государ-

ство на Дальнем Востоке. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1987. – 230 с.

139. Конрад Н. И. Очерки японской литературы / Н. И. Конрад. – М.: Художественная литература, 1973. – 462 с.

140. Конрад Н. И. Японская литература. От «Кодзики» до Токутоми / Н. И. Конрад. – М.: Наука, 1974. – 565 с.

141. Кочетов А. Н. Ламаизм. – М.: Наука, 1973. – 199 с.

142. Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос в средние века. – М.: Наука, 1984. – 171 с.

143. Крючков Н. И., Михайлов Т. М. Преодоление религиозных пережитков в Бурятии. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во. – 144 с.

144. Кудряшов Г. Е. Некоторые методологические предпосылки исследования синкретической религиозности // Проблемы религиозного синкретизма и развития атеизма в современных условиях. Чебоксары: Типография Чувашского государственного университета им. И. Н. Ульянова, 1973. – 77 с. – С. 8-12.

145. Кузнецов Б. И. Древний Иран и Тибет: История религии бон. – СПб.: Евразия, 1998. – 353 с.

146. Кузьмин С. Л. Буддизм и социализм: сравнительный анализ взаимодействий в СССР, ТНР, МНР И КНР // Религия и общество на Востоке. – Вып. 3. – С. 249-291.

147. Культура – Религия [Электронный ресурс] // Посольство Японии в России: официальный сайт. – Режим доступа: https://www.ru.emb-japan.go.jp/itpr_ru/religion.html (дата обращения: 15.11.2023).

148. Культурология. История мировой культуры: учебник для вузов [Электронный ресурс] / под ред. проф. А. Н. Марковой. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: ЮНИТИ, 2004. – 600 с. Режим доступа: http://www.hi-edu.ru/e-books/xbook804/01/eabout.htm (дата обращения: 23.10.2023).

149. Курбанов С. О. Курс лекций по истории Кореи с древности до конца XX века. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2002. – 626 с.

150. Кучера С. Падение Восточной династии Хань в освещении Хоу-Хань шу / С. Кучера // Общество и государство в Китае: мат-лы XXXII научн. конф. / Ин-т востоковедения; сост. и отв. ред. Н. П. Свистунова. – М.: Восточная литература, 2002. - 366 с. – С. 57-77.

151. Ламажапов Э. Л. Корейский буддизм средневековья: влияние Китая и Индии Э. Л. Ламажапов // Буддизм в контексте цивилизационных процессов стран Дальнего Востока, Внутренней Азии и России. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2022. – 229 с.

152. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы / Г. Р. Галданова, К. М. Герасимова, Д. Б. Дашиев. – Новосибирск: Наука, 1983. – 232 с.

153. Ламы из Иволгинского дацана снова удивляют [Электронный ресурс]. – Режим доступа: – https://tvcom-tv.ru/lamyi-iz-ivolginskogo-daczana-snova-udivlyayut.html (дата обращения: 02.10.2023).

154. Лань Цзифу. Об истории буддизма в период Суй. – Тайбэй, 1993. – С. 88-90.

155. Ленков П. Д. Философия сознания в Китае: Буддийская школа фасян (вэйши). – СПб.: СПбГУ, 2006. – 259 с.

156. Лепехов С. Ю. Чэн ши лунь [Электронный ресурс] / С. Ю. Лепехов // Духовная культура Китая. – Т. 2. – М.: Вост. лит. – 2007. Режим доступа: http://www.synologia.ru/a/Чэн%20ши%20лунь (дата обращения: 09.11.2023).

157. Лепехов С. Ю., Лепехова Е. С. Мир буддийских идей и монашество в классической японской литературе / С. Ю. Лепехов, Е. С. Лепехова; отв. ред. Т. Л. Соколова-Делюсина. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. – 444 с.

158. Лепехова Е. С. К вопросу об обучении японских буддийских монахов в Китае в VII и XII вв. / Е.С. Лепехова // Вестник Забайкальского государственного университета. – 2013. – №9 (100). – С. 128–132.

159. Лепехова Е. С. Участие буддийских монахов в государственных заговорах в Китае и Японии в VII-VIII вв. / Е. С. Лепехова // Религиоведение. – 2016. – № 4. – С. 65-74.

160. Летописи хоринских бурят. Хроники Тугултур Тобоева и Вандана Юмсунова / Т. Тобоев, В. Юмсунов; пер. Н. Н. Поппе; отв. ред. А. П. Баранников. – М.; Л., 1940. – 107 с. – (Труды Института востоковедения АН СССР. Т. 33. Материалы для истории бурят-монголов; 4).

161. Ли Юйцунь 李裕群: "Суй Тан ицянь чжунго фоцзяо сыюань дэ концзянь буцзю цзицы яньбянь"（隋 唐以前中國佛教寺院的空間佈局及其演 變） [Планировка пространства и эволюция китайских буддийских храмов до династий Суй и Тан]. В: Бянцзян минчжу каогу юй минчжу каогусюэ цзикань（邊疆民族考古與民族考古學集刊 一）[Пограничная этническая археология и этноархеологические исследования, том 1], Факультет антропологии, Чжуншаньский университет, Пограничный археологический центр Китайской академии общественных наук, 287-311. Пекин: Вэньу чубаньшэ 文物出版社, 2009.

162. Литвинцев О. С. История махаянской «Махапаринирвана-сутры» // Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии – 3. Сб. ст. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2013. – 200 с.

163. Лоян Цэланьцзи 洛陽伽藍記 [Рассказы о буддийских монастырях Лояна], Ян Сюаньчжи 楊衒之 [Восточная Вэй]. В: Taishō shinshū daizōkyō 大正新修大藏經 [Новое издание буддийского канона эпохи Тайсё], Takakusu Junjirō 高楠順次郎 and Watanabe Kaikyoku 渡 邊海旭 (ed.),

vol. 51, no. 2092. Tōkyō: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924-1932.

164. Лугавцова А. П. Искусство О:баку в истории культуры Японии периода Эдо (1603-1868) [Электронный ресурс] / А.П. Лугавцова // Genesis: исторические исследования. – 2019. – № 5. – С. 61-73. Режим доступа: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=29729 (дата обращения: 21.11.2023).

165. Лунь Юй. – Гонконг, 1960. – 195 с.

166. Лысенко В. Г. Европоцентризм как тормоз современных историко-философских исследований // История философии: вызовы XXI века / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». - 2014. – С. 237-285.

167. Лью Дучжэнь 劉敦楨: Чжунго гудай цзянчжу ши ди эр бань（中國古代建築史 第二版）[История древней китайской архитектуры, второе дополнение]. Пекин: Чжунго цзянчжу гуне чубаньшэ 中國建築工業出版社, 1984.

168. Лэрд Т. История Тибета. Беседы с Далай-ламой / Пер. с англ. В. Г. Яковлева. – М.: Издательство АСТ, 2010. – 607 с.

169. Люй Чэн. Чжунго фосюэ юаньлю лэ цзян (О ранних источниках китайского буддизма). – Пекин, 1979. – 396 с.

170. Лян Сычэн 梁思成: Чжунго цзянчжу ши（中國建築史）[История китайской архитектуры]. Пекин: Саньлянь шудянь 三聯書店, 2011.

171. Моу-цзы. Лихолунь (О Понимании и Заблуждении) // Хунминцзи. Сыбу-бэйяо. – Шанхай, 1936.

172. Мазур Т. Г. Конфуцианство как идеология служивого сословия в сочинениях Хань Юя: автореф. дис. … канд. филос. наук / Т. Г. Мазур. – Улан-Удэ, 2003.

173. Мазур Т. Г. Конфуцианство как идеология служивого сословия в сочинениях Хань Юя: автореф. дис. … канд. филос. наук / Т. Г. Мазур. – Улан-Удэ, 2003. – 22 с.

174. Малявин В. В. Источниковедение средневекового Китая. – М., 1986.

175. Мартынов А. С., Поршнева Е. Б. Учения и религии в Восточной Азии в период средневековья // Народы Азии и Африки. – 1986. – № 1. – 85 с. – С. 79-94.

176. Марханова Т. Ф. Буддизм и имперские государства в средневековом Китае [Электронный ресурс] / Т. Ф. Марханова // Genesis: исторические исследования. – 2023. – № 1. – С. 1-10. Режим доступа: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=39618 (дата обращения: 29.10.2023).

177. Маторин Н. М. К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма // С. Ф. Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности. 1882–1932. – Л.: Типография Академии наук СССР, 1934. – 642 с.

178. Махачкеев А. В. Хамбо Лама Аюшеев: «Битва за язык и номадное хозяйство будет долгой» (12.06.2018) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://asiarussia.ru/persons/17956/ (дата обращения: 01.10.2023).

179. Мещеряков А. Н. Восприятие среды обитания в Японии эпохи Токугава (1603-1867) / А. Н. Мещеряков // История и современность. – 2016. – №2 (24). – С. 78-97.

180. Мещеряков А. Н. Древняя Япония: буддизм и синтоизм (проблема синкретизма) [Электронный ресурс] / А. Н. Мещеряков. – М.: ГРВЛ, 1987. – 192 с. Режим доступа: http://religion.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000021/index.shtml (дата обращения: 01.09.2023).

181. Мещеряков А. Н., Грачёв М. В. История древней Японии / А. Н. Мещеряков, М. В. Грачёв. – М.: Наталис, 2010. – 544 с.

182. Мирзаева С. В., Тувшинтугс Бямбажав. Модель буддийской космологии в «Сутре о восьми светоносных неба и земли» // Монголоведение. – 2020. – Т. 12. – № 2. – С. 271-287.

183. Митыпов В. М. Государственно-церковная политика в России/СССР в отношении буддийской конфессии // Мир Большого Алтая. – № 4(2). – С. 254-265.

184. Митыпов В. М. Государство и буддийская церковь в СССР/России; основные аспекты законодательных отношений // Власть. – №5. – С. 13-17.

185. Моуцзы Лихолунь 牟子理惑論 [Моу Цзы о устранении сомнений], Моуцзы 牟子 [Восточная Хань]. В Хунминцзи 弘明集 [Сборник для пропаганды буддизма и изложения его учения]. В: Taishō shinshū daizōkyō 大正新修大藏經 [Новое издание буддийского канона эпохи Тайсё], Takakusu Junjirō 高楠順次郎 and Watanabe Kaikyoku 渡邊海旭 (ed.), vol. 52, no. 2102. Tōkyō: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924-1932.

186. Муромати 1333-1568 н.э. [Электронный ресурс] // Japan Travel Concierge Inc. – 2023. Режим доступа: https://tourjapan.ru/articles/muromati-1333-1568-n-e/ (дата обращения: 29.11.2023).

187. Мэнсфилд В. Квантовая механика и сострадание. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL:[http://savetibet.ru/2010/10/17/quantum_physics_and_compassion.html] (дата обращения 15.03.2019).

188. Накорчевский А. А. Синто / А. А. Накорчевский. – 2 изд. – СПб.: Азбука-классика: Петерб. востоковедение, 2003 (ГУП Чехов. полигр. комб.). – 443 с.

189. Накорчевский А. А. Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика) / А. А. Накорчевский. – СПб.: Азбука-классика: Петерб. Востоковедение, 2004. – 381 с.

190. Намкха Пел. Лочжонг «Лучи солнца»: тренировка ума, подобная лучам солнца (blo sbyong nyi ma'i 'od zer bzhugs so) / пер. с тиб., предисл. и коммент. И. С. Урбанаевой. – УланУдэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 192 с.

191. Нанзатова Э. Л. Сотериологические аспекты школ амидаизма [Электронный ресурс] / Э. Л. Нанзатова // Genesis: исторические исследования. – 2021. – № 12. – С. 242-249. Режим доступа: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=37083 (дата обращения: 12.11.2023).

192. Нацов Г.-Д. Материалы по истории и культуре бурят. Введение, перевод и примечания Г. Р. Галдановой. – Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 1995. – 156 с.

193. Нестеркин С. П. Доктринальные основания формирования личности в образовательной системе буддийских монастырей // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – 2016. – № 5. – С. 185-194.

194. Нестеркин С. П. Историко-философская традиция тибетского буддизма / С. П. Нестеркин // Вестник БНЦ. – 2014. - №4. – С. 10-16.

195. Нестеркин С. П. Концепция речи в философии чань-буддизма / С.П. Нестеркин // Вестник Бурятского университета. Серия Востоковедение. – Вып. 8. – Улан-Удэ, 2010. – С. 22-27.

196. Нестеркин С. П. Образование в тибетском буддизме: современные тенденции // Вестник бурятского государственного университета. – Серия «Философские науки». – № 5. – 2017. – С. 77-84.

197. Нестеркин С. П. Праджняпарамита и абхидхарма в китайском буддизме // Философия религии: альманах. – 2013. – № 2012-2013. – С. 545-562.

198. Нестеркин С. П. Трансформация традиционной системы буддийского образования в контексте процессов глобализации // Буддизм в контексте диалога культур. Сборник статей. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2015. – 384 с. – С. 76-86.

199. Нестеркин С. П. Язык и сознание в философии чань / С.П. Нестеркин // Вестник Бурятского университета. Серия Философия, социология, политология, культурология. – Вып. 14. – Улан-Удэ, 2010. – С. 94-99.

200. Нестор (Анисимов Н. А.). Православие в Сибири (исторический очерк). СПб: Отечественная типография, 1910. – 80 с.

201. Николаева Н. С. Декоративные росписи Японии XVI-XVIII вв. / Н. С. Николаева. – М.: Изобразит. искусство, 1989. – 244 с.

202. Ольденбург С. Ф., Ольденбург Е. Г. Гандарские скульптурные памятники Государственного Эрмитажа // Записки коллегии востоковедов

Азиатском музее Академии наук СССР. – Вып. 5. – Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1930. – С. 145-186.

203. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Наука, 1991. – 411 с.

204. Отчет князя Э. Э. Ухтомского по командировке его в 1886 г. в Восточную Сибирь для исследования положения ламаизма РГИА. Ф. 821, оп. 133. Ед. хр. 420.

205. Очерки истории культуры Бурятии. Т. 1. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1972. – 491 с.

206. Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim rnam grol lag bchangs) / пер. с тиб., коммент. и прил. И.С. Урбанаевой. – Т. I, кн. 1. – Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 2008а. – 192 с.

207. Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim rnam grol lag bchangs) / пер. с тиб., коммент. и прил. И.С. Урбанаевой. – Т. I, кн. 2. – Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 2008б. – 214 с.

208. Письмо Серафима, архиепископа Иркутского и Верхоленского от 6 октября 1913 г. Российский государственный исторический архив (РГИА). – Ф. 796. – Оп. 1976. – Отд. 3 стол. – Дело 311.

209. Позднеев А. М. К истории развития буддизма в Забайкальском крае / А. М. Позднеев // Вост. обозрение. – 1887. – № 12. – С. 9-11.

210. Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1887. – 492 с.

211. Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу / А.М. Позднеев. – СПб, 1887. – 493 с.

212. Померанцева Л. Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. – М.: Издательство Московского университета, 1979. – 243 с.

213. Попова З. Д., Стернин И. А. Когнитивная лингвистика. Монография / З. Д. Попова, И. А. Стернин. – М.: АСТ: «Восток-Запад», 2007. – 314 с.

214. Поппе Н. Н. Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения //Записки Института Востоковедения. – Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1932. – Т. I. – С. 151-200.

215. Приймак А. Губернатора и ламу поссорила неблагоприятная сансара // А. Приймак // НГ Религии. – 20 ноября. – 2019. – С. 1, 14.

216. Прошение министру Внутренних Дел 14 апреля 1891 г. Раздел Ламаиты и язычники. – РГИА. – Ф. 821. – Оп. 133. – Дело 412.

217. Пубаев Р. Е. Пагсам-джонсан: история и хронология Тибета. – Новосибирск: Наука, 1981. – 307 с.

218. Пупышева Н. В. Онтологические основы буддийской этики в символике ваджраяны // Философия и культура. – 2017. – № 4. – С. 95-103.

219. Пупышева Н. В. Система ценностей в буддизме: источники ценностей и уровни развития личности // Вестник БНЦ СО РАН. – 2015. – № 3. – С. 187-199.

220. Радхакришнан С. Индийская философия. – М.: Академический проект; Альма Матер, 2008. – 1007 с.

221. Рапорт Святейшему Правительствующему Синоду от Архиепископа Иркутского и Верхоленского Тихона. РГИА. – Ф. 796. – Оп. 188. – Дело 7837.

222. Рерих Ю. Н. Статьи, лекции и переводы. – Самара: Издательский дом «Агни», 1999. – 368 с.

223. Ринчинов О. С. Центральный институт высших тибетологических исследований (CIHTS): «кузница кадров» тибетской общины Индии // Республике Бурятия – 95 лет: сб. науч. ст. / науч. ред. Б.В.Базаров. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. – 344 с.

224. Родионов Д. Экс-хамбо-лама Чой-Доржи Будаев: «Бурятия не готова к визиту Далай-ламы!» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: – https://ulan.mk.ru/articles/2014/08/27/ekskhambolama-choydorzhi-budaev-buryatiya-ne-gotova-k-vizitu-dalaylamy.html (дата обращения: 07.10.2023).

225. Родионов Д. Экс-хамбо-лама Чой-Доржи Будаев: «Бурятия не готова к визиту Далай-ламы!». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: – https://ulan.mk.ru/articles/2014/08/27/ekskhambolama-choydorzhi-budaev-buryatiya-ne-gotova-k-vizitu-dalaylamy.html).

226. Родичева И. С., Новикова О. С. Генезис буддизма в Японии: эпоха Нара – период Токугава / И. С. Родичева, О. С. Новикова // Идеи и идеалы. – 2021. – №4-1. – С. 42-56.

227. Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. – Петергоф, 1918. (Издания факультета восточных языков).

228. Роуч М. Бизнес – не только деньги. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: http://cityclass.ru/roach_money/?event=13401 (дата обращения: 23.03.2021)

229. Самая быстрорастущая и высокая трава – бамбук. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: Наша-природа.рф. https://ours-nature.ru/b/book/21/page/1-mir-flori/14-samaya-bistrorastuschaya-i-visokaya-trava-mdash-bambuk (дата обращения: 28.11.2023).

230. Саньго чжи 三國志 [Записи трех королевств], Чэнь Шоу 陳壽 [Западная Цзинь]. Пекин: Чжунхуа шуцзю 中華書局, 1959.

231. Сборник документов по истории Бурятии. XVII век. Выпуск 1. – Улан-Удэ: Типография Министерства культуры БурАССР, 1960. – 493с.

232. Светлов Р. В. Великие сражения Востока. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: – https://oldevrasia.ru/library/Roman--Svetlov_Velikie-srazheniya-Vostoka-/4.

233. Синицын Ф. Л. «Красная Буря». Советское государство и буддизм в 1917-1946 гг. – СПб.: Нартанг, 2013. – 528 с.

234. Скворцова Е. Л. Влияние западной культуры и идеологии на духовную жизнь Японии / Е. Л. Скворцова // Вестник культурологии. – 2020. – №1. – С. 37-54.

235. Слезкин Ю. Л. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера. М.: НЛО – 512 с.

236. Смолин Г. Я. Источниковедение древней истории Китая. Л.: Изд-во ЛГУ, 1987.

237. Солонин К. Ю. Хайдеггер и японская философия / К.Ю. Солонин // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. / Отв. ред.: М. Я. Корнеев, Е. А. Торчинов. – 2-е изд. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 183-194.

238. Сопа Лама. Золотое солнце махаянской тренировки ума, исполняющее желания. – ФМПТ, 2012. – 118 с.

239. Сталин И. В. Об индустриализации и хлебной проблеме. Речь на пленуме ЦК ВКП(б) 9 июля 1928г. Сочинения. Т. 11. М.: ОГИЗ; Государственное издательство политической литературы. 1949. С. 156-187.

240. Статистический ежегодник. 2021. Статистический сборник / Бурятстат. – Улан-Удэ, 2021. – 435 с.

241. Су Бай 宿白: "Суйдай фосы буцзю"（隋代佛寺佈局）[План храма династии Суй]. Каогу юй вэньу 考古與文物, no. 2 (1997): 29-33.

242. Судзуки Д. Т. Дзэн и японская культура / Д. Т. Судзуки. – СПб.: Наука, 2003. – 522 с.

243. Сутра Сердца Победоносной Матери, Ушедшей-За-Пределы Совершенства Мудрости [bcom ldan ‘das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa’i snying bo]: текст и комментарий на основе устных наставлений Геше Джампа Тинлея / пер. с тиб. и сост. И. С. Урбанаевой. – УланУдэ: Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; РИО буддийской общины «Зеленая Тара», 2006. – 184 с.

244. Сыртыпова С.-Х. Д. Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письменные источники). – М.: Восточная литература, 2003. – 238 с.

245. Сыртыпова С.-Х. Д. Святыни кочевников Трансбайкалья (Традиционные культовые объекты как памятники истории и культуры). – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2007. – 269 с.

246. Сю Гаосэн чжуань 續高僧傳 [Продолжение биографий выдающихся монахов], Дао Сюань 道宣 [Tang]. В: Taishō shinshū daizōkyō 大正新修大藏經 Новое издание буддийского канона эпохи Тайсё], Takakusu Junjirō 高楠順次郎 and Watanabe Kaikyoku 渡邊海旭 (ed.), vol. 50, no. 2060.

247. Сяо Мо 蕭默: Дуньхуан цзяньчжу янцзю （敦煌建築研究） [Исследования архитектуры Дуньхуана]. Пекин: Цзисе гунн е чубань шэ 機械工業出版社, 2003.

248. Тан лью дянь 唐六典 [Шесть кодексов Тан], Ли Линьфу 李林甫 [Тан], Чэнь Чжунфу 陳仲夫. Пекин: Чжунхуа шуцзю, 1992.

249. Тан Юнтун 湯用彤: Хань Вэй Лян Цзин Наньбэйчао фоцзяоши （漢魏兩晉南北朝佛教史） [История буддизма династий Хань, Вэй, Западная и Восточная Цзинь, Северная и Южная династии]. Пекин: Бэйцзин дасюэ чубань шэ 北京大學出版社, 1997.

250. Тан Юнтун. Ванжи цза гао (Рукописи прошлых лет). Пекин, 1963.

251. Тан Юнтун. Хань Вэй лян Цзинь Наньбэй чао фоцзяо ши (История буддизма в период Хань, Вэй, двух Цзинь, Северных и Южных царств). Т. 1, Т. 2. – Пекин, 1963.

252. Тихонов В. История Кореи. Т. 1. С древнейших времен до 1876 года. – Москва: Муравей, 2003. – 464с.

253. Торчинов Е. А. Введение в буддизм: лекции. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2020. – 352 с.

254. Торчинов Е. А. Введение в буддологию: курс лекций [Электронный ресурс] / Е.А. Торчинов. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с. Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/edition/vvedenie-v-buddologiyu-kurs-lekciy (дата обращения: 15.09.2023).

255. Торчинов Е. А. Введение в буддологию: курс лекций [Электронный ресурс] / Е.А. Торчинов. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с. Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/edition/vvedenie-v-buddologiyu-kurs-lekciy

256. Трубникова Н. Н. Жизнь и проповедь Иппэн [Электронный ресурс] / Н. Н. Трубникова // Сайт Н. Н. Трубниковой. – 2012. – Режим доступа: http://trubnikovann.narod.ru/Ippen0.htm (дата обращения: 08.10.2023).

257. Трубникова Н. Н. Жизнь и сочинения Нитирэн / Н. Н. Трубникова // Сайт Н. Н. Трубниковой. – 2017. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://trubnikovann.wixsite.com/trubnikovann/nichiren-bio (дата обращения: 20.10.2023).

258. Трубникова Н. Н. Жизнь и сочинения Синран [Электронный ресурс] / Н.Н. Трубникова // Сайт Н. Н. Трубниковой. – 2012. – Режим доступа: http://trubnikovann.narod.ru/Shinran0.htm (дата обращения: 11.10. 2023).

259. Трубникова Н. Н. Начало японской традиции Дзэн [Электронный ресурс] / Н. Н. Трубникова // Сайт Н. Н. Трубниковой. – 2008. – Режим доступа: http://trubnikovann.narod.ru/Heian25.htm (дата обращения: 10.10.2023).

260. Трубникова Н. Н. Нитирэн об обряде. Мандала «Исконно-почитаемого» у Нитирэн [Электронный ресурс] / Н. Н. Трубникова // Сайт Н. Н. Трубниковой. – 2012. – Режим доступа: https://trubnikovann.narod.ru/Nichi3.htm (дата обращения: 20.10.2023).

261. Трубникова Н. Н. Подготовка к созданию школ Тэндай и Сингон. Учёба Сайтё: и Ку:кай в Китае. [Электронный ресурс] / Н. Н. Трубникова // Сайт Н. Н. Трубниковой. – 2008. – Режим доступа: https://trubnikovann.narod.ru/Heian02.htm (дата обращения: 10.10.2023).

262. Трубникова Н. Н. Становление «тайных» школ в начале периода Хэйан [Электронный ресурс] / Н. Н. Трубникова // Сайт Н. Н. Трубниковой. – 2008. – Режим доступа: https://trubnikovann.narod.ru/Heian01.htm (дата обращения: 02.11.2023).

263. Трубникова Н. Н. Шесть буддийских школ периода Нара [Электронный ресурс] / Н. Н. Трубникова // Сайт Н. Н. Трубниковой. – 2008. – Режим доступа: https://trubnikovann.narod.ru/Nara07.htm (дата обращения: 17.10.2023).

264. Турман Р. Бесконечная жизнь: семь добродетелей хорошей жизни. – М.: Открытый мир. 2005. – 382 с.

265. Уилбер К. О настоящем сострадании. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: https://meditation-portal.com/ken-uilber-o-nastoyashhem-sostradanii/ (дата обращения 27.03.2020).

266. Уланов М. С. О причинах распространения буддизма на Западе в эпоху глобализации // Вестник Волгоградского государственного университета. -- Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. 2008. – № 2. – С. 68-72.

267. Уорф Бенджамин Л. Наука и языкознание. О двух ошибочных воззрениях на речь и мышление, характеризующих систему естественной логики, и о том, как слова и обычаи влияют на мышление // Новое в лингвистике. – Вып. 1. – М., 1960. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа:http://www.philology.ru/linguistics1/worf-60a.htm

268. Урбанаева И. С. «Муламадхьямака-карики» Нагарджуны и интерпретация мадхьяаки [моногр.] / И. С. Урбанаева. – Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2022. – 448 с.

269. Урбанаева И. С. «Муламадхьямака-карики» Нагарджуны и интерпретация мадхьяаки. – Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2022. – 448 с.

270. Урбанаева И. С. Актуальность философско-этического потенциала буддизма в эпоху глобализации и принципиального изменения условий воспроизводства человеческой реальности // Этика будущего: аксиология устойчивого развития. Материалы международного Байкальского философского форума. – Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 2008.

271. Урбанаева И. С. Байкальский медитационный центр: обучение теории и практике Дхармы // Вестник БНЦ СО РАН. – 4(36). – С. 256–268. – DOI 10.31554/2222-9175-2019-36-256-268.

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

273. Урбанаева И. С. Буддийский подход к проблеме человека в сравнительном освещении // Философская мысль. – 2016. – № 9. – С. 1–17.

274. Урбанаева И. С. Введение в буддийскую медитацию в традиции Цонкапы / Венсапы //Буддологические исследования: Религиоведческий альманах. – Вып. 2. – 2019. – С. 52-67.

275. Урбанаева И. С. Классические критерии аутентичности в буддизме // Вестник НГУ. Серия: философия. – 2015. – Т.13. – Вып. 2. – С. 129-140.

276. Урбанаева И. С. Миры махаянского буддизма» как концепт для объяснения единства и многообразия буддизма. Буддизм в контексте цивилизационных процессов стран Дальнего Востока, Внутренней Азии и России. Сб.ст. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2022. – 230 с. С. 6-29.

277. Урбанаева И. С. Становление тибетской и китайской махаяны в контексте проблемы аутентичного буддизма / И. С. Урбанаева. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. – 364 с.

278. Урбанаева И. С. Три уровня презентации Буддой учения о Четырех Благородных Истинах / И. С. Урбанаева // Известия Иркутского государственного университета. – Серия «Политология и религиоведение». – Т. 13. – 2015. – С. 218–226.

279. Урбанаева И. С. Три уровня презентации Буддой учения о Четырех Благородных Истинах // Известия Иркутского государственного университета. – Серия «Политология и религиоведение». – Т. 13. – 2015. – С. 218–226.

280. Урбанаева И. С., Ламажапов Э. Л. Концептуализация единства и многообразия буддизма в историческом и современном контексте //Вестник БНЦ СО РАН. – 2017. - №3(27). – С. 149-164.

281. Ухтомский Э. Э. Очерк развития ламаизма на восточносибирской окраине и наиболее целесообразное средство для борьбы с ним // Материалы по истории буддизма в Забайкалье XIX–нач. XX вв. / Сост. и автор введения Н. В. Цыремпилов. – Улан-Удэ – СПб.: 2011 (Эл. книга). – С. 167-195.

282. Фан Литянь. Вэй Цзинь, Наньбэйчао фоцзяо луньнун. – Пекин. 1982. – 243 с.

283. Фань Е. Хоу-Хань шу (后汉书, История поздней династии Хань). – Т. 1-12. – Пекин, 1982.

284. Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А. А. Ивина [Электронный ресурс]. – М.: Гардарики, 2004. – 1072 с. Режим доступа: http://ariom.ru/wiki/FJeS (дата обращения: 08.10.2023).

285. Фосюэ да цыдянь (Большой буддийский словарь) / под ред. Дин Фубао. – Пекин: Вэньу чубаньшэ, 1984. – 1502 с.

286. Фу Синянь 傅熹年: "Жибэнь фэйняо найлян шицы цзянчжу яжун со фаньин чу дэ Чжунго наньбэйчао Суй Тан цзянчжу тэдянь"（日本飛鳥、奈良時期建築中所反映出的中國南北朝、 隋唐建築特點）[Китайские черты Северной и Южной династий, династий Суй и Тан, отраженные в архитектуре японского периода Асука и Нара]. Вэньу 文物, no. 10 (1992): 28-50.

287. Фу Синянь 傅熹年: "Чжунго цзаоци фоцзяо цзянчжу буцзю яньбянь цзи дяньнэй сяншэ дэ бучжи" （中國早期佛教建築佈局演變及殿內像設的佈置）[Эволюция китайской раннебуддийской архитектурной планировки и расположение статуй в зале]. Пекин: Вэньу чу бань шэ 文物出版社, 1998.

288. Фэй Чанфан. Лидай сань бао цзи (Сведениях о трёх сокровищах в исторических эпохах) // Да чжэн синь сю Да цзан цзин. № 2034.

289. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: “Республика”, 1993. – 447 с.

290. Хамбо лама о главе Бурятии и его зампреде: «Этих двух я на порог дацана не пущу». – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: – https://ulan.mk.ru/social/2019/10/03/khambo-lama-o-glave-buryatii-i-ego-zamprede-etikh-dvukh-ya-na-porog-dacana-ne-pushhu.html.

291. Хамбо лама. Мысли наедине. Выдержки из речей / Сост. А.В. Махачкеев. – Улан-Удэ: НоваПринт, 2017. – 144 с.

292. Хамбо Лама: «На Лысой горе черти устроили шабаш». – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: – https://www.baikal-daily.ru/news/19/376509/).

293. Хантаева Е.И. Происхождение и формирование школы Цзинту / Е.И. Хантаева // Материалы научной конференции «Цыбиковские Чтения–7». – Улан-Удэ. – 1998. – С. 152–155.

294. Хоухань шу 後漢書[Книга Поздней Хань], Фань Е 範曄 [Южные династии]. Пекин: Чжунхуа шуцзю 中華書局, 1965.

295. Христиане на бумаге. Заметка из газеты «Русь» б.д., б.г., б.с. – РГИА. – Ф. 796. – Оп. 188. – Дело 7837.

296. Церковь обретает свободу. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.gorby.ru/presscenter/news/show_30395/.

297. Цзиньшу 晉書 [Книга Цзинь], Фан Сюаньлин 房玄齡 [Тан]. Пекин: Чжунхуа шуцзю 中華書 局, 1974.

298. Цзычжи тунцзянь 資治通鑒 [Всеобъемлющее зеркало для помощи в управлении], Сыма Гуан 司馬 光 [дин. Сун]. Пекин: Чжунхуа шуцзю 中華書局, 2005.

299. Цонкапа Лосанг Драгпа. Океан аргументов: Большой комментарий к тексту Нагарджуны «Mūlamadhyamakakārikā» (гл. I-VIII) / пер. с тиб., вступ. ст., примеч. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2020. – 348 с.

300. Цонкапа Лосанг Драгпа. Океан аргументов: Большой комментарий к тексту Нагарджуны «Mūlamadhyamakakārikā» (гл. IX-XXVIII) / пер. с тиб., исслед. и прил. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2021. – 310 с.

301. Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. Том первый. – Новосибирск: «Наука», 1981. – 240 с.

302. Цыбикова Б.-Х. Б. Ментально-духовные аспекты культуры бурят внутренней Монголии КНР по материалам полевых исследований // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2018. – № 4(22). – С. 117-123.

303. Цыремпилов Н. В. Буддизм и Империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII-нач. XX в.) / Н. В. Цыремпилов. – Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН. – 335 с.

304. Цыремпилов Н. В. Ранний этап распространения и утверждения буддизма в Российском Забайкалье / Буддизм в истории и культуре бурят / кол. монография; под ред. И. Р. Гарри. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2014. – 418 с. – ISBN 978-5-9905883-0-1.

305. Цыремпилов Н. В., Цыремпилова И. С. Тибетоязычная агиография Первого Пандито Хамбо-ламы Дамба Даржа Заяагийна // От Дуньхуана до Бурятии: по следам тибетских текстов. Российские тибетологи к 80-летию со дня рождения Регби Ешиевича Пубаева: сб. статей. Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН. – 288 с. С. 258-271.

306. Чандракирти. Введение в Мадхьямику / пер. с тиб., предисл., коммент., глоссарий и указатели А. М. Донца; под общей ред. В. М. Монтлевича. – СПб.: Евразия, 2004. – 464 с.

307. Чебунин А. В. История проникновения и становления буддизма в Китае. – Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 2009. – 278 с.

308. Чжан Юйхуань 張馭寰: Чжунго фоцзяо сыюань цзянчжу цзянцзо（中國佛教寺院建築講座）[Лекции по архитектуре китайских буддийских монастырей]. Пекин: Дандай чжунго чубаньшэ 當 代中國出版社, 2008.

309. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути Мантры (Нагрим ченмо). В трех томах / пер. с тиб. А. Кугявичус; редактор перевода А. Терентьев. – СПб.: Нартанг, 2012. – 512 с.

310. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Пер. с тиб. Издание четвертое, исправленное. – СПб.: Изд-е А. Терентьева, 2012. – 1592 с.

311. Чже Цонкапа. Сокращенное руководство к этапам пути Пробуждения (Средний Ламрим) / пер. с тиб. А. Кугявичуса, науч. и общ. ред. А. Терентьев. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. – 656 с.

312. Чжи Пань. Фо цзу тун цзи (A Chronicle of Buddhism in China 581-960 a.d.). Saniiniketan, 1966.

313. Чжунго фоцзяо тунши (中国佛教通史, Всеобщая история китайского буддизма). – Т 1. – Цзянсу, 2010. – 621 с.

314. Чжунго фоцзяо. Китайский буддизм. – Шанхай, 1996.

315. Чимитдоржиев Ш. Б. Была ли цивилизация у бурят? Раздумья монголоведа. – Улан-Удэ: Бэлиг, 1996. – 82 с.

316. Чимитдоржиев Ш. Б. Начало распространения буддизма в Бурятии //Бурятский буддизм: история и идеология. – Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 1997. – 200 с. – С. 18-28.

317. Чэнь Шоу Сань го чжи. Пэй Сун-чжи чжу (Описание Трех царств, коммент. Пэй Сун-чжи). – Т. 1-4. – Пекин: Чжунхуа Шуцзуй, 1959.

318. Шакабпа В. Д. Тибет: политическая история. – СПб.: Нартанг, 2003. – 428 с.

319. Шакти-сангама-тантра. Явление богинь / Сост. и пер. А. А. Игнатьева. – Калининград: Смартбукс, 2019. – 170 с.

320. Шомахмадов С. Х. Подвижник «Лотосовой сутры» (Нитирэн и его теократическая доктрина) [Электронный ресурс] / С. Х. Шомахмадов // Материалы III Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. – СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 89-96. Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/text/shomahmadov-sh/podvizhnik-lotosovoy-sutry-nitiren-i-ego-teokraticheskaya-doktrina (дата обращения: 27.10.2023).

321. Шоннупэл Гой-лоцава. Синяя летопись. Deb-ther sNgon-po. История буддизма в Тибете, VI–XV вв. / пер. с тибетского Ю. Н. Рериха / пер. с англ. О. В. Альбедиля и О. Ю. Харьковой. – СПб.: Евразия, 2001. – 768 с.

322. Экман П. Психология сострадания. – СПб.: Питер, 2017. – 155 с.

323. Язовская О. В. Учение дзэн и государственная идеология Японии первой половины XX века / О. В. Язовская // Манускрипт. – 2019. – №11. – С. 219-224.

324. Янгутов Л. Е. Буддизм в общественных и политических процессах Бурятии //Буддизм в общественно-политических процессах Бурятии и стран Центральной Азии. Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2012. – 160 с. С. 20-33.

325. Янгутов Л. Е. Буддизм как фактор мягкой силы в политической стратегии Китая [Электронный ресурс] / Л. Е. Янгутов // Философская

мысль. – 2019. – № 10. – С. 49-53. Режим доступа: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=31409 (дата обращения: 10.09.2023).

326. Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма / Л. Е. Янгутов; Отв. ред. М. Т. Степанянц, Н. В. Абаев; Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Бурят. ин-т обществ. наук. – Новосибирск: Наука: Сиб. изд. фирма, 1995. – 222 с.

327. Янгутов Л. Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь / Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1998. – 160 с.

328. Янгутов Л. Е. О китаизации философских и сотериологических аспектов буддизма // Философская мысль. – 2019. – № 8. – С. 38-43. – DOI: 10.25136/2409-8728.2019.8.27768. – Электронный ресурс. – Режим доступа: URL: https;//nbpublish.com/Hbrary_read_article.ptp?id=27768.

329. Янгутов Л. Е. О школах средневекового китайского буддизма // Вестник БГУ. – 2011. – № 8. – С. 19–28.

330. Янгутов Л. Е. Особенности трансформации буддизма в Китае и Тибете // Вестник Бурятского госуниверситета. – 2018. – №4-3. С. 31-36.

331. Янгутов Л. Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – 272 с.

332. Янгутов Л. Е. Философия и медитация в китайском буддизме // Вестник БНЦ СО РАН. – 2019. – 3(35). – С. 200-209. – DOI 10.31554/2222-9175-2019-35-200-209.

333. Янгутов Л. Е. Философское учение школы хуаянь / отв. ред. Н.П. Аникеев. – Новосибирск: Наука, Сибир. отд-ние, 1982. – 141с.

334. Янгутов Л. Е., Лугавцова А. П. Эпохи Мин (1368–1644) и Эдо (1603–1868) в истории Китая и Японии / Л. Е. Янгутов, А. П. Лугавцова // Вопросы истории. – 2020. – №2. – С. 248-262.

335. Янгутов Л. Е., Урбанаева И. С. Буддизм и буддология в Бурятии // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2014. – № 3. – С. 20-41.

336. Янгутов Л. Е. Буддийские тексты в Центральной и Восточной Азии //Буддийские тексты в Китае, Тибете, Монголии и Бурятии: сб. ст. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. – 187 с. – С. 3–9.

337. 갤럽리포트 [Отчет Галлоп]. 한국인의 종교 1984-2021 (1) 종교 현황 [Современное состояние религий в Кореи в 1984-2021 гг.]. [Электронный источник] URL: http://www.gallup.co.kr/ gallupdb/report Content.asp?seqNo=1208

338. 금강신문[Газета Кымган]. 샌프란시스코에 한국의 ‘사찰음식’알리다[В Сан-Франциско проходит знакомство с корейской

«храмовой едой»]. [Электронный источник] URL: https://www.ggbn.co.kr/news/articleView.html?idxno=51147

339. 김영일, 원효와 지눌의 돈점관 깨달음과 닦아감을 중심으로. [Ким Ёниль. Об идеях просветления и осознания Вонхё и Чинуля] /불교연구제 49 집[Буддийские исследования. Вып. 49], 2018. – 103-113с.

340. 남권희·최연식, 진심직설의 저자에 대한 재고찰 [Нам Квонхи, Чхве Ёнсик, Пересмотр авторства произведения Истина от сердца] /한국도서관·정보학회 31-2 [Хангук тосогван· сборник материалов научной конференции 31 2], 2000. [Электронный ресурс]. – URL: https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0054762 (дата обращения 20.10.2023)

341. 대한불교조계종. 불교의 전래와 삼국시대 불교 [Буддийский орден Чоге. Развитие буддизма и буддизм периода Троецарствия] [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.buddhism.or.kr/ jongdan/sub1/sub1-4-t1.php

342. 대한불교조계종. 선종의 전래와 구산산문의 성립. [Буддийский орден Чоге, Развитие учения сон и основание девяти школ кусансанмун] [Электронный ресурс] URL: http://www.buddhism.or.kr/m/jongdan/sub1/sub1-4-t2.php

343. 로베트 버스웰. 왜 지눌인가? 한국의 뛰어난 불교 사상가의 연구에 비친 나의 삶에 대한 회고 (Роберт Басвел. Почему Чинуль? Ретроспекция моей жизни в исследованиях о великом корейском буддийском мыслителе) / 철학사상 제 89 호 (Философская мысль. Вып. 89), 2023. – 3-28 с.

344. 불교신문. [인물로 읽는 한국禪사상사 <9> 실상산문 홍척 (洪陟) 선사][Пульгё синмун. Идеи корейского сон-буддизма, прочитанные через персоналии № 9: наставник школы Сильсанмун Хончок] [Электронный ресурс] URL: http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=165384

345. 불교신문. [인물로 읽는 한국禪사상사] <10> 동리산문 혜철(惠徹)선사] [Пульгё синмун. Идеи корейского сон-буддизма, прочитанные через персоналии № 10: наставник школы Тоннисанмун Хэчоль] [Электронный ресурс] URL: http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=165588

346. 불교신문. [인물로 읽는 한국禪사상사] <11> 성주산문 무염(無染)선사] [Пульгё синмун. Идеи корейского сон-буддизма, прочитанные

через персоналии № 11: наставник школы Сончжусанмун Муём] [Электронный ресурс] URL: http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=165954

347. 불교신문. [인물로 읽는 한국禪사상사] <12> 사자산문 도윤(道允)선사] [Пульгё синмун. Идеи корейского сон-буддизма, прочитанные через персоналии № 12: наставник школы Сачжасанмун Тоён] [Электронный ресурс] URL: http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=166223

348. 불교신문. [인물로 읽는 한국禪사상사] <13> 봉림산문 현욱(玄昱)선사[Пульгё синмун. Идеи корейского сон-буддизма, прочитанные через персоналии № 13: наставник школы Поннисанмун Хёнук] [Электронный ресурс] URL: http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=166371

349. 불교신문. [인물로 읽는 한국禪사상사] <14> 사굴산문 범일(梵日)국사][Пульгё синмун. Идеи корейского сон-буддизма, прочитанные через персоналии № 14: наставник школы Сагульсанмун Помиль] [Электронный ресурс] URL: http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=166780

350. 불교신문. [인물로 읽는 한국禪사상사] <17> 희양산문 (上) 지증도헌(智證道憲)선사 [Пульгё синмун. Идеи корейского сон-буддизма, прочитанные через персоналии № 17: наставник школы Хиянсанмун Чичин Тохон] [Электронный ресурс] URL: http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html? idxno=167148

351. 불교신문. [인물로 읽는 한국禪사상사] <19> 수미산문 이엄 등 사무외대사 (여엄, 형미, 경유) [Пульгё синмун. Идеи корейского сон-буддизма, прочитанные через персоналии № 19: наставник школы Сумисанмун Иом и его ученики (Ёном, Хёнми, Кёню)] [Электронный ресурс] URL: http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=167438

352. 불교신문. "절요사기" · '간화결의론'은 제자 혜심의 위작 [Пульгё синмун. Произведения «Чорёсаги» и «Канхвакёрирон» подделки ученика Хэсим] [Электронный ресурс] URL: https://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=119345

353. 심재룡[Сим Чжэрён], 한국불교의 오늘과 내일: 한국불교학의 연구현황을 중심으로 [Вчера и сегодня корейского буддизма: на основе современной ситуации по изучению корейского буддизма как науки] /

서울대 철학과[Философский факультет Сеульского национального университета] – 2000. –20p.

354. 외교부 [Министерство иностранных дел]. 외교부*한국불교문화사업단 업무협약식 [Подписание меморандума о взаимопонимании между МИД РК и Центром буддийской культуры РК]. 13.10.2022 [Электронный источник] URL: https://www.mofa.go.kr/www/brd/m_ 4076/view.do?seq=369010

355. 이미성 스님, 한국불교의 문제점과 그 개선 방안/ Ли Мисон. [Проблемы корейского буддизма и планы развития] 釋林 第 35 輯, 서울 [Сеул]: 東國大學校 釋林會, 2001, pp.25-47

356. 정희경. 보조지눌의 선교일치에 대한 재고찰 [Чон Хи Гён, Пересмотр теории сон-гё Почжо Чинуля]// 보조사상, 2013,Vol.39, 113-150pp. [Электронный ресурс] DOI: 10.22859/bojoss.2013..39.003

357. 차차석, 현대 한국불교의 현황과 전망 [Чха Чхасок. Современное состояние корейского буддизма и его перспективы] /한국불교연구원 [Центр исследований корейского буддизма], 불교 연구 [Исследования буддизма], 2008, vol. 29, pp. 325-358

358. 한경옥. 지눌의 수증론(修證論) 연구. 이화여자대학교 대학원 2021 년도 박사학위 청구논문 (Хан Кёнук. Исследование сотериологии Чинуля. Диссертация на степень кандидата наук Женского университета Ихва 2021г.) [Электронный ресурс] URL: https://dcollection.ewha.ac.kr/public_resource/pdf/000000184679_20231020150840.pdf (дата обращения 20.10.2023)

359. 한국문화사 [История корейской культуры] [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://contents.history.go.kr/front/km/main.do

360. 한국민족문화대백과사전 [Энциклопедия народной культуры Кореи] [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://encykorea.aks.ac.kr/

361. 中嶋隆藏. 中国の文人像. 東京: 研文出版, 2007. 217 ページ (Накадзима Рю:дзо:. Тю:гоку-но бундзиндзо: [Образ вэньжэнь – «людей культуры» Китая]. – Токио: Издательство Кэмбун-сюппан, 2007. – 217 с.

362. 橋川正. 日本佛教史. 東京: 国史講座刊行会, 1935. 258 ページ (Хасикава Тадаси. Нихон буккёси [История японского буддизма]. – Токио: Издательское общество «Кокуси ко:дза:», 1935. – 258 с.) .

363. 矢野 誠一. 文人たちの寄席 (文春文庫). 東京: 文藝春秋. 2004. 232 ページ (Яно Сэйити. Бундзинтати-но кисэки [Чудо бундзинов]. – Токио: Издательская компания «Бунгэйсюндзо:», 2004. – 232 с.).

364. 隠元来日と黄檗文化伝来 [Электронный ресурс]. (Ингэн раинити то О:баку бунка дэнрай [Прибытие Ингэна в Японию и заимствование Андреева О. Так говорит Хамбо лама. Как, разводя баранов, выйти из круга перерождений / О. Андреева // Русский репортер. – 2013. – № 18–19. – С. 46–53.

365. 黄檗禅の美術: 隠元禅師生誕 400 年記念. 福岡: 福岡県立美術, 1993. 144 ページ (О:баку-дзэн-но бидзюцу: Ингэн дзэнси сэйтан [Искусство О:баку: к 400-летию Ингэна Рю:ки]. – Фукуока: Издательство музея искусств префектуры Фукуока, 1993. – 144 с.

366. ‘Jam dbyangs bzhad pa’i rdo rje. dBu ma la ‘jug pa’i mtha’ dpyod… (Подробное исследование «Введения в мадхьямику»). – Ксил., 442 л.

367. ‘Phags pa mi’am ci’i rgyal po ljon pas zhus pa zhes bya ba theg pa chen po’i mdo (Сутра «Вопросы царя киннаров Друмы»). – Tokio, 1992.

368. ‘Phags pa rab kyi rtsal gyis rnam par gnon pas zhus pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa bstan pa (Сутра «Вопросы Сувикранта-викрамина»). – Ксил., 91 л.

369. ‘Phags pa yab dang sras mjal ba… (Сутра «Встреча отца и сына»). – Ксил., 168 л. – sDe dge, 1730.

370. Adamek W. L. The Mystique of transmission: On an early chan history and its contexts. – New York: Columbia University Press, 2007. – 578 p.

371. Aladyshkin I., Kulik S., Michurin A., Anosova N. Information Prospects For Socio-Cultural Development: Contradictory Grounds RPTSS 2017 International Conference on Research Paradigms Transformation in Social Sciences. The European Proceedings of Social & Behavioural Sciences EpSBS. – Vol. XXXV. – 19-25. doi:http://dx.doi.org/10.15405/epsbs

372. Almazova N., Andreeva S., Khalyapina L. The Integration of Online and Offline Education in the System of Students’ Preparation for Global Academic Mobility. In Communications in Computer and Information Science. Vol. 859. 3rd International Conference on Digital Transformation and Global Society, Saint-Petersburg, Russian Federation, 30 May 2018 - 2 June 2018. Ed. Alexandrov D. A., Kabanov Y., Koltsova O., Boukhanovsky A. V., Chugunov A.V. – Springer Verlag: Cham, Switzerland, 2018. – 162–174 pp.

373. Amogolonova D. D. Buddhism and Orthodoxy in Buryatia: Religious Interaction in the context of Russian Imperial Politics. In: Facing Challenges of Identification: Investigating Identities of Buryats and Their Neighbor Peoples. – Warsaw: Warsaw University. – 135-151 pp.

374. Arya Maitreya. Buddha-Nature. Mahayana-Uttaratantra-Shastra / with Commentary by Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche; ed. by Alex Trisoglio. – Khyentse Foundation, 2007. – 375 p.

375. Asanga. Abhidharmasamuccaya: The Compendium of Higher Teaching (Philosophy) / Originally trans. into French and annotated by Walpola Rahula; trans. from French by Sara Boin-Webb. – Fremont: Asian Humanities Press, 2001. – 359 p.

376. Batchelor S. Buddhism without beliefs. New York: Riverhead Books, 1997. – 142 p.

377. Bawden C. R. Two mongol texts concerning obo-worship //Oriens Extremus. – 1958. – 5 (1). – 23-41 pp.

378. Bhattacharyya B. The Indian Buddhist iconography. – Calcutta: Ghosh printing house private limited, 1958. – 484 p.

379. Blo bzang grags pa'i dpal. bsTan bcos chen po dbu ma la 'jug pa'i rnam bshad … (Комментарий на «Введение в мадхьямику» Чандракирти). – Ксил., 267 л.

380. Bod rgya tshig mdzod chen-mo (Большой тибетско-китайский толковый словарь). – Beijing: National Publishing House, 1998. – 3294 p. (На тиб. и кит.)

381. Brewster E. Time and Liberation in Three-Treaties Master Jizàng's Mādhyamika Thought. – National Chengchi University, 2007. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://nccur.lib.nccu.edu.tw/retrieve/79353/601401.pdf.

382. bsang mchog bkra shis char 'bebs mchod sprin rgya mtsho dang bsang chog shin tu bsdus pa rnams bzhugs so (Ритуальный текст на тибетском языке). Подношение океана жертвенных облаков, приносящих дождь счастья //Элдэв засал. – Улаанбаатар: Соембо принтинг, 2015. – 682 с. – С. 363-368.

383. bSe Ngag dbang bkra shis. Tshad ma'i dgongs 'grel…(Учебник по «Собранию тем») // Tshad ma'i don rtsa 'grel. – Mi rigs dpe skrun khang, 1996. – С. 35-336.

384. Busswell R. E., The Zen Monastic Experience: Buddhist Practice in Contemporary Korea. – Princeton: Princeton University Press, 1992. – 264p.

385. Chang D., Bai H. Self-with-other in teacher practice: a case study through care, Aristotelian virtue, and Buddhist ethics. ETHICS AND EDUCATION. – Том 11. – Вып. 1. – С. 17-28.

386. Cheng Hsueh-li. Empty logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources. – Delhi: Motial Banarsidass Publishers PVT. LTD, 1991. – 220 p.

387. Croft William, Cruse Alan. Cognitive Linguistics / William Croft, Alan Cruse. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 356 с.

388. D'Andrade Roy G. The Development of Cognitive Anthropology / Roy G. D'Andrade. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995. – 288 p.

389. Davis W. B. Japanese Religion and Society: Paradigms and Structure / W. B. Davis. – New York: State University of New York Press, 1992. – 327 p.

390. Demiéville P. Le Concile de Lhasa, Une controverse surle quiétisme entre bouddhistes de L'inde et de la Chine au VIIIème siècle de L're chrétienne, Bibliothèque de L'Institut des Hautes Études chinoises, VII. – Paris, 1952. – 399 p.

391. Der XIV Dalai Lama. Das Auge einer neuen Achtsamkeit. Traditionen und Wege des tibetischen Buddhismus – Eine Einführung aus östlicher Sicht / Aus dem Englischen übertragen von Matthias Dehne. – München: Der Goldman Verlag, 1993. – 164 p.

392. Deutscher Guy. Through the Language Glass: Why the World Looks Different in Other Languages / Guy Deutscher. – London: Arrow Books, 2011. – 320 p.

393. dGe 'dun bstan dar ba. bsTan bcos chen po dbu ma la 'jug pa spyi don… (Общее исследование «Введения в мадхьямику» Чандракирти). – Ксил., 162 л.

394. dGe 'dun bstan dar. Bstan bcos chen po dbu ma la'jug pa spyi don rnam bshad dgongs pa rab gsal gyi dgongs pa gsal bar byed pai blo gsal sgron me zhes bya ba bzhugs so (Светильник ясного ума, делающий ясными мысли «Полного объяснения – совершенного разъяснения мыслей». – Общее исследование великой шастры «Введение в мадхьямику). XL. 162L. – Potala, 1751 // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – p.97 – Catalog # SOO 21.

395. dPal-mgon-'phags-pa-klu-sgrub (автор: Прославленный Покровитель Арья Нагарджуна). dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-le-ur-byas-pa-shes-rab-cesbya-ba-bzhugs-so (заглавие: Коренные строфы о срединности: текст, называемый Мудростью). ser-byes-rig-mdzod-chen-mo-gra-tshang (издатель: Великая сокровищница знаний – дацан Сера Дже), 2016. – 47 p.

396. Dreamson N. Culturally inclusive global citizenship education: metaphysical and non-western approaches MULTICULTURAL EDUCATION REVIEW. – Том 10. – Вып. 2. С. 75-93 DOI: 10.1080/2005615X.2018.1460896.

397. Dreyfus Georges B. J. The sound of two hands clapping : the education of a Tibetan Buddhist monk. – London: University of California Press, Ltd. – 470 p.

398. Dumoulin H. Zen Buddhism: A History. (Vol.2): Japan. Trans. by James Heisig and Paul Knitter / H. Dumoulin. – New York: Macmillan, 1988. – 349 p.

399. Erricker C. Buddhism / Clive Erricker. – Chicago: NTC Publishing Group, 1995. – 188 p.

400. Fersman N.G., Zemlinskaya T. Ye., Novak-Kalyayeva L. E. Learning and the World University Rankings as the Modern Ways of Attractiveness Enhancement for the Russian Universities. In Proceedings of the 30th International Business Information Management Association Conference, IBIMA 2017 - Vision 2020: Sustainable Economic development, Innovation Management, and

Global Growth, Madrid; Spain; 8 - 9 November 2017. Ed. Soliman K.S. – IBIMA, 2017. – 927-944 pp.

401. Four Mongolian historical records / Ed. and translated by Dr. B. Rinchen // Mongol pitaka. – New Delhi, 1959. – Vol. 2: Indo-Asian literatures. – 155 p.

402. Fritzinger J. Pre-Columbian Trans-Oceanic Contact / J. Fritzinger. – Lulu.com, 2016. – 318 p.

403. Geshe Lhundup Sopa. Lectures on Tibetan Religious culture. – Dharamsala: LTWA, 1983. – 374 p.

404. Gim Yeongsu, Sheaves of Korean Buddhist History // Jogye Order of Korean Buddhism, Seoul: Publication Committee of the Collected Works of Modern Korean Buddhism, 2016, 377p.

405. Gimello R. M. Early Hua-yen. Meditation and Early Ch'an: Some Preliminary Considerations // Early Ch'an in China and Tibet. – Berkley, 1983. – 149-164 pp.

406. Glukhov V.V., Vasetskaya N.O. Improving the teaching quality with a smart-education system 2018. Proceedings of 2017 IEEE 6th Forum Strategic Partnership of Universities and Enterprises of Hi-Tech Branches (Science. Education. Innovations). SPUE, 2017. – 17-21 pp.

407. Golden Jubilee. Central Institute of Higher Tibetan Studies. – Sarnath, Varanasi, 2018. – 224 p.

408. Grayson J. H. Korea: A Religious History / J. H. Grayson. – New York: Routledge, 2013. – 316 p.

409. Grayson J. H. The Accommodation of Korean Folk Religion to the Religious Forms of Buddhism: An Example of Reverse Syncretism, Asian Folklore Studies. Vol. 51. – Nagoya, 1992. – 51–61 pp.

410. Grünwedel A. Buddhist Art in India. – London: Bernard Quaritch, 1901. – 252 p.

411. Harrison A. Blum. Mindfulness equity and Western Buddhism: reaching people of low socioeconomic status and people of color // – International Journal of Dharma Studies, 2001. – 42(10).

412. Heirman A. and S. P. Bumbacher (eds.). The Spread of Buddhism. – Brill: Leiden; Boston, 2007. – 474 p.

413. His Holiness the Dalai Lama. The Universe in a single atom: How Science and Spirituality Can Serve Our World. – Little Brown, 2006. – 224 p.

414. Holland E. Religious practice and belief in the Republic of Buryatia: Comparing across faiths and national groups // Nationalities Papers/ - Vol. 42/ - №1. – 165-180 pp.

415. Hopkins J. Meditation on emptiness. – Boston: Wisdom Publications, 1983, 1996. – 1032 p.

416. http://savetibet.ru/2012/10/10/buddhism-and-science.html

417. Humphrey C. The Russian State, Remoteness, and a Buryat Alternative Vision Senri Ethnological Studies volume 92 page range 101-121 year 2016-03-31 URL http://doi.org/10.15021/00005993.

418. Humprey C. Karl Marx Collective: Economy, Society and Religion in a Siberian Collective Farm (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology, Series Number 40). Cambridge: Cambridge University Press – 540p.

419. Indian Buddhist Pandits: from “The Jewel Garland of Buddhist History”/ Translated from the Original Tibetan Text by Lobsang Norbu Tsonawa. – Dharamsala: LTWA, 2005. – 149 p.

420. Japanese Buddhism. Part I. A brief history of Buddhism in Japan: 7. The Edo period [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.buddhanet.net/nippon/nippon_partI.html (дата обращения: 02.10.2023).

421. Kenneth K. S. Ch’en. The Chinese transformation of Buddhism. – Princeton: Princeton university press, 1973. – 356 p.

422. Keown D. A Dictionary of Buddhism [Электронный ресурс] / D. Keown. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – Режим доступа: https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198605607.001.0001/acref-9780198605607-e-2106?rskey=nG7C0p&result=2106 (дата обращения: 01.11.2023).

423. Kitagawa J. M. Religion in Japanese history / J.M. Kitagawa. – New York: Columbia University Press, 1966. – 475 p.

424. Klong rdol blama ngag dbang blo bzang/ Bka gdams pa dang dge lugs pai rig rim gyi gsung ‘bum mtshan tho (Каталог собраний сочинений учителей кадампы и гелугпы). – XL.

425. Kongtrul Lodro Taye. The Treasury of Knowledge, Book One; Myriad Worlds: Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kãlacakra, Dzog-chen Kalu Rinpoche Translation Group (translators). – Ithaca: Snow Lion Publication, 2003. – 316 p.

426. Krasnov S. V., Kalmykova S. V., Abushova E.E., Krasnov A.S. Problems of Quality of Education in the Implementation of Online Courses in the Educational Process. In Proceedings of the 2018 International Conference on High Technology for Sustainable Development (HiTech). – Sofia: IEEE, 2018.

427. Lancaster L. R, Park S. The Korean Buddhist canon: a descriptive catalogue / L.R. Lancaster, S. Park. – Berkeley: University of California Press, 1979. – 724 p.

428. Leavitt John. Linguistic Relativities: Language Diversity and Modern Thought / John Leavitt. – Cambridge: Cambridge University Press, 2011. – 256 p.

429. Ledderose Lothar. Chinese Prototypes of the Pagoda // The Stūpa - Its Religious, Historical and Architectural Significance. Editors: Dallapiccola A. L.,

S. Zingel-Ave Lallemant. – Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980. – 359 p. – 238-248 pp.

430. Li M., Lu Y., Yang F. Shaping the religiosity of Chinese University students // Science education and political indoctrination. Religions. – Vol. 9. – Issue 10. – 2018.

431. Liebenthal W. Chao Lun: The Treatises of Seng-chao. – Oxford – Hong Kong: Hong Kong University Press, 1968. – 216 p.

432. Makoto H., Eiichi Ō., Swanson P. L. Modern Buddhism in Japan / H. Makoto, Ō. Eiichi, P. L. Swanson. – Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2014. – 224 p.

433. Marra C. Obaku's Shofukuji-temple: Some notes on an overlooked treasure of Nagasaki / C. Marra // The Journal of Nagasaki University of Foreign Studies. – 2012. – Vol.16. – P.203–218.

434. Martin Dan (n. d.). "Comparing Treasuries: Mental states and other mdzod phug lists and passages with parallels in Abhidharma works of Vasubandhu and Asanga, or in Prajnaparamita Sutras: A progress report." University of Jerusalem. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ir.minpaku.ac.jp/dspace/ bitstream/10502/1286/1/SER15_004.pdf.

435. Mohr M. Zen Buddhism during the Tokugawa Period / M. Mohr // Japanese Journal of Religious Studies. – 1994. – Vol.21 (4). – P. 341–372.

436. Morgan J. Emptiness and the Education of the Emotions // EDUCATIONAL PHILOSOPHY AND THEORY. – 47(3). – 291-304 p.

437. Muller C. Korean Buddhism: A Short Overview [Электронный ресурс]. – 1999. – Режим доступа: http://www.acmuller.net/korbud/koreanbuddhism-overview.html (дата обращения: 28.04.2017).

438. Muller C. Wŏnhyo's Approach to Harmonization of the Mahayana Doctrines (Hwajaeng) / C. Muller // Acta Koreana. – 2016. – Vol. 18(1). – P. 9-44.

439. Murdoch J. A History of Japan. Volumes I, II, and III / J. Murdoch. -., New York: Frederick Ungar Pub, 1964. – 2235 p.

440. Namgyal Tsetan. Monpas, Tawang monastery and Tibetan Buddhism: ethno-religious links. Tawang, monpas and Tibetan Buddhism in transition / Tsetan Namgyal. – Singapore: Springer Singapore, 2020. – 59-70 pp.

441. Nebesky-Wojkowitz de R. Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities. – Delhi: Rashtra Rachna Printers, 1993. – 573 p.

442. Nebesky-Wojkowitz R. Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities. – Graz: Akademische Druck-u.Verlagsanstalt, 1975. – 728 p.

443. Newman John (1998). "The Epoch of the Kālacakra Tantra" //Indo-Iranian Journal. – 41 (4). – 319–349 pp.

444. Ngag dbang nyi ma. Nang pa'i grub mtha' smra ba bzhi'i 'dod tshul… (Воззрения четырех буддийских философских школ). – Ксил., 404 л. – sGo mang, 1971.

445. Pallas P. S. Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften. – St. Petersburg: 1801. – T. 2. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.prlib.ru/item/395932

446. Park Jin Y. (ed.). Makers of Modern Korean Buddhism / Jin Y. Park. – Albany: State University of New York Press, 2010. – 395 p.

447. Poonam R. L. Rana. The sacred Mahakala in the Hindu and Buddhist texts // Nepalese Culture. – 2019. – Vol. XIII. – 77-94 pp. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://doi.org/10.3126/nc.v13i0.27503

448. Powietrzynska M., Tobin K., Alexakos K. Facing the grand challenges through heuristics and mindfulness // CULTURAL STUDIES OF SCIENCE EDUCATION. – Том 10. – Вып. 1. – С. 65-81.

449. Prasol A. Origin and aftermath of the Onin war / A. Prasol // 新潟国際情報大学 国際学部. 2022. 紀要 7. 13-40 ページ (Прасол Александр. Война годов Онин: предпосылки и результаты //Бюллетень факультета международных исследований Ниигатского университета международных информационных исследований. – 2022. – Вып. 7. – С. 13-40).

450. Psychiatric Disorders in America: The Epidemiologic Catchment Area Study. Ed. by Robins L. N., Regier D.A. – N. Y.: The Free Press, 1991. – 399 p.

451. Rao S. K. R. Tibetan Tantric Tradition. – Delhi: Arnold Heinemann Publications, 1977. – 134 p.

452. Reat N. R. Buddhism: a history / N. R. Reat. – Fremont: Jain Publishing Company, 1994. – 392 p.

453. rGgyun-chags-gsum-pa //Тексты для ежедневных практик. – Karnataka, Mundgod: Drepung Gomang Library, 2002. – 1-6 pp.

454. rJe-tsong-kha-pa-blo-bzang-grags-pa. Lam-gyi-gtso-bo-rnam-pa-gsum-gyi-rtsa-ba-bzhugs-so, Chos-sphyod-rab-gsal-skal-bzang-skye-bo'i-mgul-rgyan-zhes-bya-ba-zhugs-so. - Mundgod (N.K), Karnataka, India: Drepung Loseling Library Society/ 344-347 pp.

455. Robinson R. H. Early Mādhyamika in India and China. – London: The University of Wisconsin Press, 1967. – 368 p.

456. Ruegg D. S. The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka. – Boston: Wisdom Publications, 2010. – 255 p.

457. Sablin I. Official Buddhism in Russia's Politics and Education // Religion, Indigeneity, and Patriotism in Buryatia. Entangled Religions. – V. 5. – 2018. – 210-249 pp. – https://doi.org/10.13154/er.v5.2018.210-249.

458. Sagaster K. The History of Buddhism among Mongols / K. Sagaster // The Spread of Buddhism. – 2007. – P. 379-432.

459. Said E. Orientalism. – NY: Vintage Books. – 368 p.

460. Śāntideva. Bodhicaryāvatāra: Вступление в практику Бодхисаттв (byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa zhes by aba bzhugs so)/Пер. с тиб., примеч. и вступ. ст. И.С.Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – 327 с.

461. Schaeffer K. R. & van der Kuijp L. W. J. An Early Tibetan Survey of Buddhist Literature. – Boston: Harvard University Press, 2009. – 350 p.

462. Schimmelpenninck D. van der Oye. The East. In: A History of Russian Thought. – Cambridge: Cambridge University Press. P. 217-240.

463. Seckel Dietrich. Stūpa Elements Surviving in East Asian Pagodas // The Stūpa – Its Religious, Historical and Architectural Significance. Editors: Dallapiccola A. L., S. Zingel-Ave Lallemant. – Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980. – 359 p. – 249-259 pp.

464. Shes-rab-snying-po, bLa-ma'i-rnal-'byor-dang-yi-dam-khag-gi-bdag-bskyed-sogs-zhal-'don-gces-btus-bzhugs-so. Sherig Parkhang Publ., 2003. 446-450 pp.

465. Shim Jae-ryong, Korean Buddhism: Tradition and Transformation // Korean Studies Series No. 8, Seoul: Jimoondang Publishing Company, 1999, 306p.

466. sKyabs-'gro-sems-bskyed-bzhugs-so // Zhal-'don-phyogs-bsdebs. – Wa-na-dbus-bod-kyi-che-mtho'i-gtsug-lag-slob-khangs-dge-ldan-sbyi-las-khang, 2001. – 2-5 pp.

467. sKyabs-'gro-sems-bskyed-bzhugs-so // Тексты для ежедневных практик. – Karnataka, Mundgod: Drepung Gomang Library, 2002. – 21-28 pp.

468. Snellgrove D. L. Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhism and Their Tibetan Successors. – Boston: Shambhala, 2002. – 640 p.

469. Snodgrass J. Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition / J. Snodgrass. – Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003. – 360 p.

470. Soper Alexander Cuborn. The Evolution of Buddhist Architecture in Japan. – New York: Hacker Art Books, 1978. – 330 p.

471. Stein R. A. Tibetan Civilization/ Transl. by J. E. Stapleton Driver. – London, 1972. – 333 p.

472. Sudikno A. The History of Zen Buddhism in Japan [Электронный ресурс] / A. Sudikno. – 2008. Режим доступа: https://www.academia.edu/7762527/The_History_of_Zen_Buddhism_in_Japan (дата обращения: 06.10.2023).

473. Swami Sankarananda. Rigvedic culture of the pre-historic indus. Vol. II. – Calcutta: Ramakrishna Vedanta Math; 1944. – 98 p.

474. Syllabus. Central Unstitute of Higher Tibetan Studies. – Sarnath, Varanasi, 2000.

475. Taranatha. jo nang rje btsun ta ra na tha. yi dam rgya mtsho'i sgrub thabs rin chen 'byung gnas. Vol. 2. Chophel Legdan, 1974–1975. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://library.bdrc.io/show/bdr:W12422.

476. Thelle N. R. Buddhism and Christianity in Japan / N. R. Thelle. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1987. – 356 p.

477. Thun bkvan Grub mtha bzhugs so (Религиозные системы). – Drepung Loseling Library Society, 1992.

478. Thurman R. Essential Tibetan Buddhism. – Harper San Francisco, 1995. – 317 p.

479. Tikhonov V. The Korean Images of Tibet and Sirhak Scholars: the Plurality of Truths? In Relation to the Issue of the Epistemological Shift in Eighteenth-Century Korea / V. Tikhonov // Transcultural Studies. – 2011. – Vol. 3(2). – P. 51-65.

480. Todd S. Experiencing Change, Encountering the Unknown: An Education in "Negative Capability" in Light of Buddhism and Levinas // JOURNAL OF PHILOSOPHY OF EDUCATION. – T. 49. – B. 2. – C. 240-254. – DOI: 10.1111/1467-9752.12139.

481. Townsend D. Buddhism's worldly other: Secular subjects of Tibetan learning // Himalaya. – Vol. 36. – Issue 1. – 130-144 pp.

482. Trajectory of water, land and community development in the country of abundant rice fields and its future: History of Community Development in Japan (Primitive-Ancient Period) [Электронный ресурс] // ARIC JOHO. Режим доступа: https://www.aric.or.jp/kiseki/en/sato/index.html (дата обращения: 26.11.2023).

483. Trinle L. (blo bzang 'phrin las). dung dkar tshig mdzod chen mo (Great Tibetological dictionary). Beijing: China Tibetology Publishing House, 2002. 2388 p.

484. Tsepak Rigzin. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology (Revised and Enlarged Edition) (Nang-don-rig-pa'i min-tshig bod-dbyin-shan-sbyar) / Tsepak Rigzin. – Dharamsala: LTWA, 1997. – 310 p.

485. Tsongkhapa blo-bzangs-grags-pa (author). dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so ("The Ocean of Reasoning: Great Commentary to the Text «Mūlamadhyamakakārikā»). In: rJe-tsong-kha-pa-chen-po-i-gsung-'bum (Collected Works of Je Tsongkhapa). Vol. 15. Pe cin: khrung-go'i-bodrigs-pa-dpe-skrun-khang (publ.), 2012. 1– 470 pp. (На тиб.)

486. Tsong-kha-pa. Lam-gtso-rnam-gsum // In: bsTod-smon-phyogs-bsgrigs. – Mtsho-sdon-mi-rigs dpe-skrun-khang, 1993. – 113–116 pp. (На тиб.)

487. Tsong-kha-pa-blo-bsangs-grags-pa. dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so // In: rJe-tsong-kha-pa-chen-po-i-gsung-'bum. Vol. 15. – Pe cin: Khrung-go'i-bod-rigs-pa-dpe-skrun-khang, 2012. – 663 p. (На тиб.)

488. Victor Cunrui Xiong. Emperor Yang of the Sui dynasty: his life, times and legacy. – Albany, 2006. – 154p.

489. Wallace V. A. The Inner Kalacakratantra: A Buddhist Tantric View of the Individual. – Oxford: Oxford University Press, 2001. – 273 p.

490. Watts Alan W. The Way of Zen. – New York: Vintage, 1957. – 256 p.

491. Weirong Shen and Shiu, Henry C. H. Editor's Preface to: Raymond E. Robertson. A study of the Dharmadharmathavibhanga (Vol. one): The root text and its scriptural source (the Avikalpapravesadharani), with excerpts from Kamalasila's Avikalpapravesadharanitika. Monograph series in Sino-Tibetan Buddhist studies. – Beijing: China Tibetology publishing house, 2007. – 1–8 pp.

492. Williams P. Mahāyāna Buddhism: The doctrinal foundations. Second edition. – London and New York: Routledge, 1989; Taylor and Francis Group, 2008. – 338 p.

493. Yagchid Sechin. The Mongol Khans and Chinese Buddhism and Taoism // The Journal of the International Association of Buddhist Studies. – 1979. – Vol. 2. – №1. – 7-28 pp.

494. Zla ba grags pa. dBu ma la 'jug pa rang 'grel dang bcas pa bzhugs so («Введение в мадхьямику» с автокомментарием). – Bibliotheca Buddhika IX. – St.-Peters-bourg, 1912.

495. Zurcher E. The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China / E. Zurcher. – Leiden: Brill, 2007. – 472 p.

Миры махаянского буддизма

в контексте мировых цивилизационных процессов

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом
Федерального государственного бюджетного учреждения науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

Редактор *Г. В. Кашина*
Обложка – *Д. Т. Олоев*
Компьютерная верстка и макет – *Г. В. Кашина*

Подписано в печать 01.12.2023. Формат 60×84 1/16.
Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 29,0. Уч.-изд. л. 30,0.
Тираж 500. Заказ № 10.