

С.А. Горбунова

К РЕЛИГИЯ
И ВЛАСТЬ

И
Т
А
Й





РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт Дальнего Востока

С.А. Горбунова

КИТАЙ: РЕЛИГИЯ И ВЛАСТЬ

История китайского буддизма
в контексте общества
и государства

Москва
ИД «ФОРУМ»
2008

УДК 29(510)
ББК 86.35(5Кит.)
Г67

*Рекомендовано к публикации Ученым советом
Института Дальнего Востока РАН*

*Рецензент:
д.и.н. В. Н. Усов*

*Ответственный редактор:
д.и.н. А. В. Ломанов*

Горбунова С. А.
Г67 Китай: религия и власть. История китайского буддизма в контексте общества и государства. — М.: ИД «ФОРУМ», 2008. — 320 с.

ISBN 978-5-8199-0371-1

Монография посвящена важной и актуальной проблеме — власти и религия, которая анализируется в аспекте взаимоотношений китайского буддизма и государства. Автором применен комплексный подход к исследованию сангхи в контексте китайского общества в XX — начале XXI в. Его предваряет исторический экскурс, поскольку истоки формирования принципов взаимодействия китайского буддизма и власти обнаруживаются в прошлом.

Книга рассчитана на специалистов-востоковедов, историков, религиоведов и всех, интересующихся проблемами Китая.

УДК 29(510)
ББК 86.35(5Кит.)

© ИДВ РАН, 2008
© С. А. Горбунова, 2008
© ИД «ФОРУМ», 2008

ISBN 978-5-8199-0371-1

Введение: истоки

Данная работа, базирующаяся на тематически разнообразных источниках и исследованиях на русском, китайском и английском языках, посвящена важной в научном плане, актуальной проблеме: власть и религия. Она анализируется автором на частном примере взаимоотношений китайской буддийской общины (сангхи) и государства. Тем самым в качестве объектов исследования выделены сангха, власть и общество в XX — начале XXI вв. Основная часть этой книги посвящена эволюции политики в области религий в КНР в контексте китайского буддизма. Но поскольку истоки формирования этой религии, а также ее социальный статус и принципы взаимодействия с властью обнаруживаются в прошлом, автор счел необходимым обратиться к историческому экскурсу. Иными словами, отобразить главные тенденции в жизни сангхи в разные исторические периоды, проанализировать ее положение в государстве от проникновения буддизма в Китай и вплоть до наших дней. Автор стремится показать, как китайский буддизм приспособивался к обществу и власти, и в то же время, какое влияние он оказывал. В этой книге речь идет о том, как китайская буддийская община встраивалась в разные системы государственного устройства.

Китай справедливо называют второй родиной буддизма, возникшего в древней Индии в середине I тыс. до н. э. Однако к началу I тыс. н. э. роль этой религии в индийском обществе стала заметно ослабевать¹. Одновременно началось ее постепенное распространение в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Азии. Буддизм испытал там серьезное воздействие автохтонной культурно-исторической среды и местных культов, дав начало различным региональным формам (китайской, палийской, корейской, тибетской, японской).

В настоящее время на территории КНР сосуществуют три направления буддизма. Это китайский (ханьский) буддизм, основывающийся на учении махаяны, обосновавшем широкий путь спасения (да шэн — большая колесница), одном из основных направлений буддизма, возникшего в Индии и оформившегося на рубеже I—II вв. в Китае; палийский (тайский) буддизм, опирающийся на традицию хинаяны (тхеравады, малой колесницы, сяо шэн), распространенной в Юго-Восточной Азии; тибетский буддизм², возникший в результате слияния местной религии Бон с одним из мистических направлений махаяны — ваджраяны (Алмазного пути), тантризма (позднего индийского буддизма). Эти три направления буддизма не только базируются на отличающихся версиях канонических текстов, но и организационно сформировались как самостоятельные общины на территориях, ныне входящих в состав КНР, в разное время. Кроме того, у них был неодинаковый государственный статус (например, тибетский буддизм превратился в теократическую религию) и различные отношения с китайскими властями. Авторский подход состоит в выборе в качестве предмета исследования только китайского буддизма и истории его взаимоотношений с властью.

В районах проживания национальности хань буддизм стал распространяться уже в I в. н. э.³. Он положил начало особой дальневосточной форме буддизма, отли-

чающейся как от хинаяны, так и от тибетско-монгольской формы северной махаяны. Примерно столетие спустя в Китай проник палийский буддизм, который локализовался главным образом в юго-западных районах, т. е. местах проживания национальности тай. Тибетский буддизм возник значительно позднее, примерно к VII в.

Согласно официальным буддийским источникам, в КНР в настоящее время насчитывается около 100 млн последователей буддизма всех национальных принадлежностей. Таким образом, к 2000 г. удалось достичь количественных показателей 1949 г., в то время как в 1950—1970-е гг. они неуклонно снижались. Кстати сказать, общее число верующих в КНР примерно 200 млн. Это значит, что буддисты составляют половину всех религиозных адептов страны⁴. Кроме того, в Китае традиционно действовали религиозные синкретические объединения, в доктрине которых есть немало заимствований из буддийского вероучения.

1. Ранний этап адаптации буддийского учения

Существуют три версии о путях проникновения буддизма в Китай. Большинство современных ученых считают наиболее вероятным западный вариант (си юй дао), через Туркестан, государства Центральной Азии, Западный Китай. Есть сторонники пути южных морей (нань хай дао), а также бирманско-юньнаньского пути (дянь мянь дао)⁵. Как нам представляется, эти три пути проникновения сочетались. С. Ю. Лепехов уточняет, что «через Тямпу» (территория современной Камбоджи) «и Вьетнам буддизм южным путем проникает в Китай. Но северный маршрут, по Великому шелковому пути был освоен буддийскими паломниками гораздо раньше»⁶.

При проникновении в Китай буддизм преодолевал многочисленные препятствия. В процессе культурного

конфликта между пришлой и автохтонной традициями и их слияния на протяжении I—IV вв. он адаптировался в принципиально иных социокультурных условиях⁷. В стране древней цивилизации, многовековой культуры, пустившего глубокие корни этико-философского учения — конфуцианства и местной религии — даосизма происходил процесс его китаизации. Под влиянием местных условий модифицировался тип мировоззрения, видоизменялись нормы поведения приверженцев религии, а также внешние культовые формы религиозной жизни в сторону их обмирщения.

Е. А. Торчинов, подчеркнув важность обогащения китайской культуры достижениями культуры и науки Индии, образно говорил о том, что «вряд ли можно представить себе Китай без пагод, а ведь пагоды появились там только после прихода буддизма. И таких пагод очень много как в материальной, так и в духовной культуре традиционного Китая»⁸.

Факт восприятия буддизма как китайской религиозности объяснялся вероятностью сближения ряда его положений в трактовке махаяны с древней китайской философией, с местными народными верованиями и культурами, а также созвучием отдельных идей буддизма и даосизма.

Дело в том, что в китайской интерпретации махаяна дала трактовку путей спасения и способов их достижения. Принципиально важную роль для развития китайской буддийской мысли и превращения буддизма в народную религию сыграло учение об универсальности Будды. В соответствии с ним широкий путь спасения доступен каждому человеку (мирянину и монаху), поскольку в каждом индивиде объективно содержится «природа Будды». Избавление от ложного «Я», реализация внутренней изначально заложенной в каждом природе Будды, слияние с ней становились доступными любому китайцу независимо от происхождения, жестких рамок государства и общественной иерархии и даже уровня полученных религиозных знаний. Таким образом, если

«предположение о возможности достижения нирваны (непань) не только в будущей, но и в настоящей жизни было зафиксировано уже в индийских сутрах, то тезис о внезапном достижении состояния Будды — это вариант религиозной китайской мысли. В конечном итоге в Китае говорилось о внезапном достижении состояния Будды в настоящей жизни»⁹.

Закономерным следствием вытеснения этических аспектов спасения и усиления психологизма религиозной буддийской практики в Китае стало появление учения о внезапном постижении истины. Его впервые сформулировал китайский буддийский монах Даошэн (360—434 гг.). Он постулировал возможность внезапно и мгновенного достижения «природы Будды», что давало шанс избежать длинного цикла перерождений. Эта доступность, отразившая склонность китайцев к интуитивному познанию, стала весьма популярной в народном буддизме.

В дальнейшем учение о внезапном постижении истины сыграло важную роль в выработке бытовых норм поведения последователей этой религии, приспособленных к китайским реалиям, а также в формировании концепции ведущей школы китайского буддизма Чань. Его психологическая сущность наиболее полно раскрылась в учении и практике этой самой китаизированной школы буддизма, концентрировавшейся на буддийской практике медитации. В эпоху Тан концепция «внезапного просветления» была обоснована в учении шестого патриарха школы Чань, основоположника южной ветви этой школы (нань цзун) Хуэйцзэна (638—713 гг.) Он проповедовал, что искать Будду нужно в природе самого человека, а стать Буддой можно, упражняя свое собственное сердце. На основе записей его высказываний, проповедей и бесед была составлена «Сутра шестого патриарха об алтаре» (Лю цзу тань цзин)¹⁰. Впоследствии эта сутра стала канонической. Со временем идея «внезапного просветления» и принципы, выдвинутые

Хуэйцзэном, заняли доминирующее положение в теории и практике чань-буддизма¹¹.

На китайской почве произошло также усвоение и развитие положения махаяны о доступности для каждого пути бодхисаттвы (пуса, того, чья сущность — совершенное знание). Главным смысловым содержанием пути бодхисаттвы, посвятившего себя выполнению закона Будды, является жертвенность — отказ при достижении просветления от вхождения в нирвану. Вместо этого Бодхисаттва, которому присущи гуманность, добровольное наложение на себя определенных обязательств, чувство долга, способность к созерцанию, т. е. черты, близкие китайской ментальности, выбирает себе место между Буддой и людьми, имея возможность вторгаться в сансару¹².

Российский буддолог Л. Е. Янгутов пришел к важному заключению о том, что «индийская махаяна, таким образом, не получила автоматического распространения в Китае, а была трансформирована традиционным мировосприятием и несла на себе печать китайской традиции, поэтому ее можно назвать китайской не только из-за территориальной принадлежности, но и из-за китайской специфики». Причем «китайская махаяна — это не только и не столько результат адаптации индийского буддизма к китайской почве, сколько результат творческого развития доктрин индийского буддизма в его махаянском варианте на китайской почве»¹³.

На начальной стадии рецепции буддизма идеалы махаяны воспринимались в даосской интерпретации. Например, первоначально понятие «нирвана» — угасание переводилось как важнейшая категория даосизма «у вэй», имевшая смысл недеяния и профанировавшая более глубокий смысл нирваны. Получил распространение и такой эквивалент, как «юань цзи» (дословно — полная тишина, полное безмолвие). Лишь со временем «нирвана» начала передаваться в китайской транскрипции, как «непань». Это позволило абстрагироваться от

даосских смысловых акцентов при трактовке ее содержания в буддийских текстах. Одним из первых, кто отказался от использования даосской терминологии при переводе с санскрита буддийских текстов и начал вводить в оборот китайские буддийские понятия, был монах Даоань (312—385 гг.)¹⁴.

В то же время термин «сутра» первоначально только транскрибировался как «сюдоло», а в дальнейшем обрел устоявшийся эквивалент «цзин», тем самым засвидетельствовав сближение священных буддийских текстов с древней китайской традицией. Следует заметить, что на китайском языке существует и другой эквивалент собраний сутр — шицзан, т. е. священные буддийские каноны.

Как типичную особенность китайского буддизма можно назвать то, что из всего буддийского наследия в качестве философских моделей различных школ были избраны именно сутры¹⁵ — лаконичные и вместе с тем содержащие глубокий смысл высказывания Будды, записанные его учениками или полученные, согласно традиции, непосредственно от него в форме откровения. Сутры — небольшие цельные произведения, посвященные в основном религиозно-философским вопросам. Они дают широкий простор для истолкования¹⁶. В сутрах нашли отражение важнейшие положения махаяны, главным образом те, которые включали психологические аспекты буддизма. Постепенно религиозное содержание сутр окрашивалось китайской спецификой. В переведенных на китайский язык текстах, которые зачастую приобретали совершенно иной, далекий от оригинала смысл и новое религиозное вдохновение, отчетливо прослеживается органичная связь с китайским духовным наследием. В результате перевода, а также написания нескольких тысяч религиозных текстов сложилась китайская Трипитака¹⁷.

Буддийское учение, основывавшееся на подлинной мудрости и великом милосердии, на протяжении веков стало созвучным китайской ментальности. Постепенно

буддизм, привнесший зарубежную культуру, в процессе противоречивого взаимодействия с автохтонными традициями и верованиями оказывал влияние на политику, философию, литературу, нравы, обычаи и духовную жизнь общества и превращался в неотъемлемую часть китайской культурной традиции. Ее основу составило тесное переплетение конфуцианства, даосизма и буддизма.

Одним из факторов предопределивших специфику религиозной организации китайского буддизма в отличие от тибетского, а именно отсутствие опиравшейся на догмат строго иерархической структуры, но схожей с аморфной структурой даосизма, стало формирование основных школ китайского буддизма Цзинту, Чань, Тяньтай, Хуаянь¹⁸. Адаптация и развитие буддийского учения, особенно той его части, в которой главное внимание уделялось сущности человека, его сознанию и психике, происходили на китайской почве с ее идеологическими и культурными особенностями во взаимодействии с теми религиозно-философскими традициями, в которых эти аспекты были глубоко осмыслены. Другой важной чертой являлось то, что именно традиция махаяны наиболее адекватно соответствовала местным особенностям процесса рецепции буддизма не как единого догматического религиозно-философского вероучения, а как учений различных школ, по-своему истолковывавших представления о человеческой жизни и смерти. Подоплекой этого являлось то, что ассимиляция буддизма в Китае происходила не только посредством сближения с даосизмом, но и путем слияния с местными народными верованиями.

Современные китайские авторы указывают на то, что если и можно обнаружить отдельные факты проникновения буддизма в Китай еще до нашей эры¹⁹, то его действительное распространение произошло значительно позднее. Точную дату этого установить нельзя. Очевидно, что этот процесс начался не ранее 65 г. н. э.²⁰ Л. Е. Янгутов выделил следующие наиболее существен-

ные факторы, способствовавшие внедрению буддизма в Китай:

«а) проникновение буддизма в Китай совпало с политическим и экономическим кризисом Ханьской империи, приведшим к ее ослаблению, а затем к падению. Кризис сопровождался огромными бедствиями народа. В этой обстановке буддийское учение, обещавшее избавление людей от страданий, находило все большее число сторонников;

б) буддизм не встретил в Китае идеологического соперника, который претендовал бы на монопольное господство в религиозно-идеологической сфере, а авторитет которого исключал бы всякое соперничество, не допускал бы ни одной чуждой идеологии;

в) буддизм встретил в Китае религиозно-философское учение, видимое сходство с которым облегчило ему продвижение в этой стране. Это был даосизм»²¹.

Под адаптацией буддизма в Китае Э. Цюрхер, который в 50-х гг. XX в. впервые в западной историографии предпринял попытку изучить социальные и культурные факторы, повлиявшие на процесс формирования, стимулирования и распространения буддизма в китайском обществе, понимал селекцию учения, делающую доступным его включение в китайскую среду²².

Первоначально в Китае в процессе деятельности миссионеров из Индии и Центральной Азии буддийские братства создавались стихийно. Со временем количество монахов возрастало, но четких правил вступления не было выработано. Это продолжалось до тех пор, пока нормы, изложенные в дисциплинарных правилах Пратимокши, части буддийского канона Виная-питака, не были переведены на китайский язык, т. е. пока китайские последователи буддизма знакомились с правилами принятия обетов в устном изложении чужестранных проповедников. Согласно легенде, первыми переводчиками буддийской литературы на китайский язык были индийские миссионеры Кашьяпа Матанга (Шэмотэн) и Дхармаратна (Чуфалань), которые при поздне-

ханьском императоре Мин Ди (58—76 гг. н. э.) привезли в Лоян сутру «42 статей» на белой лошади. В честь этого события там был построен монастырь Баймасы. В 67 г. эта сутра — короткое произведение, состоящее из 42 самостоятельных разделов, или извлечения из нее, была переведена ими на китайский язык²³. Кстати сказать, российский буддолог С. Ю. Лепехов подвергает сомнению ставшее хрестоматийным предание о Кашьяпе Матанге и Дхармаратне²⁴.

С середины II в. до первой декады III в. большое число буддийских учителей и переводчиков иностранного происхождения проявляли активность в Лояне. Подлинным пионером — переводчиком на китайский язык нескольких десятков буддийских сутр стал выходец из Парфии, получивший монашеское имя Аньшигао, прибывший в Лоян в 148 г. Он использовал метод переложения санскритских канонических текстов на китайский язык, частично делая компиляции индийских текстов с учетом реалий местной культуры. Это был сложный и мучительный период поиска не только соотношения иной устной речи и письменности, но и соответствия двух разных идеологий и культур.

С. Ю. Лепехов подчеркивает, что к 317 г. «плеяда знаменитых переводчиков из Индии, Парфии, Хотана, Согда, Кашгара, Турфана, Кучи» перевела на китайский язык важнейшие буддийские сочинения²⁵. В текстах, переведенных Аньшигао, еще не содержались условия посвящения в буддийские монахи. В лоянский период, когда помимо Аньшигао активно действовали и другие зарубежные миссионеры из Индии и Центральной Азии, наиболее важные монашеские правила передавались зарубежными миссионерами китайцам в устной форме.

Первые монастыри, в которых начинают формироваться устои сангхи и регулярно проводиться церемонии посвящения, появляются в середине II — середине III вв. Одним из самых ранних стал Лоян²⁶. Первоначально монастырь Баймасы в Лояне не был в полном

смысле слова буддийским монастырем, являясь лишь местом совместного проживания буддийских монахов. В дальнейшем другими важными центрами проповедования буддизма стали Сюйчжоу (на границе современных пров. Цзянсу и Аньхой), Цзяочжоу (современная пров. Чжэцзян), Гуанчжоу (пров. Гуандун), где буддийское движение стимулировалось Аньшигао²⁷.

Вслед за появлением монастырей в Лояне, Сюйчжоу, Цзянье и Сюйчане монастыри и храмы стали возникать и во многих других местах. В 238—251 гг. немало монастырей появилось в пров. Цзянсу. Началось бурное сооружение пагод²⁸ и монументальной буддийской скульптуры также в тех районах, которые соответствуют нынешним провинциям Шаньдун, Сычуань, Хубэй²⁹.

С возрастанием количества монахов начала ощущаться необходимость формирования приближенных к китайской среде правил и устоев сангхи. В 250 г. выходец из Индии и впоследствии китайский монах Сянькэцзяло перевел с санскрита на китайский язык дисциплинарный устав — Пратимокша (цзебэнь), входящий в Виная-питака, и вслед за этим впервые собрал монахов для принятия обетов. С этого времени в соответствии с официальными правилами появились первые монахи из числа ханьцев. Их деятельность начала регламентироваться уставами общежития³⁰.

В Цзянье, столице царства У, в 220—280 гг., в начале эпохи Троецарствия, проходила деятельность первых монахов из числа ханьцев Чжицяня и Кансэнхуэя. Чжицянь, например, перевел немало буддийских произведений на китайский язык. Кансэнхуэй в 252 г. не только перевел на китайский язык Сукхавативьюха сутру, но и основал буддийский монастырь, где была возведена статуя Будды³¹.

Одной из главных проблем начального периода распространения буддизма в Китае, связанной со становлением сангхи, была проблема лингвистического свойства. Ведь довольно узкая прослойка зарубежных миссио-

неров и проповедников могла свободно выражать свои мысли на китайском языке. В то же время ощущался недостаток китайских буддистов, хорошо знакомых с санскритом, на котором были написаны оригинальные тексты махаяны³².

Важный этап распространения в среде монашества письменных правил посвящения начался в V в. Он был связан с выходцем из Центральной Азии, миссионером и буддийским проповедником Кумарадживой (344—413 гг.), переселившимся в Китай и обосновавшимся в городе Чанъань³³. Он прожил там последние годы своей жизни — с 402 по 409 г. Кумараджива изучил китайский язык и сделал переводы с санскрита на китайский от 300 до 425 цзюаней свитков буддийских текстов, в том числе Лотосовой сутры (Саддхарма-пундарика сутра, т. е. «Сутра лотоса благого учения», Мяо фа лян хуа цзин), Алмазной сутры (Ваджраччхедика-праджня-парамита-сутра, т. е. «Сутра запредельной мудрости, отсекающей заблуждения алмазным скипетром», Цзинь ган цзин, появившейся в Индии около II в. н. э.), а также целого ряда шастр — толкований к сутрам³⁴. По мнению С. Ю. Лепехова, его переводы «на века предопределили пути развития китайского буддизма и оказали глубочайшее влияние на всю китайскую культуру». В частности, переведенные им наставления для монахов сыграли важную роль для формирования сангхи. В 406 г. он перевел на китайский язык входящую в Виная-питака Брахмаджала сутру (фань ван цзин) — своеобразный кодекс монашеской жизни. В ней содержится 58 правил церемонии монашеского посвящения. Им были переведены и другие правила, регулирующие жизнь сангхи³⁵. Кумараджива воспитал целую плеяду учеников, среди которых был знаменитый впоследствии китайский буддийский монах Сэнчжао³⁶.

Переводы канонической литературы с санскрита и языков Центральной Азии, ставшие возможными благодаря тому, что Китай являлся развитой в культурном отношении страной, современный английский исследо-

ватель П. Харви считает грандиозным переводческим проектом³⁷. В свою очередь, А. Г. Дюмулен подчеркивает, что «адаптация индийского учения буддизма к китайской действительности совершилась» тогда, когда «индийская метафизика соединилась с китайским образом мысли и была приспособлена к китайским лингвистическим моделям»³⁸. Этот процесс сопровождался видоизменением оригинальных индийских правил и норм монашеского общежития, а также форм религиозной практики.

Анализируя процесс китаизации буддизма в контексте деятельности его проповедников, современный исследователь из КНР Фан Гуанчан выделяет две их категории: зарубежные миссионеры и собственно китайские последователи этой религии. Не умаляя вклада первых, главную роль он все же отводит деятельности китайских подвижников, делая вывод о том, что именно они осмыслили, восприняли и переработали буддизм³⁹. Китайские буддийские паломники, такие, как Сюань Цзан, в III—VII вв. направлялись в Индию за «драгоценными санскритскими рукописями священных текстов» и приносили на родину «новые познания об учении Будды, монастырских уставах и обычаях»⁴⁰.

* * *

Суммируя все вышесказанное, хотелось бы отметить, что начальный период рецепции буддизма характеризовался тем, что эта религия еще не играла никакой самостоятельной роли и не достигла самоидентификации в сфере сознания китайцев. Только тогда, когда от чисто иллюзорных представлений верующие, или точнее часть истинно верующих, перешли к глубокому осознанию дхармы (буддийского учения), можно говорить о действительном проникновении буддизма в Китай. Ведь в соответствии с буддийской традицией учение считается оформившимся, когда налицо укоренение в среде религиозных адептов веры в «Три буддийских сокровища»

(санскр. Триратна) — «Будду, дхарму, сангху» (Фо, Фа, Сэнцзя).

При распространении буддизма в районах проживания ханьцев первоначально выявилось несоответствие буддийских религиозных принципов с моральными и общественными принципами автохтонного населения. Речь идет о том, что образ жизни верующих буддистов и их заповеди разительно отличались от нравов и обычаев остальных мирян. По мере адаптации китайского буддизма складывались своеобразный ритуал и запреты, которые, естественно, несли отпечаток обычаев индийского общества, и в то же время вбирали основные китайские устои. Только тогда, когда появились собственно ханьские буддийские обряды и запреты, произошло широкое распространение буддизма в народе. Характерно, что именно ритуал (ли) как сердцевина традиционной китайской культуры первоначально ограничивал и корректировал проникновение пришедшей извне культуры. Но в дальнейшем он стал решающим фактором в китаизировании буддийских правил и табу и, в конечном итоге, в появлении ханьского буддизма. Придя в соответствие с ритуалом, буддизм влился в традиционную китайскую культуру⁴¹.

2. Формирование в Китае устоев сангхи

Сангха в широком смысле — это буддийская община, членами которой являются буддийские монахи (санскр. бхикшу, кит. сэн, бицю) и монахини (санскр. бхикшунни, кит. ни) всего мира, соблюдающие дисциплинарные правила Виная-питака⁴² и вступившие на аскетический путь для того, чтобы всецело посвятить себя изучению дхармы (буддийского учения). В настоящее время в силу возникновения и распространения различных буддийских вероучений нельзя говорить о единой сангхе и об общей религиозной практике. К примеру,

в КНР, как уже упоминалось выше, существуют три важнейших направления буддизма, которые фактически представляют самостоятельные общины китайского буддизма, тибетского буддизма, палийского буддизма.

Община является составляющим элементом буддийского триединства. Выражая веру в него, индивид осознает себя в качестве приверженца учения Будды. В соответствии с традицией махаяны как монашествующие, так и миряне (сэн-су) признают сангху как главное условие спасения, что закрепляется буддийским молитвенным правилом: «я ищу убежища в Будде, я ищу убежища в дхарме, я ищу убежища в сангхе». Тем самым она открыта не только для монахов и монахинь, но и для мирянок и мирян.

В древней Индии сангха не имела четкой организационной структуры. Правила общежития не были выработаны, не проводилось регулярных коллективных служб и медитаций. Члены буддийской общины собирались вместе лишь дважды в месяц в дни упосатх — время прочтения правил Пратимокша, а остальное время бродили по стране.

В Китае сангха имеет длительную историю. Ее зарождение и формирование происходило в процессе распространения буддизма, его ассимиляции и китаизации. По мере возникновения монашеских общин культовая практика посвящения в монашество стала рассматриваться как серьезный рубеж, который было необходимо преодолеть в начале пути освобождения от страданий, как переход к оптимальным жизненным условиям для следования учению Будды. Члены общины получали тем самым возможность направить все свои силы на соблюдение морально-этических норм, которые выдвигались основателем этой религии. Идеалом буддийского монаха становится неприхотливая жизнь и владение минимумом собственности (нижнее белье, верхняя одежда, халат, пояс, чаша для подаяний, бритва, игла, сито, посох, зубочистка, сандалии, полотенце, заплечный мешок, зонт, книги, портрет учителя).

В 2000-летней истории буддизма в Китае одной из основ общины (санскр. *сангха*, кит. *сэнцзя*) и важнейшим механизмом ее роста было и остается принятие обетов (шоуцзе, чуаньцзе) для желающих стать ее полноправными членами. В нем в культово-обрядовой форме нашли отображение буддийское мировоззрение, доктрина и символы. Посвящение как путь вступления в сангху ведет, в понимании верующего, к избавлению от связанности с телом и материальным миром, к достижению высшего состояния небытия — нирваны. Распространившись в Китае, буддизм привнес то, что не могло дать определявшее нормы земной жизни конфуцианство, а именно объяснить, что происходит с индивидуумом после смерти, и, исходя из этого, определить смысл жизни как подготовку к последующему перерождению.

Согласно легенде, сам Будда Шакьямуни придавал большое значение обряду посвящения, указав своим ученикам на необходимость соорудить первый алтарь (цзетань) для проведения связанной с ним церемонии⁴³. Эта традиция дошла до наших дней.

Церемония принятия обетов, сохранившаяся в Китае фактически в неизменном виде⁴⁴ на протяжении веков, являлась стержневым моментом монашеской жизни. С III в. и вплоть до наших дней она остается главной церемонией китайского буддизма, базирующейся на традиции и практике в трактовке буддизма махаяны и одновременно вобравшей в себя чисто китайские верования. Этот обряд является выражением буддийских идеалов и условием пополнения общины. По правилам Виная-питаки минимальный возраст для вступающих на аскетический путь и готовых к принятию обетов — 20 лет⁴⁵.

Согласно древнейшим правилам, для вступления в сангху необходимо было достигнуть 7—8 лет, пройдя несложные обряды, стать послушником, долгие годы обучаться и к 20 годам принять обеты. Танский кодекс (Тан люй шу и) 653 г., о котором более подробно см. в следующем разделе, а вслед за ним собрание уголовных

законов династии Сун (Сун син тун) 963 г. устанавливали возраст (юношам с 19, а девушкам — с 14 лет), по достижении которого можно было становиться послушником, учеником и готовиться к принятию монашеского сана⁴⁶.

Первый шаг на пути в сангху — обращение к настоятелю монастыря с прошением, в котором указывались имя и возраст вступающего. Условиями вступления являлись отсутствие инфекционных заболеваний, криминального прошлого, долгов, а также согласие родителей или одного из супругов. Затем с вступающим в общину лично беседовал настоятель с целью выяснения искренности его намерений. Ядро сангхи составляли и продолжают составлять те, кто, стремясь познать философско-этические воззрения буддизма, считают, что только в общине можно достигнуть просветления, освободиться от мирского бытия, состоящего из круговорота смертей и рождений — сансары. В традиционной практике существовало негласное правило, в соответствии с которым ученики-послушники получали первые навыки монашеской жизни и допускались к обряду бритья головы (монашеского пострига), готовясь к посвящению, в традиционных маленьких дочерних храмах, а не в больших монастырях⁴⁷. Малое, или неполное посвящение, если вступление в сангху осуществлялось взрослыми, включало небольшой экзамен.⁴⁸ Подавляющее большинство обитателей храмов и монастырей останавливалось на этой стадии, получив право обслуживать несложные культовые потребности населения. За кандидатом для вступления в сангху закреплялись определенные обязанности: изучать основы учения, совмещая это с обязанностями служки (сэнту). К нему был приставлен опытный монах — знаток церемониала и монашеских правил (ши или фаши — «мастер дхармы»), духовный наставник, учитель — главный хранитель и распространитель традиции⁴⁹, чей авторитет среди учеников был неизмеримо высок. Они должны были всецело руководствоваться устными наставлениями учителя. Лишь после

того, как, по мнению учителя, произошло очищение сознания, допускался буддийский постриг — бритые головы (дитоу)⁵⁰. Приняв это малое посвящение, послушник отказывался от своего мирского имени и по совету учителя выбирал новое имя. Первым иероглифом чаще становился иероглиф школы, учению которой следовал данный монастырь. Вторым иероглифом — имя, известное в монашеской среде⁵¹.

Следующий шаг — продвижение к уровню монаха (монахини) (сэн-ни). Для этого необходимо пройти полное посвящение. Официальным правом проведения церемоний полного посвящения в Китае обладало сравнительно небольшое число монастырей. Церемония принятия обетов обычно длится четыре недели и состоит из трех стадий. В прошлом этот период колебался между 37—53 днями. Он получил название интервала между принятием обетов, а именно между обетами послушника (шами цзе), монашескими обетами (сэн цзе) и обетами бодхисаттвы (пуса цзе). Последние вплоть до настоящего времени являлись отличительной чертой китайского буддизма махаяны⁵². Затем следует этап выполнения обязанностей послушника, т. е. изучения в одном из храмов основ этой религии и монашеской жизни под руководством учителя. В дальнейшем именно он принимает решение относительно готовности ученика к участию в церемонии принятия пяти обетов (у цзе): 1) не убивать живых существ (ценить жизнь, оберегать людей, животных, растения); 2) не красть; 3) не прелюбодействовать; 4) не лгать; 5) не употреблять алкоголь.

Посвящение в монахи происходит на второй стадии принятия обетов, когда испытуемые обязуются соблюдать 227 дисциплинарных правил Пратимокши и не нарушать следующие 5 из 10 обетов: 6) не умащаться благоуханиями; 7) не петь и не танцевать; 8) не спать на высоких кроватях; 9) не принимать пищу в неустановленное время; 10) не стремиться владеть ценностями. Окончательное решение о том, может ли испытуемый стать монахом, принимают 3 известных мастера дхармы и 7 авто-

ритетных буддистов (сань ши ци чжэн), которые не менее 10 лет назад сами приняли обеты⁵³.

В конце полной церемонии вступления в сангху проводилась дошедшая с древнейших времен до XX в. третья стадия посвящения — принятие обетов бодхисаттвы. В такой форме в Китае практически реализовывалось положение махаяны о доступности для каждого верующего этого пути. Участие в третьей стадии открывало возможности не только для достижения более высокого уровня самосовершенствования, но и обретения авторитета в религиозной среде. Зарождение и сохранение этого ритуала свидетельствовало о своеобразии практики махаяны в Китае⁵⁴.

Другой ее особенностью является традиция посвящения в монахини, которая существовала с древности (с конца V — начала VI вв.), но в настоящее время утрачена в большинстве стран, где распространен буддизм. Сейчас принять обеты с тем, чтобы стать монахиней, можно только в континентальном Китае, на Тайване и в Южной Корее⁵⁵.

Вступлением в сангху предусматривается строгое соблюдение правил монашеской дисциплины, содержащихся в Пратимокша и адаптированных к китайским реалиям. 227 дисциплинарных правил, которые вступающие в сангху обязуются не нарушать, совместно зачитываются дважды в месяц в дни упосатх (посадха). Категорию наиболее строгих обетов представляет Параджика (полошицзя). Их нарушение расценивается как неспособность обрести спасение и служит основанием для изгнания из сангхи.

Восемь правил или ступеней для монахов, восходящих согласно традиции к Будде Шакьямуни, включают: правильное понимание, решимость, речь, поведение, образ жизни, усилие, направление жизни (самодисциплину), сосредоточение (медитацию). Считалось, что нарушение монахом обетов вело к столь серьезным кармическим последствиям, что лучше было бы вовсе не принимать их, чем принять и нарушить.

По степени значимости общие правила делились на несколько категорий. В первую входили правила, соответствовавшие принятым во время посвящения обетам: не поддаваться сексуальному влечению, не воровать, не убивать живых существ, не лгать, не употреблять вина. Во вторую — 13 правил, защищавших устои сангхи. Третью категорию составляли правила, запрещающие монаху любые формы интимных отношений с женщиной. В четвертую были включены 30 правил, касавшихся монашеской собственности. В пятую категорию были объединены правила, затрагивавшие проблему нанесения ущерба всему живому на земле и недружелюбного отношения к собратьям по монастырю. Шестая категория — правила, запрещающие монахам принимать пищу от монахинь, седьмая — правила для вступающих в сангху⁵⁶.

Любая религия устанавливает много запретов на то, какие слова нельзя говорить и какие вещи нельзя делать⁵⁷. В Китае некоторые из этих запретов относятся к табу, а некоторые к ритуалу. Порядок и ритуал (ли) имеют как связь с табу, так и различия с ним. Особенности ханьских буддийских запретов заключаются в том, что при региональных и групповых различиях сохраняются их общие черты. Во-первых, жизнь монашеского братства — это разновидность религиозной жизни, главное содержание которой составляет не только общинная деятельность, но и питание, одежда, распорядок дня и другие нормы. Они внедрялись повсюду и превратились в буддийский ритуал. Во-вторых, жизнь монашеского братства — это жизнь сообщества определенной формы, в котором на основе духа любви и взаимодействия устанавливаются всякого рода правила, формируется монастырская администрация. В-третьих, монашеское братство — это разновидность спокойного, мирного, строгого, простого и безыскусного существования⁵⁸.

В китайском буддизме существуют общепризнанные правила как для светских его последователей, так

и для монашества. Истинно верующий буддист, как и много веков назад, почитает «неделимое триединство»: Будду, дхарму и монашескую общину. Всякий почитатель буддизма независимо от того стал он монахом или нет должен соблюдать 5 запретов (в научной литературе на русском языке более употребительно 5 обетов) и 10 благих деяний⁵⁹. В отношении монашества буддизм выдвигает более строгие требования, чем в отношении мирян.

Есть очень много запретов в отношении еды и питья для ушедших из мира. Важнейшей религиозной нормой китайского буддизма является вегетарианская пища. Строгий запрет на употребление мяса, вина, а затем полный переход на вегетарианство сформировался ранее всего в неоднократно упоминавшемся районе Цзяннань и оказал глубокое влияние на местное общество⁶⁰. И по сей день именно здесь последователи буддизма верны этому обету. Установка на вегетарианство подразумевает не только запрет на употребление пищи животного происхождения, но и всего имеющего ее запах. Запрет не пить вина исключает также возможность употребления монахами одурманивающих веществ, фруктовых, рисовых и ячменных вин, пива и т. д.⁶¹.

Требование присутствовать в зале (павильоне) означает, что монахи независимо от различных обязанностей, выполняемых в монастыре, вечером должны участвовать в занятиях, включающих чтение вслух сутр и мантр, в одном из пяти залов (павильонов) монастыря⁶². Традиционным правилом коллективной жизни монахов была и остается совместная трапеза под наблюдением старейшин⁶³. Общепринятым для буддистов всего мира является запрет употреблять пищу после полудня. В китайском буддизме на нем не делался особый акцент, однако в последнее время немало монахов стремятся его соблюдать. Есть монастыри, в которых пища даже не готовится во второй половине дня.

Существует специальное предписание в отношении одежды и украшений. Монахи должны следовать сло-

жившимся правилам, а именно иметь короткий халат для работы, халат средней длины для повседневной носки и длинный халат, который надевается во время церемониала или при выходе за пределы монастыря⁶⁴.

Соблюдается запрет на проживание монахов и монахинь в одном монастыре⁶⁵. Имеется целый ряд индивидуальных запретов для монаха или монахини: не вступать в брак, не накапливать богатство, не пользоваться косметикой, не умащаться благовониями, не петь и не танцевать самому, не смотреть, как танцуют и поют другие, хотя исключение составляют песни и танцы буддийской культурной традиции⁶⁶.

Помимо правил Пратимокша монастырская жизнь регулировалась внутренними уставами отдельных монастырей, моделью для которых служил древнейший устав, дошедший до наших дней «Байчжан цингуй» (Чистый устав Байчжана) с комментариями. Он был составлен в эпоху Тан в 814 г. и адаптирован к китайской социокультурной среде.

Автор этого устава чаньский монах Хуайхай, впоследствии получивший имя Байчжан чаньши — чаньский наставник Байчжан (по названию горной местности Синьбу байчжан шань в современной пров. Цзянси), сформулировал правила монастырской жизни для монахов — последователей школы Чань, опираясь на тексты махаяны. Этот устав был разработан для конкретного чаньского монастыря — «Да чжи шоушэн чаньсы»⁶⁷. Устав Байчжана, включив в себя основные буддийские запреты, со временем стал для чаньских монастырей не менее авторитетным, чем Пратимокша. Вместе с тем на текст этого свода оказали влияние конфуцианские идеи. Например, в нем содержались указания на необходимость трудовой деятельности для монахов. Девизом чаньского монашества в Китае стало: «день без работы — день без пищи». По преданию, сам создатель этих правил Байчжан подавал пример активного труда всем собратям по монастырю, независимо от их ранга.

В более поздние версии Байчжана помимо монашеских правил были включены реестры монастырских должностей и церемониал. В последних, в частности, идет речь об общей практике буддийского монастыря и ритуалах. К нашему столетию правила, разрабатывавшиеся в каждом отдельном монастыре, обычно опирались на тексты Пратимокша и Байчжан. Последние были более гибкими и подверженными изменениям⁶⁸.

* * *

Главным условием длительного существования буддизма, самой древней из мировых религий, являлось его соответствие тому или иному общественному устройству. Различные направления буддизма формировались в процессе тесных связей с конкретными социумами в то или иное время. Пришедшему извне в Китай буддизму, привнесшему новые идеалы, необходимо было нести в общество проповедь буддийского учения и распространять заповеди, вместе с тем морально обособливаясь в целях сохранения религиозной чистоты.

3. Императорская власть и сангха

Буддизм проникал в государство, подстраиваясь к нему в социальном и политическом плане, а уже после этого получал условия для создания собственной религиозной структуры, главными элементами которой стали храмы, монастыри и монашество. Успех этого зависел как от восприимчивости обществом буддийских идеалов, так и от способности императорской власти, структура которой сложилась задолго до проникновения в Китай этой религии, и ее правящего слоя на местах воспринимать буддийские идеалы, а также от того, насколько буддийская проповедь соотносилась с реальной

жизнью. Наиболее достоверно реконструировать сущность этого исторического процесса позволяет его конкретное изучение на местном уровне. Не случайно современные китайские буддологи делают акцент на региональной специфике китаизации буддизма. Так, шанхайский ученый Янь Яочжун в соответствии с этим подходом пришел к выводу о том, что под влиянием многих местных факторов буддизм внедрился в Цзяннани, т. е. районе Южноречья, легче, чем в Северном и Центральном Китае⁶⁹. Дело в том, что пришедший извне, буддизм вовсе не противоречил весьма распространенным там народным, нередко окрашенным магизмом, культурам. Это, в свою очередь, способствовало быстрому сближению местных образованных слоев населения с первыми буддийскими проповедниками и в конечном итоге привело к практическому слиянию буддизма с местной культурной элитой, а затем и к его внедрению в общество. Вместе с тем специфически Цзяннаньский симбиоз мистических культов и буддизма обусловил его местные особенности. Так, в обозначенном районе сначала сформировался мистический буддизм, а затем стали появляться и другие его течения⁷⁰. Последователи мистических культов легко переходили к поклонению Будде, поскольку буддийская мистика органично вплеталась в канву архаических традиционных религиозных представлений. Именно в этом практическом слиянии этой религии с местной культурой, являвшейся составной частью традиционной китайской культуры, Янь Яочжуну видится важнейшая роль Цзяннани в генезисе ханьского буддизма⁷¹. Хотелось бы отметить, что именно там с древности до наших дней существуют наиболее влиятельные в Китае монастыри этого направления буддизма. Именно там в XX в. получили распространение новые реформаторские течения, целью которых было сближение буддизма с реальной общественной жизнью.

А. С. Мартынов в свое время указал, что «фундаментом социального статуса буддизма в этом регионе (име-

лась в виду Восточная Азия) стало его умение приспособиться к местным народным верованиям, сообщить им новый импульс и придать такие формы, которые одновременно отвечали бы чаяниям и служили поддержанию существующего общественного порядка»⁷². Частным примером такой местной адаптации как раз и являлась история проникновения буддизма в районы Южноречья. Например, оба слоя появившегося там монашества: низший, к которому принадлежало большинство обитателей храмов и монастырей, и высший, связанный с местной элитой, испытывали на себе воздействие местного социума. Жизнь первых, представлявших большинство, в течение длительного времени зависела от местной бытовой культуры, которая пропитывала повседневную религиозную практику. Образованные монахи в большей степени были связаны с жизнью правящих слоев⁷³.

Одним из важнейших факторов, повлиявших на судьбы буддизма в Китае, являлась сакрализация государственного устройства. Государство в Китае независимо от смены династий держалось на некоей символической основе, которая проецировалась на фактическую власть. В силу этого фактора не став государственной религией, но приспособившись к верховной власти, буддизм занял определенную позицию в китайском социуме. Разъясняя тезис о сакрализации, прежде всего в аспекте власти, А. С. Мартынов писал о том, что «вместо обращения населения в новую веру и искоренения прежних религиозных культов здесь наблюдался процесс медленной инфильтрации пришедшей мировой религии в различные сферы общественной жизни. Но разница этим не ограничивалась. Государство, имевшее свой традиционный сакральный фундамент, относилось к местным и религиозным пришедшим системам как к чему-то более частному и низшему по сравнению со своей собственной сакральностью, а потому поставило их в подчиненное положение. Сакральная доминанта имела следствием полное и неограниченное господство госу-

дарства над религиозными организациями в политическом, административном, правовом и идеологическом отношениях»⁷⁴.

В силу этого по мере распространения буддизма в китайском обществе, а именно возникновения храмов и монастырей, расширения их хозяйственной деятельности и углубления воздействия на общество, складывались особые отношения государства с этой религией, в которой отсутствовала объединяющая иерархическая структура как ее религиозный синоним и одновременно посредник между ней и императорской властью.

Появлением храмов и монастырей диктовалась необходимость формирования первых элементов системы управления сангхой. Например, в районе Цзяннань в период династии Цзинь (265—420 гг.) стремительно увеличивалось число храмов и монастырей и их размеры. О своей принадлежности к буддизму первым из китайских императоров в 381 г. объявил цзиньский император Сяо У-ди. В 470—476 гг. император династии Северная Вэй Сяо Вэнь-ди издал ряд государственных указов, способствовавших упрочению экономических позиций монастырей. Правители династий Ци (479—502 гг.), Лян (502—557 гг.), Чэнь (557—589 гг.), Северная Ци (550—577 гг.) покровительствовали буддизму. Император династии Лян У Ди (502—547 гг.) даже признавал буддизм в качестве официальной религии.

О тенденции роста сангхи свидетельствует статистика, которая не может быть воспринята буквально. В конце IV в. в Восточной Цзинь насчитывалось свыше 1,7 тыс. буддийских храмов и монастырей и 24 тыс. монахов. В конце V в. на севере Китая было 30 тыс. монастырей и почти 2 млн монахов и послушников, на юге — около 2 тыс. монастырей и 32 тыс. монахов и послушников. К концу VI в. на севере число монастырей возросло до «40 тыс., монахов и послушников — до 3 млн, а на юге до 2846 с 82 700 монахами и послушниками соответственно»⁷⁵.

Первоначально монастыри выполняли лишь одну функцию, являясь местами для совместных молений (юй дао). Со временем их участники избирали настоятелей монастырей. Монахов в них было немного, и они находились в материальной зависимости от местных благодетелей. Отдельные монастыри подпадали под опеку императора, что повышало их общественный статус⁷⁶. Этот процесс сопровождался созданием независимых органов управления монашескими общинами. Первоначально они состояли из буддийских монахов, облеченных властными полномочиями, на которых возлагался надзор за сангхой (монашеством и буддийскими дворами, в тот период еще не являвшимися монастырями в полном смысле слова). Это на деле означало относительное самоуправление буддийской общины под опекой императора⁷⁷. На протяжении нескольких столетий, от династии Хань до династии Суй, еще не выстроилась административная вертикаль управления сангхой.

С периода династии Суй (581—618 гг.), императоры которой, особенно ее основатель Вэнь Ди, покровительствовали буддизму, полагая, что это способствует усилению сакральности императорской власти, выстраивались, выражаясь современным языком, неформальные отношения с ним. Начала складываться система государственного контроля над буддизмом. В подражание известному стороннику буддизма индийскому императору Ашоке⁷⁸ Вэнь Ди решил в ознаменование своего 60-летнего юбилея устроить торжественную церемонию переноса мощей Будды, которые были привезены в Китай одним из индийских монахов и помещены в специальный реликварий в новом построенном для этого храме⁷⁹. Торжества продолжались семь дней по всей империи. В специальном указе, приуроченном к этому событию, оно расценивалось как возрождение буддизма⁸⁰.

При династии Суй, когда буддийские храмы и монастыри начали учреждаться с ведома императорских властей, они стали именоваться «сы». Кстати сказать, они называются так по сей день. Это означало, что дан-

ный монастырь был возведен с ведома императорской власти, а не стихийно, как прежде. Тем самым стал осуществляться контроль над сооружением храмов и монастырей. (Забегая вперед, следует отметить, что он был жесточен при следующей, танской династии. По кодексу «Тан люй шу и» два года каторжных работ получал всякий построивший без разрешения властей буддийский монастырь или алтарь для принятия обетов. Согласно указу императора Сюань Цзуна от 713 г. самостоятельные построенные храмы и монастыри подлежали разрушению.)⁸¹

Государственной властью проводились мероприятия по упорядочению количества монастырей, а также числа их обитателей. С этой целью составлялись подушные списки (сэнцизи — свидетельства о месте приписки) монахов и монахинь. Они подлежали обновлению каждые три года⁸². Именно в период правления династии Суй начали проводиться мероприятия по комплектованию аппарата буддийских чиновников, которому были приданы функции надзора.

Со времени династии Суй, внесшей большой вклад в возрождение буддизма, до середины правления династии Тан (618—907 гг.), ознаменовавшей подлинный его расцвет и его одновременное огосударствление, происходил переход от государственной опеки, носившей форму взаимного сотрудничества, к государственному контролю над сангхой, включавшему надзор за составом буддийской общины и ее экономической деятельностью. В период правления императора Гао Цзу (618—626 гг.) монастыри находились в ведении «десяти добродетельных представителей» (ши да дэ), выбранных из среды буддийского монашества и утверждавшихся императором. Впоследствии жизнью буддийской общины занималось специальное ведомство (хун лу сы), с 694 г. палата по монастырским делам (сы бу), а позднее управление достойных и добродетельных (гун дэ ши). Формировался принцип монастырских назначений, которыми ведал совет высших буддийских монахов в со-

ставе пяти членов (у чжун чжу). Это был центральный орган. Он назначался в соответствии с указом императора, являвшегося не только главным символом государства, но и монополистом должностей⁸³.

В эпоху Тан продолжала совершенствоваться система взаимоотношений власти с буддизмом, что, в конечном итоге, привело к формированию определенной ее модели. Это было отражением двух «независимых общественных процессов»: его самоусиления, превращения в доминирующую религию широких слоев китайского общества и «построения прочного общекитайского государства»⁸⁴. Правила, регламентировавшие жизнь буддийского монашества, были инкорпорированы в различные положения уголовного, гражданского, административного и процессуального права династии Тан с комментариями и разъяснениями «Тан люй шу и» (Свод писанных законов) (653 г.)⁸⁵. Тем самым оно встраивалось в сословную иерархию китайского общества и в структуру государственного управления. Однако в правовом отношении «сангха не только не пользовалась никаким юридическим иммунитетом, но с точки зрения права не являлась коллективом особого рода, будучи приравнена к основному эталону общественных отношений — семье»⁸⁶. При танском императоре Су Цзуне (756—763 гг.) монахов обязали именоваться подданными (чэнь)⁸⁷.

В период Суй — Тан сложился механизм государственного управления сангхой. Было выделено три категории официальных чиновников (сань цзи цэн гуань) из числа монахов: центральные (чжунъян), местные (дифан) и низовые (цицэн). Их деятельность контролировалась управлением достойных и добродетельных (гун дэ ши). Вступление в сангху, принятие монашеского сана, перепись монахов всецело находились в ведении центральных монахов, облеченных властью. Составлением монашеских сертификатов (дуде, дословно — грамот, удостоверявших пострижение) занимались монахи на местах, например главный чиновник из монахов того или иного округа. Контроль над жизнедеятельностью

того или иного монастыря, а также смещение или назначение административной тройки осуществляли монахи-чиновники низового уровня⁸⁸.

Именно при танской династии появилось оставшееся неизменным на протяжении веков правило получения специального сертификата от властей для каждого вставшего на монашеский путь. Только владелец такого сертификата освобождался от исполнения светских законов: налогов, коллективной трудовой повинности и воинской службы, т. е. не нес перед государством обычных обязанностей подданного — совершеннолетнего мирянина. Власть, стоявшая на страже своих интересов, стремилась это узаконить. Согласно танскому уголовному кодексу «Тан люй шу и», не оформившие должным образом монашеский сертификат и вступившие на монашескую стезю, минуя светские власти, т. е. «частным образом», подвергались наказанию толстыми палками (100 ударов). Такое же наказание получали знавшие об этом уездные и окружные чиновники, учитель или какое-либо лицо, участвовавшее в этом, а также три управлявших монастырем администраторов, в котором это стало возможным. Монах, потерявший свой сертификат, изгонялся из общины⁸⁹. Со временем власти ввели правило продажи монашеских грамот и полностью взяли под контроль этот процесс, тем самым непосредственно вмешиваясь в религиозную жизнь. При династии Сун эта практика достигла небывалого размаха. Это давало государству возможность получать доход со вступающих в сангху⁹⁰.

Постепенно складывалась система внутримонашеского управления, иными словами, административного триумvirата (саньган), трех лиц, стоявших во главе монастыря — настоятель монастыря (сычжу), старейшина общины (шанцзо, в настоящее время иногда шоуцзо) и наставник, следивший за соблюдением дхармы, монашеской дисциплины и обетов (вэйна). Решение о назначении этой тройки управленцев, осуществлявшей общее руководство монастырем, принадлежало импера-

торскому двору. Практика «сань ган» в лице «сычжу», «шанцзо» и «вэйна» впоследствии также была закреплена в статьях танского кодекса «Тан люй шу и»⁹¹.

В условиях бурной хозяйственной деятельности в монастырях происходили большие изменения, обусловившие появление ряда новых, связанных с этой сферой должностей. Наряду с указанной тройкой важную роль в монастырском управлении начали играть заведующий (дяньцзо), хозяйственник (чжисуй), кладовщик (кусы). Таким образом, расширялся состав монастырской администрации. Создавались и другие органы на местах, такие, как монашеские приказы (сы я — учреждения, ведавшие определенной отраслью управления). Их функции соответствовали функциям мирских приказов. На деятельность приказов важное влияние оказывал монастырский триумvirат⁹².

На протяжении многовековой истории ханьского буддизма сложилось два основных типа монашеского устройства: общественные монастыри и традиционные (дочерние) монастыри и храмы. Особый императорский статус приобрели священные буддийские горы, на которых расположены известные монастыри: Утайшань (пров. Шаньси), Эмэйшань (пров. Сычуань), Цзюхуашань (пров. Аньхой) и Путошань (пров. Чжэцзян).

Большая часть монашества являлась обитателями небольших монастырей, сельских и городских храмов, местных святилищ, как правило, не имевших земельной собственности.

Специализация небольших храмов оставалась чрезвычайно узкой. Например, существовали храмы, главной функцией служителей которых было бритье головы во время процедуры пострига или отправление погребальных обрядов. В то время как для крупных монастырей характерным являлось сочетание различных видов религиозной деятельности и отправление различных треб⁹³.

В отличие от буддийских братств в Индии, Бирме или Таиланде индивидуальный сбор подаяний в Китае

не практиковался и даже осуждался, как мы указывали выше, монастырскими уставами. Однако осуществлялись коллективные выходы монахов для сбора подаяний, во время которых в близлежащий город следовала целая их процессия. Население дарило им благовония, лекарства, рис и другие продукты, а также деньги. В ряде случаев настоятель какого-либо монастыря направлялся в город для получения пожертвований от богатых мирян⁹⁴. Одним из способов получения монастырями денежных средств являлось устройство лотерей по случаю дня рождения Будды или храмовых праздников. Известный китаевед советского времени Э. П. Стужина, со ссылкой на источники конца XIII — первой половины XIV в., отметила, что «буддийские монахи и послушники, живущие при храмах, под предлогом [сбора] пожертвований на строительство храмов созывали множество народу и устраивали лотереи: покупали несколько десятков вещей, из которых собирались извлечь выгоду, изготовляли тысячи и десятки тысяч бирок. Полагались на то, что богатые и влиятельные семейства раскупят бирки и этим привлекут новых людей из собравшейся толпы. В установленный день собиралась большая толпа — тысячи людей стекались, подобно облакам, из ближайших и дальних мест. Монахи брали стоимость бирки, а люди, вытянув [ее], получали выигрыши; шум и споры были повсюду, улицы и переулки переполнены, наживы извлекалось немало»⁹⁵.

Храмы и монастыри в зависимости от своих возможностей развивали хозяйственную сферу: использование энергии воды для производительных нужд, эксплуатация масляных прессов и т. д. В ряде монастырей создавались ломбарды, ссудные кассы, сокровищницы, крематории и колумбарии. В тех монастырях, где сформировалась сокровищница, как правило, деловая активность расширялась, развивались различные формы ссуды и аренды (в том числе земель и помещений). Такой оборот средств был характерной чертой китайского буддизма. Немалый доход городским монастырям, на территории которых

действовали как постоянные торговые ряды, так и временные ярмарки, приносила торговля. Определенная выгода извлекалась и из пользовавшихся большой популярностью среди монахов-паломников и путешественников-мирян удобных и безопасных монастырских гостиниц. Э. П. Стужина сделала следующий важный вывод. «Поскольку городскому храму для получения доходов приходилось функционировать более активно, нежели сельскому, — торговать, держать рынок, обменивать деньги, организовывать празднества — он превращался в более гибкий институт, очень ловко и умело приспособляясь к различным сторонам городской жизни, экономической, религиозной, будничной, праздничной»⁹⁶. Суммируя сказанное выше, можно констатировать, что часть сангхи могла существовать за счет внутренних резервов, монастырской движимой и недвижимой собственности, другая же, наиболее значительная ее часть находилась в серьезной зависимости от поддержки богатых и влиятельных мирян или государственной поддержки.

Таким образом, китайский буддизм можно охарактеризовать как религию со сложившимися многовековыми устоями и монастырской организацией. Отличительной ее чертой являлось отсутствие ортодоксальности, а значит и иерархии монастырей и школ. Более того, на протяжении веков не было создано единого централизованного религиозного центра. Каждый буддийский монастырь представлял сложную автономную структуру, в которой член сангхи имел вполне определенную, закрепленную за ним обязанность. Это позволяло крупному народному монастырю, распорядок жизни в котором определялся внутренним уставом, в какой то мере в хозяйственном плане превратиться в самостоятельную единицу.

По мере усиления танской империи, с одной стороны, все более бюрократизировалась административная система управления монастырями, с другой, — происходило укрепление их экономических позиций. В этот пе-

риод наметилась тенденция расширения земельных владений буддийских монастырей, складывавшихся в результате пожертвований как от частных лиц, так и от императорской власти. Местное население нередко жертвовало, закладывало или продавало им свои поля и постройки. С конца Тан, а затем в период Сун, бурно расцвела монастырская экономика. Хозяйственной эффективности монастырей в свою очередь способствовало развитие внутримонастырской управленческой структуры. Государство стремилось регулировать эти процессы. Так, в 722 г. был издан закон, регламентирующий количество земли, находящейся во владении монастыря, а также число монашества, приписанного к монастырю, поскольку «монахи, составляя один процент населения Китая, владели четырьмя процентами пахотной земли»⁹⁷. Вместе с тем экономический рост сангхи стимулировал ее самостоятельность. Стремление монастырей к независимости и самоуправлению не могло не вызвать ответную реакцию государственной власти в форме усиления контроля над экономической деятельностью монастырей, что привело к фактическому сужению властных полномочий монашества и их формализации. Иными словами, административная власть над сангхой все более переходила в руки укреплявшей свои политические и экономические позиции императорской власти, контролировавшей монастыри через свои органы на местах. В значительной степени это было возможным в силу отсутствия централизованного религиозного органа — выразителя интересов общины.

В первой половине 40-х гг. IX в. при танском императоре У-цзуне (841—846 гг.) буддийская община испытала серьезные притеснения. Это произошло после переписи сангхи 845 г. В результате нее обнаружилось, что общее число буддийских монахов и монахинь достигло 260 тыс. Монастырей насчитывалось 4,6 тыс., а храмов — 40 тыс. Опираясь на эти цифры, власти дали указание упразднить значительную их часть. Вместо этого было разрешено открыть один храм в каждой провин-

ции и 4 монастыря с 30 монахами в столице⁹⁸. После этого сангха на протяжении всей династийной истории уже больше не смогла восстановить своего бывшего положения в государстве.

В отдельных регионах Китая (в качестве примера можно привести Цзяннань) в начале династии Сун, последовавшей за кратковременной эпохой Пяти Династий (907—959 гг.), наблюдался подъем экономической деятельности монастырей. Он осуществлялся путем создания маленьких дочерних храмов (ань — монастырский скит), отпочковывавшихся от крупных монастырей. Например, фуцзяньский монастырь Кайфуся имел 23 дочерних храма (скита). Иллюстрацией может служить также история монастыря Чжулинсы, который находился в окрестностях Чжанчжоу, пров. Фуцзянь. Этим монастырем было основано 36 маленьких храмов (скитов). Другой монастырь, Чунфуся, который находился в том же городе, соорудил четыре монастыря, два храма, 23 маленьких храма в Цзяньчжоу, Фучжоу, Цюаньчжоу и других местах. Он владел землями общей площадью 2,7 тыс. му и садами — 1,6 му. Именно обитатели дочерних храмов обрабатывали монастырские земельные наделы. Развитие экономики монастырей, толчком которому служили богатые пожертвования, в том числе и в форме земельных наделов, способствовало росту их доходов и появлению средств на расширение хозяйственной деятельности путем приобретения участков и строительства там дочерних храмов. Это привело к процветанию фуцзяньского буддизма в период Сун и усилению роли сангхи, а также повышению ее социального статуса. На фоне вялого развития местной экономики буддийские монастыри становились крупными землевладельцами, а также владельцами мельниц, прессов по отжиму масла, что сделало их важным фактором финансовой сферы. В процессе расширения контактов в этой области с местным населением, а также привлечения новых adeptов, они превратились во влиятельную общественную силу. Вместе с тем сунское государство строго

контролировало деятельность маленьких храмов, а те в свою очередь, стремясь смягчить бремя контроля, становились инициаторами благотворительных акций среди местного населения⁹⁹. Таким образом, особенностью фуцзяньского буддизма периода Сун была экономическая эффективность и общественная активность монастырей¹⁰⁰.

Именно при этой династии произошел возврат к сложившейся в эпохи Суй—Тан модели взаимоотношений государства с буддизмом, хотя и с явной тенденцией к ужесточению контроля над ним со стороны государства. Это касалось проповедования буддизма и деятельности сангхи в целом. Кодекс династии Сун «Сун син тун» (Собрание уголовных законов династии Сун, 963 г.) повторял большинство положений законодательных актов династии Тан, и в особенности ту их часть, которая затрагивала правовое положение монашества. Так, в соответствии с государственным законодательством монах подвергался наказанию, если он стал монахом (облачился в монашеское одеяние), минуя официальные правила, а также если самовольно переодевался в мирское одеяние. Вместе с тем кодексы династии Сун, в отличие от танских, предусматривали возможность откупа за незначительные преступления, совершенные монахами. Исключение составляли кража, нанесение ранений, прелюбодеяние между монахом и монахиней, которые считались наиболее тяжкими для монахов преступлениями, а также изучение военного дела, каравшиеся возвратом монаха в мир, лишением монашеского свидетельства. Он терял право откупа от наказания в виде каторжных работ. Только напившийся вина монах изгонялся из сангхи и не подвергался еще и светскому наказанию. Довольно строгое наказание — ссылку и четыре года каторжных работ — получали монахи за разрушение образов буддийских божеств¹⁰¹. При Сун был восстановлен такой орган, как гун дэ ши — управление достойных и добродетельных, хотя роль его ослабела¹⁰².

* * *

Итак, буддизм, не являясь официальной государственной религией, находился под патронажем императоров и одновременно жестким контролем властей всех уровней. На фоне религиозного плюрализма сложилась модель взаимодействия государственной власти с сангхой напрямую, а не через некий централизованный религиозный орган, который на протяжении веков так и не сформировался. Специальных законов, непосредственно посвященных религиозной деятельности, в период династийной истории не было разработано.

При династиях Тан, Сун, Мин и Цин положение членов сангхи регулировалось статьями, включенными в общее государственное законодательство, согласно которому они юридически приравнивались к семье. В соответствии с ними буддийские монахи освобождались от налогов, несения военной службы, тяжелых подневольных работ и не попадали под следствие. Жизнь буддийской общины, а также правовое положение ее членов находились под государственным контролем и корректировались императорскими указами: утверждались штаты монастырской администрации, регламентировалось принятие обетов, а, следовательно, и количественный состав сангхи.

Принципы танской модели построения взаимоотношений сангхи и государства, в частности монастырский триумvirат, монашеские грамоты на постриг, строгий государственный контроль над переходом в монашеское звание, монастырские приказы и т. д., стабильно сохранялись последующими династиями. Так, «Свод законов династии Мин» (Да Мин люй), заверченный в 1374 г., во многом опирался на «Свод законов династии Тан». Например, в нем повторялись положения относительно ответственности за самовольные постройку монастырей и посвящение в монахи¹⁰³. В соответствии со «Сводом законов и правил династии Цин» (Да Цин люй ли), так же как прежде, за неофициальное принятие обетов, воз-

ведение и даже перестройку храмов без личного разрешения императора монахи подвергались физическому наказанию¹⁰⁴.

На протяжении веков устойчиво сохранялся принцип децентрализованной структуры буддизма, его организационной слабости, вызванной целым рядом факторов общественной, политической жизни и культовых практик, а также в целом прагматическим государственным подходом к буддизму. А. С. Мартынов отмечает, как в начале правления династии Мин идеологи считали, что, «во-первых, буддизм учит людей добру, следовательно, во-вторых, вполне может применяться как вспомогательное средство в деле *чжи хуа* (управления и преобразования), а потому, в-третьих, может функционировать наряду и совместно с конфуцианством». И так, продолжает он, «положение на арене идеологической борьбы в эпоху Мин можно охарактеризовать следующим образом: неоконфуцианство было несомненным победителем. Единственной официально признанной государственной доктриной. Но эта победа была далеко не окончательной: буддизм выжил, сохранил сравнительно большое влияние не только среди масс, но и в просвещенных кругах...». В рамках официальной идеологии не было жестко детерминированной единой оценки буддизма. Она могла варьировать в достаточно широких пределах, имея одним полюсом «бедствие» (речь идет о том, что в конфуцианстве была распространена точка зрения о том, что буддизм — бедствие для Китая), а другим — «вспомогательное, воспитательное средство», и, следовательно, зависела от причин, лежащих за пределами идеологии, т. е. от причин политического и социального характера¹⁰⁵. А. С. Мартынов сделал также важный вывод о том, что проникающий во все стороны жизни Дальнего Востока буддизм не смог занять доминирующее положение во взаимоотношениях с государством. Это в свою очередь дало основание выдвинуть «предположение, что именно специфические отношения данной религии с инсти-

тутом монархии на всем Дальнем Востоке, и прежде всего в Китае, где и следует искать ключ к пониманию проблемы, определяли в этих обществах и социальный статус, и своеобразие подхода к религиям, в том числе мировым»¹⁰⁶.

Вместе с тем, приспосабливаясь к системе императорской власти, буддизм оказывал на нее прямое или косвенное воздействие и как религиозный фактор, являлся органической частью жизни китайского общества. С. Ю. Лепехов пришел к заключению, что «буддийская концепция правителя оказалась гибче традиционного императорского культа и соответствующей конфуцианской модели»¹⁰⁷. Этим можно объяснить амбивалентное отношение императорской власти к буддизму на протяжении многотысячелетнего периода, которое выражалось в бесконечном противоречивом стремлении подавлять и поддерживать. Колебания от «заботливого контроля» к «репрессивному контролю» наблюдались в период правления Тан. В эпоху Мин, наоборот, в ранний период (конец XIV — начало XV вв.), начиная с владычества Чжу Юаньчжана (Тай Цзу) (1368—1398 гг.), происходило ущемление интересов буддистов и сокращение сангхи, а затем после 1436 г., с наступлением правления Чжу Цичжэня (Ин Цзун) (правил дважды с восьмилетним перерывом: 1435—1449 гг. и 1457—1464 гг.) и последующих императоров, наметился позитивный перелом, который способствовал росту сангхи¹⁰⁸. А император династии Цин Канси (Шэн Цзу), выстраивая свои отношения с сангхой, успешно сочетал принцип «кнута и пряника»¹⁰⁹. Э. П. Стужина писала о том, что «в Китае городские монастыри опекало и украшало государство, выковывая тем самым свою силу и мощь»¹¹⁰. Уместно заметить, что даже наиболее благоприятные времена были отмечены эпизодами открытой конфронтации власти и этой религии.

Нельзя забывать и о том, что именно с приходом буддизма¹¹¹ в Китай проявились синкретические тенденции, которые были устойчивым фактором всей после-

дующей династийной истории. Для китайского общества на протяжении веков было характерно не превалирование какой-нибудь одной религиозной системы, «а сложный комплекс верований с сильно выраженными синкретическими тенденциями»¹¹². Традиционным оставалось отношение властей, в целом проявлявших веротерпимость, к этой пришлой религии как к одному из трех учений (саньцзяо — конфуцианство, даосизм, буддизм), как к дополнительному средству, оказывающему помощь в управлении государством, а именно в создании благоприятного морального климата и обуздании подданных. Императорская власть независимо от смены династий, вплоть до последней династии Цин, воспринимала буддизм как одно из трех учений. Кстати сказать, стремление последователей буддизма вырваться из этой формулы, самоидентифицировать себя в качестве представителей мировой религии было ускорено крахом этой династии.

Три учения при существенных различиях обнаруживали ряд сходных черт в понимании этических идеалов. (Смысл этого лаконично выражен в поговорке «саньцзяо гуй и» — «три учения ведут к одному»¹¹³). Общие моральные ценности на практике использовались для успешного управления подданными со стороны государства. Вместе с тем, думается, что было бы профанацией с нашей стороны сводить весь сложный комплекс взаимоотношений буддизма с государственной властью только к практическому использованию его последней в своих интересах.

Положение религии в обществе характеризуется двойственностью: с одной стороны, религиозные адепты дистанцируются от него, с другой — испытывают необходимость инкорпорированности в его структуру, включенности в сферу легитимности. Это означает, что сложившаяся религиозная структура в виде храмов и монастырей должна соответствовать реальной сложившейся правовой системе. Другой признак «соответствия рели-

гии» выражается в том, насколько настрой религиозных адептов, независимо от того являются они монашескими или мирянами, соответствует вектору общественного развития. Благоприятная атмосфера для соответствия религии и общества всегда находилась и по-прежнему находится в прямой зависимости от того, насколько данное общество повернуто в сторону религии. Социальный статус буддизма, никогда не имевшего в Китае централизованных органов, зависел от того, как государственная власть, под контролем которой находились численность сангхи, строительство культовых сооружений, посвящение в монашество и даже содержание проповеди, относилась к этой религии. Иными словами, покровительствовала ей, охраняя имущество храмов и монастырей и личность монаха в соответствии с действующим законодательством, обеспечивая тем самым легитимность существования, или осуществляла запретительную политику, гонения, исключая религию из сферы правовых отношений, провоцируя тем самым ее отторжение от общественной жизни. Если религия выживает в подобных неблагоприятных условиях, то она имеет шанс для возрождения в более благоприятные периоды. Пример тому — взлеты и падения китайского буддизма в разные исторические периоды, т. е. в периоды, когда религия успешно вырабатывала или не могла выработать принципы взаимоотношений с обществом и государством. По сути дела, социальный статус буддистов на том или ином историческом отрезке определялся отношением государства. При позитивной, а именно сравнительно свободной для религий обстановке, эта социальная позиция укреплялась и расширялась, а в условиях несвободы напротив — сужалась. Характерно, что китайский буддизм, в отличие от тибетского, никогда не пользовался в Китае политическим влиянием. Это было практически невозможным вследствие мощи традиционной структуры императорской власти, которая неизменно сохранялась независимо от смены династий.

Буддийские монастыри и храмы на протяжении веков находились в органической связи с народом, представляли очаги культуры в его среде; вместе с тем к концу XIX в. они все больше превращались в замкнутую, отчужденную от общественной жизни структуру. В последний период правления династии Цин китайский буддизм — различные его школы и сангха в целом проявляли тенденцию растворения в сложившейся системе религиозного синкретизма (саньцзяо). Сохранившись в качестве жизнестойкого религиозно-философского течения и традиционных народных верований, эта религия во многих отношениях находилась в бедственном положении. Общественные функции ее служителей сводились только к совершению погребальных церемоний. Основная часть сангхи оставалась малограмотной, способной лишь на простейшее отправление культа. В силу того, что буддизм обособился от общества, в нем выветрилось осознание его как важной части китайской культуры. С другой стороны, внешнюю опасность для сангхи представляла также усилившаяся в последнее десятилетие правления Цин секуляризация в охваченном реформами китайском обществе, радикально настроенными представителями которого выдвигались требования конфискации буддийской монастырской собственности¹¹⁴. Однако именно это способствовало мобилизации сангхи, выразившейся в появлении в последний период правления Цин среди монахов и мирян целой плеяды деятелей, ратовавших за возрождение буддизма, за более активное участие общины в общественно-политической жизни страны, а также в создании буддийских объединений различного толка и в отчетливо проявившейся тенденции к образованию всекитайской организации буддистов. Надвигавшимся кризисом цинской династии было ускорено стремление последователей буддизма обособиться от синкретической формулы «Саньцзяо», самоидентифицировав себя в качестве представителей мировой религии.

Примечания

¹ К XIII в. буддизм был практически полностью вытеснен из Индии индуизмом и исламом.

² Ламаизм является региональной формой северного буддизма, возникшей путем слияния индийского тантризма с местными тибетскими культурами. Для него характерны особенности культовой практики, окрашенной магизмом и трансцендентностью, которые обусловлены влиянием автохтонных более древних и архаичных верований, культов и обрядов тибетцев, в частности древней религии Тибета Бон. В культовую систему ламаизма инкорпорированы и ассимилированы традиционные народные обряды, ритуалы и верования, связанные с почитанием духов земли, гор, рек, деревьев. В религиозной эзотерической практике монахов главное место отводилось именно методам тантрического происхождения, составляющим основу ваджраяны. Особенностью являлось то, что тибетский буддизм на протяжении веков, опираясь на сложившуюся церковную организацию, оставался государственной религией и элементом теократической формы правления, в то время как китайский децентрализованный буддизм ею не стал, будучи на протяжении веков под строгим государственным и административным контролем. Огромное значение имело то, что сангха в Тибете являлась крупнейшим земельным собственником, находясь в привилегированном положении, будучи освобожденной от государственных налогов и многих повинностей. Ее доходы от земельной собственности достигали значительных размеров. Более того, монастыри получали серьезные субсидии от властей. Именно крупные монастыри, представлявшие своеобразные самообеспечивавшиеся города с тысячами монахов, составляли ядро тибетского буддизма. Вот почему в качестве основной функции государства в Тибете до воссоединения с КНР, а фактически до середины 1950-х гг., сохранялось обеспечение потребности монашества, которое было не только широко представлено во всех органах власти, но и направляло всю повседневную жизнь тибетцев. Далай-лама, который считался воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары, сосредоточилась верховная власть. Религия, таким образом, пронизывала все стороны жизни тибетского общества.

³ Существует точка зрения сторонников более раннего проникновения буддизма в Китай. Например, известный прозаик и поэт эпохи Цин Юань Мэй (1716—1798) считал, что учение Будды появилось на его родине уже во времена Цинь Шихуанди (246—209 гг. до н. э.) (Юань Мэй. Новые записи Ци Се или о чем не говорил Конфуций. Санкт-Петербург, 2003. С. 13). В настоящее время китайские буддисты условно признали в качестве даты прихода этой религии начало I в. н. э.

⁴ Фа инь (Голос Дхармы). 2000. № 5. С. 13.

⁵ Фан Гуанчан. Гуаньюй чу чуаньцзе фочзяо дэ цигэ вэньти (Некоторые проблемы периода раннего проникновения буддизма в Китай) // Фа инь. 1998. № 8. С. 7.

⁶ Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999. С. 44.

⁷ Более подробно об этом см.: Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995; Торчинов Е. А. Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования) // Народы Азии и Африки. 1982. № 2. С. 45—54.

⁸ Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998. С. 265.

⁹ Янгутов Л. Е. Указ. соч. С. 48. В этом положении, смысл которого состоит в том, что человек может сам стать Богом, выражено, по сути дела, коренное отличие буддизма от христианства.

¹⁰ Речь идет об алтаре-жертвеннике, на который вступающие на монашеский путь приносят свои обеты.

¹¹ Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 392—393.

¹² Сансара (в дословном переводе с санскрита — блуждание, круговорот, переход из одного состояния в другое) в буддизме означает бытие, которое связано со страданиями и перерождениями живых существ. Сансаре противопоставляется нирвана — отсутствие желаний, угасание страстей (Буддизм. Словарь. М., 1992. С. 192, 222).

¹³ Янгутов Л. Е. Указ. соч. С. 44, 46.

¹⁴ Лепехов С. Ю. Указ. соч. С. 44.; Духовная культура Китая. Философия. М., 2006. С. 226—227.

¹⁵ Санскритский термин «сутра» происходит от корня, обозначающего основу ткани (уток). В соответствии с этим сутры — это тексты, составляющие основу религиозной традиции. В китайском языке «цзин» также означает основу ткани, поэтому перевод на китайский язык сутры как цзин этимологически точен. Первые сутры (сутты) были написаны на языке пали — одном из переходных диалектов от санскрита к хинди. — Избранные сутры китайского буддизма. СПб., 1999. С. 3.

¹⁶ «Согласно учению махаяны сутры не являются текстами, которые создаются людьми. Как и учение Будды, сутры существуют вне времени и пространства. Способность живых существ воспринимать сутры обусловлена их кармой» (Избранные сутры китайского буддизма. С. 220).

¹⁷ Например, по одной версии «Сутра совершенного пробуждения», «Да фан гуан цзюэ сюдоло ляо и цзин», была переведена с санскрита монахом из Кашмира Буддхадхарой (Футодоло). По другой — эта сутра является китайским апокрифом. Комментарии к ней были составлены выдающимся монахом, буддийским мыслителем и патриархом школы Хуаянь Цзунми (780—841) (Избранные сутры китайского буддизма. С. 376).

¹⁸ Торчинов Е. А. Религии мира. С. 259—262; Духовная культура Китая. Философия. С. 376—377, 445—448, 493—494, 532—535.

¹⁹ См. прим. 3.

²⁰ Фан Гуанчан. Указ. соч. С. 4.

²¹ Янгутов Л. Е. Указ. соч. С. 35.

²² Zurher. E. The Buddhist Conquest of China. Leiden, 1959. P. 1—2.

²³ Ibid. P. 30.

²⁴ Лепехов С. Ю. Указ. соч. С. 44.

²⁵ Там же.

²⁶ Китайская философия. С. 17, 29—32.

²⁷ Фан Гуанчан. Там же. С. 7—8.

²⁸ В индийской традиции ступа — реликварий, содержащий мощи Будды, а также хранилище оригинального буддийского канона.

²⁹ Там же. С. 8.

³⁰ Там же. С. 9.

³¹ Там же. С. 7.

³² Zurher E. Ibid. P. 2—3.

³³ Отец Кумарадживы был представителем знатного рода Индии, стал затем монахом и волею судьбы попал в государство Куча, где женился на младшей сестре его правителя. Вскоре у них родился мальчик, которому родители дали имя Кумараджива, т. е. дитя, которому суждена долгая жизнь. Он с детства находился с матерью в монастырях и стал впоследствии знатоком Трипитака, а затем учения махаяны. (Ермаков М. Е. Буддийский деятель в представлении официального китайского историографа (по материалам «Цзинь шу» и «Гао сэн чжуань») // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987. С. 110, 120).

³⁴ Духовная культура Китая. Философия. С. 159, 286—287.

³⁵ Лепехов С. Ю. Указ. соч. С. 118.

³⁶ Духовная культура Китая. Философия. С. 404—405.

³⁷ Harvey P. An Introduction to Buddhism. Cambridge. 1990. P. 234.

³⁸ Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб. 1994. С. 187.

³⁹ Фан Гуанчан. Указ. соч. С. 33.

⁴⁰ Самозванцева Н. В. Буддисты — паломники // Религии Древнего Востока. М., 1995. С. 244.

⁴¹ Дандай чжунго цзунцзяо цзиньцзи (Религиозные запреты в современном Китае). Пекин, 2001. С. 32.

⁴² Виная-питака — свод правил монашеского общежития, один из трех разделов канона Трипитака (Три корзины). Трипитака (на пали — Типитака) — это полный свод канонических текстов буддизма, состоящий соответственно из трех частей — Сутта-питака, Виная-питака и Абхидхарма-питака. Первоначально написан на пали, а затем переведен на другие языки, в частности на китайский. Сутта-питака содержит проповеди Будды, Абхидхарма-питака — истолкование учения.

⁴³ В эпоху Тан известный буддийский монах Даосюань (VII в.) составил трактат «Цзе тань ту цзин», в котором содержались дошедшие до наших дней правила устройства и расположения в монастыре алтаря для проведения церемоний посвящений. (Ло Чжэвэнь, Лю Вэньюань, Лю Чуньин. Чжунго чжу-

мин фоцзяо сымяо (Известные китайские буддийские храмы и монастыри). Пекин, 1995. С. 9). См. также комментарий № 10.

⁴⁴ Церемония монашеского посвящения официально не проводилась с конца 1950-х гг. и полностью была восстановлена в КНР в середине 1980-х гг.

⁴⁵ В наши дни в соответствии с «Временными правилами принятия обетов в храмах ханьской традиции», разработанных в июне 1994 г., каждый верующий буддист в возрасте 20—59 лет, прошедший в течение года обучение в одном из храмов, может принять участие в этой церемонии (Фа инь. 1994. № 8. С. 4—5).

⁴⁶ Кычанов Е. И. Государственный контроль за деятельностью буддийских общин в Китае в период Тан—Сун (VII—XIII вв.) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. С. 72, 88; Кычанов Е. И. Правовое положение буддийских общин в Тангутском государстве // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982. С. 53.

⁴⁷ Banerjee A. C. Studies in Chinese Buddhism. Calcutta, 1977. P. 25—36. В соответствии с буддийскими правилами, те, которые ушли из мира, бреют голову. Смысл этого действия заключается в том, чтобы отбросить всякое украшательство. В число буддийских табу входит также бритье бороды, но в ханьском буддизме, как отмечают авторы, ему не придается особого значения. Считается, что при вступлении в сангху следует побрить бороду, а впоследствии, если она отрастает, то можно ее не трогать. (Дандай чжунго цзунцзяо цзиньцзи. С. 44).

⁴⁸ С периода династии Тан он состоял в декламации отрывка из какой-либо сутры и ее комментировании. (Ch'ên K. Buddhism in China. Princeton, 1964. P. 246). Согласно кодексу «Тан люй шу и» «все экзамены в знании канонических текстов производятся комиссией из пяти человек в должности тунпаня и ниже в зале Чжанлитин. Задается десять вопросов и более. Каждый вопрос не должен включать более четырех иероглифов» (Кычанов Е. И. Государственный контроль за деятельностью буддийских общин в Китае в период Тан—Сун (VII—XIII вв.) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. С. 88).

⁴⁹ В соответствии с кодексом «Тан люй шу и», «учителем (ши) называется тот, кто в даосском (гуань) или буддийском

(сы) монастыре лично обеспечивает преемственность (цинъ чэн) в [передаче знаний] канонических книг (цзин), обучает [учению], является учителем — руководителем (ши чжу). Если против [них] будет совершено преступление, то виновные монахи наказываются как за преступление, совершенное против дядей и теток по отцу и матери. В соответствии с разделом кодекса о драках и тяжбах, обругавший дядю или тетку по отцу или по матери наказывается годом каторжных работ. Во всех остальных статьях [кодекса], совершивший преступление против учителя всегда [наказывается] одинаково [с лицом, совершившим преступление] против [своих] дядей и теток по отцу и матери». «Они (учителя) относятся к своим ученикам (дицзи) как к детям своих младших и старших братьев (как к племянникам по мужской линии)». ... «Если учитель в пылу ссоры причинит побои ученику и убьет его, то он наказывается тремя годами каторжных работ. Если он, предъявляя к ученику претензии, преднамеренно убьет его, то он подлежит удавлению» (Кычанов Е. И. Государственный контроль за деятельностью буддийских общин в Китае в период Тан—Сун (VII—XIII вв.) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. С. 82—83).

⁵⁰ Церемония начиналась с воскурения благовоний. Прощание с родственниками олицетворяло отрешение от мира. Затем вступающий в сангху преклонял колени перед алтарем. Монахи окропляли его водой и читали соответствовавшие церемонии мантры (чжоу) — молитвенные заклинания. Затем начиналось пострижение волос на голове кандидата. После этого его облачали в одеяние послушника. Признаком принадлежности к сангхе в Индии считалась желтая одежда, а точнее, пожелтевший от времени ветхий кусок ткани. Выражение «надеть желтое платье» или «снять желтое платье» означало вступление в сангху или выход из нее. В отличие от Индии в Китае обыденным монашеским одеянием стал серый халат. Это можно объяснить тем, что в соответствии с более древней китайской традицией желтый цвет олицетворялся с императорской властью.

⁵¹ В соответствии с этим в данной работе имя, полученное при посвящении в монашество, пишется слитно.

⁵² В наши дни нередко время проведения церемонии посвящения сокращается до двух недель. Первой стадии предшествует этап послушания (если принимающий обеты не яв-

лялся послушником в каком-либо дочернем храме), который включает постриг, обряд почитания «Будды, дхармы, сангхи», а также обряд обретения нового имени в соответствии с системой имен, принятой в китайском буддизме. Принявший малое посвящение отказывается от своего мирского имени и по совету учителя выбирает новое имя. Первый иероглиф монашеского имени — это, как правило, иероглиф, обозначающий школу, к которой принадлежит монастырь.

⁵³ Чжунго фоззяо ши (История китайского буддизма). Т. 3. Пекин, 1982. С. 556—560; Бай Хуавэнь. Ханьхуа фоззяо юй фосы. (Ханьский буддизм и буддийские монастыри). Пекин, 2003. С. 247—255.

⁵⁴ Banerjee A. C. Ibid. P. 35—40. После принятия этих обетов произошло прижигание соответствующих точек на голове монаха или монахини. Обряд прижигания точек на голове был присущ исключительно ханьскому буддизму. С эпохи Тан считалось, что обеты не полностью приняты, если не имело место прижигание с помощью благовоний точек на голове. В настоящее время оно не практикуется в КНР. В соответствии с «Правилами управления буддийскими монастырями ханьской традиции», принятыми на 6-й Всекитайской конференции Буддийской ассоциации Китая (октябрь 1993 г.), обряд прижигания точек на голове монаха был официально отменен (Фа инь. 1993. № 12. С. 35).

⁵⁵ Процедура вступления женщин на аскетический путь предполагает два уровня (эр ду сэн шоуцзе). Под этим подразумевается, что за ее проведение отвечают 10—12 опытных монахинь, вступивших в сангху не менее 10 лет назад. Этап послушания у женщин должен длиться дольше, чем у мужчин. Он занимает не менее двух лет. Кроме того, для монахинь разработано на 120 дисциплинарных правил больше, чем для монахов. В дальнейшем они обязаны выполнять целый ряд правил, которые ставят их в подчиненное от монахов положение. Вместе с тем в наши дни авторитетные монахини получили возможность участвовать в проведении буддийских церемоний, иметь учеников и заниматься проповедью буддизма (Чжунго фоззяо ши. Т. 3. P. 526).

⁵⁶ Harvey P. Ibid. P. 230.

⁵⁷ Китайский термин «цзиньцзи» истолковывается китайскими авторами как «taboo» что позволяет перевести его на

русский язык как запрет или табу (Дандай чжунго цзунцзяо цзиньци. С. 3).

⁵⁸ Там же. С. 33—34.

⁵⁹ 1. Не уничтожать живого. Это, следуя древнейшим буддийским установкам — главный запрет. Причина совершаемого зла кроется в состоянии сердца, поэтому независимо от того, преднамеренное убийство или непреднамеренное, все равно оно является уничтожением живого. Современный смысл этого запрета раскрывается следующим образом: чем больше людей его соблюдает, тем безопасней жизнь общества и отдельного человека. К убийству относят самоубийство, побуждение другого человека к убийству, а также участие в групповом убийстве. Что касается уничтожения насекомых, то их лучше не уничтожать, а изгонять.

2. Не красть. Воровство расценивается как втайне затеваемое действие, которое в наши дни включает нарушения в сфере государственной экономики и налогов, например недоставка, неуплата налогов и другие. Кроме того, беспринципное присвоение чужого имущества также ведет к нарушению обета «не кради».

3. Не предаваться разврату. С древности в соответствии с этим запретом вступившим в сангху не разрешается предаваться совместному веселью в компании мужчин и женщин. Нарушают его те миряне, которые, вступив в брак, не соблюдают соответствующие законы государства и не ведут добродетельных отношений между мужчинами и женщинами, и более того, открыто проповедуют разврат. Этот обет нарушают и те современные последователи буддизма, которые вступают в гомосексуальные или гетеросексуальные контакты, а также допускают скотоложство или некрофилию.

4. Не лгать. В этот запрет включен словесный вздор, а именно пустословие и всякого рода небылицы. Выделяется три степени лжи: большая ложь, маленькая ложь, ложь в форме лести. Главным же злом является лжесвидетельство. Говорится также о нескольких способах лжи: самообмане, обучении других лжи, ее распространении, в том числе в печатных изданиях.

5. Не употреблять алкогольные напитки. В буддийском учении говорится о том, что при употреблении вина разум мутится, что может привести к совершению зла. После употреб-

ления вина утрачивается контроль над разумом, в результате чего можно допустить агрессию в отношении других людей: обругать, ударить, убить, изнасиловать или совершить поджог. Этот обет включает в себя запрет на употребление наркотических и ядовитых для человека веществ. Исключение составляют лишь больные, которые могут употреблять спиртосодержащие препараты. Запрещение курить формально не входит в 5 обетов, но является одной из вредных привычек, обусловленных омраченным внутренним состоянием человека, от которой необходимо отказаться. В этом, поскольку монашество — это составная часть трех буддийских драгоценностей, его представители должны показывать пример своим поведением мирянам. Отметим также, что монах не может спать на высокой кровати (не выше 0,36 м). Он также не должен владеть золотом, серебром, слоновой костью и другими ценностями. Он не может торговать, и, что особенно важно, не должен гадать и предсказывать будущее, не должен обращаться к фэншуй (геомантии), а также не должен культивировать сверхъестественные способности, заниматься колдовством и мистикой, используя имя Будды, и разжигать культ отдельной личности. Кстати сказать, занятия геомантией, гадания, ритуалы, имеющие распространение в даосизме, запрещены государственным законодательством и нормативными актами КНР. Вместе с тем до сих пор имеется «большое количество их приверженцев как в даосской среде, так и в разных слоях населения». Монаху запрещается содержать в заточении, захватывать или запугивать других людей, поскольку буддизм — это мирная религия (Дандай чжунго цзунцзяо цзиньци. С. 35—38; Вэнь Е., Горобец Л. А. Китайский даосизм в конце XX в. // Китайский благовестник. 2002. № 2. С. 132).

⁶⁰ Янь Яочжун. Цзяннань фозяо цзяоши (История буддизма Южноречья.) Шанхай. 2000. С. 3.

⁶¹ Повышение уровня жизни и увеличение болезней не может не привести к появлению новых подходов к проблеме вегетарианства. В целях укрепления здоровья людей возможно послабление в строгом запрете на употребление молочных продуктов. (Дандай чжунго цзунцзяо цзиньци. С. 38).

⁶² Там же. С. 39.

⁶³ Там же. С. 40.

⁶⁴ Там же. С. 40.

⁶⁵ Во время и вскоре после «культурной революции» из-за уменьшения количества монастырей в ряде мест наблюдалось совместное проживание монахов и монахинь, что являлось нарушением буддийских норм. В настоящее время в новых экономических условиях в результате увеличения количества монастырей удалось искоренить факты проживания монахов и монахинь в одном монастыре. (Там же. С. 44.)

⁶⁶ В настоящее время во многих монастырях в районах проживания ханьцев есть телевизоры, и монахи могут выборочно смотреть телевизионные программы. (Там же.)

⁶⁷ Однако оригинальный текст этих правил монастырской жизни не дошел до наших дней. Самое раннее издание относилось к 1336 г. В 1823 г. была опубликована его новая версия (Китайская философия. Энциклопедический словарь. С. 377. Welch. *The Practice of Chinese Buddhism 1900—1950*. Cambridge, Mass., 1967. P. 107; Дюмулен Г. Указ. соч. С. 185).

⁶⁸ Прип-Мёллер приводит в качестве примера свод правил одного из чаньских монастырей, действовавших в 30-е гг. XX в., записанных на 24 бамбуковых дощечках. Кстати сказать, монахи не могли покинуть монастыря без разрешения настоятеля, а, отправляясь в путь, они должны были получить от него письменное согласие. «За самовольный уход в зависимости от степени виновности полагалось или 80 или 100 палок и изгнание из монашества». При династии Сун после смерти монаха или в случае изгнания из общины настоятель в течение 10 дней был обязан изъять монашеский сертификат и одеяние (Priip Moller J. *Chinese Buddhist monasteries*. P. 366; Кычанов Е. И. Правовое положение буддийских общин в Тангутском государстве // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в Средние века. С. 53, 54).

⁶⁹ Янь Яочжун. Указ. соч. С. 1.

⁷⁰ Там же. С. 16.

⁷¹ Там же. С. 1, 261.

⁷² Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в Средние века. С. 12.

⁷³ Янь Яочжун. Указ. соч. С. 261.

⁷⁴ Мартынов А. С. Государство и религии на Дальнем Востоке // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. С. 15—16.

⁷⁵ Лепехов С. Ю. Указ. соч. С. 46. Он ссылается на Хань Бусянь. Чжунго чжунгу чжэсюэ шияо (Очерк истории средневековой китайской философии). Тайбэй, 1960. С. 114.

⁷⁶ Янь Яочжун. Указ. соч. С. 261.

⁷⁷ Чжунго фоцзяо байкэ цюаньшу. (Энциклопедия китайского буддизма). Шанхай, 2000. С. 230.

⁷⁸ Ашока (268—232 гг. до н. э). — правитель Магадхской империи, которая контролировала территорию всей Индии и часть современного Афганистана.

⁷⁹ Мартынов А. С. Буддизм и двор в начале династии Тан // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. С. 93.

⁸⁰ В нем, в частности, говорилось:

«[Я, император,] смиренно взираю на правильное сознание, великое милосердие и великое сострадание [Будды] ...Я, император, обратился к трем драгоценностям и вновь возродил учение совершенного мудреца. Я забочусь о том, чтобы среди четырех морей все люди обратились к просветлению, стали сообща созидать свою благуя карму и сделали так, чтобы и нынешнее время и грядущие века вечно создавались причины [порождающие] добро, и чтобы [все] вместе возвысились до обретения чудесных плодов»⁴⁴. А. С. Мартынов справедливо расценил это событие как «факт выдвижения буддизма на авансцену политической идеологии». (Там же).

⁸¹ Кычанов Е. И. Государственный контроль за деятельностью буддийских общин в Китае в период Тан—Сун (VII—XIII вв.) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. С. 89; Кычанов Е. И. Правовое положение буддийских общин в Тангутском государстве // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в Средние века. С. 29.

⁸² Чжунго фоцзяо байкэ цюаньшу. С. 230.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Мартынов А. С. Буддизм и двор в начале династии Тан (VII—VIII вв.) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. С. 91.

⁸⁵ Это первый китайский кодекс, дошедший до наших дней (Кычанов Е. И. Основы средневекового китайского права. М., 1986. С. 8—9).

- ⁸⁶ Мартынов А. С. Государство и религии на Дальнем Востоке (вместо предисловия) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. С. 16.
- ⁸⁷ Там же.
- ⁸⁸ Чжунго фоззяо байкэ цюаньшу. С. 231.
- ⁸⁹ Кычанов Е. И. Государственный контроль за деятельностью буддийских общин в период Тан—Сун (VII—XIII вв.) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. С. 83, 89.
- ⁹⁰ Кычанов Е. И. Правовое положение буддийских общин в Тангутском государстве // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в Средние века. С. 29, 55.
- ⁹¹ Чжунго фоззяо байкэ цюаньшу. С. 230. Кычанов Е. И. Государственный контроль за деятельностью буддийских общин в период Тан—Сун (VII—XIII вв.) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. С. 83.
- ⁹² Чжунго фоззяо байкэ цюаньшу. С. 231.
- ⁹³ Ch'en K. Ibid, С. 274.
- ⁹⁴ Там же. С. 207—210.
- ⁹⁵ Стужина Э. П. Китайский город XI—XIII вв. : экономическая и социальная жизнь. М., 1979. С. 163.
- ⁹⁶ Стужина Э. П. Указ. соч. С. 164.
- ⁹⁷ Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в Средние века. С. 57—58.
- ⁹⁸ Алимов И. А., Ермаков М. Е., Мартынов А. С. Срединное государство. Введение в традиционную культуру Китая. М., 1998. С. 227. Ch'en K. The Hui-chang persecution of Buddhism // Harvard Journal of Asiatic Studies. XIX, 1956. P. 67—109.
- ⁹⁹ Исикава Сигео. Сун—Юань шидай Чжанчжоу дэ кайфан юй сысэн. (Монастырское монашество и развитие города Чжанчжоу в эпохи Сун—Юань) // Фа инь. 2003. № 5. С. 28—29.
- ¹⁰⁰ Янь Яочжун. Указ. соч. С. 261.
- ¹⁰¹ Кычанов Е. И. Государственный контроль за деятельностью буддийских общин в Китае в период Тан—Сун (VII—XIII вв.) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. С. 76—78, 84, 87.
- ¹⁰² Чжунго фоззяо байкэ цюаньшу. С. 232.

¹⁰³ Оно гласило «Не разрешается самовольная постройка монастырей, за исключением ныне существующих. [Монахи -] нарушители наказываются 100 ударами палки и возвращаются в мир. Даосские и буддийские монахи [таких монастырей] ссылаются на поселение в пограничные гарнизоны. Монахи-ни обращаются в рабство. Лица, не получившие удостоверений и самовольно переходящие в монашество, наказываются 80 ударами палки. Если посвящение произошло по воле главы семьи, то наказание несет глава семьи. Настоятель монастыря и лицо, совершившее обряд посвящения, подвергаются такому же наказанию и оба возвращаются в мир» (Свистунова Н. П. Материалы из «Свода законов династии Мин» о социально-экономических отношениях в Китае в XIV—XVII веков // Народы Азии и Африки. 1962. № 3. С. 93, 95, 104).

¹⁰⁴ Welch H. The Buddhist Revival in China. Cambridge, Mass. 1968. P. 132—133, 359. Со ссылкой на: Да Цин люй ли синь цзэн тун цзуань цзи чэн. (Новое расширенное издание свода законов Великих Цин), 1898.

¹⁰⁵ Мартынов А. С. Конфуцианство, буддизм и двор в эпоху Мин // История и культура Китая (Сборник памяти академика В. П. Васильева) М., 1974. С. 308—309.

¹⁰⁶ Мартынов А. С. Государство и религии на Дальнем Востоке (вместо предисловия) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. С. 3.

¹⁰⁷ Речь идет о концепции мудрого правителя (чакравартина). Лепехов С. Ю. Указ. соч. С. 47.

¹⁰⁸ Первый император династии Мин Тай Цзу закрыл ряд буддийских учебных заведений, ужесточил процесс выдачи монашеских сертификатов. Церемония посвящения и экзамены, после которых возможно было их получение, проводились один раз в три года. Наконец, он обнародовал указ, согласно которому в каждой области, округе и уезде должно было быть не более одного крупного храма. Кроме того, увеличился возрастной порог для женщин — теперь они могли вступать на монашеский путь не раньше 40 лет. В результате этого произошло сокращение численности буддийских монахов. Напротив, император Ин Цзун в 1451 г. отменил ограничения выдачи монашеских сертификатов и всячески способствовал строительству буддийских храмов и монастырей. Это немедленно привело к количественному росту сангхи (Бокшанин А. А. Политика пер-

вых императоров из династии Мин в отношении буддизма и даосизма // VIII научн. Конф. «Общество и государство в Китае». Ч. I. Тезисы и доклады. М., 1977. С. 161—163, 168).

¹⁰⁹ Император Канси, издавая антибуддийские указы, вместе с тем оказывал существенную помощь в восстановлении монастырей священной с эпохи Тан горы Путошань. Аналогичным образом поступал и император Юн Чжэн (1723—1736 гг.) (Welch H. The Buddhist Revival in China. Cambridge. 1968. P. 133—134).

¹¹⁰ Стужина Э. П. Указ. соч. С. 165.

¹¹¹ Речь здесь идет о китайском буддизме, поскольку именно это, а не тибетское или палийское направление, было инкорпорировано в формулу саньцзяо.

¹¹² Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в Средние века. С. 12.

¹¹³ См. Мартынов А. С. Государство и религии на Дальнем Востоке (вместо предисловия) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. С. 18, 22, 26.

¹¹⁴ Одна из первых политических атак на собственность буддийской общины была предпринята группой реформаторов и их сторонников в период «100 дней реформ» в 1898 г. В числе других требований реформаторы выдвигали радикальное требование конфискации собственности монастырей. Оно не было проведено в жизнь, но бесспорно оказало влияние на императорский эдикт того же года, предписывавший превратить в школы те храмы, которые не использовались для церемоний, связанных с культом предков. Этот эдикт был вскоре отменен. (Сахирова Е. Ф. Обновленческое движение буддистов Китая на рубеже XIX—XX вв. 14-я научн. конф. «Общество и государство в Китае». Ч. 3. М., 1983. С. 26).

Глава 1

КИТАЙСКИЙ БУДДИЗМ И ГОСУДАРСТВО В РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ПЕРИОД (ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX В.)

1.1. Тенденция возрождения китайского буддизма на рубеже XIX—XX вв.

В последний период правления династии Цин (во второй половине XIX в.) начала вырисовываться тенденция обновления китайского буддизма: появились группы буддийских подвижников — монахов и мирян, ориентированных на реформирование этой религии, таких, как Ян Вэньхуэй, его ученики Оуян Цзинъю, Тайсюй, Юаньин и многие другие. Она стала доминирующей на протяжении всего республиканского периода.

«Родоначальником возрождения» китайского буддизма, первым идейным вдохновителем его реформирования, популяризатором буддийского учения и воспитателем целой плеяды выдающихся буддистов по праву считается Ян Вэньхуэй (Ян Жэньшань) (1837—1911) — мирянин, буддийский ученый, просветитель и издатель. С 1866 г. он постепенно начал налаживать в Нанкине издательское дело по публикации буддийской канонической литературы. В 1878—1881 гг., а затем в 1886—1888 гг.

он выезжал в Англию, где изучал английский язык и политическую историю, занимался философией. Там он познакомился с выдающимся востоковедом, профессором Максом Мюллером, который осуществлял грандиозный проект по переводу «Священных книг Востока» в 50 томах. Ян, в частности, оказывал помощь в подготовке каталога китайской Трипитаки для этого издания. Впоследствии, уже вернувшись в Китай, он собрал древнейший буддийский канон в японском переводе и частично напечатал его¹.

В соответствии с концепцией возрождения буддизма в Китае, пропаганды и распространения за рубежом этой религии, как одной из мировых религий, основные задачи комплексной деятельности Ян Вэньхуэя включали помимо публикации буддийских источников и литературных памятников также качественно новую организацию регулярного буддийского образования. Действительно, издание и популяризация буддийского наследия, знакомство с которым ранее являлось лишь уделом отдельных ученых-комментаторов, способствовали распространению в обществе культурного буддийского наследия прошлого, а разработанные им образовательные программы содействовали воспитанию новой плеяды буддистов.

Ян Вэньхуэй, выступив как истинный подвижник книжного дела, стремившийся преодолеть замкнутость ученых-книжников, расширить сферу просвещения, обратиться в буддизм как можно больше людей, в качестве первого шага в деле популяризации буддийской литературы пытался наладить ее переиздание на разговорном языке путунхуа. Практическим воплощением этих планов стала деятельность с 1866 г. в Нанкине отдела по переводу и публикации буддийских источников, призванных восполнить урон, нанесенный монастырским библиотекам в период тайпинского восстания (1850—1864 гг., крупнейшее антимагичурское выступление, в процессе которого пострадали многие храмы и монастыри). В результате было издано свыше миллиона

копий буддийского канона. В начале XX в. в Чанша, Пекине, Тяньцзине, Чунцине, Сучжоу, Ханчжоу, Гуанчжоу и других городах создавались аналогичные переводческо-издательские отделы, а также сеть книжных магазинов по продаже буддийской литературы². Публикация и распространение буддийской литературы сыграли важную роль в развитии китайской культуры нового времени, став устойчивой тенденцией в китайском буддизме первой половины XX в.

Хотя необходимость повышения образовательного уровня монашества назрела в среде самой сангхи, именно Ян Вэньхуэя можно считать основоположником регулярного буддийского образования. Первая попытка создания буддийской школы была предпринята в 1903 г. хунаньским монахом Лиюнем в Чанша при монастыре Кайфусы, где был открыт учебный класс для монахов. Затем по инициативе монаха Вэньси в Янчжоу в монастыре Тяньнинсы открылся еще один учебный класс для монахов. В Нанкине монахи Юэся и Дисянь сформировали школу по подготовке буддийских проповедников для пров. Цзянсу. Однако эти школы, положив начало практике создания буддийских учебных заведений, действовали эпизодически и имели весьма узкую специализацию³. Вот почему только организованные в 1907 г. Ян Вэньхуэем в Нанкине учебные классы (на базе отдела переводов), впоследствии ставшие школой, можно действительно считать новым буддийским учебным заведением смешанного типа (религиозно-светским). Подобное определение справедливо и в смысле подбора преподававшихся дисциплин, и в плане пропорционального количества учеников (всего 20) — как монахов, так и мирян. Это было весьма символично, поскольку предопределило содержание возрождения буддизма как преодоление размежевания между монашеством и мирянами, а также общественной изоляции этой религии.

Обучение в нанкинской школе велось на базе учебника по буддизму, изданного собственными силами.

В ней преподавались английский язык и санскрит. Среди выпускников школы были выдающийся монах Тайсюй и видный буддийский ученый Оуян Цзинъю, авторитетный в сангхе монах — Юаньин. В замыслы Ян Вэньхуэя входило создание комплексной системы буддийского образования, которая включала бы три уровня: начальный, средний и высший. Каждая ступень была рассчитана на три года, а полный курс обучения на девять лет. На начальном уровне предполагалось изучение гуманитарных и естественных наук, а также буддийского церемониала. Результатом начального образования становился уровень послушника. На среднем уровне изучались каноническая литература и толкования к ней, а также правила буддийского общежития. Получившие такое образование, согласно Ян Вэньхуэю, соответствовали бы уровню монаха. На третьем, высшем уровне более углубленно изучались буддийский церемониал и монашеские правила, а также медитация и специальные предметы (китайский язык, математика, история, география, иностранные языки)⁴. Однако в 1909 г. школа была закрыта. По инициативе Ян Вэньхуэя и его учеников в 1910 г. было организовано общество по изучению буддизма, продолжившее начатое им дело⁵.

Воплощение в жизнь программы создания широкой сети учебных заведений по подготовке религиозных деятелей, как монахов, так и мирян, усилиями сангхи и светских подвижников стало одной из наиболее важных черт возрождавшегося китайского буддизма.

Дело в том, что в конце правления Цин и особенно после Синьхайской революции 1911 г., свергнувшей маньчжурскую династию и провозгласившей республику, в обществе медленно, но все же происходило осознание того, что буддизм — фактор всестороннего и глубинного влияния на китайскую культуру, ее важный элемент. Знаменательно, что развитие буддийской культуры этого периода выражалось не в простом продолжении традиций древнего Китая, а имело приметы эпохи и

соответствовало реформаторскому духу времени. Глубинные преобразования государственной структуры Китая в начале XX в. дали импульс не только для возрождения буддизма, но и для пересмотра его роли и значения. В атмосфере нарастающего интереса к этой религии в среде китайской интеллигенции происходило включение изучения буддизма в учебные курсы ряда светских университетов. Сначала в Пекинском университете, а вслед за этим в университете Цинхуа, в Юго-Восточном университете, в Уханьском университете, в университете Чэнду и других началось чтение лекций по буддийскому учению⁶.

Параллельно этому шел процесс создания учебных заведений по инициативе буддистов. В 1918 г. монах Дисянь в Нинбо при монастыре Шуанцзунсы основал общество по изучению буддизма. В 1920-е гг. в этих и многих других школах и институтах получила образование целая плеяда монахов и буддийских ученых, сыгравших видную роль в ренессансе китайского буддизма, и впоследствии весьма авторитетных его представителей XX столетия⁷.

Неотъемлемой чертой изменявшейся роли китайского буддизма в обществе стало появление и широкое распространение буддийской периодики. В первой половине XX в. число газет, журналов, ежегодников, ежемесячников быстро увеличивалось.

Самым ранним периодическим изданием стали шанхайские буддийские газеты «Фосюэ цунбао» и «Фосюэ юэбао», вышедшие соответственно в 1912 г. и 1913 г.⁸

Отличительной чертой этого периода стало выдвижение Шанхая в качестве нового, соответствовавшего духу и задачам возрождения, центра буддийской культуры, который в прошлом не играл сколько-нибудь заметной роли в исторических судьбах этой религии. Однако после Синьхайской революции ситуация изменилась: этот развитый в промышленном, экономическом, политическом и культурном отношении город занял

первое место в стране не только по числу вновь строящихся храмов и кумирен, по быстрому увеличению количества вновь обращенных, но и по сосредоточению там выдающихся религиозных деятелей и представителей буддийской культуры, по активности буддийских обществ различного толка, по публикации буддийского литературного наследия и периодики, по созданию как светских, так и религиозных учебных заведений, по установлению культурных связей с зарубежными буддистами.

Согласно статистическим данным, в республиканский период в Шанхае, помимо уже действовавших монастырей Лунхуасы, Юйфосы, Цзинаньсы, Баонинсы, Цибаосы, Фахуасы, Гуаньиньсы, был построен 71 храм и монастырь⁹.

В новое время в Шанхае были представлены и активно действовали все важнейшие школы и направления китайского буддизма¹⁰. С 1918 г. там получила распространение школа Фасян. Она стала популярной в среде интеллигенции в 20-е гг. в результате активной деятельности монаха Дисяня (1858—1932). Обосновавшаяся еще в конце XIX в. в монастыре Лунхуасы школа Тяньтай привлекала много сторонников. Очень большое влияние в Шанхае имела школа Хуаянь. Распространение в Шанхае этой школы было связано с именем монаха Юэся, который стал одним из инициаторов создания в 1914 г. университета Хуаянь, действовавшего в Шанхае 4 месяца, а затем переведенного в Ханчжоу. Впоследствии выпускники этого университета внесли большой вклад в дело распространения буддизма в Шанхае. Школа Цзинту получила в Шанхае распространение с 1912 г. в результате деятельности монаха Иньгуаня. Дело популяризации идей школы Чань, местопребыванием которой был монастырь Юйфосы, было продвинуто Юаньином. С 1924 г. в Шанхае получила также распространение школа Цзан Чуан Ми Цзяо¹¹.

* * *

Суммируя сказанное выше, нельзя не подчеркнуть, что главный смысл возрождения китайского (ханьского) буддизма выразился в обновленном значении этой религии для китайского общества, во всестороннем развитии буддийской культуры как части традиционной китайской культуры, во влиянии буддийской философии на общественную мысль Китая.

Феномен возрождения китайского буддизма нашел выражение в борьбе за развитие буддийской культуры как части национальной культуры: в распространении буддийских памятников письменности, переиздании буддийского канона, введении изучения этой религии в качестве дисциплины в курсы целого ряда светских высших учебных заведений, в повышении образовательного уровня членов сангхи, в формировании сети религиозных буддийских учебных заведений, в широком распространении буддийской периодики и, наконец, осознании в среде буддистов необходимости создания всекитайской организации, способной объединить монашество и мирян и повысить общественный статус этой религии, а также определить ее правовое пространство в новом государстве.

1.2. Концепции социально ориентированного буддизма

Как уже отмечалось выше, огромный вклад в дело повышения общественного значения буддизма внесла плеяда буддийских монахов первой половины XX в. Особое место среди них по праву отводится буддийскому монаху — реформатору и общественному деятелю Тайсюю, который посвятил свою жизнь распространению и популяризации буддизма в Китае и за рубежом, реорганизации буддийского образования, а также обос-

нованию идеи разворота китайского буддизма в сторону общества. Теория Тайсюя не потеряла свое значение не только как часть религиозного наследия, но и приобрела новый смысл. В настоящее время, после десятилетий замалчивания, он оценивается в КНР как «гений буддийской мысли»¹².

В период резких исторических поворотов и переломов, происходивших в Китае в начале XX в., Тайсюй, под влиянием «Трех народных принципов» (Саньминчжуи) Сунь Ятсена¹³, в 1913 г. выдвинул свои три принципа реформирования религиозного вероучения, религиозной системы и религиозной собственности¹⁴. Он полагал, что буддизм имеет точки соприкосновения с политической идеологией Сунь Ятсена. Став одним из инициаторов реформы буддизма, с 1918 г. он приступил к разработке теории «Буддизм в жизни человека» (Жэньшэн дэ фочзяо), которой посвятил 30 лет своей жизни. Сосредоточившись на проблеме обновления вероучения, он вместе тем не обошел вниманием и проблему религиозного устройства и религиозной собственности. В поисках общественной поддержки Тайсюй обсуждал проблему упорядочения устройства сангхи в соответствии с духом времени с последователями буддизма из числа мирян, представителей национальной буржуазии — Ван Итином, Чжан Тайянем, Чжан Цзянем. Обнаружив сходство взглядов на дальнейшее развитие буддизма, обе стороны условились о создании «Общества Бодхи»¹⁵ («Цзюэшэ»), целью деятельности которого стало написание и публикация специальной литературы, издание источников, чтение лекций по буддизму, распространение этой религии и, в конечном итоге, продвижение дела реорганизации сангхи. В 1918 г. оно начало действовать в Шанхае. Его возглавили последователи буддизма, шанхайские предприниматели Ван Итин, Вэнь Ланьтин и др. Это означало материальную поддержку для буддийских общественных организаций. Вскоре «Обществом Бодхи» был издан труд Тайсюя «Реорганизация системы сангхи». В конце 1919 г. по его

инициативе местопребыванием «Общества Бодхи» стал Ханчжоу. Тайсюй посещал Пекин, Ханькоу и другие места, где он проповедовал дхарму и разъяснял необходимость организации китайского буддийского союза. Это принесло свои плоды. В 1920 г. был создан ханькоуский буддийский союз под председательством известного предпринимателя Ван Сяньфу¹⁶. Важным фактором успешного распространения в обществе религиозных реформаторских идей Тайсюя стало восприятие энтузиазма нового поколения буддийского монашества представителями национальной буржуазии, вовлеченными в буддизм на гребне этого течения и оказывавшими ему финансовую поддержку. В результате основные положения теории Тайсюя «Буддизм в жизни человека» быстро распространялись не только в буддийских кругах, но и в обществе.

В апреле 1928 г. Тайсюй выпустил обращение «К революционно настроенным китайским буддийским монахам», в котором впервые выдвинул следующие положения относительно конкретного содержания нового буддийского учения: «Буддизм в жизни человека» исходит из «Трех народных принципов», а также основывается на буддийском поверье о том, что человек может достигнуть уровня бодхисаттвы (стремящегося к пробуждению) и Будды (стремящегося к совершенному пробуждению); «Буддизм в жизни человека» строится на китайской монастырской системе; «Буддизм в жизни человека» предусматривает обновление прежних махаянских принципов жизни верующих; «Буддизм в жизни человека» может оказать благотворное влияние на нравы в государстве и бытие человека¹⁷. Это главный смысл теории «Буддизм в жизни человека», подчеркнутый Тайсюем¹⁸.

Его идеи имели отчетливую общественную направленность. В соответствии со своим мировоззрением, он полагал, что, распространяя буддизм в человеческом обществе, можно облагородить государственный строй и культуру, повысить благосостояние человечества. На ос-

новании этого он делал вывод о том, что «Буддизм в жизни человека» ведет к полноте современной жизни. Трактую смысл названия предложенной им теории, он говорил о том, что в узком смысле оно означает жизнь всего человечества. В широком смысле слова можно сказать, что человек — это и есть все человечество, а жизнь — восхождение на 9 уровней дхармы¹⁹. Для него очевидно, что человеческая жизнь и проповедь религии среди людей должны иметь своей целью заботу о современной общественной демократии, свободе, равенстве. Это давало ему основание для сближения традиционного буддизма с гуманизмом. Исходя из этого, Тайсью обратился к тем аспектам буддийской реформы, которые означали поворот к миру.

Параллельно с разработкой теории «Буддизм в жизни человека» Тайсью начал плодотворную практическую деятельность по ее популяризации. Введенное им понятие «Три большие революции в буддизме» на практике стало обозначением буддийской реформы в новое время. И до Тайсюя отдельные религиозные и общественные деятели, например Хуа Шань, Ци Юань, Су Маньшу и другие, осознавали, что буддизм стоит перед лицом грядущих перемен, что он должен освободиться от всего отжившего и что необходимо реорганизовать буддийское образование. Однако никто из них отчетливо не сформулировал цели реформы в силу ограниченного рамками буддийского ученого сословия ее понимания. Предложенные Тайсюем «Три большие революции» — реформа религиозного учения, религиозной системы, религиозного устройства сразу же вскрыли перед обществом кризис традиционного буддизма. Вот почему их постановка предопределила разработку методов тяжелой конкретной работы по выходу из этого состояния.

Следует заметить, что выдвинутая Тайсюем теория «Буддизм в жизни человека» кроме национальных особенностей отразила соответствующий период адаптации теоретической мысли Запада в Китае. Им были, в част-

ности, аккумулированы некоторые требования европейского рационализма и гуманизма²⁰. Вообще для буддийских теорий первой половины XX в., а именно социо-антропологических теорий, приближавших буддизм к реальному времени, к реальному человеку, реальной общественной жизни, было характерно рассмотрение природы буддийского разума через призму западного рационализма²¹. Так, Тайсью под влиянием европейского рационализма приходит к выводу о том, что разумные идеи и моральные действия могут привести жизнь человечества к прогрессивному развитию. Этот путь, используя китайскую традицию, он определяет как путь благородного мужа, а именно бодхисаттвы. Если же стремиться к прогрессу на более высоком уровне, то это путь великого мудреца, т. е. Будды. В этом налицо стремление Тайсюя соединить рациональное и религиозное сознание. Пути Будды и бодхисаттвы, по его мнению, не являются мистическими. Они означают, что жизнь человечества продвинулась к определенной ступени мудрости. И вновь подчеркивает, что в любом человеческом обществе изменение жизни людей в сторону разума и морали ведет его к прогрессу. Это и составляет, по мнению Тайсюя, подлинную сущность буддизма²², вернее, нового буддизма, согласно предложенной им теории «Буддизм в жизни человека». Ее автор стремился извлечь лучшее из религиозной традиции и, применив ее к актуальным проблемам веры, предложить обществу.

Эта теория соответствовала требованиям нового времени, однако была востребована сангхой только во второй половине XX в.

Тайсью по-своему трактовал серьезную религиозно-философскую проблему веры и разума. По его мнению, суть буддизма состоит в том, чтобы действительно соответствовать современной жизни. С тем чтобы человеческая жизнь приобрела разумный характер, необходимо понимать буддизм и практиковать буддизм, поскольку Будда учит человека соблюдению обетов, со-

вершенствованию, уничтожению волнений и ведет человечество к разумной жизни, если оно руководствуется моралью. Если же руководствуется обманом, развратом, соперничеством, убийством, то не может следовать нравственным путем²³.

Возникновение идеи «Буддизм в жизни человека» Тайсюй ставил в тесную взаимосвязь с подъемом науки и техники первой половины XX в., полагая, что этой эпохе уникальных научных открытий и революционных технических достижений мог бы соответствовать буддизм, способный по-новому подойти как к познанию мироздания, так и к познанию внутреннего мира отдельного человека. Признавая, что махаяна — стержень буддийского учения, он верил в эволюцию дхармы, стремился придать теории «Буддизм в жизни человека» наукообразный вид, привести ее в соответствие с вектором современного общественного развития. Абстрагируясь от мистической стороны верования, Тайсюй ориентировался на современную общественную жизнь, на синтез науки и всепроникающего учения махаяны²⁴. Вместе с тем ограниченность взглядов Тайсюя на науку и технику обусловила ряд недостатков теории «Буддизм в жизни человека». Он слепо верил в то, что прогресс науки создаст условия для совершенствования человечества в духовном плане, а вывести его на этот великий путь сможет именно «Буддизм в жизни человека». В этом наглядно проявилась утопичность мировоззрения Тайсюя. Следует отметить, что Вторая мировая война несколько поколебала его уверенность в поступательном, прогрессивном развитии науки. В конечном итоге он пришел к пониманию того, что наука должна контролироваться моралью. В августе 1946 г. он говорил о том, что «человечество, испытав мучения прошедшей мировой войны, стремится к общественному спокойствию, к миру во всем мире, к тому, чтобы как можно дольше не испытывать ее бедствий»²⁵. Он подчеркивал, что с развитием науки создаются новые виды вооружения, поэтому отказ от морали в управлении (государст-

вом) может нанести истинный вред человечеству и поставить под вопрос успех распространения религиозной нравственности. Альтернативу этому он видел в том, что буддийское вероучение может оказать благотворное воздействие на мораль в практической жизни человечества. Именно это сможет содействовать длительному миру во всем мире и счастью людей²⁶. Поэтому главной целью теории «Буддизм в жизни человека» являлось широкое распространение буддизма в современном обществе в качестве наиболее приемлемого для него верования.

Свидетельством противоречивости идей Тайсюя является, с одной стороны, принятие пути Будды, бодхисаттвы и архатов, с другой — проявление светской тенденции, иными словами, секуляризации буддийского учения²⁷. Его теория «Буддизм в жизни человека» представляла переосмысление традиционного буддизма в контексте европейского гуманизма и рационализма, синтез восточной и западной мысли. Концепция «Буддизм в жизни человека» и ее расширенная версия «Буддизм в жизни людей», разработанная учеником Тайсюя Иньшунем²⁸, смогли стать созвучными идеалам современной цивилизации, поскольку они, по сути дела, стали связующим звеном между традиционным буддизмом и современным рационализмом. Это сравнительно реалистичные теории, в отличие от тех школ ханьского буддизма, которые сосредоточились только на идеалистических методах чистого сердца. В связи с этим Иньшунь пояснял, что, после того как буддизм проник в Китай, вследствие особенностей традиционной китайской культуры и под влиянием буддийских идеалистических теорий, в процессе формирования традиционного китайского буддизма складывался тип крайне бездейственного буддизма. Иными словами, это «мертвый буддизм» (сы дэ фоззяо) и «мистический буддизм» (гуй дэ фоззяо), превратившись в вещь в себе, априорно отказался от активной роли в социуме²⁹. (Подобный буддизм концентрировался на «У-вэй» — недеянии, отсут-

ствии деятельности, косности обычаев, принципе невмешательства в естественный порядок вещей и ход событий.) Этот «мертвый» буддизм, по мнению Тайсюя, не только не соответствовал культуре XX столетия, но и основным требованиям буддийского разума. Именно полный отказ от соприкосновения с социальной средой привел его к превращению в социально апатичную форму буддизма. Он обратил внимание на то, что это противоречило разумной логике оригинального буддизма. Опираясь на нее и исходя из общественной реальности, он создал соответствующую современной религиозной практике теорию «Буддизм в жизни человека», чтобы восстановить подлинную суть буддизма и служить реальной жизни человечества. Вместе с тем Тайсюй пытался освободиться от тех рутинных стереотипов, которые накопились в процессе китаизации буддизма и мешали его динамичному развитию в XX в.

Любое реформаторское буддийское движение гоминьдановского периода использовало лозунг «Трех больших революций» Тайсюя. В конечном итоге теория «Буддизм в жизни человека» превратилась в важное идейное течение, оказавшее влияние на общество. Она нашла отклик у группы буддийской молодежи, костяк которой помимо Тайсюя и Юаньина составили еще около 20 известных во всем Китае буддистов. Они содействовали сплочению буддийских сил, выступавших за преобразование. Благодаря активному участию этих и многих других членов сангхи буддизм преодолевал свою обособленность и вписывался в общественные изменения первой половины XX в.

Целью своей жизни Тайсюй считал не только возрождение и реформирование буддизма в Китае, но и распространение его за рубежом. В связи с этим особое место занимала его миссионерская деятельность во Франции, Англии, Германии и США, а также в Японии, Индии и на Цейлоне, которая дала импульс созданию в будущем Всемирного братства буддистов. Замысел Ян Вэньхуэя по углублению контактов между Западом и

Востоком посредством буддизма последовательно проводился в жизнь Тайсюем в 20—40-е гг. Миссионерская активность Тайсюя была поддержана гоминьдановским правительством. После личной встречи с Чан Кайши, который весьма благосклонно относился к его инициативам, в июле 1928 г. он получил официальное одобрение и финансовую поддержку планов миссионерских поездок за рубеж. План Тайсюя, состоявший в распространении буддийского учения, в объединении буддистов всего мира путем создания обществ среди мирян, был частично реализован в период его первого путешествия в Западную Европу, США и Японию, которое продолжалось девять месяцев. Благодаря финансированию со стороны Национального правительства он смог оказать реальную помощь уже существовавшим на Западе буддийским группам, а также содействовать образованию новых буддийских организаций в Англии и Америке³⁰.

Среди различных направлений буддизма, появившихся в Китае в первой половине XX в., в эпоху критической переоценки прошлого, были и такие, которые, восходя к оригинальному буддизму, очищая его от наслоений учений различных школ, вместе с тем впадали в некую крайность, ставя под сомнение принадлежность буддизма к религии. В качестве примера нельзя не привести концепцию известного сторонника светского буддизма первой половины XX в. Оуян Цзиньфу³¹. После неудачной попытки возглавить дело организационного объединения буддистов в 1912 г. (см. следующий раздел) он переключился на исследовательскую и преподавательскую деятельность, а также на публикацию буддийского канона, став одним из продолжателей дела Ян Вэньхуэя. В 1918 г. был одним из организаторов буддийского Института внутреннего учения (Нейсюэ юань) в Нанкине, который он возглавил в 1922 г. Оуян Цзиньфу создал концепцию спасения буддиста мирским, а не монашеским путем. Суть его подходов была выражена в тезисе «Буддизм не вероучение, не философия, а система жизненных

принципов». Для ее обоснования он обратился к истокам буддийского учения и предпринял сравнительный анализ буддизма и других религий на основе четырех признаков: подчинение воле Бога или богов, слепая вера в религиозное учение, строгое соблюдение обетов и общинного устава, беспрекословное следование единым нормам вероисповедания. Апеллируя к учению Виджнянавады и ранним махаянским сутрам, он пришел к выводу, что буддизм не соответствует ни одному из этих четырех критериев, поскольку содержит элементы разума (лисин) и свободы (цзью)³². На основании этого им была предложена концепция перенесения религиозной аскезы в светскую жизнь. В целом она далеко не беспочвенна. Действительно можно согласиться с некоторыми оценками, данными Оуян Цзинью. Ведь Будда не является творцом мира и его создателем. В этой религии отсутствует понятие бессмертия души. В центре буддийского учения находится человек, на которого, а также на многочисленных богов и на сверхъестественные существа буддийского пантеона, распространяется кармический закон. Только вновь родившись человеком, они могут освободиться от цепи перерождений. Судьба человека зависит не от воли богов, а от его усилий, направленных на самосовершенствование. Более того, не только бог может воплотиться в человеческом образе, но и человек может стать богом. Несмотря на это нельзя согласиться с тезисом Оуян Цзинью о том, что буддизм — это не религия. В буддийском учении содержится вера в спасение, что дает возможность характеризовать его как религию. Вместе с тем, в отличие от Тайсюя, он видел разницу между западным рационализмом и природой буддийского сознания, поскольку философия рационализма, в отличие от буддизма, концентрируясь на разуме отдельной личности, вела к формулировке социальных требований. Оуян Цзинью являлся автором 10 чрезвычайно популярных в среде мирян работ³³.

Помимо вклада в теоретические разработки и модернизацию буддийского учения, Тайсюй и Оуян Цзинью

немало сделали для организационного оформления буддизма. Они были инициаторами общенационального объединения буддистов, идея создания которого носилась в воздухе сразу после Синьхайской революции. Она объединяла их со сторонниками соблюдения традиций, таких, например, как Юаньин — буддийский монах, авторитетный в сангхе организатор буддийских объединений и ученый³⁴.

* * *

Теоретические разработки Тайсюя и их практическое воплощение внесли серьезный вклад в возрождение китайского буддизма начала XX столетия. Он выступал против обветшавших моделей прошлого в деле устройства сангхи. Новизна его учения состояла в том, что он сформулировал необходимость обновления буддизма, соответствовавшего динамике общественного развития, поэтому его содержание не потеряло своей актуальности в наши дни и продолжает оказывать влияние на современные буддийские концепции, о чем пойдет речь в следующих главах. Он хотел извлечь, по его мнению, лучшее из религиозной традиции и предложить в адаптированном виде обществу, что, однако, вело к некоторому упрощению буддийского учения. Тайсюй стремился распространять буддийское учение в обществе, а не отгораживаться от него в ограниченном мирке храма или монастыря, поэтому он предлагал свое понимание взаимодействия буддизма с обществом и государством.

1.3. Легитимизация взаимоотношений государства и сангхи

Возрождение китайского буддизма отнюдь не являлось безоблачным поступательным процессом. Особенно сложно оно проходило в первые десятилетия после

Синьхайской революции — на фоне вооруженных конфликтов, усиления нестабильности и углубления раскола в обществе. Опасения консервативной части монашества относительно того, что политические перемены чреваты новыми осложнениями для его последователей, были отчасти оправданны: атеистический настрой в обществе усиливался. Политические лидеры, появившиеся на революционной волне, стремились «освободить народ от религиозных оков», ослабить влияние традиционной китайской культуры. Атака на буддизм выразилась в требовании конфисковать монастырские и храмовые надельные земли, изымать монастырские доходы на общественные нужды, использовать часть монастырских помещений для светских школ, присутственных мест, а также в стремлении к разрушению изображений Будды. С распространением марксизма в Китае начала популяризироваться идея полного отрицания религий.

Однако эти факторы в свою очередь способствовали сплочению сангхи и ее количественному росту. Некоторые представители интеллигенции, неудовлетворенные действительностью, отвергали как конфуцианские идеалы, препятствовавшие, по их мнению, прогрессивному развитию общества, так и западную культуру, в конечном итоге склонившись к тому, что только в буддизме можно обрести личное и национальное спасение. В эти смутные годы обращались в буддизм и другие слои населения. Например, многие шанхайские рабочие, жизнь которых была беспросветно тяжела, искали спасение в буддизме. Посещая храмы и кумирни, они надеялись обрести счастливую жизнь в следующем перерождении или, добившись прекращения цепи перерождений, достигнуть нирваны³⁵. Иными словами, нестабильная внутриполитическая ситуация 10—20-х гг., крушение материальных основ жизни вели к тому, что все больше людей, стремясь найти хоть какую-нибудь опору в жизни, обращались в буддизм.

Общественную поддержку буддизму могли обеспечить группы верующих мирян, процесс образования ко-

торых активно проходил в наиболее крупных городах Китая, например в Шанхае. В свою очередь и сангха оказывала им помощь. Деятельность буддийских подвижников была направлена на то, чтобы буддийское монашество могло в условиях правового беспредела апеллировать к власти, выстраивать свои отношения с ней на легитимной основе и таким способом обеспечить охрану монастырской собственности.

Предлагались следующие формы самозащиты китайского буддизма: 1) создание общенациональных буддийских организаций; 2) развертывание широкого движения мирян; 3) реформирование системы обучения, направленной на подготовку монахов-проповедников и миссионеров; 4) распространение в обществе мнения о том, что буддизм — важная часть традиционной китайской культуры.

В январе 1912 г., стремясь противостоять имевшим место в условиях местной автономности и регионализма фактам занятия монастырей, захвата и перераспределения их собственности, группа учеников Ян Вэньхуэя, которых возглавил Оуян Цзинью, предприняла попытку организовать Китайский буддийский союз (Чжунго фоззя хуэй) в Нанкине. Его учредителями стали 10 человек. Главными лозунгами подготовленного ими «Устава» были: распространение дхармы³⁶ на фабриках, в тюрьмах и больницах, открытие школ и учебных групп. В этом документе содержались и довольно радикальные требования: 1) право КБС полностью распоряжаться собственностью, принадлежащей всем буддийским организациям; 2) арбитраж КБС в спорах, возникающих между ними; 3) помощь со стороны правительства в проведении социальных, миссионерских и филантропических мероприятий; 4) невмешательство правительства в его деятельность. Союз тем самым ориентировался на полностью независимое от властей положение, стремясь избавиться от многовекового контроля над сангхой, который осуществлялся, как отмечалось выше, с помощью местных администра-

тивных органов, ведавших принятием обетов, прикреплением монахов к монастырю, назначением настоятелей. Содержание «Устава», однако, встретило недовольство как со стороны властей, так и в буддийских кругах, ответивших протестом на попытку формирования строго централизованной иерархической организации буддистов, время для создания которой, как они считали, еще не пришло. Как деятели консервативного направления, так и новое поколение реформаторов выступили за пересмотр «Устава». Созданный в Нанкине союз фактически не успел начать реализацию своих планов. В апреле 1912 г. произошел его самороспуск. Итак, первая попытка создания общенационального центра положила начало серии конфликтов как внутри сангхи, поскольку не было единого мнения относительно задач и характера его деятельности, так между сангхой и властью, еще не выработавшей никаких правовых норм в сфере религиозной политики.

Вопрос о новой организации был поднят уже в феврале 1912 г. С этой целью ряд видных монахов — Дисянь, Юаньин, Тайсюй в храме Лююньсы в Шанхае созвали совещание, на котором приняли решение о создании Генерального объединения китайского буддизма (Чжунхуа фочзяо цзунхуэй). Тайсюй возглавил подготовительный комитет. 1 апреля 1912 г. в храме Лююньсы открылся учредительный съезд. В его работе приняло участие 100 человек, среди которых был известный буддийский монах, представитель старой плеяды деятелей, подлинный подвижник сангхи Цзичань, молодые монахи Дисянь, Юаньин, Тайсюй, Цзинбо, Теянь, Инцянь и другие. Председателем избрали Цзичаня. Съезд постановил, что Генеральное объединение станет общим объединением всего монашества Китайской Республики, а также что его руководящие органы должны впредь располагаться в храме Лююньсы. В задачу объединения, которое, по сути дела, призвано было стать продолжателем начинаний Ян Вэньхуэя, входило распространение буддийского учения, популяризация буддийского образова-

ния, организация издательского дела и т. д. Действовавшие ранее самостоятельно буддийские образовательные общества на местах превращались в его отделения и филиалы (20 провинциальных отделений и 400 уездных филиалов)³⁷. В октябре 1912 г. завершилась разработка «Устава». Его формулировки стали менее радикальными, чем в «Уставе» Китайского буддийского союза. Однако и новое объединение претендовало на довольно широкие полномочия. Например, монастырская собственность без его разрешения не могла быть продана. Избрание или отзыв настоятеля монастыря также согласовывались с руководством объединения. Оно брало на себя те функции, которые принадлежали государству в императорский период — контроль над принятием обетов и монашескими сертификатами. Объединение наделялось правом создавать средние учебные заведения, центры по изучению канона, а также приюты, больницы, магазины для бедных. Новое объединение планировало принять активное участие в разработке программы миссионерской деятельности как внутри страны, особенно в армии, тюрьмах, так и за рубежом³⁸.

Особое внимание уделялось подъему культурного уровня членов сангхи, формированию высокообразованных служителей буддизма с тем, чтобы поднять престиж буддизма в обществе. Это была умеренная программа реформы буддийского устройства, проводившаяся в жизнь не радикалами, которых представлял Тайсюй, а ратовавшими за сохранение традиций представителями крупных буддийских монастырей провинций Чжэцзян и Цзянсу.

«Устав» Генерального объединения был направлен правительству Юань Шикая для утверждения. Однако прошел год, но принятие правительственного решения откладывалось. Это отчасти объяснялось тем, что министр внутренних дел являлся ярким сторонником конфискации собственности буддийских монастырей. Между ним и председателем объединения развернулись ярые споры. После одной из бурных встреч с министром

внутренних дел Цзичань, не пережив очередной неудачи, скоропостижно скончался. После его смерти, потрясшей и возмутившей сангху, вопрос быстро решился. Стремясь сгладить сложившуюся ситуацию, Юань Шикай дал указание министерству внутренних дел официально утвердить «Правила регулирования деятельности Генерального объединения» по всему Китаю³⁹.

После этого начался хоть и короткий, но сравнительно спокойный период в деятельности Генерального объединения. Основным ее направлением стало восстановление монастырей и храмов, издание и распространение буддийских канонических произведений. В марте 1913 г. Генеральное объединение китайского буддизма в Шанхае созвало 1-й Всекитайский съезд буддийских представителей⁴⁰.

В первые годы после крушения династии Цин, когда прекратилась официальная императорская опека над сангхой и перестал действовать свод законов, регламентировавший ее жизнь, она стала самоорганизовываться и фактически на какое-то время оказалась в состоянии самоуправления. Но этот сегмент общественной жизни китайского общества был слишком важен, чтобы надолго остаться вне поля зрения новых республиканских властей. Первая попытка установить контроль над сангхой была предпринята ими в июне 1913 г., когда министерство внутренних дел подготовило «Временные правила по контролю над монастырями». В соответствии с ними настоятель нес ответственность за монастырскую собственность. Ему, однако, запрещалось отчуждать ее (продавать, дарить или закладывать), что могло рассматриваться как превентивная мера против любых посягательств на нее со стороны недобросовестной монастырской администрации. Вся монастырская собственность, включая землю и здания, определялась как коллективная собственность⁴¹. Следующим шагом правительства в этом направлении стало восстановление ряда цинских законоположений и даже некоторое их ужесточение. Согласно подготовлен-

ным в 1915 г. министерством внутренних дел «Правилам по контролю над монастырями и храмами» (Гуаньли сы мяо тяо ли) (ст. 17) принадлежность к монашеству удостоверялась теперь сертификатом, выданным после принятия посвящения министерством внутренних дел. Те, кто принял посвящение еще в империи, должны были получить сертификат о регистрации. Без этого монахи не могли проживать в монастыре и исполнять требы, в частности заупокойные службы, которые приносили сангхе ощутимый доход. Тем самым Генеральное объединение китайского буддизма лишилось прежде заявленного им права контроля над выдачей монашеских сертификатов. Серьезное ущемление прав настоятелей предусматривала ст. 23. Она гласила, что в случае допущения ими ряда нарушений происходило их смещение местной администрацией. Кроме того, власти могли вмешиваться в решение дел, касавшихся монастырских земель и имущества. Согласно ст. 10 они в ряде случаев даже получали полномочия на отторжение монастырской собственности для общественных нужд⁴².

Таким образом, власти получали контроль над принятием обетов, смещением настоятелей и публичными выступлениями видных буддистов. Местная администрация наделялась широкими правами. Все это спровоцировало буддийскую оппозицию, которую возглавило Генеральное объединение. На это президент Юань Шикай 29 октября 1915 г. ответил циркуляром за № 66, которым приостанавливалась деятельность Генерального объединения. Эта весьма неприятная для сангхи ситуация продолжалась до 6 июня 1916 г., а именно до кончины Юань Шикая. Изменениями, происшедшими в руководстве страны, воспользовалась группа наиболее активных монахов, обратившихся в новое правительство Дуань Цижуя за разрешением преобразовать Генеральное объединение китайского буддизма в Объединение китайского буддизма (Чжунхуа фоззю хуэй) с прежним уставом. Они добились успеха, а циркуляр № 66 утратил силу⁴³.

Правила 1915 г., модифицированные в 1921 г., де-юре действовали вплоть до 1929 г., а де-факто, учитывая сложную общественно-политическую ситуацию в стране и полное отсутствие легитимности во всех сферах жизни, в том числе религиозной, на протяжении 20-х гг., не имели никакой законной силы. Первое десятилетие после крушения монархического устройства характеризовалось для сангхи поиском модели взаимоотношений с новым государством, главным механизмом которой стали буддийские объединения.

Объединение китайского буддизма действовало всего несколько лет. В 1918 г. министерство внутренних дел пекинского правительства признало его деятельность незаконной и приняло решение о его роспуске. Часть консервативно настроенного монашества подчинилась этому, другая часть — наиболее радикально настроенные монахи, главным образом из Восточного Китая, которых возглавил Тайсью, — выступила против. В результате возник раскол в буддийских кругах. Так завершилась еще одна попытка организовать буддистов Китая.

С 1919 по 1929 г. в Китае не существовало единой организации буддистов. В течение этих 10 лет важным фактором взаимодействия сангхи с обществом и государством являлась деятельность таких видных представителей китайского буддизма, как Тайсью, Оуян Цзиньфу, Юаньин, не оставлявших попыток по возрождению буддизма, которое каждый из них понимал по-своему. Тайсью следовал идее глубокого реформирования сангхи, Юаньин — соблюдения традиций, Оуян Цзиньфу — светского пути спасения. Они олицетворяли три наиболее распространенных в те годы течения китайского буддизма.

В период хаоса и беззаконий национальной революции 1925—1927 гг. буддисты вновь предприняли попытку организационно оформиться. В 1926 г. в Шанхае был образован «Комитет по защите буддизма» (Шанхай фочзяо вэйтэхуэй), в котором особенно активно действовал монах Ванитин.

С приходом к власти партии Гоминьдан начался новый исторический и наиболее стабильный период для сангхи. Сформированное им правительство уже с апреля 1927 г. приступило к разработке систематической политики в религиозной сфере (в отношении даосизма и буддизма, ислама, католичества и протестантизма). Особое значение в ней придавалось китайскому буддизму. Все это нашло отражение в Конституции, Уголовном кодексе (1935 г.) и непосредственно затрагивающих жизнь различных конфессий законодательных актах. В ст. 27 Временной конституции периода политической опеки (вступила в действие в 1931 г.), которая «содержала ряд деклараций и обещаний в отношении гражданских прав и народного благосостояния»⁴⁴, было провозглашено равноправие граждан перед законом независимо от религиозной принадлежности. В ней впервые провозглашался принцип свободы вероисповедания (он был повторен в Конституции Китайской Республики 1946 г., а затем в Конституции КНР 1954 г.)⁴⁵. Подчеркнем, что изначально речь шла не о религиозной свободе западного образца, а о свободе совести для каждого гражданина Китайской Республики.

В конце 1928—1929 гг. был введен в действие целый комплекс нормативных актов, регулирующих жизнь даосских и буддийских храмов и монастырей. В сентябре 1928 г. стали действовать «Правила регистрации монастырей и храмов» (Сы мяо дэнцзи тяоли), состоявшие из 18 статей. В январе 1929 г. правительство обнародовало «Правила по управлению монастырями и храмами» (Сы мяо гуанли тяоли), а в конце того же года «Правила по контролю над монастырями и храмами» (Цзянь ду сы мяо тяоли), которые действовали вплоть до 1949 г.⁴⁶ Обнародование этих последних правил объяснялось тем, что в «Правилах по управлению монастырями и храмами» не были упорядочены конкретные вопросы храмовой и монастырской собственности, их финансовой деятельности, а также охраны памятников культуры. Ввиду их недостаточной эффективности и были

разработаны «Правила контроля над монастырями и храмами»⁴⁷.

Они не распространялись на монастыри Монголии, Тибета, Синьцзяна и Цинхая, а также те храмы в Китае, которые были построены на личные средства, а не на народные пожертвования (ст. 3, 12). Все монастыри и храмы должны были ежегодно заполнять декларацию о доходах и затратах и подавать ее местным властям⁴⁸.

Целью «Правил контроля» было урегулирование проблем монастырской собственности. Так ст. 5 и 6 повторяли прежние положения о том, что недвижимость монастыря принадлежит ему как институту, и то, что она регистрируется местными властями. Причем ее передача осуществлялась не только после их одобрения, но и с согласия местных буддийских ассоциаций, которые тем самым получали полуофициальный статус. Монастыри могли проявлять коммерческую активность, частично направляя средства, полученные от нее, в сферу благотворительности и благосостояния общества (ст. 10)⁴⁹.

Правила предъявляли жесткие меры в отношении настоятелей. Каждый из них обязан был являться гражданином Республики. Он должен был использовать получаемую от монастырской собственности прибыль для распространения буддийского учения и для поддержки религиозной деятельности. В случае несоответствия этим требованиям, а также серьезных нарушений, судьба настоятеля — его замена, а затем назначение нового, решалась в соответствии с внутренними монастырскими правилами. В ряде спорных случаев в этом принимала участие местная буддийская ассоциация. Прежний настоятель не мог быть смещен, а новый назначен местными властями, как это закреплялось правилами 1915 г.⁵⁰.

Для сангхи было важно, что в законодательный акт 1929 г. не вошли строгие запретительные меры императорского времени относительно контроля над посвящением, строительством храмов, принятием паломников и т. д.

Контроль над выполнением этих правил, как всех других законодательных и нормативных актов, осуществляли министерство внутренних дел и министерство социального обеспечения. На низовом уровне юрисдикцию в отношении монастырей осуществляли провинциальные бюро по гражданским и социальным проблемам, финансовые органы по сбору налогов и органы общественной безопасности.

Вслед за введением этих правил начали составляться другие правила, регулирующие жизнь сангхи. В сентябре 1932 г. гоминьдановское правительство, опираясь на «Правила по контролю над монастырями и храмами», разработало нормативный акт «Способы ведения монастырями и храмами общественно полезной или благотворительной деятельности» («Сы мяо синбань гуньи цышань шие шиши баньфа»). Он был разработан для того, чтобы наладить процесс отчисления монастырями и храмами (даосскими и буддийскими) средств на проведение общественно полезных дел и на благотворительность (на образование, содержание престарелых, бесплатное медицинское обслуживание)⁵¹. Денежные суммы должны были направляться правительству дважды в год в зависимости от монастырских доходов (от 500 до 1000 юаней — 2 %; от 1000 до 3000 юаней — 4 %; от 3000 до 5000 юаней — 6 %; от 5000 до 10 000 юаней — 8 %; от 10 000 юаней — 10 %). Ввиду того, что практическая реализация этой меры вызвала ряд сложностей для сангхи, Китайский буддийский союз (образован в 1929 г.) выступил с инициативой пересмотра «Способов ведения монастырями и храмами общественно полезной или благотворительной деятельности». В результате в 1935 г. было введен в действие новый нормативный акт, учитывавший специфику буддийских монастырей и храмов («Фоцзяо сы мяо синбань сышань гуньи шие гуй цзе»). Им предусматривалось, что при доходе 100 юаней отчисляется 1 %; от 100 до 300 юаней — 2 %; от 300 до 500 юаней — 3 %; от 500 до 1000 юаней — 4 %; свыше 1000 юаней — 5 %. В резуль-

тате под обложение попали храмы и монастыри, которые имели низкие доходы, но вместе с тем выиграли более крупные⁵².

Поскольку гоминьдановские власти полагали, что эффективно управлять буддизмом можно, только выстроив вертикаль взаимоотношений с буддийскими объединениями, предпринимались меры по их легитимизации. В январе 1930 г. были разработаны «Общие организационные принципы объединений культуры» («Вэньхуа туанти цзучжи да гань»), которые распространялись на религиозные объединения⁵³. В соответствии с ними вопросы учреждения и деятельности религиозных объединений стали решаться на правовой основе. Она гарантировалась на провинциальном, уездном и городском уровнях отделами внутренних дел и отделами социальной защиты⁵⁴. Буддийское объединение тем самым признавалось в качестве официального посредника между государством и сангхой, став одним из механизмов ведения вероисповедной политики.

* * *

В аспекте взаимоотношений сангхи и государства гоминьдановский период можно рассматривать по сравнению с императорским как качественно новый. Ведь именно в 1930-е гг. в основном законе страны впервые в истории Китая была декларирована свобода вероисповедания, а также разработана правовая основа взаимоотношений государства и религиозных конфессий. Причем в приоритетном положении находилась буддийская община, несмотря на тенденции к ее секуляризации, имевшие место в китайском обществе тех лет. Власти стремились выстраивать легитимные отношения с двумя взаимосвязанными субъектами: монастырями и буддийскими объединениями. Функции администрирования религиозной сферы возлагались не на специально созданную структуру, а на министерства и, главным образом, на министерство внутренних дел.

1.4. Китайский буддийский союз — посредник между сангхой и властью

С разработкой законодательной базы вероисповедной политики совпал процесс создания буддийской ассоциации. Для того чтобы подчеркнуть свою социальную значимость, противостоять натиску секуляризации⁵⁵ и предотвратить новые попытки конфискации монастырской собственности, сангха прибегла к самому надежному средству противостояния нападкам — созданию общенациональной организации. В марте 1929 г. Юаньин сформировал в пров. Цзянсу комитет последователей буддизма. Инициативная группа этого комитета подготовила прошение гоминьдановскому правительству об организации нового всекитайского буддийского объединения.

Одним из главных инициаторов ее создания наряду с Юаньином являлся Тайсуй, который, хотя и находился с целью миссионерского служения за рубежом в момент ее создания, но, вернувшись в мае 1929 г. в Китай, активно включился в работу.

Китайский буддийский союз (Чжунго фоззяо хуэй) был создан в апреле 1929 г. в Шанхае⁵⁶. Вся его деятельность была связана с этим городом. «Уставом» КБС, состоявшем из 16 пунктов, в частности, определялось, что союз является всекитайской организацией верующих буддистов, объединяющей как монахов, так и мирян при руководящей роли первых. Особо подчеркивалось, что целью «объединенных верующих буддистов всей страны является распространение спасительного духа махаяны и буддизма во всем мире, служение людям». В соответствии с этим деятельность КБС, местопребыванием которого являлся Шанхай, направлялась на благотворительные мероприятия, программы по религиозному образованию, проповедование буддийских идей и создание с этой целью различных пропагандистских и исследовательских обществ⁵⁷.

«Устав» КБС был направлен для утверждения в министерство внутренних дел. Юаньин отправился в Нанкин и обратился в Законодательный юань с тем, чтобы ускорить решение организационных проблем. «Устав» был одобрен 3 июня 1929 г. В Нанкине Юаньин также принял участие в подготовке окончательного варианта «Правил контроля над монастырями и храмами». В результате чего отдельные статьи этого документа были скорректированы в интересах буддийских кругов⁵⁸.

Через несколько месяцев была принята «программа» широкого создания буддийских ассоциаций в каждой провинции, уезде и городе. Вслед за этим сформировались отделения КБС в провинциях Цзянсу, Чжэцзян, Хубэй и других местах. Ранее всех начал действовать Шанхайский буддийский союз, председателем которого стал монах Дабэй⁵⁹.

В процессе организационного строительства КБС наметилось противостояние между сторонниками радикальных реформ, руководимыми Тайсюем, и традиционалистами под руководством Юаньина. Причем в Исполкоме преобладали вторые. В результате разгоревшегося противостояния в 1931 г. власть в КБС на какое-то время перешла в руки Тайсюя, однако вскоре вернулась к Юаньину и его сторонникам⁶⁰.

В 1930-е гг. основным направлением деятельности КБС оставалась охрана монастырской собственности, атаки на которую то затихали, то вновь возобновлялись. Новая угроза возникла со стороны общества «Содействия образованию за счет храмовой собственности», которое с августа 1931 г. начало вынашивать планы конфискации монастырей по всему Китаю. Юаньин, как председатель КБС, выступил с протестом, отстаивая право буддистов на свободу вероисповедания и неприкосновенность собственности. Последняя серьезная попытка в первой половине XX в. наступления на собственность храмов и монастырей была пресечена только благодаря деятельности КБС⁶¹.

Этому способствовало то, что летом 1932 г. руководство КБС обратилось в Национальное правительство с прошением о регистрации КБС как общественной организации. Вопрос был решен положительно, и деятельность КБС с тех пор развивалась на правовой основе⁶².

Но на фоне относительной стабильности вызревали перемены. На этот раз их вызвали сложности во взаимоотношениях между КБС и ее провинциальными и городскими отделениями. В соответствии со статистическими данными, обнародованными КБС летом 1936 г., на местах насчитывалось около 500 его отделений⁶³. Всего (в число обследованных не вошли провинции Сычуань, Хэнань, Цзянси, Аньхой и Хунань) в КБС входило 267 тыс. храмов и монастырей и 738 тыс. монахов и монахинь⁶⁴.

Несомненные достижения КБС в области объединения буддистов всей страны, выразившиеся в увеличении количества ее отделений, требовали со стороны ее руководства выработки адекватных решений. В связи с этим особое место в изучении истории деятельности этой организации отводится 7-й Всекитайской конференции КБС, открытие которой состоялось 18 июля 1935 г. в Шанхае. На ней присутствовали представители 12 провинций (всего 58 делегатов), а также 100 человек в качестве гостей — делегатов различных слоев общества. На конференции обсуждались проблемы пересмотра «Устава», реформирования руководящих органов и др. На съезде приняли новый «Устав», состоявший из 23 пунктов. Главное нововведение заключалось в переходе от трехступенчатых взаимоотношений к двухступенчатым, а именно к прямому, непосредственному сотрудничеству КБС с городскими и уездными организациями, минуя провинциальные. В соответствии с этим на первом совместном заседании правления и наблюдательного совета произошла выработка «Общих организационных принципов для отделений КБС», «Правил вступления в КБС», «Правил избрания делегатов на

конференции КБС» и других документов. Однако случилось так, что новый «Устав» и «Общие организационные принципы» сразу после их принятия встретили ожесточенное сопротивление сангхи на местах. Оно оформилось в требование пересмотра «Устава» и создания более разветвленной сети организаций КБС. Особенно отрицательное отношение в большинстве провинций встретило решение о фактическом роспуске провинциальных буддийских союзов. В ряде мест к нему отнеслись как к незаконному. В конце концов из многих провинций в правление КБС поступили сообщения, в которых указывалось, что на провинциальные отделения ложится вся повседневная работа, а потому именно они должны заниматься реформированием городских отделений. Требования более вдумчивого пересмотра «Устава» поступили из провинций Цзянсу, Хунань, Аньхой, Шэньси, Сычуань, Юньнань, Шаньдун, Шаньси, Хэнань и др.⁶⁵

Вслед за этим 9 июня того же года представители некоторых провинциальных КБС созвали совещание в Цзиньшане, на котором произошло принятие следующих решений: 1) сохранить существующие провинциальные организации; 2) ходатайствовать перед центральными властями о приостановлении вступления в силу нового «Устава» КБС; 3) созвать внеочередную конференцию КБС⁶⁶.

23 августа 1936 г. в Нанкине КБС созвал 7-е совместное заседание правления и наблюдательного совета, на котором присутствовали 23 члена правления, среди них Юаньин, Дабэй, Тайсюй и др., а также 8 кандидатов в члены правления и 5 членов наблюдательного совета. Председательствовал Юаньин. В качестве гостя на совещании присутствовал министр образования нанкинского правительства. Совещание приняло решение вернуться к трехступенчатой системе взаимоотношений (КБС — провинциальные отделения — городские отделения)⁶⁷.

Вместе с тем на 8-й конференции КБС обсуждался пересмотр нового «Устава», «Правил вступления в

КБС», «Правил избрания в КБС», т. е. недавно принятых документов 7-й конференции. Относительно членства в КБС приняли решение о необходимости для всех монахов и монахинь регистрироваться. Тем самым все члены сангхи ставились под контроль этой организации. После конференции был обнародован «Манифест», в котором отмечалось, что в деле пропаганды вероучения главное внимание следует обращать на его прославление, а в сфере обучения монахов — не только на изучение основ религиозных знаний, но и на овладение научными знаниями. Для сохранения основ вероучения намечалось проводить в жизнь заветы Будды, придавать серьезное значение соблюдению обетов⁶⁸. Таким образом, цели деятельности КБС отвечали основным задачам и идеалам возрождения буддизма и усиления его общественной роли, обрисованным в начале века Ян Вэньхуэем и разработанным Тайсюем.

Этот процесс нарушила начавшаяся летом 1937 г. антияпонская война. Японцы, поставив под свой контроль Маньчжурию, стремились овладеть остальной территорией Китая, отводя в этих планах не последнюю роль буддизму, который активно использовался в японской внешней политике в первой половине XX в. Делалась определенная ставка на КБС и его руководство. Это объяснялось стремлением японцев создать китайско-японскую буддийскую ассоциацию, перетянув туда наиболее авторитетных буддистов. В этих условиях КБС занимает патриотическую позицию.

После инцидента на мосту Лугоуцяо 7 июля 1937 г., ознаменовавшего начало антияпонской войны, Юаньин как председатель правления КБС созвал в Шанхае совещание. На этом совещании он призвал верующих-буддистов всей страны принять участие в патриотическом движении, образовав комитет спасения КБС для пострадавших в результате войны районов. Юаньин стал его председателем. При шанхайском монастыре Юйфосы из числа молодых послушников сформировался боевой отряд комитета спасения КБС, вслед за этим аналогичные

отряды создавались и при других храмах. Шанхайский отряд сопротивления численностью 200 человек принимал участие в боевых действиях. Положение КБС стало еще более сложным и двусмысленным после занятия Шанхая японцами, поскольку этот город оставался не только местом его пребывания, но и центром возрождения китайского буддизма.

За инициативу создания отрядов сопротивления, а также за отказ стать председателем китайско-японской буддийской ассоциации Юаньин осенью 1939 г. был арестован. Так и не склонившись к коллаборационизму, он после освобождения отправился в Нанкин. После этого Юаньин вновь занялся организацией буддийских отрядов сопротивления в Ханчжоу, Нинбо и других городах⁶⁹. Однако будучи скомпрометированным японцами, он в январе 1940 г. отказался от поста председателя правления, а КБС приостановила свою деятельность в Шанхае⁷⁰.

Параллельно этому с весны 1938 г. на руководящую роль в буддийском движении вновь начинает претендовать группа реформаторов во главе с Тайсюем. Он и часть членов правления КБС, перебравшихся в новую столицу гоминьдановского правительства Чунцин, делают заявление о восстановлении во всей полноте деятельности КБС, которая, как указывалось выше, с 1937 г. ориентировалась только на патриотическую работу. После ряда совместных совещаний (лето 1938 г.) члены правления и наблюдательного совета в чунцинском храме Люханьсы приняли решение о том, что возглавить деятельность по обновлению КБС должен Тайсюй. Также рассматривался вопрос о созыве предстоящей конференции КБС. На практике обновленному правлению не удалось развернуть активную деятельность. Все свелось к установлению связей с большинством провинциальных и городских отделений КБС, находившихся в тылу⁷¹.

Лишь в 1945 г. после окончания антияпонской войны при посредничестве министерств внутренних дел и

социального обеспечения удалось вернуться к практическому решению проблемы упорядочения деятельности КБС и его филиалов. 17 декабря 1945 г. министерство внутренних дел совместно с министерством социального обеспечения утвердили 9 членов комитета по реорганизации, среди которых были Юаньин, Тайсюй и другие, а также 5 членов правления. Странники Тайсюя составили в этом комитете большинство.

Об официальной поддержке властями сторонников реорганизации китайского буддизма и проводимых ими мероприятиях свидетельствовало вручение Тайсюю 1 января 1946 г. гоминьдановского ордена победы⁷².

Вскоре после этого, 14 февраля, комитет по реорганизации смог переехать из Чунцина в Нанкин. В апреле Тайсюй представил на его рассмотрение свой план реорганизации. Его главными пунктами стали: 1) правовая защита буддийских храмов и монастырей в соответствии с принципом равенства религий и свободы вероисповедания; 2) распространение образования среди монахов и монахинь, их обязательное участие в сельскохозяйственных работах; 3) участие в благотворительных мероприятиях в интересах общества; 4) повсеместная регистрация монахов и монахинь с целью превращения КБС в упорядоченную организацию; 5) возможность для буддистов участвовать в политических движениях; 6) пропаганда учения Будды с целью преобразования общества⁷³. Очевидно, что по плану Тайсюя деятельность КБС должна была обрести более четкую общественную окраску.

19 июля 1946 г. в шанхайском монастыре Юйфосы под председательством Тайсюя прошло заседание комитета по реорганизации. На этом заседании обсуждался вопрос о созыве пленума, а также о пересмотре «Устава» КБС. 20 февраля там же под председательством Тайсюя состоялся 3-й пленум, на котором присутствовали Юаньин, Чжанцзя и др. Пленум поставил вопрос о созыве конференции. 5 марта на заседании комитета по реорганизации более подробно обсуждался круг проблем этой конференции.

Но Тайсюю, отдавшему столько сил реорганизации китайского буддизма и подготовке новой конференции, не удалось реализовать все эти планы. Он скончался в возрасте 59 лет в монастыре Юйфосы 17 марта 1947 г., не дожив два месяца до начала ее работы.

С 26 по 29 мая 1947 г. в Нанкине состоялась первая после окончания антияпонской войны Всекитайская конференция последователей буддизма. На ней присутствовало 70 делегатов из разных частей Китая. Конференция обнародовала «Манифест» и пересмотренный «Устав», а также утвердила «Принципы избрания в отделения КБС», «Правила принятия обетов», «Организационные принципы отделений» и другие документы. Председателем был избран Чжанцзя — представитель региональной формы буддизма, монгольско-ламаизма⁷⁴.

Руководство союза теперь находилось в Нанкине и состояло из 11 человек. Отделения могли открываться в каждой провинции, а их филиалы в тех местах, где имелось значительное буддийское население. Каждый член отделения или филиала становился членом КБС. Вступавшие в него делились на три категории: монахи и монахини, миряне, коллективные члены (монастыри, храмы, буддийские объединения и т. д.). Филиалы подчинялись провинциальным отделениям, через которые они получали рекомендации от центрального руководства. В свою очередь через его отделения монастыри и храмы могли апеллировать к правительству. За счет расширения деятельности КБС усиливалась социально-политическая роль сангхи в целом. Отделения и ячейки не только распространяли дхарму, но вели общественную деятельность, например, образовывали школы и приюты⁷⁵.

25 августа 1947 г. в Нанкине прошло заседание Постоянного комитета КБС, главной темой которого стало обсуждение «Проекта правил служения обществу». 21 мая 1948 г. в монастыре Юйфосы в Шанхае под председательством Чжанцзя прошло совещание Испол-

кома КБС. На нем впервые присутствовали реформаторы нового направления, которым были близки марксистские идеи, монах Цзюйцзань и мирянин Чжао Пучу⁷⁶, сыгравшие видную роль в судьбах буддизма последующих десятилетий. На совещании обсуждались финансовые проблемы. В частности, было принято решение об оказании финансовой поддержки местным отделениям. В общем русле объединительных тенденций разрабатывались принципы создания буддийского союза Внутренней Монголии и Тибета⁷⁷. Однако в условиях гражданской войны, захлестнувшей страну, все эти планы были лишь частично реализованы только в Центральном и Восточном Китае в течение короткого промежутка времени.

Процесс объединения буддистов-ханьцев начался сверху путем формирования центральных руководящих органов и к 40-м гг. нашего столетия завершился созданием сети местных (провинциальных, уездных и городских) организаций. Тогда же вырисовалась перспектива объединения буддистов всех национальных региональных форм. Характерная особенность этого этапа — борьба между сторонниками реформирования буддизма и сохранения традиционных основ сангхи. Те и другие осознавали важность организационного объединения. Надо отметить, что новое, основным содержанием, которого была необходимость поворота этой религии в сторону общества, хотя медленно, но все же пробивалось. Подлинный поворот к реализации разработанных главным вдохновителем активизации общественной роли буддизма Тайсюем теоретических основ преобразования сангхи обозначился во второй половине 40-х гг., но был прерван гражданской войной.

Несмотря на налаживание деятельности КБС, он не успел стать эффективно действующим общенациональным центром, главным образом в силу объективных причин — состояния войны и политической нестабильности, дезинтеграции различных частей страны, что вело к самоизоляции местных отделений. Примерно в

таком положении буддийская сангха находилась в конце 1940-х гг. КБС фактически распался. Многие его руководители бежали на Тайвань или в Сянган⁷⁸.

* * *

Основные тенденции китайского буддизма первой половины XX столетия выразились в стремлении к возрождению этой религии, в усилении буддийских реформаторов, которые ориентировались на преодоление религиозной замкнутости, на повышение социальной активности сангхи, на ее деятельность в соответствии с потребностями общественного развития, на вовлечение буддистов в общественно-политическую жизнь. Противоборство между ними и традиционалистами являлось в этот период ключевым в китайском буддизме. Со второй половины 40-х гг. в среде китайских буддистов выкристаллизовывается качественно новая группа реформаторов, главным выразителем идей которых в дальнейшем стал монах Цзюйцзань. Эти идеи представляли смешение буддизма и марксизма и являли собой теоретические разработки будущего буддийского устройства. Вместе с тем представителей всех этих направлений объединяло понимание значения всекитайской буддийской организации для судеб этой религии, создание и деятельность которой являлись важными факторами буддийского возрождения, а также определения правового положения сангхи в государстве.

Руководителям Китайского буддийского союза, сначала верхушечного органа, действовавшего с 1929 по 1949 г., постепенно удалось создать сеть буддийских организаций, объединив в городские, уездные и провинциальные отделения как монахов и монахинь, так и мирян, и к началу 40-х гг. непосредственно перейти от теории к практическому решению проблемы реформирования буддизма. Активная роль в этих инициативах принадлежала выдающимся монахам-подвижникам. Реализация программы проходила в чрезвычайно слож-

ных политических условиях, неоднократно прерываясь, но все-таки пробивая себе путь.

Так китайский буддизм адаптировался в обществе в первой половине XX в. Данный период стал довольно благоприятным для его обновления и развития, что выразилось не только в создании общественных организаций, порожденных сангхой и являвшихся посредниками между ней и государством, но и в повышении ее образовательного уровня, активизации просветительской и культурной деятельности, в превращении китайского буддизма в один из элементов общественно-политической жизни страны. Ярким проявлением этого стала патриотическая деятельность Китайского буддийского союза во время антияпонской войны. Теоретики китайского буддизма, интерпретируя буддийское наследие, предлагали свой способ лечения недугов общества. Их позиция заключалась в том, что фундаментальные истины веры, которые не могут быть поняты рационально, и основы религиозного учения должны оставаться неизменными, в то время как его социально-культурная оболочка может быть модернизирована. Но это отнюдь не означало отказа от проповеди буддизма в обществе или растворения религиозной деятельности в общественной. В XX в. самый яркий и устойчивый фактор этой религии, прошедшей через богатую катаклизмами историю, — китайские буддийские организации, основным направлением деятельности которых являлась консолидация верующих всей страны. Став проявлением объединительной тенденции, они сохранили свою главную функцию — собирание всех сил верующих с целью защиты буддизма, и обеспечили ему поддержку и, в итоге, его функционирование в обществе в различные исторические периоды. Например, функции взаимодействия между сангхой и властями взял на себя КБС. Что касается политики государства, то при гоминьдановском режиме, несмотря на секулярные настроения, нападки на монастырскую собственность, и, как следствие этого, ее сокращение, власти стремились к легитимному

решению проблем, связанных с религиозной сферой, толерантно относились к сангхе. Можно было свободно исповедовать буддизм и проповедовать его как в Китае, так и за рубежом.

Примечания

¹ *Welch H.* The Buddhist Revival in China. P. 4—9; Чжунго фоцзяо байкэ сюаньшу (Энциклопедия китайского буддизма. Исторический очерк. Под ред. Лай Юнхай). Шанхай, 2000. С. 398—405.

² *Welch H.* Ibid.

³ *Гао Чжэньнун.* Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1986. С. 124.

⁴ *Гао Чжэньнун.* Фоцзяо вэньхуа юй цзиньдай чжунго (Буддийская культура и Китай в новое время). Шанхай, 1992. С. 100.

⁵ Чжунго цзиньсяньдай гаосэн юй фосюе мин жэнь сяо чжуан (Краткие биографии выдающихся монахов и буддийских ученых нового и новейшего времени). Шанхай, 1990. С. 99—101.

⁶ *Гао Чжэньнун.* Чжунго фоцзяо. С. 122.

⁷ В 20—30-х гг. сангха, реализуя цели повышения общеобразовательного уровня своих членов, повсеместно открывала учебные заведения в различных провинциях и городах при известных буддийских храмах и монастырях. В 1922 г. в Учане Тайсью основал Институт буддизма, где в соответствии с традицией нанкинских учебных классов Ян Вэньхуэя не только преподавались важнейшие буддийские дисциплины, но и японский и английский языки. В том же году и другой ученик Ян Вэньхуэя, Оуян Цзиньбу основал в Нанкине Китайский институт внутреннего учения. В 1932 г. Тайсью в Чунцине стал инициатором создания еще одного буддийского института. В Пекине действовали Институт по изучению буддизма при храме Гуанцзисы, Институт китайского буддизма при храме Фаюаньсы, Институт буддизма Китая при храме Жуйинсы, Институт буддизма при храме Болинсы. В Кэйфэне действо-

вал Институт буддизма Хэнани, в Цзюхуашане Институт буддизма Цзюхуашань, в Ханчжоу Институт буддизма Улин, Институт буддизма в Путошань, в провинциях Цзянсу и Чжэцзян Институт буддизма Цзяошань и Институт буддизма Чжумин, в Сучжоу Институт буддизма при монастыре Лин Яньшаньсы, в Шанхае при монастыре Юйфосы Шанхайский институт буддизма, а также Институт буддизма при храме Цзиньнань, в Фучжоу при храме Юнцюаньсы институт буддизма Гушань и другие (Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо. С. 125).

⁸ Наиболее высоким теоретическим уровнем отличался издававшийся в Нанкине Оуян Цзиньбу с 1923 г. журнал «Нэйсюэ» (Внутреннее учение). Самое широкое распространение получил в те годы шанхайский журнал Тайсью «Шицзе фоцзяо» (Мировой буддизм). С 1928 г. в Нинбо Бао Цзиньъюй наладил выпуск журнала «Хун Фа Шэкань» (Общества всеобъемлющей дхармы). С 1930 г. Се Вэйин — ежемесячник «Вэй Инь Юэкань» (Мощное звучание). С того же года буддисты Фань Гунун, Юй Ляовэн и другие издавали в Шанхае выходивший дважды в месяц журнал «Фо сюэ» (Буддийское учение). С 1932 г. Вэйфан в Ханькоу — журнал «Чжэн синь» (Истинная вера). Тот же Фань Гунун начал с 1935 г. печатать в Шанхае «Фо сюэ жибао» (Буддийская газета). Чжоу Шуцзя и другие с 1936 г. в Пекине выпускали «Вэймяо Шэн» (Мощный голос). С 1949 г. Юй Хунту и другие издавали ежемесячник «Цзюэ Сюнь» (Новые ощущения). Даже простое их перечисление дает представление о разнообразии тематики и широте распространения. Помимо периодики, в первой половине XX в. в Китае выходило еще более трех десятков нерегулярных изданий, имевших ограниченное распространение (Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо. С. 125—126; Гао Чжэньнун. Фоцзяо вэньхуа юй цзиньдай чжунго. С. 390—401).

⁹ До антияпонской войны в Шанхае насчитывалось 149 буддийских храмов и монастырей, в основном небольших, а после антияпонской войны их было уже 311 (соответственно число монахов и монахинь до антияпонской войны — около 3 тыс., а после более 5 тыс.). Среди вновь построенных храмов и монастырей были монастырь Хайхуэйсы (1930 г.), монастырь Цинлянсы (1939 г.), монастырь Фацзансы (1924 г.), Фухуэйсы (1939 г.), Чжуаньяньсы (1940 г.) (Шанхай цзунцзяо ши. Шанхай, 1993. С. 153, 158, 160, 162).

¹⁰ Более подробно о важнейших школах китайского буддизма см. Введение. Прим. 18.

¹¹ Шанхай цзунцзяо ши. С. 165—169.

¹² Тайсью (1889—1947) — родился в пров. Чжэцзян. В сангху в качестве послушника вступил в 1905 г. в Сучжоу в монастыре Сяоцзюхуасы. В том же году в Нинбо в монастыре Тяньтунсы принял монашеские обеты. Его мировоззрение реформатора формировалось под влиянием Ян Вэньхуэя, в нанкинской школе которого он обучался. В 1911 г. стал настоятелем гуанчжоуского монастыря Байюньшаньсы. Он углубленно изучал буддийский канон, а также доктрину школ Тяньтай и Аватамсака. Для того, чтобы уяснить общее между современной мыслью и основами буддийской философии, он ознакомился с переведенными к тому времени на китайский язык западными работами по логике, философии, экспериментальным наукам. Ответы на волновавшие его вопросы Тайсью искал не только в произведениях известных китайских реформаторов Кан Ювэя, Лян Цичао, Яньфу, но и в трудах К. Маркса, П. Прудона, М. Бакунина, П. Кропоткина. Под их воздействием у него сформировались довольно радикальные взгляды, однако в конечном итоге он укоренился в вере в то, что только буддизм может спасти мир. Отстаивая одно из главных положений этой религии, что путем самосовершенствования каждой отдельной личности можно достигнуть общественного прогресса, он выступал как противник социальной революции и коллективистских идеалов коммунизма. Смыслом его жизни стало распространение буддизма и его реформирование, под которым Тайсью понимал его идейное и организационное преобразование, а также объединение верующих всей страны. (Чжунго цзиньсяндай фоззяо жэньу чжи (Жизнеописание видных деятелей китайского буддизма). Пекин, 1975. С. 141.)

¹³ Более подробно см.: *Мамаева Н. Л.* Сунь Ятсен, Гоминьдан и Коминтерн: некоторые аспекты взаимодействия (К 140-летию со дня рождения Сунь Ятсена) // Проблемы Дальнего Востока, 2006. № 6. С. 80.

¹⁴ *Фан Литянь и Хуа Фантянь.* Чжунго фоззяо цзяньши (Краткая история китайского буддизма). Пекин, 2001. С. 371.

¹⁵ Бодхи в переводе с санскрита означает «пробуждение, просветление — одно из ключевых понятий буддизма, выра-

жающее высшее состояние сознания и духовного просветления. (Буддизм. Словарь. М., 1992. С. 47.)

¹⁶ *Welch. H.* The Buddhist Revival in China. P. 54, 305—306; *Фан Литянь и Хуа Фантянь.* Указ., соч. С. 372; Тайсью водэ фоззяо гайцзин юньдун люэши// Тайсью цзи (Произведения Тайсью). Пекин, 1995. С. 406—436.

¹⁷ Там же. С. 371.

¹⁸ Она была сформулирована в ряде его выступлений, таких, как «Разъяснение значения буддийского учения в жизни человека» (1928 г.), «Буддизм и мораль в жизни человека» (1935 г.), «Краткая история наших буддийских преобразований» (1940 г.). В наиболее сконцентрированном виде его идеи нашли выражение в речи «Буддизм в жизни человека», произнесенной им на одном из буддийских собраний в августе 1946 г. незадолго до кончины. (Чжунго цзиньсяндай гаосэнью фосюэ мин жэнь сяо чжуан. С. 31—34; Китайская философия. Энциклопедический словарь. С. 314.)

¹⁹ Тайсью цзи. С. 247.

²⁰ Там же. С. 373.

²¹ Хотя у нас нет прямых свидетельств того, что их авторы были знакомы с методологией М. Вебера, однако их подходы в какой-то мере совпадали. Это дает основание предположить, что Тайсью в период своих миссионерских поездок в Западную Европу узнал о его идеях. Немецкий ученый Макс Вебер, последователь протестантской идеи антропоцентризма, труды которого были посвящены исследованию воздействия религиозных идей на экономическую деятельность, связи между социальной стратификацией и религиозными идеями, а также светской этики мировых религий, в том числе и буддизма, заблуждаясь, не увидел предпосылок для создания «рациональной методики жизни» не только в «магических неинтеллектуальных слоях в странах Азии», но и в конфуцианстве. В этих религиях, пояснял он, «не было развития в сторону современного капитализма, даже ростков его, и, прежде всего, отсутствовал капиталистический дух в том смысле, какой был свойствен аскетическому протестантизму». В связи с этим хотелось бы отметить, что М. Вебер ушел из жизни в 1920 г., а новые теории социально востребованного буддизма только еще начали разрабатываться в Китае. Вместе с тем весьма справедливо его высказывание о том, что «религиозная систематизация об-

раза жизни в той мере, в какой она стремится влиять на экономическое поведение верующих, конечно ограничена. И религиозные мотивы, особенно надежда на спасение, совсем не обязательно должны влиять на характер жизни верующих, в частности на их экономическую деятельность, хотя могут оказать на нее очень сильное воздействие». (Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 190, 276, 567.)

²² Тайсуй цзи. С. 248.

²³ Там же. С. 247—248.

²⁴ Фа инь. 1999. № 11. С. 8.

²⁵ Тайсуй цзи. С. 247.

²⁶ Там же.

²⁷ Фа инь. 1999. № 11. С. 8—9.

²⁸ Последователь и ученик Тайсюя мастер дхармы, известный теоретик буддизма XX столетия Иньшунь (1906—2005), проживший долгую жизнь, способствовал реализации идей общественной роли буддизма первой половины XX в. уже во второй его половине. Уроженец пров. Чжэцзян, г. Хайнин. В 1930 г. в одном из монастырей священной горы Путошань вступил в сангху с именем Иньшунь, по прозвищу «Шэнь Чжэн» — «глубоко порядочный», а затем, также как Тайсуй, в монастыре Тяньтунсы в Нинбо принял монашеские обеты. В 1930-е — 1940-е гг. вместе с Тайсюем внес большой вклад в возрождение буддизма. Был инициатором создания целого ряда буддийских учебных заведений. В конце 1940-х — в 1950-е гг. возглавлял сянганский объединенный буддийский союз (Сянган фочзяо лянхэ хуэй), был настоятелем тайбэйского монастыря Шаньдаосы. Он выдвинул теорию «Буддизм в жизни людей», которая оказала глубокое влияние на идеологию и практическое положение буддизма ханьской традиции. С середины 1970-х гг. занимался теорией буддизма. Им написано 40 трудов, среди которых: «Буддизм Иньшуня» (Иньшунь чжи фочзяо), «История буддийских идей Иньшуня» (Иньшунь фочзяо сысян ши), «История чань-буддизма в Китае» (Чжунго чань цзун ши) (Фа инь. 2005. № 6. С. 49—50).

²⁹ М. Вебер подчеркивал, что «типичный мистик не склонен ни к активной социальной деятельности, ни тем более к рациональному преобразованию земных порядков посредст-

вом методического жизненного поведения, направленного на внешний успех». (Вебер М. Указ. соч. С. 209).

³⁰ Welch H. The Buddhist Revival in China. P. 51—64.

³¹ Оуян Цзинью (1871—1943), выходец из пров. Цзянси. Этот авторитетный в сангхе мирянин и буддийский ученый в юности изучал неоконфуцианство, но позднее увлекся буддизмом махаяны. Сблизившись с Ян Вэньхуэем, он поступил в его нанкинскую школу. (Китайская философия. Энциклопедический словарь. С. 245; Лю Пэн. Сишо чжунго фочзяо. (Подробное повествование о китайском буддизме). Пекин. 2005. С. 184—185; Чжунго фочзяо байкэ цюаньшу. С. 446.)

³² Оуян Цзинью. Фофа фэй цзунцзяо, фэй чжэсюэ, эр вэй цзиньши со бисуй (Буддизм не вероучение, не философия, а система жизненных принципов). Шанхай, 1996. С. 5—6. Чжунго фочзяо байкэ цюаньшу. С. 447—451.

³³ Его основное сочинение «Цзинью нэй вай сюэ» (Цзинью о внутреннем и внешнем учениях). (Чжунго цзиньсяндай гаосэн юй фосюе мин жэнь сяо чжуан. С. 139—142; Китайская философия. Энциклопедический словарь. С. 245).

³⁴ Юаньин (1878—1953), выходец из пров. Фуцзянь, вступил в сангху в 1896 г. в фучжоуском монастыре Гушань Юнцюаньсы. В следующем году принял посвящение. После этого начал углубленно изучать буддийские правила и ритуал. В 1898 г. в качестве паломника посетил всех известных буддийских монахов того времени. Затем в течение шести лет знакомился с чаньсюэ — учением о медитации в монастырях городов Фучжоу и Нинбо. Став глубоким знатоком буддизма, воспитал целую плеяду буддистов, сыгравших заметную роль в истории этой религии до и после образования КНР. В 1914 г. он выполнял обязанности главного советника Китайского генерального буддийского объединения. В 1917 г. был избран председателем буддийского объединения Нинбо. (Забегая вперед, можно указать, что в 1929 г. он стал одним из основателей Китайского буддийского союза и его председателем, переизбиравшимся семь сроков на эту должность. После образования КНР продолжал активно участвовать в буддийском движении, был избран председателем созданной в 1953 г. Китайской буддийской ассоциации, однако пробыл в этой должности всего несколько месяцев, скончавшись в сентябре того же года в уже упоминавшемся монастыре Тяньтунсы в Нин-

бо.) Свои взгляды как теоретика канонического направления изложил в 20 трудах по буддийской канонической литературе «Цзинь ганцзин цзяньи» (Лекции по Алмазной сутре). (Чжунго цзиньсяньдай гаосэн юй фосюэ мин жэнь сяо чжуан. С. 219—221; Фа инь. 1995. № 9. С. 37—39).

³⁵ Там же. С. 157.

³⁶ Дхарма (кит. *Фа*) — важное и многозначное понятие в буддизме. В данном контексте речь идет об учении Будды.

³⁷ Шанхай цзунцзяо ши. С. 171—172.

³⁸ Там же; *Welch H. The Buddhist Revival in China*. P. 34—35.

³⁹ *Ibid.* P. 35—38.

⁴⁰ В нем приняли участие Дачунь от Цзянси, Сюйюнь от Юньнани, Цзинбо от Цзянсу, Инцян от Шанхая, Юаньин от Чжэцзяна. Председателем избрали монаха Чжикая, его заместителем Цинхая, советником Юаньина, заведующим канцелярией Вэньси, заведующим по хозяйственной части Юйхуа. Главным редактором печатного органа объединения «Фосюэ юэбао» стал Тайсюй. В марте 1914 г. был созван 2-й съезд этого объединения, на котором присутствовало 400 представителей отделений из различных провинций. (Шанхай цзунцзяо ши. С. 172).

⁴¹ *Welch H. The Buddhist Revival in China*. P. 137.

⁴² *Ibid.* P. 138.

⁴³ *Ibid.* P. 138, 325.

⁴⁴ История государства и права зарубежных стран. Т. II. М., 2005. С. 453.

⁴⁵ *Го Хуацин*. Гоминьдан чжэнфудэ цзунцзяо гуанли чжэнцэ шу люэ (Краткое изложение политики Гоминьдана по управлению религиями) // Цзунцзяо, 2005. № 5. С. 14.

⁴⁶ Там же. С. 15, 17.

⁴⁷ Там же. С. 17.

⁴⁸ *Welch H. The Buddhist Revival in China*. P. 140.

⁴⁹ *Ibid.* P. 139; *Го Хуацин*. Указ. соч. С. 18—19.

⁵⁰ *Ibid.* P. 140.

⁵¹ *Го Хуацин*. Указ. соч. С. 20.

⁵² Там же.

⁵³ Там же. С. 15.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Например, в мае 1928 г. в Нанкине прошла национальная конференция по образованию. На ней присутствовало 77 делегатов, главным образом получивших образование за рубежом и не питавших уважения к традиционным верованиям. Участники конференции выдвинули требование конфискации собственности как крупных, так и мелких монастырей. Их доходы предполагалось направить на развитие образования. Это предложение получило одобрение у большинства делегатов конференции. Оно было поддержано также и министром внутренних дел. Все это не могло не вызвать беспокойство в сангхе. Стараясь обезопасить ее от посягательств сторонников конфискации монастырской собственности, Юаньин основал Цзянсу-Чжэцзянскую буддийскую федерацию. Затем он отправился в Нанкин с тем, чтобы выступить против предложений, выдвинутых на конференции. Благодаря его усилиям ни одно из перечисленных выше предложений конференции по образованию не прошло. Буддийские авторитеты восприняли это как временную передышку, но в целом сангха не без оснований испытывала обеспокоенность за свое будущее (*Welch H. The Buddhist Revival in China*. P. 41).

⁵⁶ 12 апреля в Шанхае в храме Цзюэ Юань созывается первая Всекитайская конференция буддийских представителей, на которой произошло образование Китайского буддийского союза (КБС). Она избрала Исполнительный комитет союза в составе 36 человек. Его членами, в частности, стали Юаньин, Тайсюй, Жэньшань, Кэчэн, Ванитин. Было также избрано 12 членов ревизионной комиссии, в числе которых Дисянь, Иньгуан, Байпужэнь и другие. Юаньина избрали председателем КБС. (Шанхай цзунцзяо ши. С. 173).

⁵⁷ Там же. (Более подробно см.: *Горбунова С. А.* Буддийские объединения в истории Китая (10—90-е гг.) // Инф. бюлл. № 2, ИДВ РАН. М., 1998. С. 45—46).

⁵⁸ *Welch H. The Buddhist Revival in China*. P. 42.

⁵⁹ Шанхай цзунцзяо ши. С. 186.

⁶⁰ С 8 по 10 апреля 1931 г. в Шанхае проходила 3-я Всекитайская конференция КБС, на которой присутствовало 120 человек из Хэнани, Шаньдуна, Аньхоя, Чжэцзяна, Хуна-

ни, Хубэя, Сычуани, Юньнани, Фуцзяни, Цзянсу и других провинций, из городов Нанкин, Шанхай, Пекин, а также представители известных мест паломничества — священных гор, гости из Сингапура и Малайзии. Именно на этой конференции разгорелась борьба между реформаторами и традиционалистами. Тайсюй, обратившись к ее делегатам с речью, выступил с резкой критикой положения, сложившегося в союзе, подчеркнул, что, как только миновала угроза конфискации, члены союза потеряли интерес к реформе устоев сангхи. Он отметил неудовлетворительное положение дел с кадрами и финансами. В связи с этим он выступил с предложением реорганизовать Исполком КБС вплоть до его полного роспуска. На заседании 9 апреля сторонники примирения противостоящих групп, стараясь смягчить противоречия, подчеркивали, что каждая из них имеет право на существование — реформаторская в русле современного мирового потока в буддизме и традиционная, как упрочивающая вероучение. Однако в результате выборов нового состава Исполкома сторонники Тайсюя взяли верх, заняв все руководящие посты в Исполкоме, вновь избранном в составе 36 человек. Тайсюй был выдвинут на должность председателя, после того как 11 апреля Юаньин подал в отставку, которая, однако, официально не была принята руководством КБС. Создавалась весьма двусмысленная ситуация: два исполкома и два председателя.

Тем временем 1 мая 1931 г. по инициативе Тайсюя в Нанкине созывается 2-е заседание ПК Исполкома КБС, на котором присутствовали он и еще два члена Исполкома, а также пять кандидатов в члены Исполкома. Принимается решение о перенесении местопребывания руководства КБС из Шанхая в Нанкин (поближе к центральным властям, с которыми, в частности с Чан Кайши, у Тайсюя сложились очень хорошие отношения), а также о преобразовании шанхайского бюро в информационный пункт. Это решение опротестовали сторонники Юаньина 14 июня на 2-м заседании Исполкома КБС 3-го созыва, состоявшемся по их инициативе. Они приняли следующие решения: 1) восстановить в должности ушедших в отставку на 3-й конференции членов Исполкома; 2) учредить в качестве руководителей шанхайского бюро Юаньина и Ванитина; 3) назначить секретаря этого бюро. Фактически Шанхай оставался местопребыванием КБС. Тайсюй предлагалось возглавить нанкинское отделение. Юаньина поддерживали как

наиболее крупные монастыри Цзянсу и Чжэцзяна, так и влиятельные миряне — противники радикальной реформы. Высший клир фактически перешел к скрытому саботажу в отношении Тайсюя, приняв решение не отчислять средства на развитие союза, если он его возглавит. Помимо этого ряд влиятельных буддистов-мирян сделали заявление о том, что считают апрельские выборы недействительными, и поддержали решение Исполкома восстановить местопребывание руководства КБС в Шанхае. В этой атмосфере начался раскол в среде сторонников Тайсюя. В результате Юаньин остался председателем КБС, а Тайсюй был вынужден уйти в отставку, обвинив членов КБС в том, что они способны лишь защищать монастырскую собственность, а не содействовать реформе буддизма. Это стало серьезным разрывом между Тайсюем и Юаньином (напомним, что в 1906 г. они, будучи учениками Ян Вэньхуэя, заявляли о братстве). После отставки Тайсюй сосредоточился на преподавательской и миссионерской деятельности. (Шанхай цзунцзяо ши. С. 175—176; Welch H. The Buddhist Revival in China. P. 43—44).

⁶¹ Welch H. The Buddhist Revival in China. P. 43—44.

⁶² Там же. P. 44.

⁶³ The China Year Book. Shanghai, 1937. P. 73.

⁶⁴ Шанхай цзунцзяо ши. С. 180.

⁶⁵ Там же. С. 177—179.

⁶⁶ Там же. С. 179.

⁶⁷ Там же. С. 180.

⁶⁸ Там же. С. 181.

⁶⁹ Там же. С. 182.

⁷⁰ Там же. С. 183.

⁷¹ Важную роль для подъема авторитета Тайсюя сыграло зарубежное турне, в которое он отправился в 1939 г. как глава китайской буддийской миссии доброй воли. Оно субсидировалось Национальным правительством, поскольку одной из задач этой миссии являлось получение поддержки для Китая в странах, где сильным влиянием пользовался буддизм, что имело большое значение в условиях антияпонской освободительной войны. С ноября 1939 г. по май 1940 г. Тайсюй посетил Бирму, Цейлон, Индию, Малайзию. В период второй мировой войны, самой разрушительной и жестокой войны XX в.,

он проповедовал любовь и братство между людьми. Во время посещения о. Цейлон у него произошла важная встреча со знатоком палийского канона доктором Г. П. Малаласекерой, в лице которого он нашел верного единомышленника, реализовавшего идею Тайсюя о Всемирном братстве буддистов и ставшего его основателем в 1950 г. (Welch H. *The Buddhist Revival in China*. P. 63—64).

⁷² Шанхай цзунцзяо ши. С. 184.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Там же. С. 185.

⁷⁵ Welch H. *The Buddhist Revival in China*. P. 49.

⁷⁶ Цзюйцзань (1908—1984), выходец из пров. Цзянсу, буддийский монах и ученый. В 1930 г. обучался у Тайсюя, с которым познакомился в 1928 г., в семинарии в Южной Фуцзяни. Не приняв монашеские обеты, отправился в Шанхай, где был вовлечен в подпольную революционную работу. Однако после организационного провала и, как следствие, угрозы ареста приехал в Ханчжоу, где в монастыре Линъиньсы вступил в сангху и в 1931 г., приняв обеты, стал монахом. В этом монастыре познакомился с учением школ Тяньтай, Хуаянь и Чань. После этого был приглашен на учебу в Чунцин Тайсюем. В 1933 г. для получения более углубленных знаний поступил в нанкинский Институт внутреннего учения, который возглавлял Оуян Цзинь. Помимо буддийского канона изучил три языка: немецкий, английский и русский. В 1937 г. покинул Институт внутреннего учения и перебрался в Сямэнь в фуцзяньский Институт южного буддизма. После начала антияпонской войны приехал в Хунань, где выступил инициатором создания Буддийской антияпонской ассоциации. В 1940 г. стал настоятелем монастыря Юэяшаньсы в Гуйлине и одновременно главным редактором журнала «Шицза хоу» (Львиный рык — «Лев-собака Будды» — согласно традиции защитник буддизма), в котором велась антияпонская пропаганда. В следующем году стал настоятелем монастыря Сишаньсы. После окончания антияпонской войны с 1947 г. возглавил буддийское объединение пров. Чжэцзян. В 1948 г. основал в Ханчжоу Институт У Лин, в котором обучалось немало известных в последующие годы монахов. В 1949 г. по приглашению руководства КПК прибыл в Пекин, где участвовал в первой пленарной сессии Народного политического консультативного совета

Китая. С 1950 г. — главный редактор журнала «Сяньдай фосуэ» (Современный буддизм). Выступал как решительный сторонник реформы буддизма. Цзюйцзань являлся одним из инициаторов учреждения Буддийской ассоциации Китая, активно участвовал в разработке ее уставных документов. Член Совета БАК, а с 1957 г. заместитель председателя. Когда началась «культурная революция», он был репрессирован. С конца 70-х гг. вновь вошел в руководящие органы БАК, в 1981 г. стал главным редактором журнала «Фа инь», заместителем ректора Китайского института буддизма. Автор свыше 100 статей по различным проблемам буддизма. (Чжунго цзиньсяньдай гаосэн юй фосуэ мин жэнь сяочжуан. С. 219—221; Чжу Чжэ. Дандай мин сэн Цзюйцзань фаши чжуань люэ (Краткая биография известного современного монаха Цзюйцзаня) // Шицзе цзунцзяо. 1997. № 2. С. 9—20).

Чжао Пучу (1908—2000) — мирянин, видный религиозный и общественный деятель, выходец из пров. Аньхой. В 30-е гг., являясь главным управляющим компании Хуадун в Шанхае, одновременно стал заместителем руководителя одной из влиятельных групп буддистов мирян «Общества чистой кармы». С 1940-х гг. активно включился в деятельность КБС. В период антияпонской войны участвовал в патриотическом движении, работал в лагере для китайских беженцев. О его деятельности периода КНР см.: Глава 3. Прим. 112. (Welch H. *Buddhism under Mao* Cambridge. Mass. 1972. P. 467).

⁷⁷ Шанхай цзунцзяо ши. С. 185.

⁷⁸ С конца XIX в. проводилась планомерная японизация тайваньского буддизма. В начале 1945 г. сторонники тайваньского буддизма создали съезд представителей всех провинций, на котором был образован Тайваньский буддийский союз (Тайвань фоцзяо хуэй). В 1947 г. делегаты Тайваня приняли участие в съезде КБС. В соответствии с его уставом было образовано тайваньское отделение. (Чжан Дачжэ. Тайвань фоцзяо гайшу (Очерк тайваньского буддизма) // Тайвань яньцзю цзикань. 1989. № 4. С. 92).

Глава 2

ПОЛИТИКА В РЕЛИГИОЗНОЙ СФЕРЕ В 1950—1960-е гг.

2.1. Контуры новой политики в области религий

После официального провозглашения 1 октября 1949 г. КНР — государства, составной частью идеологии которого стал атеизм, постепенно начала формироваться новая политика в области религий. С 21 по 30 сентября в Пекине прошла первая пленарная сессия Народного политического консультативного совета Китая, выполнявшая функции Всекитайского собрания народных представителей, которая приняла Общую (совместную) программу НПКСК — фактически, временную конституцию, провозгласившую КНР «государством народной демократии».

В ст. 5 Общей программы в качестве одного из прав граждан КНР — страны, в которой исторически сосуществовали разнообразные религиозные культы и сформировался религиозный синкретизм, декларировалось право на свободу вероисповедания¹.

Принципы и методы его соблюдения на практике применительно к различным конфессиям не разъяснялись. Религия отделялась от государства. Однако она

оставалась в сфере его интересов. Более того, под его строгим контролем. Дальнейшие шаги по формированию религиозной сферы не оговаривались.

Тем временем при НПКСК была создана группа по делам религий². 5 мая 1950 г. она начала обсуждение проблем, связанных с реформой в этой сфере. На заседании было оглашено послание премьера Госсовета КНР Чжоу Эньлая. В нем указывалось, что правительство выступает за сотрудничество с церковью в политическом плане, не затрагивающее основ вероучения. Содержание послания свидетельствовало о том, что коммунисты, отрицая религию в целом и отделяя ее от государства, вместе с тем стремились заручиться поддержкой верующих. Например, осознавали, что буддизм, являясь важной частью системы религиозных верований, существовал в Китае длительное время, оказал большое влияние на китайскую культуру и имел глубокие народные корни. В работе заседания принимал участие придерживавшийся леворадикальных взглядов буддийский монах-реформатор Цзюйцзань.

В его выступлении ставились конкретные вопросы, связанные с охраной религиозных памятников, с регистрацией религиозных групп (т. е. фактически проблема их статуса), а также с сокращением количества монастырских и храмовых помещений³.

Следующее заседание группы по делам религий в значительной степени затронуло проблемы буддизма, что с самого начала свидетельствовало об особом отношении властей именно к этой традиционной китайской религии. Рассматривались три вопроса: современное состояние буддизма, предложения по реформе буддизма и общие религиозные проблемы. Цзюйцзань апеллировал к исходившим из среды буддистов требованиям перехода монахов и монахинь к активной трудовой деятельности. При этом он имел в виду конкретный единственный опыт созданной под его руководством фабрики по производству холщовых мешков в одном из монастырей Пекина. Там 250 молодых монахов были вовлечены в

производство⁴. Исходя из этого, он отстаивал идею перехода монахов к «производительному труду» от «пассивной» деятельности, ориентированной, главным образом, на соблюдение религиозной практики. Его требования становились все более радикальными. Целью деятельности сторонников реформ, по его мнению, должно было стать очищение монашества от паразитизма, лени, пессимизма, вовлечение его в строительство нового общества, т. е. фактически их участие в общественной жизни и полная занятость хозяйственной деятельностью. Программа Цзюйцзяня являлась не чем иным, как видоизменением буддизма в соответствии с требованиями нового государства. Если реформаторы гоминьдановского периода, как, например, Тайсюй, выступая за преобразование буддизма, вместе с тем верили, что искоренить социальное неравенство можно только при достижении «анатма», а не коммунизма и коллективной собственности, то реформаторы прокоммунистической ориентации утверждали, что только коммунизм создает условия для реализации «анатма»⁵.

Проект разработанного Цзюйцзянем документа («Предложения по реформе буддизма») вновь обсуждался на заседании группы по делам религий (10 июня) и на неофициальной встрече (18 июня) представителей различных буддийских течений с заместителем председателя НПКСК Ли Цишэнем. Большинство участников встречи отнеслось неодобрительно к выдвинутой Цзюйцзянем идее поспешной радикальной реформы буддизма. Чжао Пучу, выразив мнение буддистов-мирян, высказался осторожно, предложив считать документ черновым вариантом, который необходимо тщательно обсудить в буддийских кругах⁶.

Сижао Цзяцзо⁷, представитель тибетского буддизма, подчеркнул, что применительно к буддизму следует избегать употребления термина «реформа». Главным образом потому, что это не найдет понимания в Тибете⁸. Он также указал, что реформа не должна затрагивать основ вероучения, а ограничиваться буддийским устройством.

Тем самым сфера ее распространения, по его мнению, должна быть сужена.

В результате дискуссии первоначальное название проекта Цзюйцзяня пришлось изменить на «Предложения по реформе китайского буддизма». Таким образом, разработкам Цзюйцзяня придавался рекомендательный характер, а их распространение сужалось рамками только китайского буддизма.

В первые годы после образования КНР появившаяся еще в гоминьдановском Китае группа леворадикальных реформаторов, ориентировавшихся на синтез марксизма и буддизма, получила благоприятные условия для экспериментов, однако их идеи, соответствовавшие внутривластическому вектору КНР тех лет, не нашли отклика в буддийской среде и не формировали ее настроения. Ведь реализация их планов на деле означала разрушение устоев сангхи. Пожалуй, единственной трезвой идеей новых реформаторов являлся призыв к переходу монашества к активной трудовой деятельности, что в результате земельной реформы имело глубинное воздействие на уклад сангхи. Это требование новой жизни в целом перекликалось с трудовой традицией китайского буддизма. В основном мнение участников встречи сводилось к тому, что поспешная реформа буддизма в масштабах всей страны может привести к непредсказуемым результатам. Поэтому было бы желательно опробовать ее проведение на местах. Указывалось, что реформа буддизма — это внутреннее дело сангхи и что только представители монашества, собравшись вместе, могут принять решение о ее начале. Было выражено единодушное мнение о необходимости создания новой всекитайской организации буддистов.

Итогом встречи стало важное решение об издании ежемесячного журнала «Сяньдай фосюэ» («Современный буддизм»), главным редактором которого был утвержден Цзюйцзянь. Это свидетельствовало о понимании властями его радикальных идей. Целью этого издания являлись пропаганда государственной вероисповедной

политики, освещение роли буддизма в новом обществе и подготовка к реформе. В заявлении, опубликованном в первом номере журнала «Сяньдай фосюэ», излагались задачи этого издания⁹.

Таким образом, до создания Буддийской ассоциации Китая на журнал «Сяньдай фосюэ» возлагались функции органа, координировавшего жизнь сангхи. Следует обратить внимание на то, что он представлял весьма политизированное издание.

Выдвинутые на страницах журнала лозунги стали созвучны с идеями небольшой группы радикально настроенных буддистов, стремившихся приспособить эту религию к новым условиям. В тот период их мнение не имело решающего значения в сангхе, хотя и отражало объективные процессы, происходившие в китайском обществе, в том числе трансформацию уклада всего полумиллионного монашества. Это было не следствием реализации глубинной реформы буддизма, а результатом общегосударственных реформ и, в частности, земельной реформы, которая внесла коренные изменения в статус буддийских храмов и монастырей. Очевидно, что идеи Цзюйцзана отразились на положениях «Закона о земельной реформе», хотя мы не располагаем фактами о его прямой причастности к подготовке этого документа. Вполне вероятно, что именно он оказал влияние на его содержание.

Согласно ст. 3 «Закона о земельной реформе Китайской Народной Республики» (28 июня 1950 г.), в которой нашла отражение проблема храмовой и монастырской собственности, принадлежавшие храмам и монастырям земли подлежали реквизиции¹⁰. В ст. 13(д) предусматривалось, что находившиеся в сельских районах буддийские монахи и монахини «должны получить землю и средства производства наравне с крестьянами, если они не имеют других средств существования, но способны и желают заниматься сельским хозяйством»¹¹. Эти статьи частично повторяли параграфы «Постановления о разрешении земельного вопроса в сельскохозяй-

ственных пригородных районах ранее освобожденных районов» от 13 января 1950 г. Однако в ст. 6 этого документа речь шла не о реквизиции земли, а о ее национализации и последующем распределении. Кроме того, в постановлении оговаривалось, что для тех храмов, «для которых доходы от сдачи земли в аренду являлись источником содержания школ, приютов, больниц и т. д., должны быть изысканы надлежащие способы разрешения вопроса об их существовании». В соответствии с директивой ЦК КПК от 5 марта 1951 г. партийным организациям на местах давалось указание «объединяя как можно больше религиозных адептов, организовать, развивать и укреплять единый антиимпериалистический фронт верующих всей страны». В отношении тех религиозных объединений, которые поддерживали связи с империализмом, давалось право применять меры по своему усмотрению. Это фактически означало административный произвол в отношении верующих. Предусматривалось также участие местных властей в продаже имущества религиозных общин, имевших постройки в коллективном пользовании, с тем чтобы каждый ее член мог получить средства¹². Казалось бы, происходило осуществление перехода от коллективной монастырской собственности к собственности индивидуальной. Однако на практике буддийские монахи фактически изгонялись с земель, которые находились в коллективном пользовании, или им выделяли столь ничтожные наделы, что они могли существовать только при поддержке властей и на пожертвования мирян. Однако в обществе, ориентированном на уравнительность, атеистическое воспитание и притеснение религий, чем дальше, тем больше благотворительность становилась непопулярной.

Наиболее ощутимые результаты земельная реформа принесла крупным монастырям ханьской традиции Восточного и Южного Китая, которые существовали главным образом за счет земельной ренты. В процессе секуляризации, сопровождавшейся произволом властей на местах, наметилась тенденция закрытия небольших

(дочерних) монастырей и отдельных храмов как в сельской местности, так и в городах. Первый удар обрушился на них. На фоне резкого сокращения количества монастырей наблюдалась миграция монашества в наиболее крупные монастыри.

Свобода вероисповедания нередко оборачивалась широкой атеистической свободой, антирелигиозными демонстрациями, которые ущемляли не только религиозных деятелей, но и права верующих. Имели место избиения, третирование и даже убийство монахов. Религиозная нетерпимость большинства враждебно настроенных местных кадровых работников выливалась в прямые притеснения сангхи. Их испытали обитатели, например, такого известного монастыря, как Линьиньсы в Ханчжоу¹³. Как и в 20-е гг., храмовые постройки поспешно приспособлялись под школы, клубы и даже временные тюрьмы. Часть построек шанхайского монастыря Лунхуа в 50-е гг. была превращена в бараки для бойцов отрядов общественной безопасности.

Вследствие резко изменившейся жизни буддийские монахи, главным образом молодые, были вынуждены переходить к активному производственному труду или, «сняв желтое одеяние» (т. е. выйдя из сангхи), вступать в армию. К 1953 г. большая часть пекинских монахов и монахинь вынуждена была заниматься активной производственной деятельностью.

Монашество других регионов также было втянуто в нее. Например, с 1951 г. монашество Фуцзяни организовало производство текстиля, бамбуковых, металлических и швейных изделий, переплетное дело и др. Всего активным трудом занималось 500 монахов и монахинь¹⁴.

На положение буддийской сангхи не могли не воздействовать и проводившиеся в первые годы после образования КНР политические кампании. Особенно кампания по борьбе с контрреволюцией, являвшаяся разновидностью революционного террора, кампания по идеологическому перевоспитанию и кампания «у-фань»

(т. е. борьба против «пяти злоупотреблений», наносившая удар по частному предпринимательству).

Их проведение подкреплялось соответствующими правовыми актами. В феврале 1951 г. вступило в действие Положение КНР о наказаниях за контрреволюционную деятельность, а в апреле 1952 г. Положение КНР о наказании за коррупцию. В процессе проведения первой кампании нападкам подвергались не только тайные религиозные объединения буддийского происхождения и ориентации, но и некоторые традиционные общины, попавшие в разряд реакционных. Власти на местах не могли уловить разницу между ними и неортодоксальными синкретическими сектами, например обществом «Игуаньдао» и буддизмом, хотя Центральное народное правительство, выступая за ликвидацию реакционных сект, в целом не запрещало почитание Будды. Новые потрясения ожидали сангху в результате проведения кампании «у-фань». В условиях развернувшейся атеистической пропаганды многие городские монастыри и храмы лишились пожертвований (оплаты на проведение ежедневных религиозных служб и треб) от наиболее состоятельных почитателей культа вследствие пошатнувшегося финансового положения последних, а также непопулярности в обществе такого рода благотворительности и открытой демонстрации враждебности к религии, отделенной от государства.

Вместе с тем необъективной являлась бы характеристика вероисповедной политики государства только как декларативной и репрессивной. Ей придавались определенные охранные функции.

В соответствии с провозглашенной политикой свободы вероисповедания в КНР было заявлено о защите сооружений и памятников исторического значения, в том числе культовых. В ст. 21 «Закона о земельной реформе» фиксировалось, что «храмы, монастыри, церкви и т. д. не должны разрушаться». Этой статье предшествовал целый ряд строгих указаний местным властям относительно защиты религиозных, в том числе буддий-

ских, реликвий. Первые меры местного значения по защите буддийских монастырей были предприняты еще до образования КНР, в июне—июле 1949 г. народным правительством Пекина, города, в котором находилось около 400 буддийских храмов и монастырей. В то время ни один не был разрушен. Вскоре после образования КНР, 24 мая 1950 г., был обнаружен документ «Меры по охране древнейших реликвий, культовых ценностей, книг, редких растений и животных», а 7 июня — соответствующее распоряжение, обязывавшее местные власти охранять те буддийские здания и реликвии, которые имели историческое значение¹⁵.

По завершении восстановительного периода, в сентябре 1954 г. на 1-й сессии ВСНП 1-го созыва была принята первая Конституция КНР. В ст. 88 законодательно подкреплялось и повторялось положение Общей программы НПКСК 1949 г. о том, что «граждане КНР пользуются свободой религиозных верований»¹⁶ (исключались из этого числа только члены КПК). В первой половине 50-х гг. сформировались две важнейшие структуры (партийная и правительственная), в ведении которых находилась религиозная жизнь: Отдел Единого фронта при ЦК КПК и Управление по делам религий.

Общественно-политическая значимость буддизма в те годы проявилась в участии приближенной к властным структурам группы монахов в разработке политики в области религий, а также в вовлечении буддистов во внешнеполитические инициативы правительства. В Постоянном комитете Народного политического консультативного совета Китая буддистам выделялось три из семи мест, предназначавшихся для представителей различных религиозных кругов. В работе пленарной сессии НПКСК в сентябре 1949 г. участвовали монах Цзюйцзань и мирянин Чжао Пучу. Затем в 1954 г. пятеро буддистов (в том числе Чжао Пучу) стали делегатами Всекитайского собрания народных представителей 1-го созыва. В 50-е гг. именно буддисты чаще, чем представители других конфессий, избирались в эти органы.

* * *

Итак, после образования КНР, государства атеистической ориентации, начался качественно новый период в истории буддизма. Сравнивая состояние буддизма в гоминьдановский период и в период КНР, есть основания говорить о том, что в первой половине XX в., несмотря на постоянные нападки на монастырскую собственность и, как результат этого, некоторое ее ущемление и сокращение, она продолжала сохраняться. В то время как к середине 50-х гг. монастырское и храмовое землевладение перестало существовать. Различные виды монастырской деятельности, опиравшиеся на него, сворачивались. В целом в гоминьдановский период религиозная деятельность могла развиваться более свободно и не контролировалась так жестко, как в первые десятилетия после образования КНР.

На общем фоне количественного сокращения верующих уменьшалась численность монашества, прекращалась деятельность монастырей. Особенно пострадали небольшие храмы и монастыри. Одновременно резко снизилось число монахов в крупных монастырях. Характер обвала этот процесс приобрел после земельной реформы, несмотря на то, что монахам и монахиням в соответствии с «Законом о земельной реформе» выделялись земельные наделы и средства производства.

В экстремально тяжелых условиях жизни, сопровождавшейся ломкой старых устоев, когда отправление религиозных обрядов, мягко говоря, стало непопулярно и перед большинством населения встала проблема выживания, резко ухудшилось положение всех групп монашества. Большие трудности испытывали и народные монахи, получавшие средства существования от местных жителей. Единственным, хоть и оскудевшим и ненадежным, прибежищем оставался монастырь.

Но новая жизнь вторгалась и в его стены. Зачастую его обитатели втягивались в пропагандистские и поли-

тические кампании по инициативе реформаторски настроенных деятелей, появившихся в буддийской среде. В условиях секуляризации и отмены земельной монастырской собственности самой жизнью был поднят вопрос о создании единой общенациональной буддийской организации.

2.2. Создание и деятельность нового религиозного объединения буддистов

Одним из важных элементов новой вероисповедной политики стало формирование вписывавшихся в общественную структуру КНР патриотических религиозных объединений, иными словами, общественно-религиозных организаций, которые призваны были стать посредниками между властями и массами верующих. Для буддизма, как мы видели выше, это не было чем-то новым. Зародившуюся в среде идеологов буддийской реформации в начале XX в. идею образования общенационального буддийского центра удалось частично реализовать в 30—40-е гг. Однако к 1949 г. он перестал существовать. Его воссоздание после образования КНР сделалось насущной проблемой сангхи. В силу целого ряда причин до 1953 г. идея учреждения патриотических религиозных объединений не была реализована¹⁷. Во-первых, затягивание этого процесса происходило вследствие внутривнутриполитических проблем, влиявших на ход становления нового государства, частично решить которые руководство страны стремилось путем проведения кампаний, дававших возможность добиться перелома общественного сознания в сторону атеизма.

Образованию всекитайской организации буддистов в определенной мере препятствовал тибетский фактор, который играл немаловажную роль в выработке официальной политики в сфере религий. До полного присое-

динения Тибета к КНР новая власть вряд ли считала целесообразным создание общенациональной буддийской организации. Объединение тибетского и китайского буддизма в ее рамках содействовало бы в свою очередь контролю Центрального народного правительства над духовным руководством Тибета¹⁸.

Третьим важным моментом, замедлявшим основание нового буддийского центра, являлось то, что несмотря на многовековую историю существования буддизма в Китае, так и не сложилась единая организация последователей всех национальных региональных форм этой религии, хотя на протяжении первой половины XX в. произошло создание и развернулась деятельность организаций, проявлявших к этому устойчивое стремление. Отсутствие иерархии и централизованного управления в китайском буддизме, о чем уже неоднократно говорилось, в отличие от тибетского объяснялось тем, что он сформировался, прежде всего, как этическая религия, как система верований, мало восприимчивая к серьезным социальным изменениям и вместе с тем способная к ним адаптироваться. Эта особенность, в свою очередь, обеспечила его жизнестойкость в переломных социально-политических реалиях 40-х — начала 50-х гг. XX в. Вместе с тем в это время в сангхе все более ощущалась потребность в создании объединяющего официально признанного центра, который стал бы гарантом свободы религиозной деятельности в правовом и административном отношении.

Одной из причин затянувшегося на четыре года процесса его образования стало отсутствие согласия в среде буддистов относительно путей реорганизации буддийского устройства.

Решающее же значение имела позиция руководства страны, которое, в принципе согласившись уже в 1950 г. с необходимостью существования общественно-религиозных ассоциаций, действительно могло пойти на этот шаг только после стабилизации положения в

обществе, подобрав потенциальных руководителей, лояльных новой власти.

Обратимся к тому, как это происходило в среде буддистов. В начале 1950 г. повсеместно начали организовываться «подготовительные комитеты китайской буддийской ассоциации», «объединенные комитеты буддистов» и «комитеты буддистов», призванные не только осуществлять подготовку к созданию общенационального центра, но и вовлекать буддистов в политические кампании¹⁹. Однако созыв учредительной конференции, провести которую планировали 18 наиболее авторитетных монахов в августе 1951 г., откладывался.

Реальные сдвиги наметились лишь к 1952 г., когда наладилась деятельность соответствующих правительственных органов в области религий, стало актуальным создание буддийской, а затем и других патриотических религиозных объединений.

Определенную роль в ускорении создания буддийской ассоциации сыграл внешнеполитический фактор. В сентябре 1952 г. в Пекине была созвана мирная конференция азиатского и тихоокеанского регионов, на которой присутствовали зарубежные буддисты из 8 стран и буддийские монахи Китая, подписавшие совместное заявление в поддержку резолюций конференции. Вырисовывалось очень важное, с политической точки зрения, направление в деятельности будущей организации. Руководство КНР, возлагая определенные надежды на влиятельную роль китайских буддистов в зарубежных странах Юго-Восточной Азии, где буддизм являлся официальной государственной религией, прагматически подошло к ее образованию, рассчитывая на то, что новый орган станет проводником его внешней политики.

4—5 ноября 1952 г. 20 представителей буддийских кругов создали подготовительную конференцию в Пекине, на которой обсуждался проект «Устава» Буддийской ассоциации Китая. В нем намечались следующие направления ее деятельности, которые повторяли ряд по-

ложений, ранее сформулированных в заявлении журнала «Сяньдай фосуэ»: помогать народному правительству, проводить политику свободы вероисповеданий, объединять буддистов всей страны, служить в качестве посредника между последователями буддизма и правительством с целью взаимной информации и защиты интересов буддистов, выработать программу содействия развитию буддийской культуры, охраны культурных объектов, восстановления главных буддийских храмов и монастырей, проведения подготовки и обучения их служителей, налаживать международное сотрудничество буддистов. Содержание «Устава» не имело конкретного смысла и во многом носило декларативный характер. Важно, что в него не вошли радикальные требования о прямом вмешательстве будущей ассоциации в жизнь сангхи, выдвигавшиеся Цзюйцзанем²⁰.

В работе конференции принял участие Ли Вэйхань, возглавлявший в те годы Отдел Единого фронта при ЦК КПК, в 50-е гг. наиболее часто выступавший по проблемам вероисповедной политики, по сути дела, главный ее идеолог, публиковавшийся в официальных изданиях²¹. Он разъяснил собравшимся смысл общей программы НПКСК и политики свободы вероисповеданий.

Для завершения подготовительной работы потребовалось полгода. Учреждение БАК было приурочено ко дню рождения Будды по китайскому лунному календарю. Накануне в Пекин съехались представители буддистов всей страны. 20 мая состоялась торжественная служба, посвященная непосредственно дню рождения Будды. Своеобразной подготовкой к предстоящей конференции стали последовавшие за празднованием обсуждения важных для буддистов проблем: повышения культурного уровня и уровня религиозного образования монахов²², распространения буддийской доктрины, охраны буддийских реликвий, перевода и изучения буддийской классики. Этим первоначально очерчивался круг деятельности БАК.

Работа учредительной конференции проходила в Пекине в храме Гуанци с 30 мая по 3 июня 1953 г. В ней приняли участие 120 человек: настоятели, монахи и монахини из многих древних и влиятельных монастырей со всего Китая, представлявшие различные национальности: ханьцев, тибетцев, монголов, маньчжуров, тайцев и др.

Доклад о подготовительной работе по учреждению БАК сделал Чжао Пучу. Конференция приняла разработанный ранее «Устав» Буддийской ассоциации Китая. Делегаты избрали совет в составе 93 человек, 29 из которых являлись тибетскими монахами. Причем в этом органе были представлены как члены сангхи, так и верующие-миряне. Председателем БАК избрали, как и в 1929 г., авторитетного монаха, активного буддийского деятеля первой половины XX в. Юаньина (после его скорой кончины это место занял Сижао Цзяцо), в подчинении которого находилось 9 заместителей. Почетными председателями стали Далай-лама и Панчен-лама (Тибет), Чаданкоген (Внутренняя Монголия), Сююнь (китайский буддизм).

Текущими делами ассоциации ведал Генеральный секретарь Чжао Пучу, имевший большой опыт работы в буддийских организациях еще в гоминьдановский период. Его помощниками стали монах Цзюйцзань и кадровый работник по делам религий Го Пэн²³.

В заключительный день работы конференции собравшиеся не могли не выразить искреннюю поддержку проводившейся правительством политике в области религий, а также готовность поставить БАК на службу режиму, сплотиться на основе установок КПК, а именно осуществлять чистку рядов верующих от контрреволюционных элементов, бороться с империализмом, в частности с американским, и оказывать помощь Корею. Тем самым через БАК заключался своеобразный конкордат между сангхой и государством, в соответствии с которым буддисты поддерживали внутреннюю политику государства и выступали проводниками его внешней по-

литики, а государство не вторгалось во внутреннюю жизнь сангхи. Если первое условие практически соблюдалось, то последнее лишь декларировалось²⁴.

За созданием БАК не последовало распространения по всей стране широкой сети ее филиалов. Напротив, вплоть до второй половины 50-х гг. продолжала сохраняться организационная неразбериха: существовало большое количество локальных объединений на местах, учрежденных еще в 1947 г.

Решение об организации отделений БАК в провинциях и крупных городах приняло 2-е расширенное совещание Совета БАК (16—31 августа 1955 г.). В следующем году началось поэтапное образование филиалов БАК на провинциальном и городском уровнях. Одним из первых в 1956 г. оформилось шанхайское отделение БАК — Шанхайская буддийская ассоциация.

К 1956 г. власти КНР стали обращать особое внимание на формирование отделений Буддийской ассоциации Китая в тех районах, где распространение получила региональная форма буддизма — ламаизм, а именно в Тибете²⁵, Внутренней Монголии и Ганьсу.

* * *

Учрежденная в 1953 г. Буддийская ассоциация Китая, несмотря на то, что она находилась под строгим контролем государства и политическим прессом, оставалась, в конечном итоге, единственным объединительно-охранительным фактором. Думается, что БАК и, особенно, здравомыслящая часть ее руководства, несмотря на компромиссы, а зачастую благодаря им, сыграла позитивную роль в выживании буддизма, а затем, десятилетия спустя, в его новом возрождении. Положение сангхи, ее общественная адаптация в значительной степени зависели от гибкости и способности руководства БАК и наиболее авторитетного буддийского монашества приспособляться к политической обстановке тех лет.

Вместе с тем нельзя не учитывать, что цели и задачи гоминьдановского Китайского буддийского союза и БАК существенно различались. Если главной целью первого оставалась защита монастырской собственности, то в качестве основной задачи БАК декларировалась помощь режиму в строительстве нового общества. Под этим лозунгом осуществлялась защита буддизма в сложных политических условиях первого десятилетия после образования КНР. Большое значение с самого начала и в дальнейшем придавалось внешнеполитическому аспекту деятельности БАК.

БАК, как и другие патриотические объединения, с момента своего образования являлась проправительственной организацией, одним из инструментов государственной внутренней и внешней политики. Вместе с тем ее появление свидетельствовало об определенной лояльности нового государства по отношению к буддизму, поскольку место сангхи становилось более определенным в системе новых общественных отношений.

2.3. Негативные тенденции вероисповедной политики и реформирование буддизма

Новый этап реформирования буддизма начался в середине 1957 г., тогда, когда был взят курс на подчинение деятельности монастырей контролю БАК, расширение ее влияния путем образования местных отделений. Он выработывался в атмосфере общего наступления государства на религию, сопровождался идеологической обработкой как служителей культа, так и верующих мирян, атакой на прежнюю систему управления монастырями, подрывом влияния настоятелей, а в дальнейшем и их заменой, а также сокращением служебных практик. Намечалась тенденция интерпретации буддийской доктрины в соответствии с атеистической идеологией нового государства.

Стремление части радикально настроенных буддистов внести изменения в порядок службы проявилось вскоре после образования КНР. Наиболее громко, пожалуй, звучали голоса сторонников изменений в культовой и обрядовой практике, которые, по их мнению, неминуемо должны были произойти вслед за реформой монастырской собственности. Подобные настроения в начале 50-х гг. не нашли отклика среди большинства монашества. Религиозная практика в первые годы после образования КНР фактически оставалась неизменной.

Однако с середины 50-х гг. началось постепенное свертывание ежедневных служб в больших общественных монастырях с 2-х раз до 1-го раза в день. После 1956 г. повсеместно вообще не стало практиковаться ежедневное прочитывание сутр. Один из китайских беженцев, основатель в Пномпене храма для китайских эмигрантов, в 1962 г. посетив ряд монастырей КНР, обнаружил, что в большинстве из них службы проводились лишь дважды в месяц. Например, в монастыре Линъянь в Сучжоу — одном из важнейших центров школы Чистой земли он убедился, что почти все монахи вернулись к мирской жизни. Монахи среднего возраста обрабатывали участки, которыми их наделяли во время земельной реформы. Монахи постарше открыли монастырский ресторан. Во время «большого скачка» регулярные службы и отправление культов, например культа Будды Амитахи, отменялись, с тем чтобы высвободить время монахов для активной трудовой деятельности²⁶.

Плачевная ситуация наблюдалась и в сфере религиозной практики — медитации. Если пожилые монахи в ряде монастырей еще отводили время для медитации, то во многих других предназначенный для этого зал вообще был закрыт. У монахов, занятых тяжелым физическим трудом, не хватало сил для самосовершенствования. Длительная, 7—15-часовая медитация стала привилегией только пожилых монахов²⁷. Наибольший урон это нанесло монастырям чаньской традиции.

Весьма нестабильная ситуация наблюдалась и в сфере культовой практики, которая то исчезала, то вновь расцветала в зависимости от послаблений или ужесточений режима. Периодически в обществе появлялись призывы против соблюдения обрядов, связанных с почитанием предков, например против больших затрат на благовония и сжигание ритуальных предметов из бумаги. Стараясь смягчить ситуацию, буддисты сами шли на внешнее упрощение обрядов.

Восемь лет, прошедших с 1949 г., продемонстрировали в целом невосприимчивость сангхи к любого рода нововведениям. Вместе с тем за это время выявились и их активные сторонники. В 1953 г., за месяц до образования БАК на страницах «Сяндай фосюэ» была инициирована дискуссия между сторонниками вступления монахов в брак, обзаведения ими потомством в условиях монастыря и противниками этого²⁸. На страницах этого журнала содержалось сообщение о молодых монахах, вкушавших мясное, носивших светскую одежду и отрастивших волосы, а также заключавших браки. Это шло вразрез со всеми важнейшими буддийскими обетами. Например, вступавшие в буддийское братство, расставшись с семьей, давали обет не вести интимную жизнь²⁹. Но дело ограничивалось не только внешней стороной. Защитники нововведений критиковали почитание Будды как феодальное суеверие, а сутры, в соответствии с идеологией нового Китая, — как отраву, наносящую людям вред. Фактически же склонялись к полному отрицанию традиционных устоев и правил буддийского общежития.

В то же время молчаливое большинство сангхи ратовало за соблюдение обетов. Следует отметить, что и руководство БАК в тот период в целом отстаивало идею строгой монашеской дисциплины. Местные отделения БАК требовали изгнания из монастырей монахов, вступивших в брак и употреблявших мясо. Зимой 1954—1955 гг. в результате специально проведенной инспекции БАК в монастыре на священной горе

Эмэй был восстановлен запрет на употребление вина и мяса³⁰.

Тема нововведений вновь была поднята в августе 1955 г. на 2-м расширенном совещании совета БАК. Оно заслуживает внимания, поскольку на нем рассматривались некоторые не поднимавшиеся ранее вопросы³¹. Тон на этом заседании задавала группа шанхайских монахов, появившаяся в светской одежде и призывавшая к ревизии дисциплинарных правил Виная-питаки, с тем чтобы дать санкции для вступления монахов и монахинь в брак. Они утверждали, что дети, родившиеся от таких союзов, станут истинными носителями буддийских идей. Ссылаясь на Закон КНР о браке (май 1950 г.), установивший его новую форму, основанную на свободном волеизъявлении мужчин и женщин, они заявляли о праве монахов и монахинь на вступление в гражданский брак.

Действия шанхайской группы встретили отпор со стороны делегатов из Пекина и ряда провинций. В заключительном решении совещания говорилось о необходимости отстаивать чистоту буддизма и повышать уровень знаний³². Отголоском дискуссии этого совещания стало заявление Сююня, почетного президента БАК, выразителя мнения консерваторов. «Я убежден, — говорил он, — что можно допустить некоторые изменения в жизни монахов и монахинь, в их одежде, пище и быту, но при этом неизменными должны оставаться практика медитаций и изучение канона»³³. (Нельзя не отметить, что в последних предсмертных письмах Сююня выражалось требование сохранения прежних монастырских правил³⁴.) Такая гибкая позиция являлась в те годы характерной для части авторитетных буддийских монахов.

В марте 1957 г. на 2-й Всекитайской конференции БАК³⁵ группой реформаторов предпринималась попытка упростить ежедневную службу, что не получило поддержки большинства делегатов. Было решено лишь внести изменения в традиционное монашеское одеяние,

форма которого стала более свободной. Некоторые нововведения вносились в правила и этикет еды. Монахи теперь получали возможность разговаривать во время еды, в то время как прежде это строго запрещалось. Постепенно к 1957—1962 гг. отошли в прошлое обязательные ранее длинные прямоугольные столы, а также некоторые ритуалы перед приемом пищи. В ряде мест монахам и монахиням разрешалось совместное проживание в одном монастыре³⁶. В целом все это может быть квалифицировано как профанация монашеских правил.

При новом политическом режиме началось разрушение одного из основных устоев монастырской жизни — принятия обетов. В самые первые годы после образования КНР резко снизилось количество церемоний посвящений в монахи и монахини, проводившихся в наиболее влиятельных монастырях, что, естественно, вело к сокращению количественного состава сангхи. Поскольку этот ритуал сам по себе предусматривал сбор в одном месте большого числа как верующих мирян, так и монахов, он уже тем самым становился незаконным, так как в КНР запрещались все несанкционированные массовые мероприятия. Другой причиной их сокращения стало снижение монастырских доходов. Кроме того, усложнилась подготовка послушников из-за закрытия многих традиционных храмов.

Уже в 1951 г. резко критические статьи относительно практики принятия обетов появились в журнале «Сяньдай фосюэ». Они оценивались как бесполезные мероприятия, которые в большей степени расшатывали устои буддизма, нежели укрепляли его³⁷. Одновременно с этим в ряде мест развернулась деятельность специальных пропагандистских бригад, целью которых являлся срыв церемоний принятия обетов.

Все эти критические настроения привели к тому, что на 2-м расширенном совещании совета БАК (16—31 августа 1955 г.) была принята следующая резолюция: 1) принятие обетов в настоящее время должно проводиться строго в соответствии с буддийскими правилами;

2) только лица, проживающие в той же провинции, в которой находится монастырь, организующий принятие обетов, могут быть допущены к нему (за исключением тех случаев, когда они проживают в той провинции, где нет таких влиятельных монастырей); 3) нелегальные, официально не разрешенные церемонии принятия обетов, запрещаются³⁸. Несмотря на все более отчетливо проявлявшееся со стороны БАК стремление взять под свой контроль вступление в сангху новых членов, массовые несанкционированные церемонии принятия обетов вплоть до 1957 г. продолжали проводиться. Более того, на практике часто обходились запреты, наложенные БАК, — к церемонии допускались жители других провинций, самовольно увеличивались количество вступающих и продолжительность церемониала.

На 2-й Всекитайской конференции БАК (март 1957 г.) вновь поднимался вопрос о контроле над принятием обетов. В процессе его рассмотрения был создан специальный комитет по выработке единой процедуры для всех без исключения монастырей. Большое значение для решения этой проблемы имело изменение политической ситуации. Дело в том, что весна 1957 г. — пик проведения курса «пусть расцветают сто цветов, пусть соперничают сто школ», когда наблюдалась некоторая либерализация общественной жизни, приведшая к росту числа вступающих в сангху. К июню 1957 г., когда началась кампания борьбы против правых буржуазных элементов, ситуация резко изменилась. На деле она означала подавление любых форм инакомыслия, в том числе религиозного мировоззрения. Идеи перехода к правовой системе Китая подверглись резким нападкам со стороны «левых». В этих условиях радикально настроенное руководство БАК стремилось взять реванш, а именно прекратить проведение церемоний посвящения. Ссылаясь на то, что стихийно увеличивается количество вступающих в сангху и контроль над религией ускользает из рук, руководство БАК под давлением властей приняло решение прекратить принятие обетов. В конце

1957 г. состоялась последняя официальная церемония принятия обетов.

Идеи реформирования монастырского устройства, как отмечалось выше, формулировались Цзюйцзанем и его сторонниками в первые годы после образования КНР. Причем они не соответствовали идеям реорганизации монастырской жизни, выдвинутым реформаторами гоминьдановского периода, например Тайсюем, и носили революционный, а не эволюционный характер. Напомним, что впервые требование пересмотра сложившейся системы монастырской административной структуры выдвигалось Цзюйцзанем в октябре 1950 г. Впоследствии он разработал принципы создания монастыря нового типа³⁹. Однако до 1958 г. планы, разработанные Цзюйцзанем, так и остались на бумаге. Настоятели монастырей выполняли прежние функции.

Материалы, публиковавшиеся в «Сяньдай фосюэ», свидетельствовали о том, что реорганизация сангхи понималась частью монашества как дискредитация традиционной сложившейся системы. Буддийские авторитеты не поддерживали нигилистических настроений части молодого монашества, активизировавшегося в результате проведения земельной реформы и расцвета атеизма в обществе. Так, мастер дхармы Фацзун, ставший позднее заместителем председателя БАК, на учредительной конференции 1953 г. говорил о том, что монастырская система в будущем должна неизменно опираться на Виная-питака. Если, излагал далее он, мы сможем реорганизовать буддийскую монастырскую систему в соответствии с ней, используя изречения Будды в качестве критерия, то нам удастся избежать множества бесполезных дискуссий и сделать правильный выбор. Фацзун подчеркнул, что первым шагом, необходимым для создания будущего буддийского устройства, станет совершенствование изучения канона.

Стремление приспособить буддийские устои к новым условиям, согласно некоторым требованиям Цзюйцзана, содержалось в выступлении на страницах «Сянь-

дай фосюэ» представителя из Чанша, избранного в Исполком БАК. Он утверждал, что, перейдя к производительному труду, монахи в настоящее время, более чем когда-либо, усердно повторяют сутры и имя Будды. Ссылаясь на них, он стремился показать, что производительный труд в действительности не противоречит принципам анатма⁴⁰.

В начале 50-х гг. большинство китайских буддистов, несмотря на признаки радикальных настроений, признавало, что основой для реформирования могут стать только положения Виная-питака.

До 1958 г., несмотря на изменения, которые внесла в статус монастырей земельная реформа, система управления монастырями оставалась прежней. Как и до 1949 г., власть концентрировалась в руках настоятеля. Часть административных проблем и проблем, связанных с отпращиванием культа, он решал единолично, в частности имея право распределять обязанности между монастырскими служителями.

На 2-й Всекитайской конференции БАК, в связи с внесением изменений в «Устав» БАК и рассмотрением вопроса о ходе создания провинциальных и городских отделений, вновь стали звучать голоса в защиту реформы монастырского устройства. Летом 1957 г. были приняты решения, в соответствии с которыми вся деятельность монастырей, а также подготовка нового поколения монашества переходили в прямое подчинение центральных и провинциальных органов БАК⁴¹. Более ощутимые атаки на прежнюю систему управления монастырями на практике начались в 1958 г. Они нередко смахивали на террор и прямое давление на настоятелей монастырей. Целью их являлось установление через БАК государственного контроля над монастырями.

Завершилось воспитание группы нового поколения монашества. В 1958 г. состоялся первый выпуск студентов Китайского института буддизма, подготовленных в качестве современной монастырской администрации⁴².

Выпускники буддийских учебных заведений получали возможность стать действительной властью в монастырях, взяв на себя принятие всех ответственных решений. Для расшатывания прежнего монастырского устройства создавались бригады мирян, активно вмешивавшихся в монастырскую жизнь. В результате их деятельности нарушалась монастырская автономия, происходило столкновение радикально настроенного монашества с придерживавшимся традиционного устройства руководством монастырей. Функции настоятеля сужались до функций консультанта. Все эти мероприятия проводились в общем русле «кампании социалистического воспитания» и начала политики «большого скачка», сопровождавшихся идеологической обработкой китайского общества, в том числе буддистов.

Группы по социалистическому воспитанию начали действовать с 20 мая 1958 г. Одна из них была образована в Гуандуне при содействии 127 известных буддистов и даосов. Они основали комитет, взявший на себя руководящие функции⁴³. Аналогичные группы действовали в провинции Сычуань⁴⁴ и других местах.

Повсеместное начало деятельности групп по социалистическому воспитанию создавало неблагоприятную для настоятелей атмосферу в монастырях. Показательным в этом отношении стало дело Бэньхуана⁴⁵. В 1958 г. против Бэньхуана началась шумная кампания. Поскольку он являлся очень влиятельным монахом, первым шагом становилась его полная дискредитация. После соответствующей обработки, проводившейся комитетом по перевоспитанию, против Бэньхуана удалось настроить монашество. На многочисленных собраниях выражалась поддержка мероприятиям властей и высказывалось одобрение в связи с происшедшим к тому времени арестом Бэньхуана.

Председатель монастырского комитета по перевоспитанию указал, что правительство выступает защитником свободы вероисповедания, а контрреволюционеры — враги как народа, так и буддистов, наносят им

ущерб⁴⁶. Вслед за этим началось осуждение Бэньхуана на городском и провинциальном уровнях⁴⁷.

Абстрагируясь от голословных обвинений, постараемся разобраться, что же конкретно инкриминировалось Бэньхуану, ставшему одной из первых жертв кампании по социалистическому воспитанию? В частности, ему приписывалось, что в период японской оккупации он действовал как коллаборационист (собрал для японцев информацию об отрядах сопротивления). Кроме того, он, став настоятелем монастыря Наньхуа-сы, занимался скрытым саботажем, а именно незаконно торговал монастырскими ценностями. Обвинители ссылались на якобы высказанное им мнение, что в Китае не было свободы вероисповедания. Он-де критиковал правительство за то, что оно не выделяло средства на реставрацию монастыря. Имея 40—50 учеников, жаловался на запрет их иметь. Получая государственное жалование, Бэньхуан лгал о тяжелой жизни монахов, отрицательно относился к их участию в общественно полезном труде. Более того, он высказывался против диктаторских приемов коммунистов и выступал против проведения политических кампаний.

Главная причина начатой против него кампании — необходимость шумного показательного процесса против религиозного деятеля. И Бэньхуан стал подходящей фигурой. После ареста Бэньхуана и отправки его в трудовой лагерь большинство монахов покинуло монастырь, несмотря на якобы публичное одобрение развернутой травли⁴⁸.

Результатом проведения трехмесячной кампании по социалистическому воспитанию, сопровождавшейся разоблачением «правых элементов, рядившихся в буддийские одежды», стал не только подрыв авторитета настоятелей, но и создание местного отделения БАК в Гуанчжоу. 1—3 сентября 1958 г. прошла конференция (в общей сложности на ней присутствовало 94 человека) представителей гуанчжоуских буддистов, на которой произошло официальное образование Гуанчжоуской го-

родской ассоциации буддистов. К делегатам обратились представители городских властей. Собравшиеся выразили верность режиму, поддержку руководству КПК и народному правительству, а также стремление следовать по пути социализма. Участники конференции приняли устав и резолюцию, в которой делался упор на содействие политике правительства в области религий, участие в социалистическом строительстве и патриотических движениях. Председателем гуанчжоуского отделения БАК стал мирянин Яо Юйпин⁴⁹.

* * *

Конец 50-х гг. являлся во многих отношениях критическим периодом в жизни сангхи, которая в условиях религиозных гонений была сконцентрирована на выживании. Именно тогда при посредничестве БАК и, главным образом, ряда ее руководителей радикально-реформаторского толка началось расшатывание ее устоев: сузилась религиозная практика, произошла приостановка принятия обетов, настоятели храмов и монастырей лишались власти, сокращалось количество прихожан.

Произошли изменения в прежней системе управления монастырями. На фоне повсеместного уменьшения количественного состава обитателей монастырей упразднились некоторые должности монастырской администрации, осуществлялся подрыв авторитета настоятелей, функции которых сводились к функциям консультантов. Вслед за сокращением количества служб и отменой медитаций начала разрушаться и, по сути дела, теряла смысл традиционная монастырская иерархия.

Политика наступления на религии распространялась не только на буддизм, но и на все религии КНР. После 1957 г., как отмечает один из современных китайских авторов, в государственной работе в сфере религий неуклонно росли «левые» ошибки. Во время политических кампаний, имевших целью ослабление религий, верующие серьезно притеснялись⁵⁰.

К концу 50-х гг. стала реализовываться одна из задач деятельности БАК: с помощью сети местных отделений взять под свой контроль монастырскую жизнь во всех ее проявлениях (назначение монастырской администрации, контроль над деятельностью настоятелей и принятием обетов). В этом смысле БАК унаследовала традиции КБС. Реально это имело место в ханьском буддизме. Отделения БАК, открывавшиеся в местах проживания неханьских народностей, исповедовавших буддизм, оставались верхушечными образованиями.

Следует упомянуть, что это был период, когда деятельность некоторых руководителей БАК приобретала разрушительный для сангхи характер. Под влиянием радикально настроенной части ее руководства наносились удары по многим монашеским устоям, например одному из важнейших — обряду принятия обетов. В результате последовательно сокращалось число монастырей, обладавших правом проведения церемонии посвящения в монахи, уменьшалось их ежегодное число, а также упрощалась процедура их проведения. В конечном итоге с 1958 г. официальное принятие обетов волевым решением руководства БАК, вынужденного подстраиваться к идеологическим установкам государства в сфере религий, вообще перестало проводиться.

Период 50-х — начала 60-х гг. можно в целом охарактеризовать вследствие конфликта религии и общества как достаточно сложный не только для сангхи, но и для всех религиозных конфессий КНР. Декларированная свобода религиозных верований, создававшая лишь внешнее впечатление о благополучном функционировании религий, на практике соответствовала курсу на их «отмирание», а затем их насильственное искоренение. Фактически религиозная деятельность не опиралась на законодательную базу, хотя и вырисовывалась позитивная тенденция легитимизации этой сферы. В первые десятилетия существования КНР в условиях ужесточения религиозной политики государства верующим особенно трудно стало вырабатывать новые фор-

мы социальной мимикрии и общественной адаптации. Это было время не только отмены земельной собственности буддийских монастырей, но и свертывания религиозных практик, а также компромиссных установок руководителей БАК. Наиболее радикально настроенные из них высказывались за примитивное приспособление буддизма к социалистической идеологии. К началу 60-х гг. БАК, как и другие патриотические религиозные объединения, все более становится одним из государственных механизмов, все менее выражает и защищает интересы сангхи.

Положение верующих, как мирян, так и монашества, непосредственно зависело от перепадов внутривнутриполитического барометра, а именно от ужесточения или смягчения политической ситуации в стране, что оказало непосредственное влияние на их общее число, на количественный состав сангхи, весь ее уклад, а также на характер деятельности БАК. Так, за оттепелью в период «ста цветов» наступило время ожесточенных антирелигиозных кампаний 1958—1959 гг., а за ним вновь период послаблений 1960—1962 гг., создавший, как казалось, благоприятные возможности для расцвета религий. Однако перемены к худшему начали ощущаться уже в 1963 г.

2.4. Попытки интерпретировать буддийское учение в соответствии с идеологией нового общества

Параллельно с разрушением традиционного монастырского устройства, внесения нововведений в устои сангхи предпринимались попытки адаптации буддийского канона к новой идеологии. К этому склонялся ряд радикально настроенных буддистов, таких, как Цзюй-цзань и другие. Ими особенно подчеркивались такие стороны буддийского общежития, как демократичность

и коллективистские традиции, что, как казалось, сближало их с коммунистическими идеалами. Сангха даже объявлялась первым опытом демократии, поскольку решения принимались большинством голосов участвовавших в собраниях монахов⁵¹. Главный их аргумент сводился к тому, что отдельные буддийские концепции являются научными и даже в какой-то степени сопоставимыми с идеями марксизма. Все остальное, выходящее за эти рамки, попадало в категорию суеверий, которые необходимо отбросить. Это внешнее сходство между буддизмом и марксизмом, в свою очередь, стремилось использовать в идеологической работе и руководство КПК. В 1954 г. даже получила распространение специальная директива ЦК КПК, призывавшая кадры на местах обратиться к канонической литературе с тем, чтобы выявить те ее фрагменты, которые могли бы способствовать мобилизации верующих на строительство нового общества⁵². Например, намечалось выделить ряд изречений из Трипитаки, которые поддавались бы интерпретации в соответствии с новой коммунистической идеологией. Однако это была сложная задача, поскольку терминология, сложившаяся на основе идеалистических концепций буддизма, не имела ничего общего с лексикой марксизма. Решить ее отчасти позволяли извлечения из контекста подходящих отрывков и трактовка их вразрез с общим содержанием вероучения. В соответствии с социалистической идеологией главным являлось служение масс интересам государства. При этом самосовершенствование отдельной личности в то время не бралось в расчет⁵³.

По мнению руководителей БАК, необходимо было привнести в религию коллективистское сознание, хотя буддизм, основывавшийся на индивидуальном совершенствовании, слабо соотносился с идеалами и практикой тех лет. В этой мировой религии главным мотивом поведения личности являлось сострадание к окружающему миру, в марксизме — непрерывная классовая борьба и вполне естественные в такой общественной

атмосфере антагонизм по отношению к верующим. В этом и крылось главное противоречие.

Определяя учение Гаутамы Будды как прогрессивное, ряд буддийских интерпретаторов дошел до того, что объявил Будду борцом с кастовыми различиями, защитником угнетенных наций и рабочего класса. Тем самым буддийской доктрине придавался классовый оттенок⁵⁴, которого она, в сущности, никогда не имела.

Руководствуясь этим веянием времени, монашество вынужденно демонстрировало свою ненависть к тем землевладельцам, которые подвергались гонениям в период земельной реформы. Позднее кадровые работники в области религий прибегали к идеологической обработке монахов и мирян.

В соответствии с этим интерпретировались некоторые идеалы буддизма. Например, идея о том, что «не грех убить одного ради спасения 500 человек», использовалась в кампаниях по борьбе с контрреволюцией.

На одном из митингов, организованных буддистами Шанхая 18 мая 1951 г. с целью осуждения контрреволюционеров, религиозные постулаты смахивали на лозунги политической кампании по идеологическому перевоспитанию. «Наше мышление, — говорил один из ораторов, как бы выражая мнение собравшихся, — все еще парализовано, и мы все еще придерживаемся концепции сострадания. На самом же деле нет никакого конфликта между подавлением контрреволюции и буддийской доктриной, более того, подавление контрреволюции содействует ортодоксальности и искореняет «ереси»⁵⁵.

Под воздействием этого менялось жизненное кредо буддистов. Во время войны в Корее американские войска характеризовались буддистами как демоны, с которыми следует бороться. Этим обосновывалась необходимость вступления монахов в армию. Если отдельные буддисты все же старались соблюдать принцип сострадания, их убеждали, что он не является определяющим, что надо испытывать сострадание только к хорошим

(с точки зрения властей) людям, а убивать «империалистических дьяволов» — благородная цель.

В 1951—1952 гг. по всему Китаю велась агитация по сбору денег на бомбардировщик, который мог бы участвовать в боевых действиях против американцев в Корее. По иронии судьбы этот бомбардировщик впоследствии получил название «Китайский буддист»⁵⁶.

Интерпретируя на марксистский лад идеалы сострадания, идеологи буддизма обращались к традиции махаяны, позволявшей оправдывать патриотическую войну⁵⁷. Однако, несмотря на то, что в действительности в прошлом имелись примеры участия монахов в военных действиях, все же воюющие монахи в Китае составляли редкое исключение. В изучаемые же годы наметилось стремление руководителей БАК оправдать массовое вовлечение монахов в армию.

Еще одним примечательным моментом интерпретации буддийской доктрины стало сравнение Западного Рая, Чистой земли (Цзинту), со строящимся социализмом, из чего вытекал лозунг помощи правительству в строительстве Западного Рая на земле⁵⁸. Руководители БАК, например, в июле 1956 г. заявили, что успешное выполнение 1-го пятилетнего плана означало бы его осуществление. Логично, что если бы коммунисты строили Западный Рай в Китае, то Мао Цзэдуна отводилась роль Будды Амитабхи. Однако буддийско-марксистский синкретизм не зашел так далеко — Председателя Мао так и не включили в буддийский пантеон, хотя в истории Китая нередки случаи, когда сангха объявляла императоров «живыми Буддами» или бодхисаттвами⁵⁹.

* * *

Декларированное согласие руководителей БАК на интерпретацию буддийского учения объяснялось не только антирелигиозным идеологическим прессом, но и все более осложнявшимся положением верующих в новом государстве. Если в период образования КНР базой нового государства провозглашался широкий антиимпе-

риалистический, антифеодальный фронт, в который вовлекались представители различных церквей, то почти через десятилетие, к 1958 г. началось открытое осуждение любых форм религиозной пропаганды, любых религиозных воззрений и чувств. Религиозное мировоззрение определялось как реакционное, антисоциалистическое. В условиях подобного тотального наступления в интересах самосохранения буддисты шли на любые публичные заявления, вплоть до возможности модификации учения в соответствии с социалистической идеологией, что являлось одним из механизмов общественной адаптации религии тех лет. Реформаторы этого периода не только декларативно заявляли о лояльности режиму, но и стремились к интерпретации буддийского канона в соответствии с атеистической идеологией нового общества, закрывая глаза на несовместимость буддизма и марксизма.

2.5. «Культурная революция» — катаклизм в религиозной сфере

Явные признаки все большего ужесточения политики государства в отношении религий прослеживались в появившихся к осени 1963 г. публикациях, положивших начало дискуссии по этой проблеме.

В одной из первых таких заметок о религиозных пережитках, напечатанных в «Жэньминь жибао», ее автор Юй Ханчен характеризовал религию только как суеверие. Вместе с тем он проводил грань между верующими и служителями культа. Резкие выпады автор заметки позволил по отношению к тем из них, для которых религия являлась лишь способом вытягивания у верующих средств и имущества для личного обогащения. Для таких служителей он требовал сурового наказания. (Маловероятно, что в тот период были какие-либо условия для серьезной наживы.) Подобного рода публикации вылились в кампанию, направленную в целом против

старых обычаев и религиозной практики: помимо осуждения гаданий, заклинаний, чудесных исцелений, поклонения буддийским реликвиям, свадебных и похоронных церемоний, а также религиозных праздников, как требующих больших денежных затрат, критике подверглись пьесы на религиозные темы. В ноябре 1963 г. появляются выступления против тех кадровых работников, которые не принимали мер для пресечения следования подобным обычаям⁶⁰.

К февралю 1964 г. наступление на религию из теоретической сферы перешло в практическую. Главной ареной действия стал Шанхай. Там в дни празднования прихода весны — чуныцзе были организованы пропагандистские бригады, которые направлялись в наиболее людные места с тем, чтобы убедить жителей города отмечать этот праздник не в традиционном, а в революционном духе. Затем началась агитация за низвержение изображений Будды, бодхисаттв и других буддийских божеств, разрушение домашних алтарей. Чтобы сделать пропаганду этого наглядной, бригады маршировали по улицам под звуки гонга, толкая перед собой повозки, нагруженные утварью из местных храмов и домашних алтарей. В качестве положительного примера приводились те шанхайцы, которые отказались от традиционных погребальных церемоний. Активисты антирелигиозного движения оказывали давление на родителей, увидевших детей в храмы на службы⁶¹.

Свертывание культовой практики повсеместно приводило к сокращению количества мастерских, производивших благовония и храмовую утварь, вплоть до их полного закрытия, что вскоре привело к дефициту.

Начали сказываться перемены и в жизни Буддийской ассоциации Китая. В конце 1964 г. фактически прекратилось издание журнала «Сяньдай фосюэ». Без каких-либо официальных объяснений Сижэо Цзяцо перестал упоминаться как Председатель БАК⁶². Этому предшествовали нападки на Панчен-ламу, которого дезавуировали в декабре 1964 г.⁶³

Главная причина ухудшившегося положения буддизма, как и других религий, крылась во внутривластных процессах — отрицание религий стало частью «кампании социалистического воспитания», развернутой Мао Цзэдуном и его сторонниками в конце 1963 г., которая по сути дела являлась конвертацией вероисповедной политики в идеологию. Главные усилия при этом направлялись на искоренение религиозных верований, которые, несмотря на многолетний государственный пресс, сохранялись в народном сознании. Начавшаяся в общем русле с этим полемика в партийной печати относительно политики в области религий наглядно показала, что руководство КПК стремилось к пересмотру своего прежнего тезиса о постепенном отмирании религии. Взамен ему начало муссироваться положение о том, что с религией можно покончить только насильственным путем. Его обоснованию служили специально подготовленные труды, в которых накануне «культурной революции» теоретически обосновывалась необходимость нанесения удара по буддизму⁶⁴.

Изменение отношения к буддизму на государственном уровне диктовалось и другой, внешней причиной — крахом надежд использовать буддизм как инструмент внешней политики. Дело в том, что к середине 60-х гг. очевидным стал провал попыток с помощью БАК сыграть особую роль во Всемирном братстве буддистов, косвенно влияя на китайско-индийские, китайско-цейлонские и китайско-бирманские взаимоотношения.

Если процесс наступления на буддизм, как мы видели выше, начался в 1963 г., то последние официальные сообщения о деятельности БАК, жизни монашества и мирян или же о посещении буддийских монастырей зарубежными делегациями датируются августом 1966 г. (через два месяца после начала «культурной революции»). Этот период умолчания затянулся более чем на 10 лет. О положении буддизма в эти годы можно судить лишь по косвенным сведениям зарубежных репортеров и визитеров и по хунвэйбиновским дацзыбао.

С августа 1966 г. «культурная революция» начала расползаться по всей стране, охватывать практически все сферы жизни, в том числе религию. Открытая борьба с ней проходила под лозунгом кампании борьбы против 4 пережитков: «старых идей», «старой культуры», «старых обычаев», «старых привычек». Одной из первых и главных ее мишеней стал тибетский буддизм. Уже 21 июня 1966 г. в газете «Жэньминь жибао» вышла статья «Идеи Мао Цзэдуна побуждают Тибет освободиться от серьезных феодальных пороков», в которой содержался призыв начать борьбу с идеологическими оковами феодально-теократического гнета, с 4 пережитками, добиться повсеместного распространения идеологии «культурной революции»⁶⁵. В августе 1966 г. «культурная революция» начала оказывать непосредственное влияние на Тибет, сначала на Лхасу. Об этом свидетельствовала заметка в «Гунжэнь жибао» «Удар по 4 пережиткам в Лхасе». В ней говорилось о развертывании деятельности хунвэйбинов в столице Тибета. В городе начали появляться дацзыбао с критикой «старых идей», «старой культуры», «старых обычаев», «старых привычек». 28 августа хунвэйбинами организуются антирелигиозная демонстрация и шествие⁶⁶. 30 сентября 1967 г. в хунвэйбиновской газете «Чжань Гуанчжоу» в заметке «Требования тибетского народа в период “культурной революции”» лицемерно заявлялось, что широкие массы тибетского народа выступают за развертывание «культурной революции»⁶⁷. Следует отметить, что ход «культурной революции» в Тибете имел ряд особенностей, в частности, сопровождался широкой идеологической кампанией, проведение которой возлагалось на прибывшую туда китайскую молодежь. Главной ее целью являлось полное искоренение еще сохранявшихся элементов автономии коренного населения. Очевидно, что события в Лхасе инспирировались молодежью из других мест Китая, причем не тибетской национальности.

Хунвэйбины составили особую программу из 20 пунктов, содержавших требования «уничтожить все

буддийские изображения; прекратить все религиозные службы, запретить вывешивать религиозные символы и даже перебирать четки»⁶⁸.

Столь же ожесточенному натиску хунвэйбинов к осени 1966 г. подверглись практически все буддийские монастыри и храмы в крупных городах Китая. Тотальное искоренение религий, в том числе и буддизма, проводилось в Шанхае в процессе кампании по борьбе с 4 пережитками⁶⁹. Стены храмовых построек стали местом хунвэйбиновской пропаганды — лозунгов «культурной революции», дацзыбао и сяоцзыбао. Нередко храмы и монастыри становились объектами хунвэйбиновского вандализма — разрушались изображения Будды, божеств буддийского пантеона. В конечном итоге они закрывались, а их обитателям предлагалось переселиться в сельскую местность или вернуться в свои родные места. По сообщению агентства Синьхуа, в Пекине «революционные студенты и преподаватели Центрального института искусств зажгли революционный огонь, разрушающий скульптуры старого мира». Хунвэйбиновские пропагандистские отряды, врываясь в буддийские храмы, уничтожали, воспроизводя лексику тех лет, «объекты религиозных предрассудков»⁷⁰. Многие храмы обезлюдели. В Пекине ввиду наплыва иногородней молодежи буддийские храмы нередко использовались как общежития⁷¹. Часть помещений передавалась учреждениям и предприятиям. По общему мнению зарубежных обозревателей, к концу сентября 1966 г. почти все буддийские храмы, христианские церкви или мечети были закрыты⁷². В начале «культурной революции» впервые в многовековой истории китайского буддизма легально перестали действовать все храмы и монастыри.

Например, один из канадских журналистов наблюдал, как в конце августа 1966 г. в монастыре Линъиньсы в Ханчжоу хунвэйбины с ведром краски и кистями рисовывали лозунгами изображение Будды и фасад одного из храмов. Другое изображение Будды Майтрейи было заклеено бумажными лозунгами, такими, как «Да

здравствует диктатура пролетариата» или «Отречемся от старого мира». Через несколько дней после такой обработки монастырь закрылся. На вопрос журналиста об отношении к этому настоятель монастыря не выразил сожаления относительно его закрытия, поскольку это стало единственной возможностью сохранить этот памятник архитектуры и культуры от хунвэйбиновского вандализма⁷³. Действительно, журналист Д. В. Фокема, посетивший Ханчжоу в 1968 г., привел в своей книге сведения о разрушении лишь некоторых буддийских статуй в монастыре Линъиньсы⁷⁴.

В период кампании по борьбе с 4 пережитками нередко устраивались антирелигиозные выставки, на которые свозились утварь и реликвии из разграбленных храмов. Подобную выставку удалось увидеть одному из европейских туристов в окрестностях Пекина. На ней экспонировались изображения Будды и бодхисаттв из близлежащих храмов, а также поврежденные буддийские иконы — танки и канонические книги. По свидетельству одной из наших соотечественниц, находившейся в то время в Пекине, на площади Тяньаньмэнь и ряде центральных улиц демонстрировались буддийские бронзовые изображения и утварь из столичных храмов. Такая же антирелигиозная выставка прошла в одном из шанхайских городских храмов. Божества буддийского пантеона выставлялись на ней под оскорбительными кличками на табличках⁷⁵.

Вместе с тем некоторые зарубежные журналисты и визитеры оценивали разрушения буддийских храмов и монастырей периода «культурной революции» в целом как не очень значительные, поскольку им их и не показывали. Напротив, одна из бывших хунвэйбинок, жительница провинции Сычуань, на страницах написанной ею уже в наше время книги высказывает иную точку зрения. Вспоминая август 1966 г., она пишет, что храмы и пагоды были разграблены. Совершив в 1975 г. путешествие на пароходе по р. Янцзы, она наблюдала, что храмы разбиты вдребезги, статуи опрокинуты, а древние

места паломничества осквернены⁷⁶. Таким образом, она видела то, что иностранцам не показывали.

Один из японских буддийских монахов посетил Китай в августе 1967 г. Ранее намеченный маршрут его поездки был изменен — вместо Сиани ему предложили посетить Цзинань и Шанхай. Это отнюдь не случайно. (Автору этой книги довелось в 1989 г. видеть там следы ужасных разрушений периода «культурной революции» буддийских памятников эпохи Тан.) Так вот, гость из Японии посетил шанхайский монастырь Фацзансы, часть помещений которого превратилась в лекционные залы. Буддийские иконография и скульптура отсутствовали. Посетил он также и место пребывания Шанхайской буддийской ассоциации монастырь Юйфосы, но ему не разрешили поклониться главной достопримечательности — Нефритовому Будде. К этому времени монастырь фактически закрылся. Там остался только один настоятель. (Для сравнения, до «культурной революции» в этом монастыре насчитывалось 15 монахов, а до 1949 г. — 300⁷⁷.) Отправившись в Пекин, японский гость обнаружил, что монастырь Гуанцзисы закрыт для посетителей, а тибетский монастырь Юнхэгун превращен в антирелигиозный музей⁷⁸.

В некоторых городах были известны случаи издевательств над служителями и даже их избиений. За годы «культурной революции» подверглись репрессиям многие известные буддисты, в том числе и такие радикальные реформаторы, как Цзюйцзань⁷⁹.

Все приведенные выше факты свидетельствуют о том, что наиболее сокрушительный удар по сангхе наносился в городах. В сельской местности, особенно в глубинке, борьбе с религиозными традициями не уделялось столь значительного внимания. Сельские храмы и монастыри в зависимости от ситуации закрывались лишь на короткое время, в основном продолжая функционировать. Вот почему многие из них смогли частично возобновить службу уже к началу 70-х гг. Два американца, посетив в то время храмы и монастыри в сельской местно-

сти неподалеку от Сиани, отметили, что хотя в них осталось небольшое число монахов, но они продолжали посещаться мирянами⁸⁰. Это еще одно свидетельство живучести религиозных верований в народных массах.

Более того, в годы «культурной революции» наблюдался еще один феномен — немало прежде неверующих людей обратилось в буддизм. Мы не располагаем сведениями о том, как и где принимались обеты. Однако эта традиция сохранялась, что являлось одним из важнейших условий возрождения сангхи в 80-е гг. Известны случаи, когда ганьбу и их родственники, а также представители интеллигенции, втянутые в безнадежную политическую мясорубку, терпя серьезные моральные и материальные лишения, не находя хоть какую-нибудь опору в жизни, становились на путь веры. Например, жена кадрового работника в одном из уездов пров. Фуцзянь, после того, как ее муж погиб в результате хунвэйбиновских преследований, стала верующей-буддисткой⁸¹. Причем она не только молилась и ограничивалась вегетарианской пищей, но и выступила впоследствии с инициативой сооружения храма. Среди неофитов появились и такие, которые лично не подверглись преследованиям, однако не видя жизненных перспектив, сначала впадали в подавленность, а затем становились верующими. Один юноша из провинции Цзянсу, которую лихорадили не прекращавшиеся вооруженные столкновения между различными хунвэйбиновскими группировками, устав от постоянной борьбы, начал мечтать о другом мире — без борьбы. Полагая, что только буддизм может помочь в реализации этих идеалов, сам принял монашеские обеты. В некоторых уездах пров. Фуцзянь из более 800 монахов и монахинь половина пришла к буддизму после испытаний «культурной революции»⁸². Это, с одной стороны, характеризовало общественную атмосферу, с другой — свидетельствовало о том, что официально запрещенная религиозная практика продолжала существовать в скрытой форме. В целом, жизнь сангхи, несмотря на притеснения, теплилась, а традиция принятия обетов не прерывалась.

В ст. 28 Конституции 1975 г., которая законодательно оформила политический курс «культурной революции», по-прежнему декларировалась свобода исповедовать религию и свобода не исповедовать религию. Однако главный акцент в этой конституции, которая, по справедливому суждению Л. М. Гудошникова, «была значительным регрессом по сравнению с первой Конституцией 1954 г.», был сделан на свободе «пропагандировать атеизм», разгул которого наблюдался в течение десятилетия⁸³.

* * *

Глубокий общественный и духовный кризис «культурной революции» выразился в нарастании притеснений верующих и привел к тому, что исчезла даже видимость легитимности, замерла религиозная жизнь, прекратили свое существование религиозные патриотические объединения. Стало опасно открыто исповедовать любую религию, в том числе и буддизм, который попал тогда в драматическую ситуацию, когда закрывались храмы и монастыри. С точки зрения сохранения основ буддизма важно, что не была утрачена традиция принятия монашеских обетов и не подвергся изменениям канон махаяны.

Хранителем традиции становился сам верующий и его семья, когда в условиях жесткой идеологической обработки молодежи не утрачивались религиозные, морально-нравственные критерии и семейные традиции старшего поколения. Ведь для китайца вера в буддизм — это не только поиск пути спасения, но и прежде всего следование психокультурным традициям, это самосовершенствование личности и различные методы его реализации, дающие возможность выживать несмотря на общественные катаклизмы. На наш взгляд, буддизм в КНР в тяжелые периоды тотальных идеологических работ и политических кампаний, имевших целью секуляризацию сознания, продолжал существовать в первую очередь благодаря сохранению традиционной пси-

хологии религиозного опыта. Именно буддийский идеал отрешенности личности от внешнего мира всегда давал китайцу иллюзию ухода от враждебного ему общества, тем самым способствуя сохранению традиционных векований, которые при усилении идеологического пресса принимали скрытые формы, а при его ослаблении начинали быстро возрождаться.

Примечания

¹ Общая программа Народного политического консультативного совета Китая. М., 1950. ; Гао Чжэньнун. Чжунго фозэю (Китайский буддизм). Шанхай, 1986. С. 141.

² Впоследствии она трансформировалась в Управление по делам религий.

³ Важнейшие идеи новых реформаторов, представлявшие квинтэссенцию коммунистических идей с адаптированными к ним извлечениями из буддийского учения, выработывались еще в условиях гражданской войны. Сторонник радикальной реформы буддизма Цзюйцзань в 1948 г. непосредственно приступил к разработке ее проекта, нацеленного на изменение общественной роли буддизма. Главным ее содержанием должно было стать ограничение количественного состава сангхи, сокращение монастырских и храмовых земель, а также участие монахов в трудовой деятельности. В лице Чжао Пучу он нашел верного единомышленника. Согласившись с тем, что реформа своевременна, в качестве первого шага по ее осуществлению они намеревались тайно созвать конференцию реформаторски настроенных буддистов Шанхая, Ханчжоу и Нинбо. Тайную, поскольку ее участники должны были определяться в качестве оппозиции режиму Чан Кайши, который все еще распространялся на Восточный Китай, и заявить о себе как о сторонниках новой коммунистической власти.

Весной 1949 г., ощущая близость перемен, Цзюйцзань направился в Пекин. Там он продолжал работу над проектом реформы, одновременно стремясь заручиться поддержкой пекинских буддистов. В определенной степени это ему удалось. В мае проект был направлен Мао Цзэду. Этот документ

представлял своего рода меморандум, составленный Цзюйцзанем и подписанный 32 авторитетными буддистами в Пекине. В нем отстаивалась необходимость сохранения буддизма при новом общественном режиме. Поскольку становление власти КПК сопровождалось распространением коммунистической идеологии и материализма, новая плеяда реформаторов старалась подчеркнуть такие стороны буддийского учения, как атеистические подходы и ориентация на совершенствование личности. Они увязывали изменения социальной функции буддизма с будущими экономическими и политическими переменами. В меморандуме указывалось, что буддисты — это часть китайского общества и что до тех пор, пока общество не будет изменено, нельзя говорить о глубинной реформе буддизма. В документе нашли отражение главные идеи Цзюйцзана. В частности, в нем выдвигалось требование обновления прежней организации монастырей и храмов. Речь, фактически, шла о широкой реформе буддийского устройства, конкретные задачи и способы проведения которой еще не были разработаны. Наиболее отчетливо формулировалось лишь требование очистить буддизм от неортодоксальных тайных религиозных обществ и сект. Реформа буддизма в тот период связывалась с важным внешнеполитическим моментом. Делался акцент на то, что игнорирование сильного влияния буддизма в Тибете и на Тайване привело бы к трудностям в случае их воссоединения с Китаем. (*Welch H. Buddhism under Mao. Cambridge, Mass., 1972. P. 393, 402.*)

⁴ Гао Чжэньнун. Чжунго фоззяо. С. 142.

⁵ Анатма (санскр.) — «Не-я» (У Во), «отрицание существования какой-либо субстанции». «Впоследствии в буддизме возникли учения о двух типах отсутствия»: «об отсутствии единой души у личности» и «об отсутствии самостоятельных и независимых единичностей (дхарм) вообще» // Китайская философия. Энциклопедический словарь. С. 336—337.

⁶ Чжу Чжэ. Дандай мин сэн Цзюйцзань фаши чжуань люэ. С. 16—17.

⁷ Широ Джалтцо (Сижэо Цзяцо) (1884—1968) — монах, известный тибетский ученый. С 1937 г. преподавал в различных учебных заведениях Китая. Пользовался авторитетом в буддийских кругах, а также занимал видные посты в различных комиссиях и комитетах Гоминьдана. После образования

КНР стал заместителем председателя комитета по делам национальностей НПКСК, председателем БАК. Автор книг «Очерки культуры Тибета», «Сочинения преподобного Сижэо». (Чжунго цзиньсяндай гаосэн юй фосуэ мин жэнь сяочжуан. С. 267—268.)

⁸ Сложности ощущались уже в 1948 г., когда Далай-лама XIV выступил против распространения власти КПК. После вторжения НОАК в Тибет в 1950 г. он бежал в Сикким и Бутан. Предложенный Сижэо подход мог успокоить инертное ортодоксальное большинство сангхи, в частности тибетское духовенство.

⁹ 1) распространять в среде буддистов политику правительства в области религий; 2) пересмотреть буддийскую доктрину с научной точки зрения (подразумевается марксизм-ленинизм); 3) анализировать значение буддийского наследия; систематизировать письменные исторические памятники, выявляя степень взаимодействия между буддизмом и различными аспектами китайской национальной культуры; 4) скорректировать ошибочные идеи, существовавшие в буддийских кругах, с тем, чтобы продвинуть вперед реформу буддизма; 5) обсудить проблемы буддийского учения с прогрессивными учеными Китая и зарубежных стран; 6) установить контакты с зарубежными буддистами с целью борьбы за мир и демократию. (Сяньдай фосуэ. 1950. № 10. С. 32.)

¹⁰ Законодательные акты Китайской Народной Республики. М., 1952. С. 127.

¹¹ Там же. С. 132.

¹² Цзинь Ифэн. Чжунго гунчан дан цзунцзяо чжэнцэ фачжань шулюэ (Краткое изложение политики партии в религиозной сфере) // Дандай чжунго ши яньцзю. 1999. № 5. С. 248; Фа инь. 2002. № 12. С. 27.

¹³ *Welch H. Buddhism under Mao. P. 69—71.*

¹⁴ Гао Чжэньнун. Чжунго фоззяо. С. 142.

¹⁵ Законодательные акты Китайской Народной Республики. С. 132.

¹⁶ Чжунхуа жэньминь гунхэго. Сяньфа (Конституция КНР 1954 г.). Пекин, 1955. С. 9.

¹⁷ В мае 1953 г. были учреждены Буддийская и Исламская ассоциации Китая, в июле 1954 г. — Комитет китайского

протестантского движения за три самостоятельности, в апреле 1957 г. — Даосская ассоциация Китая, а в августе 1957 г. была создана Ассоциация китайских католиков-патриотов.

¹⁸ 17 апреля 1951 г. Панчен-лама прибыл в Пекин. На банкете в его честь он заявил, что поддерживает политику Центрального народного правительства. Затем по просьбе правительства местные тибетские власти направили делегацию в Пекин. Результатом переговоров стало подписание в мае того же года «Соглашения о мероприятиях по мирному освобождению Тибета». В телеграмме от 24 октября 1951 г. возвратившийся из эмиграции Далай-лама заявил, что он поддерживает это соглашение. 1 ноября в состав НПКСК от тибетского местного правительства были избраны Далай-лама и Панчен-лама. (Народный Китай, 1951. Т. III, № 9—10).

¹⁹ Чжунго шэхуэйчжуи шициды цзунцзяо вэньти (Религиозные проблемы в период строительства социализма в Китае). Шанхай, 1987. С. 68—69.

²⁰ Чжунго далу фоцзяо цзыляо хуэйбянь (Сборник материалов по китайскому буддизму), 1949—1967. Сянган, 1968. С. 119, 121—123.

²¹ См. переиздание одной из его работ того времени: Гунаньюй миньцзу гунцзо цзунцзяо вэньти (О религиозном вопросе в работе с национальными меньшинствами) // Тун и чжаньсянь вэньти юй миньцзу вэньти (Вопросы единого фронта и национальных меньшинств). Пекин, 1981. С. 520—581.

²² Одним из самых важных направлений на начальном этапе деятельности БАК стало создание буддийских учебных заведений, целью которых являлось воспитание молодого поколения религиозных деятелей. Если до образования КНР буддийские институты создавались по инициативе отдельных учителей — известных религиозных деятелей, монахов или мирян, то теперь это были централизованные учебные заведения под эгидой БАК или ее филиалов. В 1956 г. в Пекине был основан Китайский институт буддизма, ставший учебным заведением нового типа. Его учебные планы контролировались соответствующими партийными и правительственными органами. Базовой дисциплиной являлся буддизм, но образование было довольно широким. В Институте действовали два факультета. На первом факультете по подготовке буддийских служителей для храмов и монастырей изучались китайский

язык, история буддизма, основы буддийского церемониала, общие сведения о буддизме, начальный курс по памятникам буддийской культуры, дисциплинарные правила и др. На втором факультете, где готовились буддийские проповедники и ученые — знатоки дхармы, внимание концентрировалось на догматике, истории буддизма, буддийском церемониале и других предметах. За первые 10 лет деятельности Института было подготовлено около 400 религиозных деятелей. Они составили ядро новых кадров по управлению храмами и монастырями. Как правило, они также возглавили местные отделения БАК. (Лю Пэн. Сишо чжунго фоцзяо. С. 190—191; Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо. С. 150—151.)

²³ Лю Пэн. Сишо чжунго фоцзяо. С. 188—189. Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо. С. 145.

²⁴ Наглядным свидетельством политической лояльности буддистов, объединившихся в БАК, стала приветственная телеграмма, направленная ими в адрес Мао Цзэдуна. (Чжунго далу фоцзяо цзыляо хуэйбянь. С. 125, 127.)

²⁵ Руководство КНР стремилось к поиску более гибких методов решения тибетского вопроса, одним из которых являлось использование БАК для осуществления контроля над тибетским буддизмом. Учреждение отделения БАК в Тибете произошло в октябре 1956 г. На собравшейся с этой целью конференции в Лхасе присутствовало 700 делегатов из различных местностей Тибета. В ее работе приняли участие представители правительства Тибета и регионального бюро ЦК КПК. В сообщениях прессы о Лхасской учредительной конференции главный акцент делался на грандиозных ее масштабах, на стремлении участников к сплочению и их патриотическом настрое (имелся в виду китайско-тибетский патриотизм). Для сравнения: роль прошедшей через секуляризацию и политические кампании сангхи в Китае несравнима с тибетской общиной. Следует учитывать, что для китайского буддизма создание Буддийской ассоциации Китая — объединения, которое брало на себя функции по защите буддизма от наступления секуляризации и атеизма, и ее отделений на местах являлось естественной потребностью и выражало преемственность с буддийскими объединениями первой половины XX в. Что касается других региональных форм буддизма, то, например, для тибетского буддизма не существовало ни-

какой жизненной необходимости в создании такого рода организации. Поэтому отделения БАК в районах проживания приверженцев тибетского буддизма превратились в искусственно привнесенные извне и изолированные от действительной религиозной жизни верхушечные учреждения, не сыграв в 50—60-е гг. сколько-нибудь заметной роли ни в решении тибетского вопроса, ни в деятельности Буддийской ассоциации Китая. (Гуанмин жибао. 08.10.1956 г.; Жэньминь жибао. 12.10.1956 г. Сяньдай фосюэ. 1958. № 3. С. 5).

²⁶ Welch H. Buddhism under Mao. P. 114.

²⁷ Ibid. С 112.

²⁸ Сяньдай фосюэ. 1953, № 5. С. 16.

²⁹ Учение Будды. М., 1992. С. 114—115.

³⁰ Welch H. Buddhism under Mao. P. 130.

³¹ Чжунго далу фозяо цзыляо хуэйбянь. С. 130.

³² Там же.

³³ Welch H. Buddhism under Mao. С. 131.

³⁴ Ibid. P. 529.

³⁵ В работе конференции приняло участие 213 делегатов, представлявших 11 национальностей, исповедовавших буддизм. Председателем БАК был избран представитель тибетского буддизма Широ Джалцо (Сижао Цзяцо), а его заместителем — Цзюйцзань. (Гао Чжэньнун. Чжунго фозяо. С. 146).

³⁶ Чжунго далу фозяо цзыляо хуэйбянь. С. 133—134.

³⁷ В качестве аргумента приводилось то, что отсутствовала проверка прошлой жизни пожелавших принять обеты, что давало возможность членам реакционных сект мимикрировать под буддийских монахов (бхикшу). Бездомные, не имея веры, принимали обеты только для того, чтобы получить в буддийском монастыре кров и одежду. В монастыри проникали люди с психическими расстройствами. В конечном итоге делался вывод о том, что фактически без серьезной подготовки и предварительного отбора монахом мог стать каждый. (Welch H. Buddhism under Mao. P. 118).

³⁸ Сяньдай фосюэ, 1955. № 11. С. 4.

³⁹ Согласно с ними все права по его управлению переходили комитету управления, состоявшему из 7—9 членов, избравшихся на 3 года. Из схемы Цзюйцзаня исключался настоя-

тель. Хозяйственными делами ведали административный отдел, контора и отдел по приему гостей. Право избирать и быть избранным в комитет сроком на 3 года получали по схеме Цзюйцзаня не только представители монашества, но и верующие миряне, имевшие традиционные связи с монастырем, что могло стать большим нововведением. Членами монастырской общины обязательно являлись лишь глава комитета и его заместитель. В ведении комитета было 5 подразделений: 1) главная группа управления; 2) контора; 3) гостиница; 4) подразделение религиозной практики; 5) учебное подразделение. На подразделение религиозной практики возлагалась организация пожилых монахов и мирян, которые концентрировались на медитациях. Монахи молодого возраста присоединялись к ним в свободное от работы время. В учебном подразделении они получали возможность повышать образовательный уровень и изучать религиозную практику. В соответствии с планами Цзюйцзаня мирянам и монахам разрешалось войти в такой монастырь после прохождения ряда испытаний взамен прежнего обряда принятия обетов. (Welch H. Buddhism under Mao. P. 136—138.)

⁴⁰ Сяньдай фосюэ. 1953, № 6. С. 11, 48.

⁴¹ Гао Чжэньнун. Чжунго фозяо. С. 146.

⁴² Welch H. Buddhism under Mao. P. 139.

⁴³ Сяньдай фосюэ. 1958. № 8. С. 32.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Бэньхуан — монах из пров. Хубэй, ставший в 1948 г. настоятелем Наньхуасы, одного из известнейших монастырей пров. Гуандун. В течение 10 последующих лет приспособился ко всем изменениям, происходившим после образования КНР. Первоначально в гуандунском комитете КПК он рассматривался как один из трех видных представителей религиозных кругов в провинции. Его назначили членом провинциальной комиссии по инспектированию монастырей и избрали в Исполком БАК. В период движения «Пусть расцветают сто цветов» он не допускал никаких резких высказываний или заявлений. На 2-й Всекитайской конференции БАК, формально подорвавшей власть настоятелей, он выразил теплую благодарность правительству за поддержку. Бэньхуан и в дальнейшем неоднократно публично высказывал признательность правительству за реставрацию монастыря Наньхуасы и за по-

литику уважения к свободе вероисповедания. Положительно оценивая политику партии в области религий, он вместе с тем открыто говорил о том, что на монастыри оказывалось давление местных властей. (Наньфан жибао. 13.05.1957.)

⁴⁶ Заметка «Монахи монастыря Наньхуасы поддерживают арест Бэньхуана», опубликованная в «Наньфан жибао» 11 июня 1958 г., была перепечатана в «Сяньдай фосоюэ» с тем чтобы продемонстрировать читателям, что инициатива наказания Бэньхуана исходила от самих верующих.

⁴⁷ В заметке говорилось о том, что гуанчжоуские буддисты и даосы 11 июня 1958 г. создали собрание, на котором «объявили войну рядящемуся в буддийские одежды контрреволюционеру Бэньхуану». Они поддержали его арест народным правительством, потребовав серьезно наказать в соответствии с законом. Представитель 70 самых влиятельных буддистов Китая, глава гуанчжоуского подготовительного комитета БАК, мастер дхармы Цзяодэн указал, что заговорщики, в числе которых был и Бэньхуан, проворачивали темные дела во время антияпонской войны, а после освобождения стали врагами народа, а значит, и врагами буддизма. Другой представитель буддистов сказал, что народное правительство хорошо заботилось о Бэньхуане, а он не хотел исправляться. Прозвучал целый ряд выступлений с его осуждением за нанесение большого ущерба государству. Одна из участниц митинга даже безапелляционно подчеркнула, что Бэньхуан замутил чистоту буддизма. (Сяньдай фосоюэ. 1958. № 8. С. 31.)

⁴⁸ В 1962 г., согласно сообщениям из Сянгана, после того как мировоззрение Бэньхуана изменилось, он получил разрешение вновь стать настоятелем монастыря Наньхуасы. (Welch H. Buddhism under Mao. P. 247). В 80-е гг. Бэньхуан был полностью реабилитирован. В настоящее время он оценивается в КНР как один из выдающихся представителей сангхи. Об этом свидетельствуют публикации в связи со 100-летием со дня рождения этого и ныне здравствующего авторитетного монаха, широкое празднование которого состоялось в ноябре 2006 г. в монастыре Хунфасы г. Шэньчжэня. (Фа инь. 2006. № 12. С. 19—24; 36—37).

⁴⁹ Сяньдай фосоюэ. 1958. № 11. С. 23.

⁵⁰ Чжан Хуа. Дандай шанхай цзунцзяо тедянь фачжань цюйши цзи взньти (Некоторые тенденции развития и другие

проблемы шанхайских религий) // Дандай цзунцзяо яньцзю. 1995. № 2. С. 10.

⁵¹ Сяньдай фосоюэ. 1960. № 3. С. 30.

⁵² Согласно информации, полученной американским исследователем Х. Вэлчем от одного из кадровых работников по делам религий из Гуанчжоу, в директиве указывалось, что религиозные доктрины следовало подразделять на три категории: 1) доктрины, которые определялись как идеалистические и реакционные; 2) доктрины, которые содержали реалистические элементы и могли быть в целом модифицированы; 3) амбивалентные доктрины, т. е. те, которые могли быть модифицированы на основе позитивных моментов в контексте буддийского учения (Welch H. Buddhism under Mao. P. 268).

⁵³ Вот один из характерных примеров интерпретации тех лет. Ссылаясь на то, что лозунгом коммунистов является служение людям и улучшение их материальной жизни, Чжао Пучу якобы в соответствии с буддийским учением доказывал, что «наша зависимость от живых существ означает, что мы должны делать все возможное под руководством народного правительства» // (Сяньдай фосоюэ. 1955. № 1. С. 6.)

⁵⁴ Сяньдай фосоюэ. 1958. № 1. С. 14.

⁵⁵ Welch H. Buddhism under Mao. P. 276.

⁵⁶ Сяньдай фосоюэ. 1951. № 12. С. 16, 21.

⁵⁷ Сяньдай фосоюэ. 1951. № 2. С. 28.

⁵⁸ Сяньдай фосоюэ. 1951. № 5. С. 29—30.

⁵⁹ Переломов Л. С., Абаев Н. В. Буддизм в Китае: исторические традиции и современность // Проблемы Дальнего Востока, 1980. № 3. С. 142.

⁶⁰ Welch H. Buddhism under Mao. P. 354.

⁶¹ Ibid. P. 352, 353.

⁶² На эту должность он был вновь избран на 3-й конференции БАК (февраль 1962 г.), на которой присутствовало 240 делегатов, представлявших 12 национальностей. (Гао Чжэньнун. Чжунго фосоюэ. С. 146—147).

⁶³ Welch H. Buddhism under Mao. P. 355.

⁶⁴ Одним из них стала новая редакция «Краткой общей истории Китая». Для этого дополненного варианта ведущий историк КНР тех лет Фань Вэнлань дописал главу «Буддизм в

эпоху Тан» и предисловие, которые были опубликованы в конце 1965 г. В этом труде, посвященном эпохе расцвета буддизма, содержались отрицательные характеристики буддизма как орудия правящих классов. Буддийские монастыри оценивались лишь как жестокие феодалы, беспощадно эксплуатировавшие крестьян и рядовых монахов. (Там же. С. 357.)

⁶⁵ Чжунго далу фоцзяо цзыляо хуэйбянь. С. 537.

⁶⁶ Там же. С. 539—540.

⁶⁷ Там же. С. 540.

⁶⁸ *Богословский В. А.* Тибетский район КНР. С. 132—142.

⁶⁹ Дандай цзунцзяо яньцзю, 1995. № 1. С. 6.

⁷⁰ *Переломов Л. С., Абаев Н. В.* Указ. соч. С. 147.

⁷¹ *Watson A.* Living in China. L., 1975. P. 178.

⁷² *Welch H.* Buddhism under Mao. P. 342.

⁷³ Ibid. P. 343—344.

⁷⁴ *Fokkema D. W.* Report from Peking. L., 1971. P. 149.

⁷⁵ *Welch H.* Buddhism under Mao. P. 348.

⁷⁶ *Jing Chang.* Wild Swans. L., 1993. P. 377, 643.

⁷⁷ *Welch H.* Buddhism under Mao. P. 344.

⁷⁸ Ibid. P. 345.

⁷⁹ *Чжу Чжэ.* Дандай мин сэн Цзюйцзань фаши чжуань люэ. С. 19.

⁸⁰ *Watson A.* Ibid. P. 178.

⁸¹ Чжунго шэхуэйчжуи шициды цзунцзяо вэньти. С. 104.

⁸² Там же. С. 105.

⁸³ Чжунхуа жэньминь гунхэго. Сяньфа (Конституция КНР 1975 г.). Пекин, 1975. С. 8; История государства и права зарубежных стран. Т. II. С. 467.

Глава 3

ОТ ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ УСТАНОВОК К ПРАКТИЧЕСКОЙ РЕАЛИЗАЦИИ: ЭВОЛЮЦИЯ ПОЛИТИКИ В СФЕРЕ РЕЛИГИЙ

3.1. Партийно-государственное регулирование религиозной сферы конца 1970-х — начала 1980-х гг.

Исторический перелом в жизни китайского общества в конце 70-х гг. сопровождался возрождением ее религиозной сферы. С приходом к власти Дэн Сяопина и его последователей, осудивших ошибочный политический курс «культурной революции» и ориентировавшихся на реформы, наметилась тенденция восстановления государственной вероисповедной политики, практически преданной забвению на 10 лет. Вслед за, казалось бы, полным исчезновением религий во время «культурной революции» создавались предпосылки для их возрождения. Этому, несомненно, способствовало то, что с 1978 г. политика в области вероисповеданий вернулась в сферу интересов КПК и государства.

Внимание к проблеме религий проявилось еще до судьбоносного для КНР 3-го пленума ЦК КПК 11-го созыва (декабрь 1978 г.). Именно тогда начался противоречивый и довольно болезненный для партии процесс выработки политики в сфере религий, процесс, в котором столкнулись старое и новое. Эта двойственность была свойственна решениям XI съезда КПК (август 1977 г.). По справедливому замечанию советских синологов конца 80-х гг., «пересмотр устаревших, не соответствовавших реальности теоретических, политических и экономических установок был трудным делом и требовал времени»¹.

В июле 1978 г. Отделом по делам Единого фронта при ЦК КПК было созвано совещание², в котором приняли участие представители автономных районов, провинций и городов. Они проанализировали ошибки, совершенные в отношении религий во время «культурной революции». Главное внимание на этом совещании было обращено на необходимость восстановления религиозной работы после перехода от этого разрушительного периода — как для всего Китая, так и для существовавших там религий — к созидательному этапу развития страны. В соответствии с пожеланиями, высказанными на этом совещании в процессе дискуссии, Отдел по делам Единого фронта направил в ЦК КПК доклад и просьбу выразить свое отношение к проблеме религиозной политики на том этапе. В этом докладе была проанализирована в целом плачевная ситуация в сфере религий после «культурной революции». На протяжении более чем 10 лет не велась деятельность религиозных объединений и контролировавших их партийных и государственных органов всех ступеней. Более того, большинство их руководителей испытало на себе репрессии. Вся организационная структура была разрушена. С целью изменения сложившейся ситуации выдвигались следующие задачи: проводить политику свободы вероисповедания на законных основаниях, проявлять уважение к религиозной жизни масс верующих,

постепенно возобновлять деятельность храмов и монастырей. Вместе с тем в этом докладе содержалось указание на то, что нужно сдерживать процесс восстановления и открытия храмов³. Это свидетельствовало о том, что прежние подходы к религиозной деятельности отчасти определяли позицию высшего партийного руководства.

Кадровые работники всех ступеней довольно медленно приходили к осознанию перемен. Им было чрезвычайно сложно отказаться от стереотипов прошлого, одним из проявлений которого являлся вульгарный атеизм. Если в партийных документах конца 70-х — начала 80-х гг. речь шла о восстановлении политики в сфере религий, то кадровые работники понимали под этим реставрацию декларированной идеи свободы вероисповедания прежних лет. В частности, она нашла отражение в конституциях 1954 г. и 1975 г. Да и на содержании Конституции КНР, принятой в марте 1978 г., являвшейся «ярко выраженным компромиссным документом, сочетавшим установки нового китайского руководства с некоторыми лозунгами «культурной революции»⁴, отразились противоречия переходного периода. Иными словами, процесс перехода от наследия политического курса «культурной революции» к восстановлению нормальных условий жизни страны. Ст. 46 этой Конституции, по сути дела, повторяла ст. 28 Конституции 1975 г. В ней лаконично указывалось на «свободу исповедовать религию и свободу не исповедовать религию, а пропагандировать атеизм»⁵. Тем самым общий курс на восстановление религий, не подкрепленный конкретными установками в этой сфере, мог истолковываться как возврат к практике и административному стилю тех лет, когда религиозная деятельность не только не была легитимно защищена, но, в целом, в обществе бытовало пропагандируемое на протяжении десятилетий негативное отношение к ней.

После 3-го пленума ЦК КПК 11-го созыва, выдвинувшего стратегию экономического развития страны,

повысилась степень внимания партии к проблемам регулирования религиозной деятельности. Безусловно, трудно было не просто восстановить осуществлявшуюся до «культурной революции» политику в сфере религий, но дать ей импульс в соответствии с новыми условиями модернизации и реформ. Руководители партии и государства медленно приходили к осознанию того, что следует проявлять высокую степень уважения и внимания к религиозным конфессиям, столь необходимых не только для восстановления и развития политики партии в сфере религий, но и для национального единства и общественной стабильности.

В декабре 1978 г. в Пекине прошло Всекитайское совещание по религиозной работе. На нем был провозглашен курс на восстановление всех религиозных конфессий и возобновление деятельности религиозных объединений. Особое внимание было обращено на то, чтобы она развивалась на основе закона⁶. В феврале 1979 г. на основании материалов этого Всекитайского совещания Отделом Единого фронта при ЦК КПК был подготовлен рекомендательный доклад. В нем, в частности, содержалось указание отказаться в религиозной сфере «от навешивания ярлыков ревизионизма и капитулянтства». Речь шла о том, чтобы прекратить имевшее место третирование религиозных деятелей⁷. В документе ЦК КПК (для внутреннего пользования), озаглавленном «Проблема провозглашения открытости в религиозной политике» от 27 апреля 1979 г., указывалось на то, что религия в данный исторический период не погибла. Однако в нем с позиции марксизма говорилось о том, что если религия в социалистическом обществе будет фактором, умаляющим и подавляющим человека и если она не сможет приспособиться к данному историческому периоду, то она погибнет. Религия будет существовать длительное время только в том случае, если она поставит человеческие устремления в зависимость от объективных общественных законов⁸. В том же месяце ЦК КПК принял решение о восстановлении деятель-

ности Управления по делам религий при Госсовете КНР⁹. Вслед за этим началось образование его органов на местах.

Религиозные проблемы нашли отражение в первом в истории КНР «Уголовном кодексе», принятом на 2-й сессии Всекитайского собрания народных представителей 5-го созыва 1 июля 1979 г. Ст. 147 была направлена на защиту права граждан на свободу вероисповедания. Она гласила: «Работники государственных органов, незаконно лишаящие граждан свободы вероисповедания и нарушающие права и обычаи национальных меньшинств, при отягчающих обстоятельствах наказываются лишением свободы на срок до двух лет либо уголовным арестом»¹⁰. В ст. 99 этого кодекса предусматривались жесткие карательные меры в отношении сект, деятельность которых, фактически, приравнивалась к контрреволюционной. Вот как она формулировалась: «Использование феодальных предрассудков, сектантских организаций для осуществления контрреволюционной деятельности наказывается лишением свободы на 5 и более лет; при смягчающих обстоятельствах — лишением свободы на срок до 5 лет, уголовным арестом, надзором либо лишением политических прав»¹¹.

В соответствии со ст. 3 «Закона Китайской Народной Республики о выборах во Всекитайское собрание народных представителей и в местные собрания народных представителей различных ступеней», принятого на 2-й сессии ВСНП пятого созыва 1 июля 1979 г., верующие получали право быть избранными в эти органы¹². Это было чрезвычайно важно, поскольку открывало для них возможности для участия в общественно-политической жизни.

В сентябре 1979 г. ЦК КПК был одобрен документ Всекитайского совещания по работе Единого фронта, озаглавленный «Курс Единого фронта в новый исторический период и задачи в отношении религиозных проблем». В нем подчеркивалось: «Политика свободы вероисповедания — это основа для правильного руко-

водства нашей партии массовыми религиозными верованиями». В этом документе указывалось на необходимость преодолевать разного рода трудности, обеспечивая религиозным адептам реальное право на свободу вероисповедания, оперативно решать проблемы, связанные с предоставлением помещений и предметов культа религиозным общинам, поддерживать духовных руководителей религиозных движений, расширять правительственные контакты с ними и т. д.¹³ Все это было свидетельством нового, более реалистичного подхода руководства партии и страны к религиозным проблемам.

Летом 1980 г. Госсовет направил Управлению по делам религий и другим инстанциям циркуляр «О практическом воплощении политики в отношении недвижимости религиозных объединений» с целью решения вопросов религиозной собственности. Госсовет призвал органы, в ведении которых был контроль над недвижимостью религиозных объединений, заняться конкретной реализацией принятых решений. В нем указывалось, что в целях оказания помощи любым религиозным объединениям в деле их возрождения, а также для охраны жизни верующих, народное правительство разрешило религиозным общинам и монастырям сдавать строения в аренду. Освобождались от взимания налогов храмы, монастыри и другие структуры, возобновившие религиозную деятельность. Помещения, в которых проживали религиозные адепты, согласно этому документу, не облагались налогом на местах¹⁴. На протяжении нескольких последующих лет ЦК КПК и Госсовет неоднократно возвращались к обсуждению этого вопроса. Например, в начале 1981 г. был подготовлен рекомендательный доклад относительно имущества даосских и буддийских храмов и монастырей¹⁵. Это были очень важные, хотя законодательно не закрепленные меры по восстановлению жизни религиозных общин. Они характеризовали позицию государства, ориентировавшегося на практическое вос-

становление религиозной жизни китайского общества. После 3-го пленума 11-го созыва Госсовет и налоговые управления на местах последовательно освобождали те монастыри, которые находились в сельской местности, от налогообложения на землю, постройки, от налога с продажи входных билетов и т. д. Для этого их руководству вменялось в обязанность обращаться в местные налоговые органы¹⁶. Тем самым власть предприняла ряд шагов, имевших в тот период решающее значение для возрождения деятельности монастырей и храмов. Этот процесс шел вслед за принятием политических решений, которые призваны были, компенсируя отсутствие законодательной базы, регулировать взаимоотношения религиозных конфессий и государства. Их реализация в большой степени зависела от позиции чиновников всех уровней. Вот почему КПК предстояла сложная и кропотливая работа, сопровождавшаяся переломом в сознании кадровых работников, которым приходилось отказаться от прежнего отношения к религии как к отжившей модели и осознать, что она является одним из социальных институтов реформенного Китая. Разработчикам документов в области религиозно-общественной жизни нужно было балансировать между стереотипами прежних лет и новыми веяниями, между свободой религиозной жизни и контролем государства, которое брало на себя роль гаранта ее соблюдения. В целом на том этапе религиозная жизнь начала бурно и стихийно развиваться, и это был неуправляемый процесс, который только некоторое время спустя удалось направить в нужное русло.

К примеру, в местах проживания нацменьшинств, исповедующих тибетский буддизм, отмечались факты проявления религиозного экстремизма со стороны религиозных деятелей, которые, видимо, переоценили степень религиозной свободы. Имело место вторжение религии, которая в КНР отделена от государства и от процесса светского образования, в общеобразовательный процесс, самовольный захват религиозными деяте-

лями руководства учебными заведениями и даже контроль над учебным процессом. В связи с этим Канцелярия при ЦК КПК в феврале 1982 г. разослала в учебные заведения «Предложения по проблемам правильного руководства религиозными учебными заведениями в районах нацменьшинств». В этом документе подчеркивалось, что при ведении вероисповедной политики необходимо соблюдать принцип отделения религии от светского образования. Ее задача ограничивалась стимулированием развития традиционной культуры и духовного образования в районах проживания нацменьшинств¹⁷.

С целью выработки стратегии в религиозном вопросе и нормализации религиозной деятельности был подготовлен так называемый циркуляр № 19, постановление ЦК КПК под названием «Политика партии в религиозном вопросе в период социализма» (март 1982 г.). В этом весьма противоречивом документе содержались как одиозные идеологические установки прежних лет, так и конкретные положения относительно проведения политики свободы вероисповедания¹⁸. Например, религия определялась как «инструмент порабощения масс»¹⁹. Признавалась необходимость сохранения религий лишь на первоначальной стадии социалистического общества вплоть до их естественного отмирания. В то же время в качестве долгосрочной политики партии определялась политика уважения и охраны свободы вероисповедания. В соответствии с господствующей атеистической идеологией констатировалось полное и безусловное невмешательство религиозных организаций, отделенных от государства, в политическую деятельность, в сферы права и просвещения. Вновь повторялось, что член партии не может исповедовать религию.²⁰ Особо подчеркивалась недопустимость использования религии для сопротивления партийному руководству или социализму, для подрыва национального единства. Вместе с тем на ганьбу, занятых в религиозной сфере, возлагалась задача осуществлять «переговоры и совме-

стную работу с представителями религиозных организаций, оказывать им содействие в осуществлении их собственных задач и не вмешиваться в вопросы, находящиеся в их компетенции»²¹. Таким образом, в постановлении предпринималась попытка регламентировать положение верующих и религиозных организаций, а также характер взаимоотношений религиозных организаций и государства. В нем официально закреплялось определение «патриотическое объединение», на которое, по сути дела, возлагалась роль связующего звена между партийным руководством страны и массами верующих различных конфессий. В их задачу входило: «доводить до верующих указания партии и правительства»; на практике гарантировать свободу вероисповедания, «занимая промежуточное положение между массой верующих и каноническими главами религиозных групп и общин, с одной стороны, и государственными (Управление по делам религий при Госсовете), а также общественными органами (соответствующий отдел Единого фронта по делам религии) — с другой»²². Эти религиозные органы, представляя интересы верующих, с одной стороны, обеспечивали их защиту, с другой — лояльность соответствующих конфессий в отношении государственных и партийных органов. И, наконец, патриотические объединения выступали связующим звеном между китайскими религиозными организациями и зарубежными, становясь представителями китайских религиозных общин на международной арене. Восстановление статуса созданных еще в 50-гг. общенациональных религиозных ассоциаций как патриотических организаций, представлявших официально признанные конфессии (буддизм, даосизм, ислам, католицизм, протестантство)²³, можно выделить в качестве положительного момента. Они фактически и возглавили работу по религиозному возрождению и обеспечили практическое преломление вероисповедной политики на том этапе, когда она не была легитимно защищена.

На тот момент циркуляр № 19 стал программным документом в деле управления религиями. Он, однако, свидетельствовал о том, что его разработчики, по сути дела, не освободились от догматического подхода к религии. На наш взгляд, наиболее точно охарактеризовала суть этого документа тайваньская исследовательница Беатрис Леунг, отметившая, что в нем отразился конфликт между «диалектическим материализмом эры Мао, экономическим материализмом периода Дэна и религиозными верованиями»²⁴.

В 1982 г. на сессии ВСНП 5-го созыва была принята новая Конституция КНР, которая «почти полностью вернулась на позиции первой Конституции КНР»²⁵. Это замечание Л. М. Гудошникова справедливо и в отношении религиозной сферы. Ст. 36 провозглашалась свобода вероисповедания: «Граждане Китайской Народной Республики имеют свободу совести». Смысл этого пояснялся следующим образом: «Никакие государственные органы, общественные организации и отдельные лица не могут принудить граждан исповедовать или не исповедовать религию, не могут дискриминировать граждан за исповедание или неисповедание религии». На государство, которое, согласно Конституции, «охраняет нормальное отправление религиозной деятельности», возлагалась роль гаранта. Вместе с тем подчеркивалось, что «никто не может использовать религию для нарушения общественного порядка, нанесения вреда здоровью граждан и в ущерб государственной системе образования». Этой статьей исключалась возможность оказания влияния на верующих из-за рубежа. В частности, говорилось о том, что «религиозные организации и религиозные дела свободны от иностранного контроля»²⁶. В целом в содержании этой статьи отразились ограничительные тенденции вероисповедной политики.

На основании новой Конституции разрабатывалась ст. 11 «Закона Китайской Народной Республики

о национальной районной автономии», принятого 2-й сессией ВСНП 6-го созыва 31 мая 1984 г. Она дополняла и уточняла их. Приведем ее текст полностью. «Органы самоуправления в районах национальной автономии обеспечивают свободу вероисповедания и отправления религиозных культов гражданами всех национальностей.

Органы государства, общественные организации и отдельные лица не должны навязывать гражданам верования либо требовать отказа от них, не должны допускать дискриминацию в отношении верующих либо неверующих граждан.

Государство охраняет обычную религиозную деятельность. Никто не может использовать религию в целях нарушения общественного порядка, нанесения вреда здоровью граждан, создания помех для системы образования.

Религиозные организации и религиозная деятельность не могут направляться из-за рубежа»²⁷.

Под воздействием новых социально-экономических процессов, происходивших в стране, государство совершенствовало правовую и налоговую политику. 29 декабря 1985 г. Канцелярия при ЦК КПК распространила «Доклад по вопросу проведения политики партии в сфере религий» (циркуляр № 59). В нем указывалось, что монастырское хозяйство, приносящее пользу общему делу, полностью соответствует курсу государства, интересам общества и отдельного человека. Этим циркуляром предусматривалось, что правительственные структуры, занимающиеся практической деятельностью в религиозной сфере, должны осуществлять управление, оказывая помощь монастырям в сфере оснащения оборудованием, материальных ресурсов и техники. Например, в тех местах, в которых имеются условия, содействовать посадке леса, лесозащитных полос и т. д. Особо подчеркивалась необходимость проявлять заботу о них в налоговой сфере»²⁸.

Вслед за этим произошла легитимизация прежних, не являвшихся законными, партийных установок относительно освобождения от налогов храмов и монастырей. Появились первые нормативные акты в этой сфере. «Временным положением о налоге на недвижимость», опубликованным Госсоветом КНР 15 сентября 1986 г., от уплаты налога на недвижимое имущество освобождались те храмы и монастыри, которые использовали его для собственных нужд²⁹.

1 ноября 1988 г. вступило в действие «Временное положение Китайской Народной Республики о налоге на пользование землей в городах и поселках», опубликованное Госсоветом КНР 27 сентября 1988 г. В соответствии со ст. 6 п. 3 этого нормативного акта от налогов освобождались земельные владения храмов и монастырей, которые находились в их пользовании³⁰. 24 октября 1988 г. Государственное налоговое управление обнародовало решение «Относительно практической реализации временного положения о налогообложении земельных владений». В нем разъяснялось, что освобождаются от налогообложения храмы и монастыри, самостоятельно обрабатывающие землю или использующие ее с целью проведения религиозных церемоний. Эта же мера распространялась на обитателей храмов и монастырей, которым земля служит для поддержания жизни. В случае если формы использования земли выходят за указанные рамки, то необходимо было платить налоги³¹. Вместе с тем нельзя не отметить, что, несмотря на разработанные нормативные акты, наблюдались факты необоснованного взимания налогов с храмов и монастырей местными налоговыми органами, например налогов на строительство, на использование земли и др.

Другая сфера религиозной жизни, а именно возможность получения образования каждым ребенком независимо от вероисповедания, нашла отражение в ст. 5 «Закона Китайской Народной Республики об обязательном образовании», принятого 4-й сессией ВСНП

6-го созыва 12 апреля 1986 г.³² Одновременно в ст. 16 этого закона повторялось, что недопустима «любая религиозная деятельность, препятствующая образованию»³³.

* * *

В 80-е гг. постепенно были восстановлены все партийные и правительственные органы, контролировавшие область религиозной жизни. Вместе с тем действовали факторы инерции: в условиях открытости и реформ медленно менялся менталитет кадров, в ведении которых была религиозная работа. Сказывались укоренившаяся в прежние десятилетия привычка к администрированию, непонимание насущных проблем верующих. Отдельные кадровые работники даже полагали, что новая политика партии в сфере религий — это разновидность пропаганды идеализма. Что касается практической деятельности, то они всячески препятствовали передаче недвижимости, парков, садов и угодий буддийским и даосским храмам и монастырям. Вследствие подобных ошибочных методов наносился урон политике партии в сфере религий, замедлялась ее реализация³⁴. В целом нельзя переоценивать степень религиозной свободы, осознавая, что религиозные адепты, несмотря на перемены, не только не могли вступить в равноправный диалог с властью, но и испытывали ее серьезное административное давление на местах. Таким образом, хотя высшие правительственные и партийные инстанции на словах осудили ошибки, имевшие место в период «культурной революции», в практической сфере вероисповедной политики продолжали сказываться стереотипы прошлого. Специфической особенностью формирования политики в сфере вероисповедания являлось то, что сначала принимались партийные решения, а затем следовала регламентация религиозной деятельности в сфере уголовного права, законодательства, налогообложения и т. д. Следствием этого было то, что в первой половине 80-х гг. религиозная жизнь фактиче-

ски не была легитимно защищена. Поэтому в дальнейшем совершенствование правовой системы рассматривалось партийным и государственным руководством как необходимое условие не только для углубления реформ и модернизации страны, но и для обеспечения политической стабильности китайского общества, составной частью которого являлись религиозные адепты. В целом на протяжении 80-х гг. политику в вероисповедной сфере отличали амбивалентность и отсутствие четкой линии. К середине 80-х гг. можно было говорить не только о возрождении религиозной жизни, но и о восстановлении политики в сфере религий, что современные обществоведы КНР расценивают как достижение второго поколения руководителей КПК³⁵. Начало 80-х гг. — время ограниченной, жестко контролируемой партией и государством религиозной деятельности при отсутствии легитимности. Вместе с тем постепенно намечался поворот от методов запретов и гонений, происшедших из антагонизма между обществом и религией. Менялась прежняя модель взаимоотношений между государством и религией. Правительство и власти на местах, осудив ошибки, имевшие место во время «культурной революции», с большим трудом, но все же изживали прежний стиль ведения работы в сфере религий. В начале 80-х гг. религиозная жизнь регламентировалась партийными указаниями. Постепенно законность внедрялась в нее по мере позитивных изменений в правовой культуре общества. Происходило осознание важности формирования законодательной базы в сфере религий. Безусловно, что при анализе этой проблематики не может не волновать вопрос, соблюдалась ли легитимность в практической религиозной деятельности, не создавалась ли ее видимость? Оговаривалась ли законом область религиозного самовыражения? Очевидно, что идеологами и политиками КНР на первый план выдвигалось массовое сознание, определение той или иной религии как коллектива верующих. В этом главное отличие подобных взглядов от религиозного понимания

ее сути, выражающегося в том, что приоритет отдается внутреннему миру человека. В Китае в процессе реформ необходимо было сблизить эти две позиции, а именно усилить религиозный фактор, поставив его нравственную составляющую не только на службу самосовершенствованию личности, но и государству. Очевидно, что широкие массы верующих получили условия для ведения регулярной религиозной жизни, обрели свободу выбора религиозной веры как частного дела каждого индивида.

В интересах развития научно-теоретических установок в религиозной сфере, а также для корреляции идеологии и вероисповедной политики в конце 70-х — 80-е гг. были созданы³⁶: 1) институты религий Академии общественных наук; 2) научно-исследовательские подразделения высших учебных заведений; 3) исследовательские органы при управлениях по делам религий; 4) исследовательские органы при религиозных объединениях и религиозных учебных заведениях. Стали издаваться тематические журналы, такие, как «Изучение мировых религий» (Шицзе цзунцзяо яньцзю), «Мировая религиозная культура» (Шицзе цзунцзяо вэньхуа), «Религии Китая» (Чжунго цзунцзяо), «Изучение современных религий» (Дандай цзунцзяо яньцзю).

Тем самым создавались условия для подготовки научных трудов по истории религий, религиозной философии, теории и культуре. В результате теоретических изысканий стали вырабатываться новые критерии в определении религии. Постепенно она стала рассматриваться в контексте историко-культурной традиции Китая. Это дало толчок для выработки новых методов в изучении религиозных проблем и для переосмысления их исторической роли, а также места в современном обществе, что создавало основу для формирования в дальнейшем, в 90-е гг., теории «взаимного соответствия религии с социалистическим обществом».

3.2. Новая парадигма государственной вероисповедной политики

В начале 90-х гг. партийное и государственное руководство КНР, поставленное перед необходимостью поиска оптимальных вариантов комплексного управления страной, гарантирующих ее стабильное развитие, осознано необходимость дальнейшего совершенствования политики в сфере религий. Это было обусловлено рядом как внутренних, так и внешних факторов. Главным являлось то, что по мере углубления реформ ускорялось расслоение колоссального по своим масштабам социума, что не могло не вести к его дестабилизации. Студенческие волнения весны 1989 г., всколыхнувшие китайское общество, стали одним из примеров этого. Что касается внешних причин, то партийное и государственное руководство КНР стремилось извлечь уроки из негативного опыта распада СССР, приведшего к серьезным социальным и политическим изменениям как там, так и в странах бывшего социалистического лагеря. Происшедшее в стране и за рубежом руководители Китая, наряду с другими причинами, рассматривали в контексте ошибок, допущенных в национальном и религиозном вопросах. Становилось все более очевидным, что религиозная сфера нуждается в пристальном внимании. Руководство КПК неслучайно ставило общественную стабильность в непосредственную зависимость от правильного решения национального и религиозного вопросов, предвидя, что это может стать главной болевой точкой китайского общества по мере углубления его маркетизации. Этим и многим другим диктовалось стремление властных структур к совершенствованию форм и методов управления религиозной деятельностью. Третье поколение партийных руководителей с Генеральным секретарем ЦК КПК, Председателем КНР Цзян Цзэмином во главе³⁷, находившееся в тот период у власти, отчетливо понимали, что политика в сфере ре-

лигий — важная составляющая теории строительства социализма с китайской спецификой, а целенаправленное управление религиозными делами — актуальная проблема социалистического строительства. В декабре 1990 г. по инициативе Цзян Цзэминя было созвано совещание по религиозной работе, на котором подчеркивалась необходимость защищать стабильность и преемственность религиозной политики, стимулировать работу всех партийных, правительственных и общественных организаций в этой сфере. В рамках этого совещания прошло заседание глав управлений по делам религий и отделов Единого фронта, а также руководителей провинций, районов и городов административного подчинения. На нем Цзян Цзэминь еще раз подтвердил, что религиозная политика — важная проблема, связанная с социалистическим строительством и строительством материальной и духовной культуры. Он особо отметил, что сохранение стабильности и преемственности политики партии в сфере религий и правильное ведение религиозной работы имеют огромное значение, поскольку ее положительные результаты содействуют социалистическому строительству, а промахи и недочеты используются враждебными силами внутри и вне страны. Он призвал участников заседания к тому, чтобы религиозной работе было уделено соответствующее значение в деятельности партийных и правительственных организаций. В связи с этим предусматривалось усиление кадрового состава во всех организациях, занятых в сфере религий³⁸.

Главным было то, что уже в начале 90-х гг., за 6 лет до того, как официально был провозглашен принцип «управления государством в соответствии с законом»³⁹, руководство КПК в качестве приоритета определило управление религиозными делами на законодательной основе. 30 января 1991 г. Генеральный секретарь ЦК КПК напомнил руководителям в сфере религий, что основу государственной политики свободы вероисповеданий составляют стабильность и преемственность⁴⁰. Ее

проведение должно приносить пользу национальному единству, стабильности общества и государства. В 1991 г. был принят важный документ — уведомление ЦК КПК о дальнейшем улучшении религиозной работы. В нем делался акцент на совершенствование религиозного образования. Особое внимание было обращено на область юрисдикции, затрагивающей религиозные вопросы⁴¹.

7 ноября 1993 г. в выступлении Цзян Цзэминя на Всекитайском совещании по работе Единого фронта впервые была сформулирована установка на «взаимное соответствие религии с социалистическим обществом». Озвучивая ее, он обратил внимание собравшихся на то, что в условиях реформ на фоне относительно свободного развития религиозной сферы вскрылись серьезные проблемы. Среди них были выделены как нарушения, допущенные верующими, так и местными властями. К первым он отнес произвольное строительство новых, реставрацию и расширение старых храмов, принадлежащих различным религиозным конфессиям, проведение «масштабных религиозных мероприятий», «случаи религиозного вмешательства в дела органов власти, юстиции, просвещения, в бракосочетания, в производственную деятельность и повседневную жизнь народных масс»; «восстановление давным-давно ликвидированных религиозно-феодалных привилегий, порядков угнетения и эксплуатации». Ко вторым — «факты нарушения свободы вероисповедания граждан, посягательства на законные права и интересы религиозных конфессий». Среди ошибок, имевших место в работе в этой сфере, он отметил проявление «тупого равнодушия» руководящих кадров, «серьезный бюрократизм», «попустительство разгулу религиозной обрядности»⁴². В связи со сказанным выше Цзян Цзэминь подчеркнул, что «в национальном и религиозном вопросах нет малых дел». В его выступлении было выделено три важнейших момента в религиозном вопросе: «во-первых, надо всесторонне и правильно проводить в жизнь политику партии относительно религий; во-вторых, по закону усилить контроль над религиозны-

ми делами; в-третьих, активно вести религию к соответствию с социалистическим обществом»⁴³. Он разъяснял это последнее положение следующим образом. «Как претворение в жизнь партийной политики свободы вероисповедания, так и усиление по закону управления религиозными делами имеют целью привести религию в соответствие социалистическому обществу. Религия представляет собой исторический феномен, который может существовать в социалистическом обществе долгое время. В случае несоответствия социалистическому обществу неизбежно столкновение. Под соответствием подразумевается отнюдь не требование к верующим отказаться от теизма своего верования, а требование к ним в политическом плане любить Родину, поддерживать социалистический строй и руководство Компартии. Одновременно надо преобразовать религиозные порядки и догмы, не соответствующие социализму, использовать положительные факторы из религиозных учений, канонов и морали на служение социализму»⁴⁴.

Государству отводилась роль гаранта. В соответствии с этим особый приоритет при ведении религиозной деятельности отдавался Конституции и законам. Особое внимание было обращено на то, что «нельзя административной силой ни ликвидировать религию, ни развивать религию»⁴⁵. Подчеркивалось, что «защита нормальной религиозной деятельности и пресечение, подавление противозаконной, преступной деятельности, проводимой с использованием религий» — это две стороны одного вопроса, которые нельзя взаимно противопоставлять»⁴⁶. Однако критерии «нормальной» и «противозаконной» религиозной деятельности не были обозначены. Очевидно, что опасения руководителей страны в отношении этой весьма уязвимой сферы общественной жизни были не беспочвенны. Забегая вперед, можно сказать, что в конце 90-х гг. это отчетливо продемонстрировала деструктивная деятельность Фалуньгуна. События, связанные с ней, отчасти произошли потому, что между провозглашением установки на «взаимное соответствие

религии и социалистического общества» и ее конкретным преломлением, которое явно тормозилось, существовала дистанция в несколько лет. Касаясь религиозных проблем, Цзян Цзэминь главный акцент сделал на приоритете закона в делах управления религией. Внимание, как и в прежние годы, уделялось контролю государственных и правительственных органов над деятельностью религиозных организаций и за соблюдением ими конституционных норм.

Выдвижение идеологемы взаимного соответствия — новый этап политики партии в сфере религий, предусматривавшей, что парткомы всех ступеней, правительственные комитеты и ведомства, осуществляющие управление делами религий, обеспечат активное приведение религии к соответствию с социалистическим обществом. В концентрированном виде ее характеристика содержалась в статье Ху Чжанцина — в то время заместителя председателя Управления по религиозным делам Госсовета КНР⁴⁷.

Автор, излагая официальную позицию и говоря о КНР как о многоконфессиональном государстве, перечисляя важнейшие религии, на первое место поставил буддизм. Религиозный вопрос в Китае, как указал Ху Чжанцин, — один из главных вопросов стабильности общественной жизни, поэтому необходимо правильное ведение религиозной работы на высоком уровне в опоре на политические установки партии и мероприятия правительства. Под правильным ведением политики в сфере религий понималось формирование органов по делам религий, повышение уровня подготовки их сотрудников и финансирования, что было фактическим свидетельством усиления позиций верующей интеллигенции и чиновников⁴⁸. Это означало необходимость более пристального внимания к связи теории с текущей обстановкой, к изучению процессов, происходящих в религиозной сфере в Китае в русле мировых религиозных тенденций.

Китайские ученые, получив импульс сверху, приступили к теоретическому обоснованию выдвинутой руко-

водством страны идеи, которая априори определялась как «последнее слово науки, новый взгляд на взаимоотношения религии и социализма, итог продолжающихся десятилетиями поисков партией способов правильного урегулирования религиозных вопросов в Китае»⁴⁹.

Обществоведы КНР посвятили ряд трудов теоретическому обоснованию государственной политики в сфере религий. В центр исследовательского внимания был поставлен анализ соответствия религий социализму⁵⁰.

Мысль о возможности соответствия религии и социалистического общества высказывалась китайскими учеными уже с начала 80-х гг.⁵¹. Однако время для ее научно-теоретической разработки в виде концепции наступило к середине 90-х гг., когда партийное и государственное руководство страны, демонстрируя прагматический подход к религии, выдвинуло ее в качестве базовой идеологической установки вероисповедной политики.

В дальнейшем ученые КНР, среди которых можно назвать Ло Чжунфэна, Дай Каншэна, Пэн Яо, Ван Чжиюаня, Гао Юйчуня, Хун Сюэцзэна, Ян Цзэнвэня и других, посвятили немало трудов, большей частью статейного плана, теории «взаимного соответствия» как основе государственной идеологии и политики в сфере религий⁵². В них ставился вопрос о форме и смысле существования религии в условиях социализма периода открытости и реформ. Выдвинутая руководством КПК формула «взаимного соответствия», как приоритетная идеологема вероисповедной политики, их стараниями превратилась в обоснованную концепцию, которую можно свести к следующим моментам.

Теория «взаимного соответствия» определяется как важный образец марксистского мировоззрения в области религий на этапе современного развития Китая. В соответствии с этим, с точки зрения идеологии, теория взаимного соответствия отнюдь не затушевывает разницу между идеями научного социализма и религиозного идеализма и не означает их примирения. В этом смысле

религиозная идеология не совместима с социалистической идейной системой. Это положение заимствовано из марксистской теории в отношении роли религии в государстве и вытекающей из этого вероисповедной политики. В целом, отдавая должное в ее разработке Марксу, Энгельсу и Ленину, китайские авторы указывают, что она была применима к тому этапу развития, который Китай уже прошел, т. е. когда социалистический строй еще практически не осуществился или еще только установился в государстве⁵³. Фактически для периода открытости и реформ была разработана качественно новая, специфически китайская теория. С позиции китайской историографии основная ее особенность выражается в том, что хотя религиозная вера построена на идеализме, однако на определенном этапе развития социалистического общества она может соответствовать трем его сторонам: экономике, политике и культуре⁵⁴. Из этого вытекает возможность гармонии социума и религий при учете своеобразия последних. Подчеркивается то, что в определенных условиях эти две сферы могут достигнуть общих целей и таким образом прийти к соответствию. Условия (в данном контексте условия открытости и реформ) — это основа, а общие общественные цели — предпосылка⁵⁵.

Выделяются два аспекта координации религии и социалистического общества в КНР. Первый, с точки зрения религии, выражается в ее возможности к адаптации, регенерации, воспроизводству. В соответствии с экономическим развитием трансформируется общественный строй. Претерпевает изменения идеология. Вместе с тем в историческом плане на протяжении тысячелетий суть религии остается неизменной, однако некоторые конкретные положения религиозной теории, облик религий, связь религий с обществом изменяются в зависимости от экономических и политических условий и адаптируются к ним⁵⁶. На современном этапе без демократии не может быть подлинной свободы вероисповедания и защиты религиозных свобод⁵⁷.

В КНР произошли большие изменения в сфере религий. Они затронули религиозную идеологию, религиозную организацию, религиозное движение и религиозную жизнь в целом. Это в свою очередь отразилось на изменении общественного сознания в отношении религии.

Если рассматривать позицию государства и общества, то, констатируют китайские авторы, политика в сфере религий на основе Конституции и законов является длительной и стабильной задачей. Это главное условие взаимного соответствия религий и социализма и основной путь решения религиозных проблем⁵⁸.

Взаимное соответствие религий и социализма и их гармония базируются на общей основе. Это общий курс и общая цель, которые призваны содействовать укреплению патриотизма и модернизации социализма. Это не означает, что массы верующих должны отречься от своей религиозной веры или от распространения религий, а также то, что они должны отказаться от своих идейных принципов. Декларируется, что любовь к родине и любовь к религии едины, не противоречат друг другу. Развивая эту мысль, авторы пишут о том, что религиозная добродетель в высшей степени соответствует обществу. Более того, у нее есть немало общего с коммунистической моралью. Таким образом, религиозная мораль может соответствовать требованиям социалистического общества и оказывать пользу строительству социалистической культуры⁵⁹. В качестве главной тенденции в условиях социализма упомянутые выше авторы выделили соответствие и координацию религии и социализма. Однако следует учитывать, что в социалистическом обществе имеют место несоответствия, наряду с гармонией — дисгармония. В большинстве работ декларируется, что курс на взаимное соответствие религии и социалистического общества — историческая необходимость, общее чаяние народа, преодоление дисгармонии. Вместе с тем они осознают, что следование соответствию и преодоление несоответствия — длительный исторический процесс⁶⁰.

Проблема взаимного соответствия религии и социалистического общества нашла отражение в работе международной научной конференции «Проблемы деструктивных культов», которая была организована Китайской ассоциацией развития международной дружбы и Народным университетом Китая и прошла в Пекине 9—10 ноября 2000 г. На эту тему довольно радикально высказался профессор Сюй Жулэй (Нанкинская патриотическая протестантская семинария): «Теперь наши традиционные религии католицизм, протестантизм, буддизм, даосизм и ислам вступили в новый исторический период социализма, когда в них окажутся вещи, не соответствующие социалистическому строю. Генеральный секретарь Цзян Цзэминь говорит, что религия и социализм обязательно должны соответствовать друг другу, в отношении же несоответствующих догм и правил следует подумать о реформе. По этой причине вопрос реформирования стоит перед каждой религией»⁶¹.

Этой же теме была посвящена конференция религиозных деятелей, проходившая в мае 2001 г. в пров. Цзянсу под девизом «Соответствие религий и социализма». Мнение ее участников было отражено в статье под заголовком «Следовать по пути взаимного соответствия религий и социалистического общества». Ее автор, Ван Чжэньцин, заведующий Бюро по делам религий пров. Цзянсу, интерпретировал концепцию соответствия в аспекте деятельности кадровых работников в сфере религий. Ссылаясь на марксистское положение о длительности существования религий, он указал на то, что взаимное соответствие религий социализму — это тоже задача длительного времени. Говоря о том, что религии должны соответствовать социализму, он подчеркнул необходимость соблюдения верующими законов и служения пользе государства и нации. Вместе с тем он добавил, что и социализм, в свою очередь, должен соответствовать религиям, т. е. должно осуществляться взаимное соответствие (хусян шиин). Ван Чжэньцин разъяснил, что чиновники (ганьбу), работающие в сфере религий, должны

уважать и защищать свободу религий. В связи с этим автор выдвинул три задачи в религиозной работе: 1) принимать во внимание политику; 2) взяться за управление; 3) ускорить взаимное соответствие⁶².

* * *

Принципиальным являлось то, что в содержании установки взаимного соответствия доминировали государственные интересы и ответственность верующих перед обществом. Иными словами, она на первых порах предусматривала несколько одностороннюю адаптацию религиозных кругов «к новой ситуации и новым задачам социалистической модернизации», а также построения социализма с китайской спецификой.

Анализируя установку на соответствие религии с социалистическим обществом, современные китайские авторы не затушевывают ее внутреннюю противоречивость. В то же время вряд ли можно считать обоснованным весьма распространенное и в какой-то степени дежурное утверждение в китайской историографии о некоей универсальной свободе вероисповедания в КНР без поправки на китайскую специфику и строгий государственный контроль над религиозной сферой на всех уровнях. Нельзя забывать также и об избирательном принципе вероисповедной политики в отношении 5 официально признанных на современном этапе религий в КНР: буддизма, даосизма, ислама, католичества и протестантизма. Согласно ему, в более выгодном положении оказались традиционные китайские религии, в частности буддизм.

3.3. Видоизменение идеологемы взаимного соответствия

Пристальному вниманию к взаимному соответствию спустя 8 лет после факта появления этой идеологемы способствовали, с одной стороны, потрясения об-

щественной жизни, вызванные Фалуньгуном (см. след. главу). С другой стороны, поиск новых морально-нравственных координат для дальнейшего экономического и социального развития Китая. Иными словами, оптимизация управления обществом, находящимся в процессе реформ, в соответствии с традицией. Это привело к тому, что на рубеже тысячелетий в высшем партийном руководстве последовательно формулировались идеи «трех представительств» (партия является выразителем интересов передовых производительных сил, широких народных масс и передовой культуры), «великого возрождения китайской нации», «малого благоденствия» и, наконец, «гармоничного социалистического общества».

Продолжилась корректировка вероисповедной политики на высшем государственном уровне. Так, проблема взаимного соответствия религий и общества вновь подверглась рассмотрению в конце 2001 г. С 10 по 12 декабря в Пекине состоялось Всекитайское совещание по религиозной работе. Оно было создано по инициативе ЦК КПК и Госсовета КНР. На совещании присутствовали партийные и государственные руководители КНР Ли Пэн, Чжу Жунци, Ли Жуйхуань, Ху Цзиньтао, Вэй Цзяньсин и Ли Ланьцин⁶³. 12 декабря с речью выступил Генеральный секретарь ЦК КПК, Председатель КНР Цзян Цзэминь. Внимание вновь концентрировалось на том, что работа в сфере религий остается важной составной частью деятельности партии и государства, а активное внедрение соответствия религии с социалистическим обществом включено в круг приоритетных задач деятельности в религиозной сфере⁶⁴. Взаимное соответствие религий с социалистическим обществом определялось как «правильный курс развития религий», как научное заключение, которое партия сделала, исходя из общего положения в стране в период социализма и обобщив опыт религиозной работы после образования нового Китая. Повторялось прежнее положение о том, что соответствие религии с социалистическим общест-

вом не включает требование к массам верующих отречься от своей веры, но является требованием горячей любви к Родине, поддержки социалистического строя, поддержки руководства партии, уважения Конституции, законов и политического курса. Вместе с тем в содержание этой установки привносилось новое звучание. Религиозный вопрос всегда переплетается с определенными экономическими, политическими и культурными проблемами, а зачастую и с международными конфликтами. В качестве двух взаимосопоставляемых векторов Цзян Цзэминь определяет «сходство коренных интересов народа и масс верующих», а также «реформу и прогресс всех религий». Важным новым дополнением стало указание на то, что религиозное движение служит не только пользе государства, но и нации. Взаимному соответствию религии с социалистическим обществом отводился длительный период. Тем самым этой установке придавалось значение стратегического курса.

Глава китайского государства вновь декларировал, что религиозная деятельность должна осуществляться в рамках прав и обязанностей, предусмотренных Конституцией и законами страны. (В связи с этим уместно упомянуть о том, что к числу поправок к Конституции КНР, принятых 15 марта 1999 г. на 2-й сессии ВСНП 9-го созыва, относится дополнение к ст. 5 Конституции, которое устанавливает, что «Китайская Народная Республика управляется согласно закону и становится социалистическим правовым государством»⁶⁵.) Цзян Цзэминь, затрагивая вопрос управления религиозной деятельностью на законодательной основе, резюмировал, что необходимо обеспечивать реальную свободу вероисповедания. Под этим понимались условия для ведения нормальной религиозной деятельности, а также гарантия законных интересов религиозных организаций. Фактически речь шла не об универсальной свободе совести западного образца, а о религиозных свободах в условиях социализма с китайской спецификой, где роль контроля государства над ними чрезвычайно высока.

Высказывание о том, что «недопустимо использовать религию как противовес партийному руководству и социалистической системе, для подрыва государственного единства и межнациональной сплоченности, для нанесения ущерба интересам государства и общества, для ущемления законных прав и интересов других граждан»⁶⁶, можно расценивать как реакцию на деструктивную деятельность Фалуньгуна. В заключении Цзян Цзэминь призвал религиозные организации активизировать свою роль в деле обеспечения социального развития и стабильности⁶⁷. (Неделю спустя после Всекитайского совещания религиозные деятели всей страны провели заседание с целью изучения его материалов и распространения его духа.)

Смысл речи Цзян Цзэминя сводился к тому, что верующие могут служить реформам, развитию и общей стабильности. В то же время априорное положение 50—70-х гг. о том, что религия, отделенная от государства, в скором будущем отомрет, сознательно затухало. Власть фактически продемонстрировала прагматический подход к религии, стремясь найти наиболее эффективный механизм управления религиозной сферой, заостряя внимание на том, что она может быть адекватной социалистическому обществу. Работники в сфере религий и руководители религиозных объединений были ориентированы на последовательное сближение вероисповедной политики с реальной жизнью различных религиозных конфессий, в том числе буддизма.

Итог разработок Цзян Цзэминя в области вероисповедной политики был в обобщенном виде представлен в одной из статей современного тайваньского ученого Бетрис Леунг, опубликованной в журнале *«The China Quarterly»*. Она пишет, что «политика свободы вероисповедания оставалась основной для партии, однако Цзян выбрал новую ориентацию в отношении религии, выделив три ее важнейшие характеристики. Во-первых, он доказал, что религия должна рассматриваться как фено-

мен, который будет существовать длительное время. Во-вторых, религия может иметь значительное влияние на национальное развитие и социальную стабильность. Наконец, он вновь повторил, что религия всегда является фактором внешней политики. Таким образом, Цзян выбрал новую, более позитивную и гибкую линию политики в сфере религиозной свободы»⁶⁸.

Четвертое поколение партийного и государственного руководства во главе с Ху Цзиньтао, пришедшее к власти на XVI съезде КПК в ноябре 2002 г., отчетливо осознавая важность претворения этой теории на практике, продолжает намеченный третьим поколением курс на легитимное решение религиозных проблем. Наиболее заметной фигурой и часто высказывающимся относительно политики в сфере религий государственным деятелем высокого уровня является в настоящее время глава Управления по делам религий — Е Сяовэнь⁶⁹. В докладе, сделанном им в Центральной партийной школе 23 сентября 2004 г., подтверждалось следование политике и идеям Цзян Цзэминя. Однако им придавались новые оттенки. Например, Е Сяовэнь сделал акцент на том, что в партийной работе в религиозной сфере необходимо учитывать две современные реалии. Одна из них состоит в том, что в условиях распространения глобализации, открытости и повсеместного проникновения средств массовой информации китайцы оказались лицом к лицу с присущими современному западному миру новыми, прежде чуждыми им критериями: «выбор, плюрализм, независимость и индивидуализм». Многие из них потеряли жизненные ориентиры и обратились к религии в качестве руководства. Решать религиозную проблему можно путем возрождения культуры и морали на базе социализма. Смысл другой реальности заключается в том, что партия прошла тот этап, когда ее функция состояла в совершении революции и разрушении, и перешла к стабилизации и управлению в опоре на закон. В связи с этим задача работы в религиозной сфере корректиру-

ется как расширение контроля над религией в аспекте культуры⁷⁰.

В самые последние годы религия стала трактоваться в контексте новой идеологии «гармоничного социалистического общества». Впервые она была выдвинута Генеральным секретарем ЦК КПК Ху Цзиньтао на 4-м пленуме ЦК КПК 16-го созыва в сентябре 2004 г. В соответствии с этой современной формулой общественной консолидации гармоничные отношения проецируются на все сферы китайского общества, в том числе религиозную. В этом аспекте общая формула конкретизируется как «гармоничное общество и религия» («хэсе шэжуэй юй цзунцзяо»). Тем самым провозглашенный еще в 1950-е гг. лозунг о свободе вероисповедания наполнился в настоящее время вполне конкретным содержанием «взаимного соответствия» и приобрел гармоничное звучание.

Идеал гармоничного общества глубоко уходит в традицию, благодаря чему находит отклик в среде верующих, особенно последователей таких традиционных китайских религий, как буддизм. Таким образом, благодаря формуле «гармоничного общества и религии», вероисповедная политика становится более гибкой, а формула взаимного соответствия имеет тенденцию стать более результативной. Сейчас формула построения гармоничного общества (хэсе шэжуэй) расширена до построения гармоничного мира (хэсе шицзе), а их единство выражено в модели «шуан хэ моши», в которую вписывается и религия.

* * *

С помощью идеологии всеобщей гармонии, которая в определенной степени является мифологемой, нельзя устранить противоречия между личностью и обществом, однако смягчить их степень она безусловно может. Но главное состоит в том, что она призвана способствовать оздоровлению моральной атмосферы всего общества и его консолидации в целом.

3.4. Правовая модель современной религиозной жизни

Реальные попытки по решению религиозных проблем на законодательной основе были предприняты в первой половине 90-х гг., после начала разработки новой концепции вероисповедной политики. На основе Конституции указом № 144 Госсовета КНР были приняты и 31 января 1994 г. обнародованы «Правила деятельности объектов религиозного назначения». Ими предусматривалось, что право управления местами религиозных отпавлений принадлежит тем организациям, во владении которых они находятся. В этом документе подчеркивалось, что нормальная религиозная деятельность охраняется законом. Поэтому вмешательство в нее со стороны какой-либо организации или частного лица расценивалось как недопустимое. За подобные действия полагалось привлечение к юридической ответственности. В свою очередь и в местах религиозных отпавлений должны соблюдаться законы и нормативные акты КНР⁷¹. Тем самым не только повторялись, но и дополнялись статьи УК КНР 1979 г. (14 марта 1997 г. на 5-й сессии ВСНП 8-го созыва в него были внесены изменения⁷², которые не коснулись прежних положений относительно религиозной сферы). Не будем подробно останавливаться на содержании данного положения, поскольку оно в настоящее время упразднено. Отметим лишь, что это был первый за весь период КНР специальный акт, регулирующий религиозную жизнь.

В январе 1994 г. также было обнародовано «Положение о регулировании религиозной деятельности иностранных граждан на территории Китайской Народной Республики». Ст. 2 его гласит: «Китайская Народная Республика уважает свободу вероисповедания иностранных граждан на территории Китая, берет под свою охрану деятельность иностранных граждан по осуществлению дружеских контактов, культурного и научного обмена с

религиозными организациями Китайской Народной Республики в области религиозной деятельности»⁷³. Согласно ст. 3 «иностранные граждане могут принимать участие в религиозной деятельности в расположенных на территории Китая местах совершения культовых обрядов, таких, как храмы, монастыри, мечети и церкви. Иностранцы граждане по приглашению религиозных организаций уровня провинций, автономных районов, городов центрального подчинения и выше могут выступать с проповедями, вести религиозные службы в местах совершения культовых обрядов на территории Китая»⁷⁴. Вместе с тем в положении содержался ряд важных требований к ним. Так ст. 8 гласила: «иностранные граждане, осуществляющие религиозную деятельность на территории Китая, обязаны уважать законы и нормативные акты КНР. Им запрещено образовывать на территории КНР религиозные организации, учреждать исполнительные религиозные органы, места совершения культовых обрядов и религиозные учебные заведения, привлекать новых религиозных приверженцев из числа граждан КНР, назначать служителей культов, а также вести другую пропагандистскую деятельность»⁷⁵. В данном документе, содержащем ряд строгих запретительных мер в отношении религиозной деятельности иностранных граждан в Китае, более углубленно истолковывались те положения Конституции 1982 г., в которых они были лишь обозначены.

В процессе стремительной трансформации всех сфер жизни китайского общества, в том числе религиозной, вскоре стало очевидным, что «Правила деятельности объектов религиозного назначения» в полной мере не отражают происходящих изменений. Поэтому с 1998 по 2004 г. в КНР велась работа по подготовке новых регулирующих религиозную сферу правил. Она проходила в процессе дискуссий правоведов, государственных и религиозных деятелей с вовлечением в нее широких масс верующих. Кстати сказать, как явствует из бесед с шанхайскими обществоведами, их разработ-

чики внимательно знакомились с «Законом о свободе совести и о религиозных объединениях», принятом в Российской Федерации в 1997 г.

Необходимость разработки комплексного администрирования в религиозной сфере была обусловлена тем, что в условиях стремительного экономического развития китайского общества возникло немало новых проблем. При их решении главное внимание было уделено тому, что укрепление правового строительства в области религий, управление религиозными делами в опоре на законы — основа ее государственного регулирования. В соответствии с намеченным XVI съездом КПК политическим курсом, включающим гармоничные отношения религий с обществом на легитимной основе, 30 ноября 2004 г. Госсоветом КНР были одобрены, а 18 декабря указом № 426 обнародованы «Правила регулирования религиозной деятельности» («Цзунцзяо шиу тяоли»). Они вступили в действие с 1 марта 2005 г. Настоящими правилами регламентируется и защищается деятельность религиозных объединений. В них содержатся ясные установки по функционированию объектов религиозного назначения. После введения новых правил (ст. 46) упразднились прежние, 1994 г., «Правила деятельности объектов религиозного назначения». Однако по-прежнему остается в действии «Положение о регулировании религиозной деятельности иностранных граждан на территории Китайской Народной Республики» 1994 г.⁷⁶

Согласно своему концептуальному подходу, разработчики данного документа рассматривают религиозную жизнь в контексте общественной жизни КНР. Как мы видели выше, в 90-е гг. идеологически это было подготовлено внедрением формулы «хусян шиин», а в начале нового тысячелетия — ее новым, приближенным к традиции толкованием в соответствии с идеологией «гармоничного социалистического общества».

Все это нашло отражение в рассматриваемых правилах. В ст. 1 говорилось о том, что «данные правила разработаны на основании конституции для того, чтобы

«гарантировать свободу граждан в сфере религий, защищать религиозное согласие и общественную гармонию»⁷⁷. Далее разъяснялось, что под этим понимается «сосуществование во взаимной гармонии» как верующих, так и неверующих граждан, которые не должны подвергаться дискриминации независимо от своих религиозных убеждений»⁷⁸.

Эти правила можно отнести к нормативным правовым актам. Определяющим их содержание моментом является принцип легитимного ведения религиозной деятельности, что стало главным условием формирования государственной вероисповедной политики периода открытости и реформ, включая как защиту государством религиозной деятельности в опоре на конституцию и закон, охрану законных прав и интересов религиозных объединений, объектов религиозного назначения и отдельных граждан, так и их ответственность перед конституцией и законом. Ст. 3 гласит: «Религиозные организации, объекты религиозного назначения и верующие граждане должны соблюдать конституцию, законы, законоположения и правила, охранять единство государства, национальную сплоченность и общественную стабильность»⁷⁹. И далее: «Любая организация или отдельная личность не должны использовать религию с тем, чтобы нарушать общественный порядок, наносить ущерб здоровью граждан, противодействовать системе государственного образования и допускать другие, наносящие вред государству действия»⁸⁰.

46 статей данных правил, отражающих 25-летний период трансформации общественной и экономической жизни в реформенном Китае, фактически регламентируют деятельность двух взаимосвязанных форм религиозной организации: религиозных объединений⁸¹ и объектов религиозного назначения различной конфессиональной принадлежности (буддизм, даосизм, ислам, католичество, протестантство) — храмов, монастырей, церквей и мечетей. В большинстве статей она не отделяется от административно-управленческой деятельно-

сти третьего важного звена религиозной работы — отделов по делам религий различных уровней, подчиненных Управлению по делам религий при Госсовете КНР.

Раздел II правил, состоящий из 6 статей, посвящен различным сторонам деятельности религиозных объединений. Согласно ст. 6 законом охраняется деятельность тех религиозных объединений, которые прошли регистрацию в соответствии с «Правилами, регламентирующими деятельность общественных объединений» и устав которых им соответствует⁸². Особое место уделено издательской деятельности религиозных объединений. Они получают на нее право, если выпуск печатных религиозных изданий не противоречит установкам «Закона о печати». В религиозных изданиях не должна содержаться следующая информация: 1) разрушающие гармонию верующих и неверующих граждан; 2) подрывающие согласие среди неверующих, а также внутррелигиозную гармонию; 3) предвзято освещающие или оскорбляющие верующих и неверующих граждан; 4) провозглашающие религиозный экстремизм; 5) нарушающие принцип независимой религиозной деятельности⁸³.

Особое внимание уделяется участию религиозных объединений в процессе образования религиозных учебных заведений. Заявление об их образовании проходит рассмотрение в религиозном объединении и затем направляется для окончательного решения в соответствующие инстанции. Если в этом принимает участие Всекитайское религиозное объединение (например, БАК), то необходимо одобрение Управления по делам религий при Госсовете КНР. Когда речь идет об учебном заведении, создаваемом религиозным объединением провинции, административного района или города прямого подчинения, то вопрос окончательно решается в отделе по делам религий соответствующей административной единицы⁸⁴. В ст. 9 выдвигаются следующие предварительные условия для учреждения религиозных учебных заведений: 1) наличие ясных воспитательных целей, устава и планов деятельности; 2) ясные цели воспитания;

3) наличие необходимых для проведения обучения средств и постоянных источников доходов; 4) наличие площадей и оборудования; 5) наличие назначенных на основные должности ответственных лиц, преподавателей и администрации⁸⁵. Помимо активного участия в учреждении учебных заведений всекитайские религиозные объединения могут направлять учащихся за рубеж и принимать их из-за рубежа⁸⁶.

Самый большой, III раздел (ст. 12—26) рассматриваемого законоположения затрагивает проблемы, связанные с деятельностью объектов религиозного назначения (храмов, монастырей, церквей, мечетей и др.) После прохождения регистрации она ведется согласно нормам и правилам соответствующего учения и под управлением объектов религиозного назначения или религиозных объединений⁸⁷. Регистрация объекта религиозного назначения — многоступенчатая и довольно сложная процедура, зависящая от административно-территориальной принадлежности храма, монастыря, церкви, мечети: направленное в религиозное объединение заявление передается в отдел по делам религий народного правительства уездного уровня. Там оно рассматривается в течение месяца. При положительном ответе отсылается в районные отделы по делам религий городских народных правительств. Решение выносится ими в течение 30 дней. В свою очередь отделы по делам религий народных правительств провинций, автономных районов, городов прямого подчинения сами (также в течение 30 дней) окончательно решают вопрос об открытии храма, монастыря, церкви или мечети. После прохождения всех этих инстанций и в случае соответствия условиям регистрации в отделе по делам религий народного правительства уездного уровня выдается официальное «Свидетельство объекта религиозного назначения». Непосредственное участие в разветвлении деятельности объекта религиозного назначения принимает местное религиозное объединение⁸⁸. Например, очевидно, сколь велика роль БАК и ее от-

делений на местах в открытии буддийских храмов и монастырей.

Письменный отчет о сформированных руководящих органах и администрации объекта религиозного назначения, избранной демократическим путем, направляется в вышестоящие инстанции⁸⁹. Фактически объекты религиозного назначения, в обязанность которым вменяется упрочение внутреннего управления в опоре на положение законов и нормативных актов, создание здорового коллектива, прозрачной бухгалтерии, общественного порядка, защита памятников культуры, находятся под контролем отделов по делам религий народных правительств данной местности. Вместе с тем, в ст. 19 делается особый акцент на то, что органы управления по делам религий должны не только регистрировать объекты религиозного назначения и следить за их деятельностью, но при этом и сами соблюдать закон и нормативные акты⁹⁰.

Зарегистрированные храмы, монастыри, церкви, мечети, так же как религиозные объединения, имеют право выпускать религиозные печатные издания, соответствующие государственным нормам. Они могут извлекать прибыль от продажи религиозной печатной продукции, а также предметов культа и религиозного искусства (ст. 21)⁹¹.

Законом (ст. 20) объектам религиозного назначения разрешается принимать добровольные пожертвования от граждан. Однако в этом отказано тем организациям, которые не являются религиозными объединениями или объектами религиозного назначения⁹².

Очень подробно в законе оговаривается порядок проведения храмами, монастырями, церквями и мечетями широкомасштабных религиозных мероприятий на их территории или за ее пределами. Подобные мероприятия осуществляются только с разрешения отделов по делам религий тех провинций, административных районов и городов прямого подчинения, в которых они проводятся⁹³. По решению этих органов, в дальнейшем

одобренному Управлением по делам религий при Госсовете КНР, так же легитимно решается вопрос о возведении монументальной религиозной скульптуры⁹⁴. А для официального вхождения храмов, монастырей, церквей и мечетей в туристическую зону необходимо получить согласие народного правительства уездного уровня⁹⁵.

Сравнительно небольшой IV раздел правил посвящен утверждению руководителей религиозной сферы, которые, как подчеркивается, охраняются законом. Оно происходит по решению религиозных объединений, обязанных уведомить об этом отдел по делам религий народного правительства уездного уровня⁹⁶. (Исключение составляет утверждение руководства тибетского буддизма и католических епископов. Что касается первых, то они назначаются буддийским объединением. Оно извещает об этом районный отдел по делам религий городского народного правительства. Справка об утверждении католических епископов направляется Всекитайским объединением католиков в Управление по делам религий при Госсовете КНР⁹⁷.)

В качестве наиболее важного для ведения повседневной деятельности религиозных объединений и объектов религиозного назначения, как части хозяйственной жизни страны, можно рассматривать V раздел правил, посвященный религиозному имуществу. В ст. 30 говорится о том, что законом охраняются религиозные объединения и объекты религиозного назначения, которые в соответствии с ним используют землю, постройки или другое имущество и извлекают из него доходы. Право на их пользование землей и постройками выдается Комитетом по имуществу местного народного правительства или местными органами земельного управления на основании заявления от религиозного объединения или объекта религиозного назначения⁹⁸. Однако право на пользование постройками не исключает ряд ограничений. Так, объекты религиозного назначения, используемые помещения для религиозных служб и прожива-

ния религиозных деятелей, не могут передавать их, закладывать или использовать в качестве инвестиций⁹⁹. Тем самым исключается попытка злоупотреблений со стороны руководства религиозных организаций. В то же время, опираясь на законы и ориентируясь на общественно полезную деятельность, ведя прозрачную бухгалтерию и правильно управляя имуществом, религиозные объединения и объекты религиозного назначения могут извлекать прибыль и получать доход (ст. 34)¹⁰⁰. Ст. 36 гласит, что «те религиозные объединения, объекты религиозного назначения, которые соблюдают государственную систему управления имуществом, финансами и налогами, в соответствии с законом о налогах пользуются льготным налогообложением»¹⁰¹. Однако они должны отчитываться относительно налоговой ситуации, а также об использовании пожертвований, которые они могут получать, перед отделом по делам религий народного правительства уездного уровня¹⁰². Особо подчеркивается, что никакая организация или отдельный человек не могут посягать на имущество объектов религиозного назначения, делить, причинять ущерб или накладывать секвестр, арестовывать, замораживать, конфисковывать и т. д. Оговаривается, что также нельзя наносить ущерб тем культурным ценностям, которыми владеют религиозные объединения и объекты религиозного назначения¹⁰³.

На содержании правил о религиозной деятельности отразился процесс реконструкции и бурного строительства, развернувшегося по всему Китаю. Так в ст. 33 указывается, что в случае необходимости сноса зданий религиозного объединения или объекта религиозного назначения в связи с планами реконструкции города следует уладить проблему с ними, а также выяснить мнение отдела по делам религий. В случае их согласия необходимо компенсировать стоимость сносимых построек в соответствии с рыночной ценой¹⁰⁴.

В разделе VI рассматривается ответственность перед законом как государственных служащих, контролирую-

щих религиозную сферу, так и религиозных деятелей, осуществляющих руководство религиозными объединениями или объектами религиозного назначения. Например, ст. 38—39 гласят, что государственные служащие, контролирующие религиозную сферу, в случае недобросовестного исполнения служебных обязанностей, использования служебного положения для совершения беззакония, притеснения верующих граждан, вмешательства в повседневную деятельность религиозных объединений или объектов религиозного назначения получают административное взыскание. Если содеянное является криминалом, то они становятся преступниками и преследуются в соответствии с законом¹⁰⁵. Ст. 46 дополняется содержанием вышеуказанных статей. В ней, в частности, рассматривается возможность административного расследования и при необходимости последующей подачи в суд на органы по делам религий, допускающие противозаконные действия¹⁰⁶.

Целая группа статей (40—45) посвящена ответственности религиозных объединений и их руководства за нарушение закона. К числу таких нарушений отнесены нарушение государственной и общественной безопасности, нарушение прав человека и демократических прав, нарушение ст. 4 данных правил, нарушение общественного порядка, посягательство на частное имущество, несанкционированное проведение крупномасштабных религиозных мероприятий, самовольное создание объектов религиозного назначения или нарушение правил их регистрации, создание порядка управления, не соответствующего требованиям ст. 18, фальсификация данных о деятельности, а также самовольное создание религиозных учебных заведений, незаконное строительство или возведение монументальной скульптуры, нарушение государственных правил получения благотворительной помощи. Если эти нарушения не носят криминальный характер, то деятельность религиозных объединений приостанавливается или прекращается. На их руководителей налагается материальная ответственность. Причем

наказание определяется в зависимости от вида нарушения или органами общественного порядка, или строительными инстанциями, или отделами по делам религий при народных правительствах¹⁰⁷.

* * *

«Правила регулирования религиозной деятельности» можно рассматривать как качественно новый этап политики в сфере религий, проводящейся в КНР. Они призваны привести религиозную сферу в соответствие с большим количеством новых законов, законодательных и нормативных актов, регулирующих жизнь китайского общества в период открытости и реформ. По полноте охвата и практическому решению религиозных проблем эти правила не сопоставимы с прежними. В них не прописана роль партии. Однако она незримо присутствует. Ведь партийное и государственное руководство, в начале 80-х гг. фактически взяв курс на совершенствование вероисповедной политики, сделав шаг от декларирования к реалиям, последовательно преодолевая трудности, шло к намеченной цели, а именно к ее легитимизации. Нельзя не отметить, что интересы религиозных кругов выражают патриотические религиозные объединения, которые также стремились к этому, поскольку такое законоположение является залогом их стабильной деятельности на правовых основаниях. Например, БАК, позиционирующая себя в реформенном китайском обществе как выразительницу интересов сангхи. Естественно, что новые правила, регулирующие религиозную деятельность, сразу же привлекли внимание сангхи. На расширенном совещании руководства БАК, которое прошло 2 марта 2005 г. в Пекине, отмечалось, что «Правила регулирования религиозной деятельности» — первое в истории КНР комплексное законоположение в сфере религий. Они имеют большое значение для укрепления религиозной деятельности на легитимной основе, для формирования норм администрирования правительственными институтами по делам

религий в соответствии с законом, для научного и демократического управления религиозными проблемами, для защиты повседневной религиозной деятельности верующих, охраны их законных прав. На совещании было принято решение об организации изучения этих новых правил буддийскими кругами¹⁰⁸. Год спустя на другом совещании глава Управления по делам религий Е Сяовэнь, сделавший отчетный доклад о работе в религиозной сфере за 2005 г., подчеркнул, что практическое внедрение новых правил было и остается главным ее направлением в 2006 г.¹⁰⁹. Одним из реальных шагов по их сближения с повседневной религиозной жизнью стало ознакомление широких кругов верующих с их содержанием. Например, весной 2006 г. автору этих строк довелось видеть, что извлечения из них были написаны на стенде в одном из известных буддийских монастырей Шанхая — Лунхуасы, а также в известных монастырях священной горы Путошань. Безусловно, что этим дело не ограничиться. Новое законоположение не может не повлечь за собой изменений и дополнений во внутренние нормативные акты, регламентирующие жизнь сангхи.

Примечания

¹ 40 лет КНР. М., 1989. С. 36.

² Нельзя не отметить, что большинство архивных документов конца 70-х — начала 80-х гг., в которых она затрагивалась, еще не опубликовано. Они частично начали вводиться в научный оборот учеными КНР и Тайваня в начале нового тысячелетия. Это дает нам возможность использовать их в изложении.

³ Го Вэньлянь, Чэнь Цзиньлун. Синь шици чжунго гунчандан цзунцзяо чжэнцэ хуйфу то чжан дэ лиши тяоцзянь (Исторические условия для восстановления и развертывания современной политики партии в сфере религий)// Дандай чжунго ши яньцзю. 2002. № 5. С. 71—72.

⁴ История государства и права зарубежных стран. Т. II. С. 468.

⁵ Чжунхуа жэньминь гунхэго. Сяньфа (Конституция КНР 1978 г.). Пекин, 1978. С. 20.

⁶ Лю Шэнци. Гайгэ, кайфан и лай далу цзунцзяо чжи фачжань (Развитие религий на материке в период открытости и реформ) // Чжунго далу яньцзю, 2001. № 12. С. 67.

⁷ Го Вэньлянь, Чэнь Цзиньлун. Указ. соч. С. 72; Цзинь Ифэн. Чжунго гунчань дан цзунцзяо чжэнцэ фачжань шулюэ. С. 249—250. Со ссылкой на: Синь шици цзунцзяо гунцзо вэньсянь сюаньбянь (Сборник документов по религиозной работе нового периода). Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ. 1995.

⁸ Лю Шэнци. Указ. соч. С. 67.

⁹ Го Вэньлянь, Чэнь Цзиньлун. Указ. соч. С. 72.

¹⁰ Китайская Народная Республика. Конституция и законодательные акты. М., 1984. С. 358.

¹¹ Там же. С. 349.

¹² Китайская Народная Республика. Законодательные акты. М., 1989. С. 29.

¹³ Го Вэньлянь, Чэнь Цзиньлун. Указ. соч. С. 72.

¹⁴ Там же; Фа инь. 2002. № 12. С. 27—28; Синь шици цзунцзяо гунцзо вэньсянь сюаньбянь, 1995. С. 24.

¹⁵ Цзинь Ифэн. Указ. соч. С. 250.

¹⁶ Фа инь. 2002. № 12. С. 30.

¹⁷ Го Вэньлянь, Чэнь Цзиньлун. Указ. соч. С. 73.

¹⁸ Об этом документе см.: Цзинь Ифэн. Указ. соч. С. 250—251; Дай Каншэн и Пэн Яо. Шэхуэйчжуи юй чжунго цзунцзяо (Социализм и религии в Китае). Наньчан, 1996. С. 133; 40 лет КНР. С. 229—230; Кузнецов В. С. Политика в отношении религии в КНР // ПДВ. 2001. № 1. С. 166—168. Leung B. China's Religious Freedom Policy: The Art of Managing Religious Activity // The China Quarterly. 2005. № 184. P. 903—904.

¹⁹ Хунци. 1982, № 12. С. 2—8; MacInnis D. (ed.) Religion in China: Policy and Practice N-Y., 1989. P. 19—26.

²⁰ Хунци. 1982. № 12. С. 2—8

²¹ Там же.

- ²² 40 лет КНР. С. 230.
- ²³ Буддийская ассоциация Китая, Даосская ассоциация Китая, Исламская ассоциация Китая, Ассоциация католиков-патриотов Китая, Коллегия католических епископов, Комитет китайского протестантского движения за три самостоятельности, Китайская протестантская ассоциация.
- ²⁴ *Leung B.* Ibid. P. 903.
- ²⁵ История государства и права зарубежных стран. Т. II. М., 2005. С. 468.
- ²⁶ Китайская Народная Республика. Конституция и законодательные акты. М., 1984. С. 31.
- ²⁷ Китайская Народная Республика. Законодательные акты. М., 1989. С. 52.
- ²⁸ Синь шици цзунцзяо гунцзо вэньсянь сюаньбянь, 1995, августа, 1 выпуск; С. 139. Фа инь. 2002. № 12. С. 27
- ²⁹ Чжунго фалюй няньцзянь, 1987 (Китайский юридический ежегодник, 1987). Пекин, 1987. С. 292—293; Фа инь. 2002. № 12. С. 28.
- ³⁰ Чжунго фалюй няньцзянь. 1989 (Китайский юридический ежегодник. 1989). Шанхай, 1990. С. 199—200.
- ³¹ Фа инь. 2002. № 12. С. 28
- ³² Там же. С. 468.
- ³³ Там же. С. 472.
- ³⁴ *Го Вэньлянь, Чэнь Цзиньлун.* Указ. соч. С. 72.
- ³⁵ Там же. Указ. соч. С. 73.
- ³⁶ К началу периода реформ была восстановлена деятельность только одного научно-исследовательского института — Института Религий АОН Китая, созданного в 1964 г.
- ³⁷ В соответствии с классификацией, принятой в КНР в настоящее время, выделено четыре поколения руководителей страны. Вслед за третьим поколением в 2002 г. к власти пришло четвертое, которое представляет Ху Цзиньтао. О проблеме политической преемственности в КНР см.: Виноградов А. В. Китайская модель модернизации. Поиски новой идентичности. М., 2005. С. 199—200.
- ³⁸ Цит по: *Го Вэньлянь. Чэнь Цзиньлун.* Указ. соч. С. 74.
- ³⁹ Партийное решение о принципе «и фа чжи го» было принято 8 февраля 1996 г. на 3-м совещании руководящего со-

става ЦК КПК по законодательной системе (Виноградов А. В. Указ. Соч. С. 297).

⁴⁰ *Лю Шэньци.* Указ. соч. С. 68.

⁴¹ Там же.

⁴² *Цзян Цзэминь.* Реформа развитие стабильность. Статьи и выступления. М., 2002. С. 134.

⁴³ Там же. С. 138.

⁴⁴ Там же. С. 139.

⁴⁵ Там же. С. 138—140.

⁴⁶ Там же. С. 138.

⁴⁷ «Гуанмин жибао». 25 мая 1995 г. «Фа инь». 1995. № 7.

⁴⁸ Фа инь. 1995. № 7. С. 3—4.

⁴⁹ *Москалев А. А.* Национальный вопрос, поиски и находки // Китай на пути модернизации и реформ. М., 1999. С. 469—470.

⁵⁰ *Го Вэньлянь, Чэнь Цзиньлун.* Указ. соч. С. 77.

⁵¹ Более подробно см.: *Гао Юйчунь.* Цзунцзяо юй шэхуэйчжуи шэхуэй сянь шиин лунь дэ юлай юй фачжань (Побудительные мотивы для развития теории взаимного соответствия религии и социалистического общества // Чжунго цзунцзяо, 1996, № 3. С. 24—25

⁵² *Дай Каншэн, Пэн Яо.* Шэхуэйчжуи юй чжунго цзунцзяо (Социализм и религии Китая). Наньчан, 1996; *Гао Юйчунь.* Цзунцзяо юй шэхуэйчжуи шэхуэй сянь шиин лунь дэ юлай юй фачжань // Чжунго цзунцзяо, 1996, № 3; *Фоцзяо юй шэхуэйчжуи шэхуэй сянь шиин яньтаолуньхуэй цзай Шанхай лун чжун цзюйсин* (Проведение в Шанхае конференции, посвященной взаимосоответствию буддизма и социалистического общества) // Фа инь. 2000. № 10. С. 34—36; *Вэн Чжэньцзинь.* Иньдао цзунцзяо юй шэхуэйчжуи шэхуэй сянь шиин дэ туцзин (Следовать по пути взаимосоответствия религии и социалистического общества) // Чжунго цзунцзяо. 2001. № 6. С. 35—36; *Ван Чжюань.* Лунь шэхуэйчжуи миньчжу юй фачжи цзяньшэ цзиньчэн чжун дэ чжунго цзунцзяо (К вопросу о китайских религиях в процессе строительства социалистической демократии и правопорядка) // Цзунцзяо сюэ яньцзю. 2005. № 4; *Хун Сюэцзэн.* Шэньхуа сянь шиин яньцзю дэ цзигэ лилунь вэньти

(Несколько теоретических вопросов в углублении изучения «взаимосоответствия») // Чжунго цзунцзяо. 2006. № 4.

⁵³ Хун Сюэцзэн. Указ. соч. С. 14—15.

⁵⁴ Там же. С. 15.

⁵⁵ Дай Кайшэн и Пэн Яо. Указ. соч. С. 48—49.

⁵⁶ Хун Сюэцзэн. Указ. соч. С. 15.

⁵⁷ Ван Чжюань. Указ. соч. С. 65.

⁵⁸ Дай Кайшэн и Пэн Яо. Указ. соч. С. 49; Ван Чжюань. Указ. соч. С. 65.

⁵⁹ См. доклады ученых Гао Чжэньнуна, Сун Лидао, Дунцюня на конференции, посвященной взаимному соответствию буддизма и социалистического общества, состоявшейся в Шанхае // Фа инь. 2000. № 10. С. 36.

⁶⁰ Дай Кайшэн и Пэн Яо. Указ. соч. С. 135.

⁶¹ Цит. по: Ломанов А. В. Международная научная конференция «Проблемы деструктивных культов» // Китайский благовестник. 2001. № 1. С. 164.

⁶² Вэн Чжэньцзинь. Индао цзунцзяо юй шэхуэйчжуй шэхуй сяншиин дэ туцзин. // Чжунго цзунцзяо. 2001. № 6. С. 35—36.

⁶³ Жэньминь жибао, 13. 12. 2001.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Новое законодательство Китайской Народной Республики // Экспресс-информация ИДВ РАН. 1999. № 9. С. 10.

⁶⁶ Жэньминь жибао. 13.12.2001.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Leung B. Ibid. P. 910.

⁶⁹ Он, кстати сказать, принимал участие во Всемирном саммите религиозных лидеров, который проходил в Москве в начале июля 2006 г. <http://www.interfax-religion.ru>. 05.07.2006.

⁷⁰ Leung B. Ibid. P. 912. Со ссылкой на: Е Сяовэнь. Чжичжэн нэнли юй цзунцзяо гунцзо (Компетенции управления и религиозная работа) // Чжунгун чжунъян дансяо баогао сюань (Избранные доклады Центральной партийной школы). 2004. № 12. С. 2—24.

⁷¹ Чжунго фалюй няньцзянь (Китайский юридический ежегодник). Пекин, 1995. С. 221—222.

⁷² Чжунго фалюй няньцзянь. 1998. С. 206—241.

⁷³ Чжунго фалюй няньцзянь 1995. С. 221.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Цзунцзяо шиу тяоли (Правила регулирования религиозной деятельности) // Фа инь. 2005. № 1. С. 4, 9. Их полный текст опубликован во втором томе «И фа баоху гунмин цзунцзяо синьсин дэ цюаньли» (Правовая защита народных религиозных верований в опоре на закон) в 2005 г., а сообщение о вступлении в действие в Жэньминь жибао, 19.12.2004. Далее автором цитируется полный текст закона, опубликованный в журнале Фа инь.

⁷⁷ Цзунцзяо шиу тяоли // Фа инь. 2005. № 1. С. 4.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ В тексте правил они не называются, однако очевидно, что речь идет о Буддийской ассоциации Китая, Даосской ассоциации Китая, Исламской ассоциации Китая, Ассоциации католиков-патриотов Китая, Коллегии католических епископов, Комитете китайского протестантского движения за три самостоятельности, Китайской протестантской ассоциации и сети их отделений на местах.

⁸² Цзунцзяо шиу тяоли // Фа инь. 2005. № 1. С. 5.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Там же. В ст. 11 содержится пояснение, что для исповедующих ислам граждан КНР, отправляющихся за рубеж, официальным представителем является Китайская исламская ассоциация.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Там же. С. 5—6.

⁸⁹ Там же. С. 6.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ Там же.

⁹² Там же.

⁹³ Там же.

94 Там же. С. 6—7.

95 Там же. С. 7.

96 Там же.

97 Там же.

98 Там же.

99 Там же.

100 Там же.

101 Там же.

102 Там же. С. 8.

103 Там же.

104 Там же.

105 Там же.

106 Там же. С. 9.

107 Там же. С. 8—9.

108 Фа инь. 2005. № 3. С. 10—11.

109 Цзай цзи чэн чжун чуань синь, цзай цзяцян чжун лоши
(В преемственности создавать новое, укрепляя, претворять в
жизнь) // Чжунго цзунцзяо. 2006. № 3. С. 4—5.

Известные буддийские достопримечательности

(фотографии из архива автора)



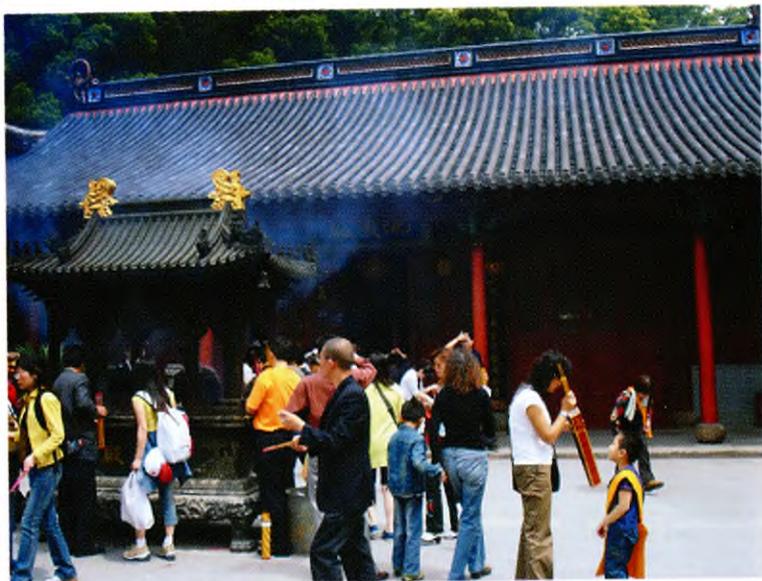
Монастырь Хуэйцзиси (Путошань)



Буддийский монах из монастыря
Пуцзиси (Путошань)



Монастырь Пуцзиси



Монастырь Пуцзисы (Путошань)



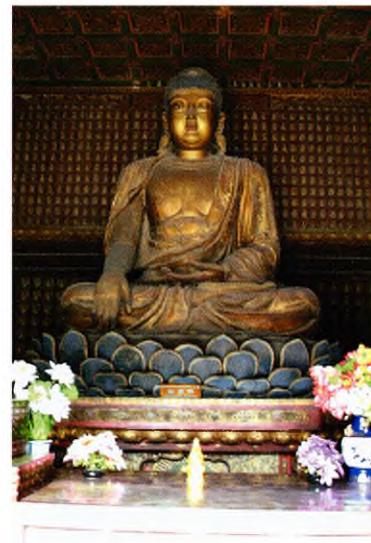
Монастырь Чжихуасы



Монастырь Чжихуасы (Пекин)



Монастырь Чжихуасы



Будда Шакьямуни.
Монастырь Чжихуасы



Монастырь Чжихуасы. Алтарь



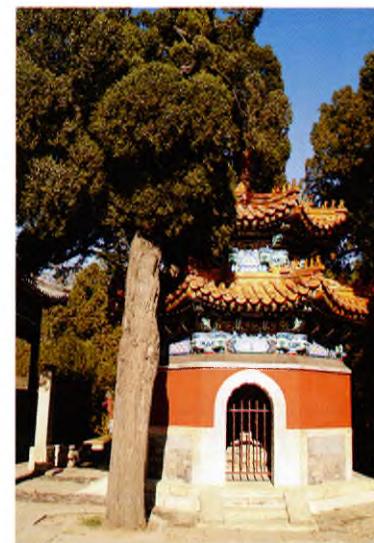
Алтарь храма Лингуансы в Бадачу (окрестности Пекина)



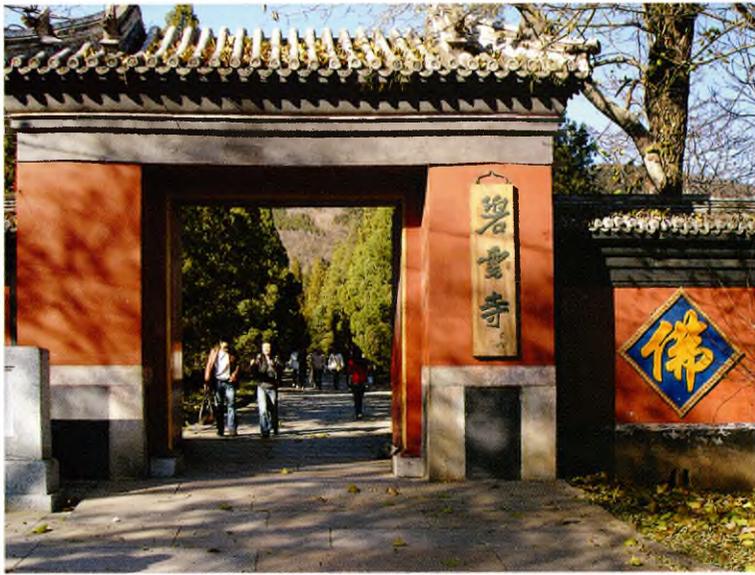
Белая пагода (Байта). Парк Бэйхай (Пекин)



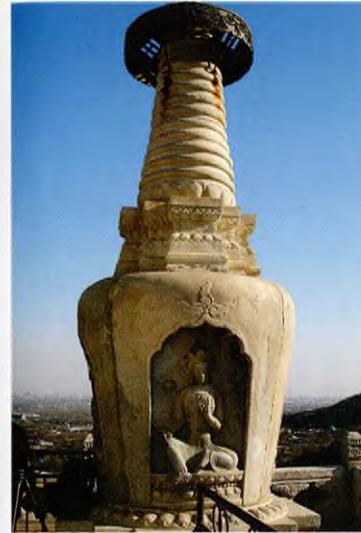
Пагода Зуба Будды (Фоята) в Бадачу (окрестности Пекина)



Монастырь Биюньсы (окрестности Пекина)



Сяншань (окрестности Пекина). Вход в монастырь Биюньсы



Монастырь Биюньсы



Пагода около монастыря Лунхуасы (Шанхай)



Монастырь Биюньсы



Монастырь Лунхуасы



Монастырь Цзинаньсы (Шанхай)



Монастырь Цзинаньсы

Глава 4 КИТАЙСКИЙ БУДДИЗМ В УСЛОВИЯХ ПОЛИТИКИ ОТКРЫТОСТИ И РЕФОРМ

4.1. Возрождение китайского буддизма в 1980-е гг.

В начале 1980-х гг. на фоне улучшения общей религиозной ситуации началось стремительное возрождение китайского буддизма в КНР, признаками которого являлось возобновление деятельности БАК как внутри страны, так и за рубежом, восстановление храмовой и монастырской жизни, а также системы буддийского образования и многое другое.

Одним из первых практических шагов стало восстановление в сентябре 1979 г. деятельности религиозных объединений — например, Буддийской ассоциации Китая, которая была создана в мае 1953 г. и прервала свое существование в годы «культурной революции». В декабре 1980 г. в Пекине была созвана 4-я Всекитайская конференция БАК. В ней приняло участие 250 делега-

тов от провинций, городов и автономных районов. Они представляли различные национальности, исповедующие ханьское, тибетское, палийское направления буддизма. Конференция избрала новые руководящие органы и в качестве председателя — мирянина Чжао Пучу (прежде эту должность занимали монахи), а также пересмотрела Устав БАК. Основное внимание участники конференции уделили обсуждению проблемы возрождения и регламентации деятельности сангхи после «культурной революции»¹. После этого начала постепенно разворачиваться деятельность отделений БАК на местах². С 1981 г. БАК начала издавать журнал «Фа инь» («Голос дхармы»), на страницах которого нашли отражение изменения, происходившие в жизни сангхи. Наполнялась международная деятельность БАК. В начале 80-х гг. Чжао Пучу вместе с монахом Миньяном и еще шестью соратниками возглавили работу по восстановлению буддийских храмов и монастырей.

В докладе Чжао Пучу на 2-м совещании Исполкома БАК (1983 г.) в связи с 30-летием основания ассоциации декларировалась готовность следовать политике свободы вероисповеданий под руководством КПК с целью сплочения буддистов всех национальностей Китая, развивать славные буддийские традиции, создавать новый стимул для участия буддистов в модернизации страны³.

Большой заслугой Чжао Пучу являлось то, что он на этом совещании реанимировал теорию «Буддизм в жизни людей», выдвинутую Тайсюем и его последователями. Современная ее трактовка стала программой жизни и деятельности сангхи периода открытости и реформ. Главный акцент в ее содержании он сделал на сочетании в жизни монашества как трудовой деятельности, так и духовного совершенствования⁴.

После «культурной революции» сангха испытывала острый кадровый голод, хотя постепенно возвращались к своим прежним занятиям репрессированные в те годы видные религиозные буддийские деятели⁵. Поэто-

му важнейшее направление деятельности БАК в этот период — восстановление системы буддийского образования. Ведь подготовка нового поколения служителей для храмов и монастырей, работников аппарата ассоциации и ее отделений, а также воспитание буддийских ученых являлось насущной потребностью сангхи. Сначала возродился Институт буддизма Китая в Пекине (октябрь 1980 г.) и его филиалы на местах. Затем были открыты: Шанхайский институт буддизма, Институт буддизма пров. Фуцзянь, Институт буддизма пров. Сычуань, Институт буддизма пров. Цзянси, Институт буддизма пров. Хэйлуцзян. Всего было открыто 10 средних и высших учебных буддийских заведений. В дальнейшем сеть учебных заведений расширялась за счет их создания в Тибете, Внутренней Монголии, Цинхае, Ганьсу и других районах проживания нацменьшинств, исповедующих тибетский буддизм.

К началу 80-х гг., по целому ряду оценок, насчитывалось около 30 тыс. буддийских монахов и монахинь ханьской традиции⁶ и более 2 тыс. храмов и монастырей в районах, населенных ханьцами⁷. Как отмечалось выше, с начала 80-х гг. центральные власти в условиях менявшегося внутривнутриполитического курса начали ориентироваться на восстановление деятельности монастырей. В апреле 1983 г. Управление по делам религий при Госсовете подготовило решение относительно даосских и буддийских храмов и монастырей, имеющих государственное значение, в районах проживания ханьцев. Фактически оно означало открытие храмов и монастырей, имеющих государственное значение, создавало условия для восстановления религиозной деятельности и стало важным практическим шагом политики партии в сфере религий. В перечень храмов, имеющих всекитайское значение, вошли следующие храмы и монастыри: Гуанцзисы, Фаюаньсы, Фоясы — в Пекине; Баймасы — в Лояне; Да Сянгосы — в Кайфыне; Лунхуасы — в Шанхае; Лингусы — в Нанкине; Даминсы — в Янчжоу; Линьиньсы — в Ханчжоу; Чжао Цзюэсы, Дацзю-

шэнсы — в Чэнду; Гуансяосы, Люжунсы, Хуанхайцунсы — в Гуанчжоу; Наньпутосы — в Сямэне; Гушань-юнцюаньсы, Сичаньсы, Дицансы — в Фучжоу; Кайюаньсы, Чэнтяньсы — в Цюаньчжоу; Чжаньшаньсы — в Циндао; Линьцисы, Болиньсы — в Хэбэе; Лабулэсы — в Ганьсу, а также монастыри четырех священных гор: Эмэйшань, Утайшань, Цююашань, Путошань и другие⁸. После восстановления они вошли в важнейшие туристические маршруты. Характерно абсолютное преобладание в этом списке буддийских монастырей ханьской традиции.

Первоначально процесс возрождения монастырей развивался столь бурно, что даже выходил из-под контроля администрации на местах. Обычное явление тех лет — широко распространенное стихийное строительство храмов, когда жители той или иной местности не только собирали средства, но и возводили храм без соответствующего разрешения, а потом ставили власти перед свершившимся фактом⁹. Так, согласно обследованиям ученых ШАОН 1986 г., в пров. Фуцзянь верующие возвели около 100 храмов, монастырей, кумирен. В пров. Сычуань также имелось немало фактов незаконного строительства храмов и монастырей¹⁰.

В то время существовали следующие финансовые возможности для восстановления и строительства монастырей: 1) сбор средств среди монашества и мирян там, где имели высокий авторитет отделения БАК; 2) сбор средств среди населения там, где были сильны буддийские традиции и имелось большое число верующих; 3) выделение средств местными властями, которые шли на сооружение и восстановление храмов (как правило, в туристических зонах). Государство в первую очередь оказывало помощь в восстановлении и реставрации наиболее влиятельным, имевшим многовековую историю, являвшимся памятниками архитектуры и искусства монастырям.

В тот период большинство храмов и монастырей были весьма малочисленными. Так, в 40 храмах и мона-

стырях, обследованных английским синологом Т. Ханом, насчитывалось в среднем от 2 до 50 монахов в каждом¹¹. Вот почему официальное возобновление в начале 80-х гг. принятия обетов стало главным условием возрождения сангхи. Поскольку большинство монашества в годы «культурной революции» отторгалось от выполнения своих непосредственных культовых обязанностей, а также в силу того, что принятие обетов открыто и массово не проводилось с 1958 г., среди обитателей монастырей преобладали лица, главным образом старше 60 лет, принявшие посвящение до или вскоре после образования КНР. По оценкам того же Т. Хана, число вставших на монашескую стезю за 80-е гг., достигло 10 тыс. (4 тыс. из них стали монахами во второй половине этого десятилетия)¹².

Однако приведенные выше данные могут быть приняты с оговорками. Во-первых, отсутствуют цифры, на основании которых можно подсчитать монахов, повторно принявших обеты, а их число, по мнению автора, колебалось от 5 до 10 %. Кроме того, этот список далеко не полный. Не учитывались такие важные буддийские центры, как монастыри горы Путошань и Линьиньсы в пров. Чжэцзян. Не говоря уже о фуцзяньских монастырях, в которых, по официальным оценкам, насчитывалось 1,4 тыс. храмов с 6,6 тыс. монахов, а также о таких известных местах подготовки буддийской элиты, как монастырь Наньпутосы в Сямэне и монастырь Кайюаньсы в Цюаньчжоу. Из подсчетов выпали гуандунские и другие монастыри¹³.

В начале 80-х гг., когда шло организационное оформление контролирующих органов по делам религий и отделений на местах, на короткий период возникла иллюзия самостоятельности сангхи в проведении церемонии принятия обетов. Большинство принявших обеты являлись выпускниками светских высших учебных заведений. Некоторые из них обучались в средних буддийских учебных заведениях, другие в специально созданных школах при монастырях под руководством

пожилых наставников¹⁴. Несмотря на все это, омоложение сангхи шло медленно.

Первоначально процесс принятия обетов носил стихийный характер. Процедура полностью финансировалась сангхой. Не предусматривалось ограничений количества принимавших обеты для того или иного монастыря. Учитывались лишь продовольственные запасы¹⁵.

Например, в шанхайском монастыре Юйфосы в соответствии с чаньской традицией обеты приняли 600 буддистов из различных провинций Китая¹⁶. Показательна история возрождения этого монастыря, настоятелем которого был видный монах Чжэнчань. Под его руководством возобновились религиозные практики и начались реставрационные работы. Количество монахов в этом монастыре быстро увеличивалось и к середине 90-х гг. достигло 100 человек¹⁷. С 1981 г. в этом монастыре, местопребывании Шанхайской буддийской ассоциации, проводились важные буддийские мероприятия. Так, в 1982 г. прошла буддийская конференция, посвященная 100-летию основания монастыря Юйфосы. Одним из основных направлений деятельности монастыря стало воспитание нового поколения буддийских служителей. С этой целью по инициативе руководства монастыря и под руководством Шанхайской буддийской ассоциации летом 1983 г. был возрожден Шанхайский институт буддизма¹⁸, который также возглавил Чжэнчань. В первый год на учебу приняли 50 послушников. В институте осуществляется двухгодичное обучение. Его выпускники распределяются, как правило, в монастыри Юйфосы, Лунхуасы и другие монастыри Восточного Китая или остаются в институте на преподавательской работе. В институте буддизма изучаются «Введение в буддизм», «История китайского буддизма», «История индийского буддизма» и другие предметы. В учебный курс входят также вэньянь, история китайской философии и культуры. Кроме того, факультативно преподаются литература, история, включая всемирную историю, экономи-

ка, а также английский и японский языки¹⁹. В институте преподавали известные шанхайские монахи²⁰.

В 1989 г. монастырь Юйфосы получил статус патристического подразделения. Это дало настоятелю Чжэнчаню возможность поставить перед городским правительством проблему расширения монастырских площадей с 6 до 20 му. Ему удалось расширить территорию монастыря до 12 му. Была осуществлена реставрация зала Нефритового Будды. С тем чтобы увидеть его удивительную, буквально светящуюся фигуру, выполненную в XIX в. из бирманского нефрита, в монастырь съезжается множество паломников. Также был сооружен зал Гуаньинь, в котором находится весьма почитаемая, некогда подаренная монастырю ее бронзовая фигура XVI в. В 80-е гг. монастырь Юйфосы превратился в пользующуюся авторитетом обитель не только пров. Цзянсу, но и всего Восточного Китая.

Важную роль в Шанхае и близлежащих провинциях играет монастырь Лунхуасы, легенда о происхождении которого уходит в глубь веков²¹. На протяжении истории монастырь неоднократно разрушался и вновь восстанавливался²². В монастыре полностью восстановлены церемониал и религиозные практики. Там, как и прежде, регулярно, как правило, в конце года, проводятся церемонии принятия обетов, на которые съезжаются желающие из всего Восточного Китая.

К середине 80-х гг. в большинстве храмов и монастырей ханьской традиции были возрождены регулярные ежедневные службы. С 1986 г. в монастыре Юйфосы возобновилась практика упосатх²³. Ежедневно по утрам в монастыре идут службы, на которые стекается большое число верующих. Их количество особенно возрастает в праздники, например, в начале апреля в праздник Цинмин (очищения) — 15-й день после весеннего равноденствия, когда совершается поминовение усопших²⁴.

В отмечающийся в мае (8-й день 4-го лунного месяца) день рождения Будды множество людей направляет-

ся в городские и пригородные храмы. Их главное стремление состоит в том, чтобы воскурить благовония, отбить поклоны, выслушать проповеди влиятельных монахов, отведать вегетарианскую пищу в том или ином известном храме или монастыре. Было подсчитано, что около 30 тыс. человек посетило монастырь Юйфосы в Шанхае за два дня этих праздников в мае 1990 г.²⁵ В период празднования китайского Нового года (чуньцзе) в 1981 г. в единственном открытом в то время в Шанхае монастыре Юйфосы побывало 12 тыс. человек²⁶. Интересна динамика посещения в период чуньцзе буддийских храмов и монастырей этого города, приведенная ученой из Института религий ШАОН Ло Вэйхун: в 1992 г. — до 23 тыс., в 1993 г. — до 36 тыс., в 1994 г. — до 33,8 тыс.²⁷ Безусловно, эти цифры не дают возможность выявить истинно верующих последователей этой религии. Однако они характеризуют процесс возрождения традиций в реформенном Китае.

В 80-е гг. в полной мере восстановилась такая важная традиция буддизма, как паломничество, особенно на четыре известные знаменитые горы: Эмэйшань, Утайшань, Цзюхуашань, Путошань. Каждое из этих мест получили возможность посещать тысячи паломников. Крупные монастыри превращались в места массовых посещений туристов и паломников, что не могло не внести суетность в распорядок монастырской жизни. Однако они продолжали сохранять традиции и соблюдать устоявшиеся нормы буддийского общежития. Их уклад определялся проведением служб, церемоний, медитациями, чтением сутр и мантр. Монастыри брали на себя ответственность за подготовку молодого поколения служителей и, помимо этого, вели активную издательскую деятельность. В таких монастырях, как правило, создавались приемлемые бытовые условия, в основном за счет средств, полученных от экскурсантов. Вместе с тем приток посторонних создавал определенные сложности для монахов и послушников. Они продавали посетителям входные билеты, показывали достопримечательности,

предоставляли жилье и еду. Все это не могло не отвлекать их от размеренной монастырской жизни. Поэтому в ряде монастырей был запрещен доступ для посетителей в те помещения, в которых совершалась регулярная служба. В других были введены сезонные ограничения для посещения туристов. Например, в монастырь на горе Утайшань доступ посторонних осуществляется с мая по сентябрь.

Многие буддийские монастыри и храмы в новых, представившихся в начале 80-х гг. условиях для возрождения выступили с инициативой самообеспечения, ориентируясь на расширение трудовой деятельности. Она варьировалась в зависимости от специфики монастырей, которые можно разделить на три группы. В первую группу входят наиболее известные в Китае монастыри — такие, как монастыри четырех знаменитых гор, а также Юйфосы, Лунхуасы в Шанхае, Линьиньсы в Ханчжоу и др., которые за счет посещения туристов ежегодно получают высокие доходы. Естественно, что главным средством финансового обеспечения обитателей этих монастырей стало обслуживание туристов и паломников. Следующую группу представляют храмы и монастыри, которые не имеют земельных наделов и удалены от туристических троп, поэтому монашество в них вовлечено главным образом в кустарно-ремесленные промыслы, такие, как пошив одежды, плетение корзин, циновок, изготовление мебели, благовоний и ритуальной утвари. И, наконец, третью группу составляют сельские храмы и монастыри, имеющие земельные наделы и существующие за счет сельскохозяйственной продукции. Общей сферой деятельности для большинства храмов и монастырей являлось отправление заупокойных культов, погребальных служб и обслуживание крематориев и колумбариев. Исчерпывающую картину монашеской трудовой деятельности дает обследование около 50 храмов и монастырей с 1176 монахами и монахинями, проведенное в пров. Фуцзянь в 1983 г. Институтом религий Шанхайской Академии общественных наук²⁸. Сельские

монастыри и храмы этой провинции, которые в общей сложности имели 534 му угодий, специализировались на выращивании риса, орехов, желтых бобов, овощей, лечебных трав. При городских храмах открывались гостиницы и общежития, чайные дома, магазины, киоски и фотоателье. Все эти виды деятельности давали возможность не только самообеспечиваться, но и получать излишки, которые шли в свою очередь на восстановление и ремонт монастырских помещений²⁹.

Успешно выращивали сельскохозяйственную продукцию храмы и монастыри, расположенные в южных районах пров. Фуцзянь. Там не приходилось рассчитывать на паломников и пожертвования зарубежных буддистов, но только на собственный труд, который вскоре начал приносить существенные плоды. За помощью к монахам, видя высокие результаты, даже обращались из местных производственных коммун.³⁰

Несколько по-иному решались проблемы в женском монастыре Чунфуся в окрестностях Фучжоу. Здесь располагался дом для престарелых. В нем содержалось 65 пожилых монахинь, 45 из которых были нетрудоспособны. 10 других могли работать как обслуживающий персонал, заботиться о нуждах немощных. И, наконец, остальные 10 монахинь могли трудиться в полной мере. В их обязанность входило выращивать на участке размером 8,5 му рис и овощи, а также управлять крематорием и хранилищем для урн. Их общий доход в 1981 г. составил свыше 24 тыс. юаней: 4 тыс. дала сельскохозяйственная продукция и около 17 тыс. — обслуживание крематория и колумбария, 3 тыс. — вступительные взносы в монастырь³¹. Монастырь полностью брал на себя ответственность за проживание, медицинское обслуживание и личные расходы обитателей дома престарелых.

В монастыре Линфансы уезда Фудин обитало 48 монахов. Большинство из них — пожилые. Только 13 человек могли работать полный или неполный день. Именно на них ложилась обязанность обработки земли

и лесных угодий. На обрабатываемой земле они выращивали рис, батат, чай, овощи, цветы жасмина. В 1983 г. им удалось собрать 30 тыс. цзиней риса с 22 му земли. Общий доход от сельскохозяйственных культур за год равнялся 1420 юаней. Однако это являлось не единственным и не главным источником доходов. При храме открылся вегетарианский ресторан. Он, а также посещение туристов давали в общей сложности около 23 тыс. юаней ежегодно. Благодаря столь разносторонней деятельности, монахи могли не только себя обеспечивать, но и иметь дополнительные средства для ремонта храмовых построек и алтаря, а также сооружения новых буддийских скульптур³².

В монастырях Юнцюаньсы в Фучжоу, а также Наньпутошаньсы в Сямэне успешно развивалась деятельность по приему и обслуживанию туристов. Например, в монастыре Юнцюаньсы, насчитывавшем 60 монахов, ввиду весьма ограниченных сельскохозяйственных наделов, главным стало обслуживание прибывавших туристов и других посетителей. С этой целью открылись вегетарианский ресторан, буфет с прохладительными напитками и сувенирный магазин. В 1982—1983 гг. доходы составили свыше 38 тыс. юаней, что полностью обеспечивало нужды монастыря³³. Среди обитателей монастыря Наньпутошаньсы около 50 монахов имели высокий духовный сан. Они стали наставниками 37 послушников, обучавшихся в монастыре. Ежедневно в монастырь на работу прибывало 70 мирян. Они оказывали монахам помощь в обслуживании вегетарианского ресторана, книжного магазина, фотоателье, гостиницы и т. д., а также в продаже входных билетов, благовоний и сборе пожертвований. Благодаря этому, создавались довольно сносные условия для обитателей. Послушники находились на самообеспечении. Для них поступали целевые пожертвования от зарубежных китайцев³⁴. Можно привести также и собственные наблюдения 1988—1989 гг., свидетельствующие об активизации монастырской деятельности. Так, в монастырях Лунхуасы и Юйфосы до-

велось побывать в нескольких сувенирных магазинах и большом вегетарианском ресторане, который благодаря вкусной и недорогой еде не испытывал недостатка в посетителях. В монастыре Линъиньсы также имелось несколько сувенирных магазинов. Причем большинство изделий изготовлялось местными монахами. Они же выполняли обязанности продавцов и консультантов. Приведенные выше материалы показывают, что, ориентируясь на собственные силы, большинство храмов и монастырей, используя местные условия, прибегало к многообразным формам деятельности, которые давали средства на восстановление и реставрацию буддийских памятников. Активизация монашества способствовала возвращению ранее принадлежавших монастырям и храмам земель, отторгнутых в 1950—1960 гг.³⁵ Так китайский буддизм успешно приспособлялся к новым экономическим условиям.

По мере формирования органов по делам религий на местах кадровые работники местных отделений по делам религий начали чаще посещать монастыри и храмы, привозя с собой необходимую литературу по сельскому хозяйству. Целью этой работы являлся подъем уровня сельскохозяйственных работ, в частности, стремление внедрить и использовать инсектициды на монастырских и храмовых землях. Это была довольно сложная задача, поскольку их использование вело к уничтожению насекомых, что входило в противоречие с буддийской заповедью «не убий ничего живого». После проведения кадровыми работниками разъяснительных бесед, подкреплявшихся примерами хороших урожаев у тех бригад, которые использовали инсектициды, монахи и монахини уезда Ниндэ осознали, что, борясь с вредными насекомыми, они смогут повысить урожайность на своих наделах. Они пришли к выводу, что можно приравнять насекомых из-за ущерба сельскому хозяйству, к злым существам, уничтожение которых вовсе не противоречит буддийскому учению³⁶.

Эти и другие мероприятия проводились в духе реформенной жизни КНР и способствовали включению буддистов в ее руслу. С целью подведения итогов и обмена опытом деятельности храмов и монастырей в производственной сфере местные отделения БАК созывали собрания представителей храмов и монастырей. 4—9 января 1984 г. монашество храмов и монастырей пров. Фуцзянь обменивалось опытом. 17 храмам и монастырям вручались коллективные и персональные премии за трудовые успехи. В конце апреля того же года буддийская ассоциация в уезде Ниндэ созвала собрание представителей храмов и монастырей, на котором несколько монахов и монахинь также были премированы³⁷.

Активное участие буддийских монахов в сельскохозяйственных работах, хотя и противоречило целому ряду канонических правил и норм, однако являлось многовековой традицией китайского буддизма. Вместе с тем оно стало требованием времени, соответствовало интересам китайского общества, вступившего на путь реформ и открытости. Согласно этому, храмы и монастыри должны были не только существовать за счет собственных средств, но и частично реставрировать и восстанавливать буддийские постройки.

В 80-е гг. в китайском обществе в процессе социокультурного самоосознания и возврата к традиционным ценностям китайского общества, что, по нашему мнению, является сильной стороной реформ, проявился интерес к буддизму, особенно в крупных городах. Первые успехи в возрождении буддизма подтолкнули процесс переосмысления его места в китайской культуре. Началом этому послужили дискуссии по философии буддизма, его влиянию на литературу, искусство и культурную жизнь в целом, которые развернулись в ряде учебных заведений.

В свою очередь этот интерес к буддизму создавал благоприятные условия для деятельности БАК в среде мирян, в частности, для создания буддийских групп в

крупных городах. Объединенные в них верующие-единомышленники регулярно встречались для обмена мнениями. Они распространяли буддийскую литературу³⁸ среди горожан, организовывали лекции известных монахов, проводили другую деятельность.

Пытаясь возглавить процесс возрождения сангхи, БАК взяла на себя инициативу реформирования системы управления храмами и монастырями, начав его с ханьского направления буддизма. Семилетний опыт возрождения буддизма и восстановления храмовой, монастырской жизни, буддийского образования обобщила 5-я Всекитайская конференция БАК (1987 г.). После ее проведения, в конце 1987 г., ее руководство созвало совещание представителей храмов и монастырей ханьской традиции. На их рассмотрение предлагались первые в истории КНР носившие рекомендательный характер документы: «Временные правила управления монастырями и храмами ханьской традиции», «Основные принципы общежития храмов и монастырей ханьской традиции», «Решение о порядке принятия обетов в буддийских храмах и монастырях в местах проживания ханьцев». К сожалению, мы не располагаем данными документами. Однако можно сделать вывод о том, что начало их разработки отчетливо свидетельствовало о стремлении БАК к контролю над храмами и монастырями. На этом совещании были поставлены и другие важные проблемы. Например, проблема взаимосвязи работы в сфере религий и в сфере национальных проблем, а также проблема положения религии в социалистическом обществе и др.³⁹

Нельзя не учитывать, что бурное восстановление монастырей, храмов и монастырской жизни во всех ее многообразных формах — сложный процесс, который не следует идеализировать. Он высветил целый ряд трудноразрешимых вопросов. Так, например, ранее отобранные земли у храмов и монастырей возвращались и передавались в их временное пользование не так быстро, как следовало бы, что сковывало их актив-

ность. Другим отрицательным моментом являлось то, что некоторые, особенно вновь обращенные, монахи и монахини не желали трудиться, предпочитая курсировать из одного монастыря в другой. В большинстве вновь открывшихся храмов и монастырей ощущалась острая нехватка молодых монахов и монахинь. Основную часть составляли недееспособные пожилые люди, не имевшие учеников. Зачастую буддисты тяготились финансовой зависимостью от туризма и пожертвований. Следует также иметь в виду, что, несмотря на впечатляющие примеры возрождения буддизма, поколения, рожденные и сформировавшиеся в социалистическом обществе, равнодушно относились к религии, испытывая чаще праздный интерес к ней, чем истинную веру. В то же время важной чертой возрождения буддизма стало усиливавшееся внимание части молодежи к этой религии.

* * *

80-е гг., когда реформа экономической системы охватила все сферы жизни страны, — качественно новый период в истории китайского буддизма. Не желая оставаться в стороне от перемен, китайские буддисты в новых общественных условиях увидели перспективы для возрождения. Стараясь не упустить благоприятное время, руководство БАК, выражая поддержку нового государственного курса в религиозной сфере, направляло всю деятельность сангхи в соответствии с общественными потребностями. При всех издержках и сложном положении БАК в силу жесткого государственного контроля, как в центре, так и на местах именно ей при опоре на подвижников со временем удалось возглавить процесс реставрации храмов и монастырей, восстановления там монашеских устоев, хозяйственной деятельности и буддийского образования, а также воссоздать и оживить деятельность своих отделений. Общий импульс 80-х гг. для движения страны по пути созидания пере-

дался и стремительно возрождавшемуся китайскому буддизму, что в свою очередь способствовало его вовлечению в общественную жизнь. Была восстановлена деятельность религиозных объединений, появилось большое число религиозных издательств, возобновилась деятельность религиозных учебных заведений различных уровней, устанавливались связи с религиозными зарубежными деятелями. В результате хозяйственной активности храмов и монастырей создавались материальные предпосылки для расширения религиозного движения. Это был процесс в целом поступательного развития религиозной сферы. Даже кризисные явления в китайском обществе, обнажившиеся в период студенческих волнений весной 1989 г., способствовали увеличению числа верующих⁴⁰.

Подытоживая сказанное, невольно приходишь к выводу, что возрождение буддизма в КНР после процесса разрушения этой религии в предыдущие десятилетия, ее отрицания в угоду требованиям социальной системы, разделения с обществом и даже изоляции от него — подлинный феномен. Все это объяснялось не только серьезными экономическими и общественно-политическими изменениями, но и удивительной способностью к выживанию, неоднократно проявлявшейся в многовековой истории этой религии, благодаря глубоким народным корням и тесному переплетению с китайской традицией.

Вместе с тем, хотелось бы отметить, что автор не стремился создать идеальную картину религиозной жизни в КНР, осознавая все те трудности, с которыми приходится сталкиваться сангхе и отдельному верующему в реальности. Следует учитывать также и тот факт, что в КНР весьма проблематично получить достоверную информацию о положении верующих на местах. Поэтому в результате проведенного исследования можно с уверенностью говорить только о благоприятной тенденции с начала 80-х гг. в развитии современного китайского (в основном ханьского) буддизма.

4.2. Упорядочение важнейших сфер жизнедеятельности храмов и монастырей в 1990-е гг.

В начале 90-х гг. для буддизма, как и для других религий, после этапа восстановления создавались новые сравнительно благоприятные общественные условия для дальнейшего развития. О положительных переменах в жизни сангхи и в деятельности БАК свидетельствовали решения 6-й Всекитайской конференции, проходившей с 15 по 21 октября 1993 г. в Пекине и посвященной 40-летию со времени образования. В своем выступлении бессменный Председатель БАК Чжао Пучу выделил важнейшие направления деятельности ассоциации со времени образования КНР: оказание помощи правительству в проведении политики свободы вероисповедания, охрана единства буддизма и свободы вероисповедания верующих, защита законных прав храмов и монастырей в соответствии с государственными законами и политическими установками; укрепление национального единства и общественного согласия, а также внутреннего единства; единение масс верующих с массами неверующих; ориентация буддистов на участие в патриотическом движении, а также в материальном и духовном созидании социализма, на развитие всех видов храмовой и монастырской трудовой деятельности в опоре на собственные силы; контроль над процессом самоуправления храмами и монастырями; инициатива принятия обетов и распространения буддийского среднего и высшего образования, создание буддийских культурных организаций и развитие научных исследований в сфере буддийской культуры; установление религиозных и культурных связей с зарубежными единоверцами; развитие традиции китайского буддизма по поддержанию связей с буддистами всего мира, по сотрудничеству в деле распространения

буддизма, сохранения важной роли в борьбе за мир в Азии и во всем мире.

В качестве важнейшей задачи БАК последнего десятилетия Чжао Пучу выделил задачу соответствия деятельности буддистов новым условиям реформ и рыночной экономики. В этот сравнительно благоприятный, но вместе с тем и таящий множество сложностей период внимание верующих нацеливалось на то, что: развитие веры — это сердцевина; распространение учения — это корень; воспитание кадров — это основное звено; система обучения — это база; организационное строительство — это защита.

Исходя из опыта по возрождению сангхи в современных экономических и общественных условиях, Исполком БАК представил на рассмотрение делегатов 6-й конференции новый вариант «Устава». Он был принят 19 октября 1993 г. В соответствии с ним БАК определялась как патриотическая организация, ведущая религиозную деятельность и объединяющая последователей буддизма КНР всех национальностей⁴¹. О качественно новом содержании «Устава» свидетельствовали положения об «усилении строительства буддизма в опоре на собственные силы», о «создании буддийских предприятий» и др.⁴²

В условиях отсутствия государственных законоположений, регулирующих религиозную сферу, 6-я Всекитайская конференция рассмотрела ряд чрезвычайно важных для сангхи документов. 21 октября 1993 г. были приняты «Правила управления буддийскими монастырями и храмами ханьской традиции». Следует подчеркнуть, что они впервые за время существования КНР разрабатывались с целью совершенствования управления монастырями, защиты храмов и монастырей, а также сангхи в целом и опирались на законы и Конституцию. В их преамбуле содержалось определение монастыря как места, гарантирующего безупречно строгое соблюдение порядка и самосовершенствование монахов, где сохраняются в чистоте устои и откуда распро-

страняются буддийское учение и буддийская культура. В то же время именно в монастыре создаются условия для общественного служения монахов.

Новыми правилами закреплялась практика монашеского самоуправления при направляющей роли БАК и под контролем правительственных органов по делам религий на местах. Этот контроль распространялся и на избрание настоятеля, и на его деятельность. Наряду с настоятелем большими правами наделялся комитет по управлению монастырем, избиравшийся общим собранием сроком на год. Напомним, что такие комитеты впервые возникли в монастырях в конце 50-х гг. Только теперь руководство комитетом не избиралось монахами, а назначалось настоятелем по признакам патриотизма, верности учению, организационных способностей, работоспособности⁴³.

Правила зафиксировали монашеские порядки и обыряды, особое внимание среди которых уделялось важнейшему монастырскому мероприятию — посвящению. Оно также подготавливалось и проводилось под контролем БАК и бюро по делам религий на местах⁴⁴.

В документе определялись возрастные рамки 20—59 лет включительно для желающих принять монашеские обеты. В качестве нового условия вступления определялись истинная верность учению и патриотизм.

Большое значение в правилах придавалось воспитанию и обучению молодых монахов, поэтому монастырь рассматривался как центр религиозного просвещения⁴⁵.

На его обитателей возлагался ряд хозяйственных обязательств: соблюдение чистоты и порядка на территории, своевременный ремонт помещений, забота о выделенных земельных наделах, сохранение культурных ценностей⁴⁶.

Правилами закреплялась получившая распространение с 80-х гг. практика опоры монастырей на собственные силы, «сы ян сы» (монастырь возвращается монастырем), в зависимости от ориентации на сельское хо-

зяйство, растениеводство или кустарные промыслы. Допускалось привлечение на работу наемных рабочих, о которых монахи должны были заботиться, а те, в свою очередь, брали на себя обязательство соблюдать монастырские порядки.

При монастырях, согласно правилам; формировались отряды общественной безопасности и пожарные отряды⁴⁷.

Особую роль в организации и централизации сангхи призван был сыграть еще один документ, принятый 6-й Всекитайской конференцией БАК и вступивший в действие в 1994 г. Речь идет о «Формах финансовых затрат монастырей на развитие всекитайских и местных организаций БАК в районах проживания ханьской национальности». Дело в том, что за годы реформ, прошедших после возрождения храмов и монастырей, и в процессе проведения политики «сы ян сы» в них создалась определенная материальная база. Благодаря этому появились средства для решения насущных проблем сангхи. В документе констатировалось, что монастыри, имеющие такие возможности, должны отчислять деньги на развитие организаций БАК. В соответствии с этим в районах проживания национальности хань выделялось 4 категории монастырей в зависимости от их совокупного годового дохода: 1) 2 млн юаней; 2) 1 млн юаней; 3) 500 тыс. юаней; 4) 100 тыс. юаней. Монастыри должны были переводить на нужды БАК $\frac{1}{50}$ часть от своих годовых доходов: соответственно первая категория — 40 тыс. юаней; вторая — 20 тыс.; третья — 10 тыс.; четвертая — 2 тыс. юаней⁴⁸.

Это позволяет сделать вывод о том, что деньги на организационные затраты БАК регулярно поступали исключительно от монастырей ханьской традиции. Именно они отчисляли средства на нужды новых городских и уездных отделений БАК, что стимулировало процесс расширения ее организационной сети. (Например, в июне 1995 г. были учреждены отделения БАК в пров.

Гуандун, Хунань, в сентябре 1995 г. — в пров. Хубэй и в др.)⁴⁹

Следующим после введения в действие «Правил управления буддийскими монастырями и храмами ханьской традиции» результатом деятельности БАК стало обнародование «Временных правил принятия обетов для буддийских монастырей ханьской традиции» (19 июля 1994 г.).

Они специально разрабатывались с целью упорядочения проведения принятия обетов, а также для того, чтобы стабилизировать положение китайского буддизма и обеспечить его развитие. Согласно новым правилам, монашеское посвящение — законное мероприятие в монастырях ханьской традиции, готовившееся и проводившееся под контролем провинциальных отделений БАК и провинциальных бюро по делам религий⁵⁰. Трехэтапная церемония принятия обетов ежегодно может проводиться 5 раз. Количество желающих участвовать в ней обычно колеблется в пределах 300. Таким образом, в монастырях ханьской традиции ежегодно принимали обеты около 1,5 тыс. человек. Это естественно вело к количественному росту сангхи. Уже через два года число храмов и монастырей увеличилось⁵¹.

Руководство провинциальных отделений БАК и местные бюро по делам религий заблаговременно извещались о времени, месте проведения церемонии принятия обетов и примерном количестве желающих в ней участвовать.

Компетентность 10 авторитетных монахов, возглавлявших эту церемонию в монастыре, удостоверялась провинциальным отделением БАК. К ним предъявлялись следующие критерии: «любовь к Родине, любовь к учению Будды, принадлежность к монашеству»⁵².

Целый ряд параграфов содержал определенные требования к пожелавшему принять обеты. Ему необходимо быть истинно верующим буддистом, соблюдающим законы и имеющим хорошее здоровье, обладающим оп-

ределенным культурным уровнем. Принятию обетов обязательно предшествовал год пребывания в сангхе⁵³.

Если желающий принять обеты прибывал в монастырь, проводящий церемонию, из другой провинции, то он, помимо прочих условий, должен был представить письменную рекомендацию своего провинциального отделения БАК. Лица, прибывавшие из Сянгана, Аомыня, Тайваня и других мест с целью принятия обетов в одном из монастырей, получали разрешение провинциального отделения БАК и провинциального бюро по делам религий. Оно должно было быть одобрено руководством БАК⁵⁴. Этот пункт разрабатывался в соответствии с «Положением о регулировании религиозной деятельности иностранных граждан на территории Китайской Народной Республики» от 31 января 1994 г.

Современное положение буддизма обсуждалось на совещании Исполкома БАК, которое проходило 9 октября 1994 г. в пекинском монастыре Гуанцзисы под председательством Чжао Пучу, выступившего с речью. В ней намечались задачи деятельности БАК на 1995 г. Для того, чтобы оптимально приспособить религиозную деятельность к условиям социалистической рыночной экономики, решено было ознакомиться с реальной ситуацией на местах. Этой цели служили обследования на уровне городских, уездных и провинциальных отделений БАК, на основе которых ее высшие руководящие инстанции вырабатывали способы функционирования сангхи, соответствующие реальным экономическим и общественным условиям. Особое внимание участников совещания вызвало обсуждение идеи опоры монастырей на собственные силы в условиях реформ, а также повышения идейного и образовательного уровня членов сангхи. Ведь девиз современных буддистов — «Поступая во славу государства, выражай собственные интересы и духовную радость»⁵⁵.

Участники совещания, декларируя, что любовь к Родине и учению — в традиции китайского буддизма, главный акцент сделали на том, что современные буд-

дисты должны стоять на платформе национального единства, охраны общественной стабильности, сплочения всех буддистов. Вместе с тем выделялись негативные моменты в жизни сангхи. В частности, подчеркивалось, что последователи буддизма, придерживающиеся основополагающего понятия «пустоты» (кун, санскр. шуньята), должны активно выступать против любых его извращений, особенно теми, кто заражен феодальными суевериями. На отделения БАК на местах возлагалась задача активно бороться также с фактами использования буддизма в корыстных целях теми, кто не является подлинными буддистами⁵⁶. Это косвенное указание может рассматриваться как отрицательное отношение к сектантской деятельности (в частности, к Фалуньгуну. См. далее).

Одним из основных направлений деятельности БАК 90-х гг. оставалось образование и воспитание буддийских кадров. Ведущая роль в этом сохранялась за Институтом китайского буддизма — религиозным высшим учебным заведением⁵⁷. Согласно уведомлению БАК (март 1997 г.), в него и его отделения могли поступить молодые монахи в возрасте 19—25 лет, имеющие среднее буддийское или светское образование (среднее, высшее) по рекомендации храмов, монастырей и местных отделений БАК. Выпускники направлялись в религиозные организации, храмы, монастыри или занимались научно-исследовательской работой⁵⁸.

Постоянным направлением деятельности БАК являлось распространение духовной культуры. На проходившей 15—16 января 1997 г. в г. Чжухай конференции по духовной культуре присутствовало 30 представителей из Пекина, Шанхая, Нинбо, Сучжоу, Гуанчжоу и других мест. Участники совещания вновь подчеркнули, что буддизм — это важная часть китайской культуры. С тем чтобы соответствовать современности, необходимо не только повышать религиозный уровень верующих, но и вовлекать их в строительство социалистической духовной культуры⁵⁹.

В данном исследовании не предполагается специально останавливаться на внешнеполитической деятельности БАК. Отметим лишь ее значение. Важным фактором активности БАК, формирующим ее роль и место сангхи в общественной и государственной структуре КНР, являются ее внешнеполитические связи с буддистами всего мира и особенно Азии, распространение буддийской культуры и зарубежная миссионерская деятельность. Сфера ее расширилась. После присоединения к КНР Сянгана в нее влился новый поток буддистов — мирян и монашествующих, проживающих на его территории.

Особое значение приобретают объединительные инициативы БАК в контактах с тайваньскими буддистами. К середине 90-х гг. заметный прогресс наметился во взаимоотношениях китайских буддистов с буддистами Дальнего Востока, особенно Японии, о чем наглядно свидетельствуют материалы журнала «Фа инь»⁶⁰. Более чем 40-летние контакты БАК с буддийскими организациями Японии постепенно оживлялись после «культурной революции» и достигли в последнее десятилетие небывалого уровня. Они основывались на том, что буддизм имеет длительную историю в обеих странах. Это проявилось в сфере культурного обмена двух обществ и во взаимоотношениях между исследовательскими центрами буддийских высших учебных заведений. Последний момент приобретает особенное значение для китайских буддистов, ориентирующихся на восстановление традиции ученых — знатоков буддизма. Непрерывный опыт, накопленный японцами в этом направлении, очень важен для современной сангхи в КНР.

В мае 1995 г. в Пекине состоялась первая совместная конференция буддистов Китая, Южной Кореи и Японии, в отношениях между которыми «буддийская культура выступает важным связующим звеном». В 1996 г. в состоялась вторая конференция буддистов этих стран. Ее участники приняли декларацию «Миссия буддизма

Китая, Кореи и Японии в XXI веке»⁶¹. Традиционными являются контакты китайских буддистов с единоверцами из Юго-Восточной Азии⁶².

Таким образом, к середине 90-х гг. отчетливо произошло изменение содержания деятельности БАК во внешнеполитической области. Если в 1950—1960-е гг. она выражалась только в служении интересам государства, то в настоящее время важной ее стороной стало распространение учения Будды за рубежом. Теперь, помимо участия в международных организациях и форумах сторонников мира, появились новые инициативы, например, содействие в налаживании буддийского образования и принятия монашеских обетов в странах Юго-Восточной и Южной Азии, что способствует расширению общины в целом. Углубились контакты с буддийскими учеными Дальнего Востока. Миссионеры китайского буддизма распространяют махаяну в США. Тем самым международная деятельность БАК не только соответствует внешней политике государства, но и целям сангхи, способствуя завоеванию авторитета китайских буддистов в среде зарубежных единоверцев.

Важным фактором общественной деятельности стала получившая распространение в последние 5 лет благотворительность. Летом — осенью 1998 г. БАК в соответствии с буддийской традицией милосердия организовала сбор средств для пострадавших от наводнения, обрушившегося на ряд провинций Китая. В результате при активной поддержке провинциальных отделений и широких слоев верующих были собраны деньги, одежда и продовольствие⁶³.

Новый импульс для усиления авторитета сангхи в обществе дала подготовка к празднованию 2000-летия проникновения буддизма в Китай, инициатором которого выступила БАК. 15 июля 1998 г. в зале НПКСК в Пекине состоялось заседание буддистов с участием представителей средств массовой информации. Оно стало официальным прологом к подготовке празднования

2000-летия прихода буддизма в Китай. На нем руководство БАК, представители Научно-исследовательского института буддийской культуры, Научного общества китайских религий, средств массовой информации, сотрудники государственного комитета по делам религий образовали подготовительный комитет⁶⁴.

В планы подготовки к этой памятной дате были включены: составление летописи 1000 наиболее известных действующих монастырей и издание альбома репродукций, созыв международной научной конференции, создание документального фильма о ключевых моментах принятия буддизма в Китае, организация художественной выставки и музыкальных представлений на буддийские сюжеты⁶⁵.

3—4 сентября того же года в пров. Чжэцзян на горе Путошань прошло Всекитайское совещание буддистов, посвященное этой знаменательной дате. В нем приняло участие 50 видных представителей этой религии⁶⁶. 25 сентября в пров. Шаньси на горе Утайшань в ознаменование движения по празднованию 2000-летия прихода буддизма в Китай была возведена бронзовая 3 метровая статуя почитаемого как защитника буддизма бодхисаттвы Манджушири (Вэньшу)⁶⁷.

* * *

1990-е гг. — это особый период в истории БАК, когда на основе накопленного в первое реформенное десятилетие опыта жизни сангхи были обобщены, сформулированы и частично реализованы цели и задачи ее деятельности. Она была направлена на активизацию жизни сангхи. Это привело к усилению позиций и авторитета БАК в общинах различных направлений буддизма, в китайском обществе, а также в среде зарубежных буддистов. В условиях социализма с китайской спецификой происходило упорядочение важнейших сфер жизнедеятельности храмов и монастырей ханьской традиции, в результате чего сложилась жизнеспособная структура: БАК — ее местные отделения — монастыри,

храмы. К середине 1990-х гг., фактически официально закрепился ее контроль над управлением храмами и монастырями, а также над принятием обетов. Вместе с тем возрождение храмовой и монастырской жизни, успешное проведение политики «сы ян сы» привело к тому, что в самой сангхе появились средства на содержание центральных и местных органов БАК, что в свою очередь стимулировало расширение их сети. При комплексном подходе к изучению возрождения буддизма в Китае можно рассматривать это явление не только в аспекте расцвета всех сторон религиозной жизни (роста числа верующих и уровня религиозного сознания, восстановления религиозной практики и культовых сооружений), но как ренессанс части традиционной китайской культуры.

4.3. Новые ориентиры сангхи. 7-я конференция БАК

В начале нового века тема формирующейся социальной концепции буддизма, в том числе тезис о взаимном соответствии религии и социализма, как ее важный элемент, стала для сангхи наиболее актуальной. Особое звучание ее обсуждение приобрело на 7-й Всекитайской конференции Буддийской ассоциации Китая. В ее материалах собственно религиозные вопросы рассматривались не изолированно, а во взаимосвязи с актуальными проблемами современного Китая. Отразились в них и важнейшие политические и идеологические установки рубежа XX и XXI вв., такие, как «три представительства» (саньгэ дайбяо), «четыре защиты» (сыгэ вэйху), «строительство двух культур» (лянгэ вэньмин цзяньшэ) и, в значительной степени, «взаимное соответствие религии и социалистического общества» (цзунцзяо юй шэхуэйчжуй сянь шиин). Конференция проходила в Пекине с 16 по 20 сентября 2002 г. На ней присутствовало

около 500 делегатов и гостей от 31 провинции и автономного района всего Китая. Были представлены 12 национальностей, исповедующих буддизм в КНР: ханьцы, тибетцы, тайцы, монголы, маньчжуры, чжуанцы, народности ту, туцзя, ва, наси, юйгу, дун, образующие «три языковые семьи»⁶⁸. В работе конференции также приняли участие руководители государственных структур по делам религий: заместитель заведующего Отделом по делам Единого фронта при ЦК КПК Ли Дэмо, возглавлявший в то время Управление по делам религий при Госсовете КНР Е Сяовэнь и другие официальные лица.

Главная цель этой конференции состояла в том, чтобы подытожить деятельность БАК со времени 6-й конференции (1993 г.), т. е. почти за 10 лет, внести поправки в Устав БАК, избрать новое руководство.

С тем чтобы поднять мероприятие на государственный уровень, на открытии конференции выступил Е Сяовэнь. Остановимся на основных положениях его доклада, характеризующих идеологическую и политическую подоплеку религиозной политики КПК в контексте буддизма. Во-первых, подчеркнул он, развивая лучшие традиции китайского буддизма и активно включившись в строительство материальной и духовной социалистической культуры, последователи этой религии должны стремиться к ее взаимному соответствию с социалистическим строительством⁶⁹. Во-вторых, укрепляя собственное строительство, стимулировать развитие буддизма в Китае. В-третьих, любое общественное, в том числе религиозное, объединение должно следовать установке «сыге вэйху», а именно защищать закон, защищать благо народа, защищать национальное единство, защищать единое государство. В-четвертых, укреплять зарубежные контакты и дружественные связи с единоверцами во благо Родины и мира во всем мире⁷⁰.

Наиболее важным для сангхи можно считать принятие нового варианта Устава БАК. В нем нашли отражение очень серьезные моменты как для деятельности БАК, так и сангхи в целом. Уже в первом пункте Устава,

касающемся названия, которое на китайском языке осталось прежним (Чжунго фоцзяо сехуэй) и которое зачастую переводилось как Китайская буддийская ассоциация, содержалось важное уточнение, а именно перевод на английский язык ее названия как «*The Buddhist Association of China*» (В. А. С.). Таким образом, делался акцент именно на то, что это «Буддийская ассоциация Китая»⁷¹. Тем самым подчеркивалось, что БАК — религиозная организация, выражающая интересы представителей всех направлений буддизма, сосуществующих в КНР. Кстати сказать, тенденция к тому, чтобы БАК превратилась в организацию буддистов всей страны все более отчетливо начала проявляться со второй половины 90-х гг. (Вместе с тем, забегая вперед, нельзя не отметить, что Председателем БАК стал представитель ханьского буддизма.)

Во втором пункте пересмотренного «Устава» 2002 г., который повторял первый пункт Устава 1993 г., БАК определялась как патриотическая организация, ведущая религиозную деятельность и объединяющая последователей буддизма КНР всех национальностей⁷². В качестве целей ее деятельности были выделены: помощь народному правительству в проведении политики свободы религиозного вероисповедания; защита законных прав буддистов; широкое распространение буддийского учения и славных буддийских традиций; налаживание дела буддизма, укрепление собственно буддийского строительства под знаменем патриотизма и религиозной преданности; сплочение последователей буддизма всех национальных принадлежностей; активное распространение идеи «Буддизма в жизни людей»; участие в строительстве материальной и духовной культуры; вклад в величие и единство Родины, а также в дело мира во всем мире⁷³. Нельзя не отметить, что новым моментом стало включение в текст Устава пункта, касающегося идеи «Буддизма в жизни людей».

В третьем пункте Устава обобщались задачи ассоциации, в качестве главной из которых вновь повторялась

защита в соответствии с Конституцией, законами и политическими установками КНР в сфере свободы совести законных прав верующих. БАК нацеливалась на создание религиозных объединений, органов буддийской культуры и образования, обустройство мест ведения религиозной деятельности и открытие своих новых отделений в провинциях, автономных районах и городах. Во главу угла ставилось участие ассоциации в выработке правил управления храмами и монастырями и контроль за тем, чтобы деятельность монастырской администрации велась на законных основаниях и чтобы строго соблюдались правила посвящения. Все это лаконично вписывалось в формулу «Охраняя три буддийские драгоценности (сань бао), служить общественным интересам»⁷⁴. Второй раздел «Устава» был посвящен деятельности руководящих органов БАК и назначению официальных лиц. Как и прежде, в качестве высшего органа определялась Всекитайская конференция, которая должна была созываться каждые 5 лет (фактически это правило нарушалось, поскольку со времени проведения последней конференции прошло 10 лет). Она наделялась следующими полномочиями: составлять и изменять «Устав» данной организации; избирать руководство БАК (правление, председателя и заместителя председателя), а также формировать исполнительный совет⁷⁵.

В третьем разделе «Устава» были разработаны принципы финансирования управления имуществом БАК. Бюджет БАК складывается из нескольких источников: правительственных ассигнований, средств, выделяемых местными отделениями БАК и монастырями, общественных пожертвований, собственно доходов БАК.

На 7-й конференции было избрано новое руководство БАК. Напомним, что после смерти Чжао Пучу⁷⁶ БАК фактически в течение двух лет оставалась без Председателя. В начале III тысячелетия БАК столкнулась с очень серьезной проблемой — проблемой ухода из жизни целого ряда прежних ее руководителей, и прежде всего Председателя БАК Чжао Пучу (май 2000 г.),

а также одного из его заместителей Минъяна (июль 2002 г.) и других. Этот естественный процесс стал и проблемой смены поколений.

В связи с кончиной Чжао Пучу перед сангхой встала и другая серьезная проблема: выбирать новым Председателем БАК мирянина, как это было последние 20 лет, или следовать предшествующему опыту буддийских организаций и БАК, когда во главе стояли буддийские монахи. Возобладала последняя тенденция. Новым Председателем стал авторитетный монах, «мастер Дхармы» Ичэн, принадлежащий к поколению руководителей, начавших активную деятельность в гоминьдановский период⁷⁷. Избрание монаха на должность Председателя БАК стало реальным успехом сангхи. Но при этом смены поколений не произошло.

Помимо Председателя БАК было избрано 20 его заместителей. Знаменательно, что 6 из них являются представителями тибетского буддизма. Одним из заместителей и одновременно Генеральным секретарем БАК стал представитель молодого поколения монашества Сюэчэн⁷⁸.

Новый Председатель БАК Ичэн дал свое видение проблем, стоящих перед сангхой, в заключительном докладе. Уже в его названии «Осознавая заветы Председателя Чжао Пучу, сконцентрировать усилия на создании новых перспектив буддизма» подчеркивалась тенденция преемственности линии БАК последнего десятилетия при выработке планов на будущее. На основе нового концептуального подхода руководство БАК рассмотрело ряд частных вопросов, связанных с жизнью сангхи.

Начало доклада, однако, было стандартным для подобного рода официальных выступлений. В частности, отмечалось, что в условиях экономического расцвета, национального единства и общественной стабильности дело буддизма день ото дня развивается.

Затем особое внимание в нем обращалось на изучение наследия Чжао Пучу, чем подчеркивалось стремление следовать линии, проводившейся прежним руково-

дством БАК. В частности давалась высокая оценка ему как руководителю ассоциации, внесшему огромный вклад в дело развития буддизма, а также в государственное строительство. Подчеркивалось, что он, будучи сторонником идеи «Буддизм в жизни людей», с одной стороны, призывал реализовать в мире «Рай Чистой Земли», с другой — внес вклад в строительство социалистической модернизации. Ичэн, раскрывая практическое содержание теории «Буддизм в жизни людей», выделял такие важные современные аспекты, как воспитание образованных кадров, продвижение дела вузовского образования, образования в храмах и монастырях, служение обществу, развитие дела милосердия, формирование активного жизненного мировоззрения, объединение буддистов всех национальных принадлежностей Китая, внесение вклада в расцвет Родины и распространение буддизма. При знакомстве с документами 7-й конференции закономерно встает вопрос, насколько идея «Буддизм в жизни людей», выдвинутая и весьма распространенная в среде ханьского буддизма, была близка и понятна представителям других буддийских направлений.

И, наконец, Ичэн перешел к самому важному моменту — проблеме укрепления собственно буддийского строительства. Именно в этом конкретном пункте прослеживается преемственность с линией, проводившейся Чжао Пучу. Напомним, что главный смысл этого тезиса в понимании последнего трактовался в 90-е гг. как строительство веры, укрепление религиозного духовного учения и его распространение, строительство религиозной системы, религиозного устройства, формирование образованных буддистов и укрепление организационного строительства. Суммируя важнейшие организационные задачи будущего, Ичэн повторял формулировки Чжао Пучу, а именно: развитие веры — это сердцевина; распространение учения — это корень; воспитание кадров — это основное звено; система обучения — это база; организационное строительство — это защита⁷⁹.

Особое внимание Ичэн уделил религиозному учению, подчеркнув, что без него не имеет смысла все остальное. Он усматривал причинно-следственную связь между возвращением веры и распространением и углублением учения. Поэтому, суммировал он, наше основное стремление состоит в том, чтобы монахи и монахини следовали истинной вере и духу учения, соблюдали обеты. Руководство храмов и монастырей должно обладать соответствующими качествами, подавать личный пример, осуществлять духовное строительство, собирать силы молодежи и интеллектуальные силы. Ичэн указал на факты серьезного нарушения обетов. Он также выразил негативное отношение к тому, что отдельные руководители, довольствующиеся настоящим, не уделяют внимание перспективам развития буддизма, равнодушно относятся к делу распространения дхармы, проявляют недостаточную заботу о своей монастырской пастве, а также о монахах и мирянах, временно проживающих в монастыре, осуществляют формальный контроль над монахами и монахинями⁸⁰. Эти и другие явления Ичэн расценил, как урон облику буддизма. Ссылаясь на исторический опыт, он отметил, что позитивные и негативные явления в деятельности религиозных объединений являются следствием высокого или низкого уровня их руководства. Из-за тех руководителей, которые нерадиво относятся к своим обязанностям, суммировал он, наносится урон буддизму.

Он далее отметил, что буддийское организационное строительство, в частности жизнь храмов и монастырей, а также деятельность ассоциаций всех ступеней, должна быть направлена на охрану буддийского дела. В монастырях следует применять демократические методы управления, укреплять буддийское самоуправление, что и станет одним из проявлений соответствия буддизма и социалистического общества. В связи с этим ставилась традиционная, как мы видели во «Введении», проблема, связанная с упорядочением правил выдачи сертификатов (монашеских грамот) для монахов и монахинь, их

приписки к тому или иному монастырю, системы назначений в монастырях, их финансового управления, взаимоотношений с буддийскими учеными, а также с индивидуальными монахами⁸¹.

В качестве важнейшей задачи нынешнего буддийского строительства выделялось распространение в монашеских кругах необходимости овладения буддийскими знаниями. В связи с этим предлагалось уделить пристальное внимание сфере образования, а именно укреплять высшие учебные заведения, реформировать те буддийские учебные заведения, которые не соответствуют практике и современной обстановке.

Особое внимание было обращено на духовное возвращение молодежи⁸². Среди проблем, существующих в воспитании молодых кадров, перечислялись: недостаток соответствующих вере и подготовленных для управления кадров; слабая вовлеченность в воспитательный процесс той части образованного монашества, которая обладает высокими деловыми и нравственными качествами; дефицит моральных, имеющих высокий образовательный ценз воспитателей; необеспеченность в полной мере кадрами высших учебных заведений, как результат серьезных естественных потерь, происшедших в среде высшего монашества.

Ичэн призвал к скорейшему изменению этой ситуации. С этой целью предлагалось привлечь образованных буддистов к воспитательному процессу, повысить как уровень образования в храмах и монастырях, так и научного образования, а также развивать заочное образование, создание телевизионных образовательных программ, образование в Интернете и другие, соответствующие вузовскому образованию и новым явлениям в жизни общества, формы буддийского образования⁸³.

Новый Председатель БАК подчеркнул, что буддийская культура является составной частью традиционной китайской культуры, что ее чрезвычайно богатое внутреннее содержание оказало влияние на общество. Например, находят общественный резонанс такие мораль-

ные принципы буддизма, как «охранять государство, приносить пользу народу», «с помощью добродетели управлять государством»⁸⁴.

Неоднократно ссылаясь на актуальную установку политики в сфере религий, Ичэн во многих местах своего доклада повторял, что, соответствуя социализму, можно продвигать вперед дело буддизма.

Тезис о взаимном соответствии буддизма и социализма применительно к тибетскому буддизму прозвучал в выступлении живого Будды Чжукан Тудэнкэжу. В связи с этим он также указал на необходимость распространять в Тибете опыт ханьского буддизма начала 90-х гг. — «храм возвращается храмом» («сы ян сы»), освобождать сознание монахов, искореняя феодальные суеверия, менять их жизнь методом укрепления монашеского строительства, вносить многообразный вклад в общество. В конечном итоге, Чжукан Тудэнкэжу сделал вывод о том, что у традиционного тибетского буддизма имеются условия для осуществления курса на соответствие социалистическому обществу⁸⁵.

В выступлении делегата южного буддизма, старейшего и авторитетнейшего представителя сангхи Ду Луныцзя также указывалось на то, что палийский (тайский) буддизм, сохраняя свои славные традиции, и, исходя из требований времени, продвигает дело взаимного соответствия с социалистическим обществом⁸⁶. Однако, на наш взгляд, это были в большей степени декларативные заявления, чем свидетельства реального отклика в среде адептов этих направлений буддизма на установку «сян шиин».

На созванном Ичэном сразу после конференции расширенном совещании 21 сентября присутствовали заместители Председателя БАК: мастера дхармы Шэнхуэй и Сюэчэн, а также Дао Шужэнь. В новом руководстве БАК преобладают монахи⁸⁷. Нельзя не отметить, что оно не было в стороне от важнейших политических событий, происходивших в стране. Так, Ичэн и Шэнхуэй в качестве гостей присутствовали на XVI съез-

де КПК (ноябрь 2002 г.) и затем участвовали в обсуждении его материалов, организованном Отделом Единого фронта при ЦК КПК⁸⁸. Председатель БАК и другие ее руководители 24 января 2003 г. присутствовали на заседании официальных представителей религиозных объединений всего Китая в резиденции Чжуннаньхай⁸⁹.

Следующим после 7-й конференции важным мероприятием стало совещание руководства БАК 15 марта 2003 г. В годовом отчетном докладе в духе общей поддержки провозглашенного на XVI съезде КПК курса на общество средней зажиточности (сяокан, дословно — малого благоденствия) указывалось на вклад буддистов в государственное строительство, но основной акцент был сделан на собственно буддийское строительство, и, в связи с этим, выдвинуто требование осуществлять руководство и строгий контроль над проведением монашеских посвящений. Кстати, за 2002 г. было проведено 9 церемоний, во время которых посвящение приняли 3526 человек⁹⁰.

В связи с приближавшейся 50-й годовщиной со времени образования БАК⁹¹ ее Председатель представил свое видение проблемы общество, государство и сангха в Китае. На протяжении этого периода объединенные в рамках государства буддисты всех национальных принадлежностей вносили вклад в дело построения социализма, укрепления единства Родины, защиты общественной стабильности, в мир во всем мире. Исторический опыт, далее продолжал он, свидетельствует о том, что если государство едино, все национальности объединены и защищены, то дело буддизма развивается. «Если государство крепкое — буддизм процветает»⁹². Таким образом, как и на 7-й конференции, Ичэн вновь указал на необходимость придерживаться «4 защит» (сыге вэйху): защищать благо народа, защищать закон, защищать национальное сплочение, защищать государственное единство, иными словами, адаптироваться к социалистическому обществу. Повернуться лицом к современности, устремиться в будущее — вот задача, ко-

торую поставил Председатель БАК перед руководством отделений БАК всех ступеней, а также перед настоятелями храмов и монастырей⁹³.

Председатель БАК особо остановился на важности распространения в современном обществе морально-нравственных принципов (дао фэн). В этом состоит специфическая миссия буддизма в Китае, и это есть корень буддийской мудрости, что в свою очередь важно не только для внутреннего и внешнего облика учения, но и для укрепления государства, способного мудро и правильно проводить политику в сфере религий. По образному выражению Ичэна, нужно, чтобы «колесо учения (фалунь) постоянно вращалось, и не угасала свеча учения»⁹⁴. От этого зависят перспективы буддизма и карма отдельного его последователя.

Особое внимание Ичэн уделил укреплению кадрового строительства. В частности он указал на противоречия, существующие в сфере буддийского образования. А именно на то, что оно еще не достигло должного уровня, хотя на 7-й конференции БАК воспитание кадров было выделено в качестве приоритетной задачи. И, констатирует Ичэн, без поддержки властей решить эту проблему невозможно. Вместе с тем Председатель БАК выразил надежду, что все ее филиалы, а также крупные монастыри уделят больше внимания этой работе с тем, чтобы буддийское образование смогло выйти на новую фазу развития⁹⁵.

Участники совещания высказались по широкому кругу вопросов. Рефреном большинства выступлений стал тезис о соответствии религий и социалистического общества⁹⁶. Один из заместителей председателя БАК Дао Шужэнь, член Всекитайского комитета НПКСК, отметил, что последние годы были особенно успешными для развития буддизма, в том числе и для участия последователей этой религии в политической жизни страны и в государственных делах. Он также высказал мнение о том, что собственно буддийское строительство может иметь всестороннюю связь с государственными

реформами и открытостью, способствовать воплощению своеобразного места буддизма и его важной роли в обществе. Вместе с тем в условиях быстрого развития государственной экономики перед буддизмом встанут новые проблемы⁹⁷.

* * *

Таким образом, в документах 7-й конференции были систематизированы основные направления деятельности БАК и сангхи в целом, сформулированы новые задачи и цели в различных областях религиозной и общественной жизни. В них нашел отражение широкий спектр как общественных проблем, так и проблем, связанных со спасительной миссией буддизма в отношении отдельного человека, живущего в сложных условиях в обществе господствующего государственного атеизма. Суть идеи взаимного соответствия религии и социализма буддисты понимали как обоюдное сотрудничество, взаимную поддержку и взаимную ответственность, без вторжения одной стороны в сферу компетенции другой.

4.4. Фалуньгун: реакция буддийских кругов

В 1990-е гг. в условиях проведения экономических реформ, способствовавших относительной либерализации общественной жизни КНР, одним из ее факторов стали новые религиозные движения, по своей сути являющиеся сектами⁹⁸. Наибольший резонанс в китайском социуме и, особенно в буддийских кругах, получила деятельность Фалуньгуна.

Его основатель Ли Хунчжи согласно составленной им биографии родился 13 мая 1951 г. Тем самым подчеркивалась его исключительная харизма, поскольку на этот день в тот год приходилось в соответствии с китайским лунным календарем празднование дня рождения самого Будды Шакьямуни. Однако известно, что это не

совпадает с подлинной датой рождения Ли, который в действительности родился 7 июля 1952 г. Его юность пришлось на «культурную революцию», продемонстрировавшую возможности манипулирования массовым сознанием. В условиях десятилетий идеологического психоза одним из способов выживания и сохранения своих корней стали занятия в группах дыхательной гимнастикой (цигун), затем широко распространившейся в 1980—1990 гг. Именно в них, а также у буддийских и даосских монахов, черпал свои знания Ли, не получивший, как и многие его сверстники, серьезного систематического образования. Однако у него сложилось амбициозное позиционирование себя не только в качестве пророка, но и воплощенного Будды.

В конце 1980-х гг. он приступил к разработке собственного неоориенталистского синкретического культа, названного им «Фалунь дафа», положив в его основу интерпретацию оригинального буддийского учения (сутры Праджняпарамиты), даосских космологии и методов психосоматического совершенствования, а также христианских эсхатологических идей. Позднее все это было изложено в нескольких опубликованных им трудах. Название учения «Фалунь дафа» и организации «Фалуньгун» Ли произвел от буддийских понятий. Так, «Фа» — буддийский закон, дхарма; «Фалунь» (санскр. дхармачакра) — колесо закона, вращающееся по космической закономерности, модель космической энергии; «Дафа» — великий закон Будды; «Гун» — духовная энергия, обретенная в результате трансцендентных практик. Из буддизма были взяты такие понятия, как нирвана, карма. Широко использовалась буддийская символика. Например, свастика — наиболее архаичный солярный символ древнейшей индийской мифологии, а затем один из важнейших символов буддизма, стал эмблемой Фалуньгуна⁹⁹. Ли по своему интерпретировал такие даосские понятия, как тайцзи — великий предел, дао — путь, дэ — добродетель, синь син — природа человека, ян — светлое мужское начало и инь — темное женское,

дань — эликсир бессмертия. Путем эклектического соединения буддийского закона (Фа) с коренными вселенскими свойствами, в даосской трактовке «истиной, добротой, терпением» (чжэнь, шань, жэнь), ему удалось восполнить дефицит традиционной нравственности, сблизив ее с жизнью своих современников, которые после десятилетий идеологических кампаний оказались лицом к лицу с доминированием ценностей потребительского общества. Что касается передачи учения с помощью гун, то, в отличие от обычных учителей цигун, Ли приписывает себе сверхъестественные способности в этом на самом высоком уровне духовной иерархии¹⁰⁰. Иными словами, обладая гипнотическими способностями, он стремился завоевать сознание уверовавших в его идеи. Основным привлекательным моментом для множества последователей Фалуньгуна стало то, что Ли представлял себя как помощника людям в излечении от болезней, имевших кармическую природу, оздоровлении всего организма и, в конечном итоге, в их самосовершенствовании и спасении. При этом он придавал большое значение саморекламе сотворенных им чудесных исцелений.

Перечисленные выше моменты сыграли свою роль в том, что образованное Ли Хунчжи в 1992 г. «Общество по изучению Фалуньгуна» (фалуньгун яньцзихуэй), получило широкое распространение. Оно не было официально зарегистрировано как самостоятельная организация, а действовало под эгидой мощной структуры «Китайского общества по изучению цигуна». Именно группы дыхательной гимнастики являлись своеобразным катализатором интереса к учению Ли Хунчжи, поскольку первоначально через них распространялось его содержание.

Стоит подчеркнуть, что почва, на которую были брошены эти семена, являлась благоприятной для их произрастания. Ведь в китайском обществе было немало людей, чьи ценностные жизненные критерии, сформировавшиеся в условиях идеологической обработки прежних

десятилетий, не совпадали с ее новым направлением в период реформ. Многие из них, утратив способность к самостоятельному мышлению в результате массового промывания мозгов в течение нескольких десятилетий, испытывали психологическую потребность в том, чтобы быть обманутыми. Весьма далекие от истин традиционных религий, они жадно впитывали в себя их незамысловатую и наивную интерпретацию. Завороженные ею, они были готовы исполнять любые иррациональные приказания волевого лидера. Иными словами, подавленное традиционное сознание, захлебнувшись в водовороте современной жизни, в 1990-е гг. вынырнуло из него.

В начале 1990-х гг. Ли Хунчжи разработал «Устав Фалуньгуна», «Установки для последователей Фалуньгуна относительно чтения проповедей и медитации», «Правила для членов Фалуньгуна, занимающихся медитацией», «Требования к консультационным пунктам Фалуньгуна». Стали проводиться публичные выступления его лидеров и действовать специальные курсы. Затем открылись консультационные пункты в различных городах Китая. Наиболее крупными подразделениями были пекинское общество, центральный пункт в Ухане, которому подчинялись Шанхайский главный пункт, Чанчуньский главный пункт, Фучжоуский главный пункт, опиравшиеся в свою очередь на разветвленную сеть организаций¹⁰¹. «Общество по изучению Фалуньгуна» быстро превратилось в массовое объединение, которое открыто действовало на протяжении 7 лет. Его справедливо считают самой большой негосударственной массовой организацией в истории КНР. Согласно официальным данным, всего ко времени официального запрещения Фалуньгуна действовало 39 главных пунктов (фудаочжан), 1,9 тыс. консультационных пунктов (фудаюань), 28 тыс. пунктов для проведения практических занятий (ляньгундянь)¹⁰². По всему Китаю было 2,1 млн практикующих¹⁰³. Широко была налажена издательская деятельность. Например, в 1999 г. было выпущено и рас-

пространено 10 млн 570 тыс. экземпляров книг, а также 5 млн видеокассет¹⁰⁴.

В 1996 г. Ли Хунчжи заявил об официальном выходе из «Китайского общества по изучению цигуна». Кстати сказать, в том же году он эмигрировал в США, откуда, благодаря финансовой базе, широкой организационной сети и с помощью Интернета, руководил деятельностью созданной им структуры. Фактическое управление в КНР после отъезда Ли Хунчжи осуществляли его ближайшие соратники Ли Чан, Ван Чживэнь, Цзи Люю, Яо Цзе. До поры до времени вся эта активность оставалась, казалось бы, вне поля зрения властей. Ведь бурный рост влияния Фалуныгуна в обществе стал своеобразным феноменом реформенного времени и, похоже, полной неожиданностью для руководства КНР. Однако весной 1997 г. в средствах массовой информации началась критика учения Ли Хунчжи. Реакцией на нее стали массовые выступления его последователей, принимавшие характер молчаливого неповиновения. Состоялось более 300 подобных акций протеста¹⁰⁵. Ситуация, казалось бы, выходила из под контроля властей. Однако в июле 1999 г. деятельность Фалуныгуна была официально запрещена. За этим последовало ее практическое подавление, выразившееся в репрессивных, но легитимных, соответствовавших законам КНР методах.

Поскольку он причислялся к разряду сект (сеззяо — дословно вредоносное учение), то согласно ст. 99 «Уголовного кодекса», принятого на 2-й сессии ВСНП 5-го созыва 1 июля 1979 г., предусматривались карательные меры в отношении его последователей, а деятельность фактически приравнивалась к контрреволюционной. Повторим ее формулировку, которая выше уже приводилась: «Использование феодальных предрассудков, сектантских организаций для осуществления контрреволюционной деятельности наказывается лишением свободы на 5 и более лет; при смягчающих обстоятельствах — лишением свободы на срок до 5 лет, уголовным арестом, надзором либо лишением политических прав»¹⁰⁶. А ст. 36

Конституции КНР 1982 г. гласила: «Никто не может использовать религию для нарушения общественного порядка, нанесения вреда здоровью граждан и в ущерб государственной системе образования»¹⁰⁷.

Таким образом, легитимным становился арест последователей Фалуныгуна. В то же время рядовые его члены не расценивали свою деятельность как сектантскую, зачастую приравнивая себя к буддистам, практикующим новую систему дыхательных упражнений. Да и в общественном мнении первоначально Фалуныгун не ассоциировался с сектой. Необходимо было переломить эту ситуацию. С этой целью властями был организован ряд мероприятий. 29 октября 1999 г. состоялось собрание общественных и религиозных кругов Пекина, в котором приняли участие представители БАК и Китайского института буддизма. Они определили деятельность Фалуныгуна как незаконную и указали на серьезную разницу между этой сектой и религией. Они констатировали, что необходимо быть готовыми к длительной идеологической борьбе с этим явлением¹⁰⁸.

30 октября 1999 г. ПК ВСНП было утверждено постановление «О запрете сект, предупреждении их незаконной деятельности и наказании за нее». Оно было направлено на то, чтобы в соответствии с законом пресечь деятельность сект и распространение их влияния. Вместе с тем его разработчики декларировали необходимость охранять свободу вероисповедания и активизировать традиционные религии. Большое внимание уделялось пропагандистским методам борьбы с сектантством¹⁰⁹.

Цзян Цзэминь дал серьезную оценку движению Фалуныгун как дестабилизирующему страну фактору из-за его способности проникать в общество и завоевывать умы и сердца людей. Руководство КПК, указав, что эта секта представляет опасность для компартии, обязало секретарей парткомов тех провинций, где было особенно широко распространено ее влияние, лично возглавить борьбу с ней¹¹⁰. В стране начала нагнетаться свое-

образная «фалуьнуомания», которая постепенно теряла свою остроту и к концу 2002 г. сошла на нет.

Репрессивные меры властей привели к весьма нежелательному результату — вызвали волну самоубийств в тюрьмах и акции протеста находящихся на свободе последователей Фалуьнуна, направленные против позиции китайского правительства, что получило широкую огласку и негативную оценку на Западе. Все это свидетельствовало о том, что исключительно репрессивные меры были недостаточно эффективны для искоренения этого неоориенталистского культа. Внутри страны движение приобрело скрытые формы, однако имели место единичные публичные акции. В октябре 2000 г. состоялось 3 выступления членов секты на площади Тяньаньмэнь с требованием к властям снять запрет на ее деятельность. 23 января 2001 г. 4 фалуьнуновца совершили акт саможжения¹¹¹. Эти несчастные женщины верили, что, приняв мученическую смерть за идеалы «Фалуьну дафа», они попадут в рай. Лю Ваньфан, автор памфлетов, призывающих совершать публичные самоубийства в защиту Фалуьнуна, был приговорен к пожизненному тюремному заключению с лишением всех политических прав. Остальные организаторы акции осуждены на срок от 7 до 15 лет¹¹².

Властям КНР был необходим общественный резонанс. С этой целью в средствах массовой информации демонстрировались факты разрушительного воздействия на личность тренировочных методик Ли Хунчжи¹¹³. 15—29 июля 2001 г. в Пекине состоялась выставка, которая проходила в Народно-революционном военном музее Китая. Организаторами выставки выступили Отдел пропаганды ЦК КПК, Центральная комиссия по руководству деятельностью в области духовной культуры, Комиссия Госсовета КНР по профилактике и борьбе с сектантскими движениями, Министерства общественной безопасности и юстиции, Научно-техническое общество Китая. На ней были представлены документальные материалы, показывающие трагические инци-

денты, происшедшие среди последователей этой секты. Подобные материалы экспонировались в пров. Сычуань и в Шанхае¹¹⁴.

Оценка деятельности Фалуьнуна была дана на международном симпозиуме по проблемам сект и культов, который состоялся 9—10 ноября 2000 г. в Пекине. Он был организован под эгидой властей КНР Китайской ассоциацией содействия международной дружбе совместно с Народным университетом Пекина. В работе симпозиума приняли участие ведущие специалисты Института мировых религий АОН Китая и других научных институтов, религиозные и общественные деятели КНР, а также ученые и общественные деятели из России, США, Франции, Японии, Южной Кореи и Уганды. Главное внимание участники симпозиума уделили Фалуьнуну. В соответствии с этим китайские выступающие подчеркнули, что его деятельность выходит из разряда чисто религиозных и внутренних проблем, став политической проблемой, явлением, угрожающим безопасности КНР. На симпозиуме прозвучало определение Фалуьнуна, как деструктивной секты. Итогом симпозиума стало создание Китайского общества по борьбе с еретическими учениями во главе с академиком Чжан Фэнтянем. Среди его членов — представители научно-технических, медицинских, юридических, и журналистских и религиозных кругов. Это общество выразило поддержку решения китайского правительства о запрете секты Фалуьнунгун и обратилось к нему с просьбой усилить борьбу против нее.

В работе международного симпозиума участвовал представитель буддийских кругов Китая, член редколлегии журнала «Фа инь» Чэнь Синьцяо¹¹⁵. Именно он сделал первую попытку дать обобщающую характеристику Фалуьнуна с позиции представителя официальных религиозных кругов. 19 декабря 2001 г. в Пекине состоялась 1-я ежегодная научная конференция Китайского общества по борьбе с сектантскими течениями по теме «Теория и практика борьбы с сектантством»¹¹⁶.

Одной из важнейших проблем нового тысячелетия, стоявших перед традиционным китайским буддизмом, стала выработка отношения к Фалуньгуну. Несмотря на то, что с июля 1999 г. его деятельность была официально запрещена, имущество конфисковано, а большинство руководителей арестовано, он в силу своей массовости, популярности и мимикрии под буддизм продолжал оказывать влияние на людей, уверовавших в то, что модифицированный буддизм, предложенный Ли Хунжи, есть не что иное, как истинный буддизм. Например, его последователи, совершавшие публичные самоубийства и другие акции неповиновения, апеллировали к буддийским понятиям, категориям и символике.

Китайские буддисты были поставлены перед необходимостью дистанцироваться от учения «Фалунь Дафа» и основанной на нем специфической медитативной системе упражнений, заявив об этом публично. Иными словами, им нужно было обозначить четкую разницу между традиционной религией и нетрадиционным культом. Это соответствовало интересам властных структур. Публичная реакция буддийских кругов, принявшая форму инициированной сверху краткосрочной кампании, последовала с некоторым, на наш взгляд, опозданием.

Следует отметить, что ранее в средствах массовой информации звучали лишь чисто декларативные высказывания в отрицательном тоне ряда видных буддистов в его адрес. Свое официальное отношение к Фалуньгуну высказывало руководство БАК. В одной из статей, опубликованных в журнале «Фа инь», в конце 1999 г., он оценивался как еретическое учение, а деятельность как антиобщественная. Чжао Пучу назвал Фалуньгун «раковой опухолью буддизма» и осудил манипулирование терминами буддизма. Вместе с тем его появление было проанализировано в аспекте духовной культуры и уровня религиозного сознания современного китайского общества. Обращалось внимание на то, что важной причиной распространения такого явления стало то, что в процессе проведения модернизации не придава-

лось должного значения традиционной культуре и традиционным религиям¹¹⁷.

Однако о выработке четкой позиции буддийских кругов в отношении Фалуньгуна можно говорить лишь весной — летом 2001 г. Развернутое буддистами движение по преодолению последствий его деятельности приняло характер реабилитации и перевоспитания последователей этого нетрадиционного культа в атмосфере милосердия ко всем оступившимся. Если позиция властей однозначно выразилась в осуждении Фалуньгуна и жестких репрессиях в отношении его последователей, то буддисты, целью общественной миссии которых всегда являлось смягчение нравов (в данном случае как нравов гонимых, так и нравов гонителей), осуждая ересь и борясь с ней, демонстрировали человечность, стремились помочь ошибающимся избавиться от заблуждений.

Председатель городского отделения Буддийской ассоциации Чунцина и одновременно заместитель председателя ассоциации по борьбе с сектами мастер дхармы Вэйсянь 20 февраля 2001 г. выступил на собрании в городском Бюро религиозной пропаганды, на котором присутствовали не только пропагандисты-проповедники, но и фалуньгуновцы. Он указал на необходимость оказания им помощи. Опираясь на буддийские, даосские и конфуцианские критерии, он разъяснил, в чем состоит ценность человеческой жизни и значение истинного пути человека. Он осудил искажение сути буддизма и извращение буддийской терминологии в учении «Фалунь Дафа». Вместе с тем Вэйсянь поощрил стремление ряда его последователей порвать с ним и вернуться к жизненным реалиям. Он выразил глубокое сожаление и скорбь в отношении фанатически настроенных ее членов, совершивших акт самосожжения на площади Тяньаньмэнь. Одновременно он не мог не выразить искреннюю поддержку мероприятиям правительства по пресечению деятельности Фалуньгуна. Вэйсянь лично беседовал с 200 его последователями. Кроме того, Вэйсянь, а также мастер дхармы Чжэнчи приняли женщин

пропагандисток-проповедниц и ответили на ряд неясных для них вопросов относительно ведения работы по социальной реабилитации бывших фалуньгуновцев¹¹⁸.

12 февраля 2001 г. правительство Нанкина сформировало специальную лекторскую группу по перевоспитанию членов Фалуньгуна. Эту работу возглавил заместитель секретаря городского отделения БАК Цзинь Линкэ. В течение двух месяцев он сделал несколько докладов в различных уездах пров. Цзянсу. Там он беседовал со сторонниками Фалуньгуна, разъяснял разницу между ним и буддизмом, подчеркивая, что его руководители используют авторитет буддизма. Указывая на общественную опасность новых «вредоносных» учений, Цзинь Линкэ рекомендовал обманутым фалуньгуновцам вернуться на правильный жизненный путь, а также советовал им ознакомиться с истинными буддийскими знаниями, уяснить подлинный смысл дхармы — закона Будды, осознать, что только традиционные религии могут приносить пользу человеческому обществу¹¹⁹.

Активизировались и буддисты пров. Гуандун, где насчитывалось около 10 тыс. практиковавших Фалуньгун. Их воспитательная деятельность включала в себя публикацию статей, чтение выездных лекций, бесед и другие пропагандистские методы.

В марте этого года председатель провинциального отделения БАК мастер дхармы Миншэн был избран заместителем председателя вновь учрежденной гуандунской ассоциации по борьбе с сектами, а мастера дхармы Яочжи и Фалян были избраны членами ее правления. Таким образом, в руководство ассоциации по борьбе с сектами вошли три авторитетных буддиста пров. Гуандун. Они способствовали распространению дхармы, лично боролись с сектантством, активно участвовали в работе по перевоспитанию фалуньгуновцев. Например, Миншэн посетил ряд городских отделений провинции таких городов, как Чжухай, известное место паломничества Фошань и другие места, проведя там лекции и беседы. Заместитель председателя гуандунского отделения

БАК Яочжи по приглашению преподавателей гуанчжоуского медицинского университета прочел там лекцию. Он делал акцент на различиях между буддизмом и «вредоносным учением». Что же касается сторонников Фалуньгуна, то он выразил симпатию в отношении них, призвав соблюдать закон и оказывать им помощь, содействовать возвращению к обычной жизни и работе тех, кто порвал с сектами.

Под руководством провинциального отделения БАК городские отделения этой провинции в наиболее известных буддийских храмах провели собрания, посвященные критике Фалуньгуна. Например, на одном из них, в Гуанчжоу, говорилось о несовместимости буддийского канона с «вредоносными учениями». В апреле провинциальным отделением БАК была создана специальная группа, которая выезжала с циклом лекций на эту тему в восточные районы пров. Гуандун¹²⁰.

Особое место в борьбе с современным сектантством заняла научная конференция в Шанхае, которую провело местное отделение БАК в шанхайской городской библиотеке с 23 по 30 марта 2001 г. Она проходила под девизом «Шанхайские буддисты против сект». Основными докладчиками на ней выступили редактор печатного органа БАК журнала «Фа инь» Чэнь Синьцяо и заведующий отделом научно-исследовательского института буддийской культуры У Лиминь. В конференции приняло участие около 700 человек, среди которых были руководители шанхайских буддистов, авторитетные мастера дхармы из различных храмов и монастырей, ученые, а также ганьбу, занимающиеся работой в религиозной сфере. На конференции присутствовал заместитель председателя шанхайского отделения БАК, настоятель чаньского монастыря Юйфосы Цзюэсин. Он указал, что научная конференция «Шанхайские буддисты против сект» направлена на то, чтобы проанализировать разницу между сектой Фалуньгун и буддизмом, защитить чистоту буддизма, выявить сущность Фалуньгуна и других сект, в которых люди обмануты с помощью мистики,

а также противостоять их возникновению¹²¹. Вслед за этим секретарь шанхайского отделения БАК мастер дхармы Чжаочэн огласил «Письменное обращение шанхайского городского отделений БАК ко всем шанхайским буддистам». В этом обращении содержался призыв ко всем буддистам города активно посвятить себя борьбе с сектами, которая характеризовалась как серьезная политическая борьба, а также особо подчеркивалось, что: 1) «каждый верный сын Будды должен соблюдать чистоту всеобъемлющей дхармы», «очищать человеческую жизнь, придавать безупречный облик буддийским храмам и монастырям»; 2) «каждый верный сын Будды должен почитать Родину, служить обществу, отстаивать истину, охранять общественные и человеческие моральные принципы и добродетели»; 3) «каждый верный сын Будды должен решительно отбрасывать ереси, бороться против Фалуньгуна»¹²².

Чэнь Синьцяо сделал доклад, озаглавленный «К вопросу о секте Фалуньгун». Этот доклад состоял из 5 разделов: 1) использование Ли Хунчжи знамени буддизма для обмана людей; 2) необходимость для буддистов выступать с разоблачением и критикой Фалуньгуна; 3) проведение различия между сущностью сект и истинных религий; 4) необходимость распознавания корня произрастания сект в Китае; 5) необходимость извлечения уроков из опыта борьбы с сектой Фалуньгун. Чэнь Синьцяо в целом повторил высказанные им ранее оценки. В заключении декларировал, что буддисты должны укреплять собственное строительство, активно прославлять истинную дхарму и усиленно бороться с появлением сект.

У Лимин выделил три проблемы: 1) особенности сект и их сущность; 2) коренные различия между учением буддизма и учениями сект; 3) восхваление истинного закона, отказ от ересей. У Лимин сделал вывод о том, что появление сект, которые являются злокачественной опухолью мирового сообщества, разновидностью чумы, — это мировая проблема. Он дал определение секты и выделил 10

ее крупных признаков: 1) наличие культа основателя учения; 2) создание различного рода кривотолков; 3) использование алхимии для лечения болезней; 4) засекреченность тайных объединений; 5) диктаторский дух; 6) нанесение ущерба человеческой жизни; 7) выуживание денег у населения; 8) общественная опасность; 9) антиправительственная направленность; 10) антинаучная направленность. У Лимин определил отличия истинных религий и сект, подчеркнув, что Фалуньгун — это подлинная секта и ее организации имеют антиправительственную, антирелигиозную (имеются в виду истинные религии), антиобщественную, антинаучную направленность. Он отметил, что секты представляют опасность для общества, народных масс и особенно для буддизма.

Работа этой конференции координировалась и поддерживалась шанхайским городским комитетом по национальным и религиозным проблемам и шанхайским городским комитетом по проблемам сект. Ее проведение имело большое значение для противодействия размыванию буддизма новыми религиозными движениями в таком огромном мегаполисе, как Шанхай, где было немало сторонников Фалуньгуна¹²³.

Критика деятельности Фалуньгуна прозвучала в большинстве выступлений делегатов 7-й конференции БАК (сентябрь 2002 г.). Кроме того, 18 сентября была принята специальная резолюция БАК относительно углубления разоблачения этого учения. В ней говорилось о том, что культ Ли Хунчжи наносит вред государству, религии, народу, а созданная им организация является псевдорелигиозной структурой, представляющей опасность для личности и общества. Особо подчеркивалось, что Фалуньгун — не дхарма, а прилепившееся к ней «вредоносное» учение¹²⁴.

Буддийская позиция в борьбе с Фалуньгуном придавала ей особый оттенок. В отличие от административных и репрессивных мер правительства буддисты обратили главное внимание на методы перевоспитания, направленные на адаптацию его последователей в социуме. Ру-

ководящая роль в большинстве проводимых мероприятий принадлежала БАК и ее отделениям на местах. Думается, что позиция буддийских кругов в какой-то мере смягчала отношение властей к фалуньгуновцам. Они, в частности, стали уделять больше внимания пропагандистским и воспитательным, нежели насильственным методам воздействия. Другим результатом стала выработка в общественном мнении оценки Фалуньгуна как секты, ничего общего не имеющей с буддизмом. Но самым главным было то, что это явление подтолкнуло власти, а именно третье поколение руководителей КНР, к осознанию важности корректировки вероисповедной политики и отношения к традиционным религиям.

Это было важно, поскольку в последней трети XX в. на фоне ослабления сложившихся традиционных форм сознания наметилась тенденция глобального распространения вируса «нетрадиционных культов». Эти так называемые новые религиозные движения (НРД)¹²⁵ представляют или ответвления традиционных религий, или экзотические культы восточного образца, или эклектические учения, сочетающие западные и восточные традиции, древность и современность. Однако по своей сути — это новоявленные секты¹²⁶, поскольку в отличие от традиционных религий не могут стать культуuroобразующим фактором. «Нетрадиционные религии («религии Нового века», религиозные «культы»), — писал российский ученый, академик Л. Н. Митрохин, — «отразили тревожные сдвиги в человеческом сообществе (опасность ядерной катастрофы, обострение экологических проблем, рост межцивилизационных конфликтов, вспышка мистицизма и всякой чертовщины и т. п.). Это характерные знаки «глобализирующегося мира» во всем его истерическом разногласии»¹²⁷.

В настоящее время насчитывается несколько тысяч НРД, объединяющих десятки миллионов последователей. В этом «религиозном супермаркете» (выражение весьма популярное среди социологов на просторах Интернета) в последнее десятилетие наиболее востребо-

ванными оказались: Церковь объединения Муна, Международное общество сознания Кришны, Трансцендентальная медитация, Сайентология, Международный фонд Ошо, Богородичный центр, Белое братство, Аум Синрикё. На наш взгляд, к ним можно отнести и Фалуньгун¹²⁸. Одной из причин возникновения и существования «новых религий» было и остается наличие в любом обществе того контингента, который является их питательной средой, а именно людей, обладающих так называемой сектантской психологией, которые, по мнению социологов, составляют примерно 5—10 % любого общества. (Применительно к современному Китаю — это 50—100 млн человек.)

Обобщенную характеристику нетрадиционным культам, как «специфическому типу религиозной организации», дала российский религиовед Н. И. Музафарова. «В них, как правило, отсутствует строго разработанная система вероучения; структура этих организаций нередко иерархическая, с жестким авторитаризмом харизматического лидера; для них характерна оппозиционность к официальным ценностям и идеалам и к отстаивающим их церковным организациям, развито чувство единства. Культ в этих новых общинах предпочтительно коллективный, используется «техника» психологического манипулирования, психотерапия, особенное внимание уделяется прозелитам, их адаптивированию в группе»¹²⁹.

Рост суеверий в наши дни является результатом коллективных психозов, проявление которых наблюдается не только в КНР, но и в других странах мира, как развитых, так и развивающихся. Как часто слышно о новых пророках и учителях, под воздействием которых люди впадают в мистицизм. Наглядным образцом этому служит деятельность распространившейся во многих странах японской тоталитарной секты Аум Синрикё¹³⁰ — конгломерата буддизма махаяны, ваджраяны, тантризма, индийской йоги и других восточных учений. Ее основатель Секо Асахара, так же как Ли Хунджи, проповедовал прекрасные и гуманные, по сути дела, за-

имствованные из буддизма, пути спасения: «1) освобождение от страданий и болезней; 2) осуществление счастья в этом мире; 3) приведение людей к просветлению и спасению»¹³¹. На практике, в силу деструктивной сути этой секты, все это обернулось конфронтацией с властями, личной наживой, криминалом, террором, гибелью и страданиями людей. Впоследствии ряд буддийских деятелей подверг серьезной критике учение Аум Синрикё, подчеркнув, что эта секта, «несмотря на многочисленные документы, где именуется себя «буддийской общиной», ничего общего с буддизмом не имеет и к буддийской традиции не имеет отношения»¹³². По аналогии и Фалуьгун можно охарактеризовать как деструктивный неоориенталистский культ, ориентированный на модификацию буддизма.

* * *

Всплеск интереса к сектам во всем мире отчасти объясняется потерей социальных ориентиров, попыткой неадаптировавшихся в современном обществе, несостоявшихся людей таким образом реализовать. Они обращаются к суевериям как способу преодоления жизненных трудностей и улучшения состояния здоровья. Однако, если и ощущается временное улучшение физического состояния, прилив сил, то затем вследствие паранормальных состояний наступает тяжелая духовная болезнь, приводящая к трагическим результатам. На этом фоне общим для всех неоориенталистских культов является поиск одной универсальной истины, эклектично скомпонованной из различных вероучений, что и предопределяет их синкретизм. Их руководители в совершенстве владеют технологией изменения сознания посредством применяемых ими медитаций, благодаря чему добиваются ухода своих учеников в духовную реальность со знаком минус. В конечном итоге это все приводит их к полной неспособности адаптироваться в обществе. Деструктивные культы отличаются новейшими технологиями управления сознанием, его подчинением строгой дисциплине.

Для нынешнего сектантства характерны архетипические реакции на прошлое, вульгарный мистицизм, массовые психозы. Нередко примкнувшие к НРД (или, точнее, псевдорелигиозным движениям) принимают их за традиционную религию. Так это произошло, например, с Фалуьгун и буддизмом. В то же время Фалуьгун, мимикрируя под буддизм, эпизодически смог подняться на один уровень с ним, а в какой-то момент и выше, в результате неэффективной модели религиозно-государственных отношений и в целом строго лимитированной общественной функции этой традиционной религии в КНР. «Причина многих трений и схваток, совершающихся на религиозной почве, кроется в том, что светские и церковные власти недостаточно учитывают те громадные изменения, которые произошли в мире за минувшие десятилетия и по-прежнему цепляются за устаревшие представления о месте и роли религии и церкви в обществе»¹³³. Например, в КНР это являлось следствием неэффективной государственной вероисповедной политики, не отражавшей реальное состояние общественного сознания, не внедренных в повседневную жизнь норм и критериев веротерпимости, жесткого контроля государства над проповедованием буддийских и других религиозных идеалов в обществе. Обратной стороной тотального атеизма стал дисбаланс в обществе в пользу нетрадиционных религий. Иными словами, незаполненным традиционной религией сознанием воспользовался новый пророк — Ли Хунчжи, жаждущий власти над умами современников.

4.5. Современная концепция социальной роли буддизма

С наступлением III тысячелетия в теоретической плоскости в буддийских кругах начал анализироваться новый статус китайского буддизма периода открытости

и реформ. Перспективы и современные тенденции в китайском буддизме, включая проблему адаптации буддизма к современному обществу, обсуждались на «круглом столе» под девизом «Миссия буддизма в XXI в.», который прошел в Сямэне в храме Наньпунто 15—16 апреля 2000 г. Он был организован Буддийской ассоциацией Китая. Это было первое подобного рода мероприятие, инициированное буддистами ханьской традиции. Среди 14 выступивших были известные в буддийских кругах монахи и светские ученые, в том числе молодежь, а также представители руководства БАК и ее региональных отделений¹³⁴. На обсуждение, в котором приняли участие представительница молодых китайских буддистов монахиня Гочэ, (мастер дхармы, преподаватель на подготовительном отделении для женщин в Институте буддизма Южной Фуцзяни), монах Шэнкай (мастер дхармы, преподаватель из Китайской академии буддизма) Чэнь Синьцяо (член редколлегии журнала «Фа инь»), монах Хунду (мастер дхармы, сотрудник международного отдела БАК), были вынесены следующие проблемы: строительство сангхи, миссионерская деятельность по распространению дхармы, развитие буддийского образования, филантропии и благотворительности в современном мире, защита окружающей среды и мира.

На «круглом» столе говорилось о вызовах, которые стоят перед Китаем и китайскими буддистами в XXI в. и в связи с этим о сложности и трудности миссии китайских буддистов в современном обществе. В качестве главного ее содержания выделялось распространение буддийского духа милосердия, внедрение благотворительности с тем, чтобы нести облегчение, как обществу, так и отдельному человеку. В новом столетии в условиях влияния западной модернизации усиливается тенденция более высокого развития материальной культуры, вследствие чего люди стремятся к богатству, семейному благополучию. Все это не может в конечном итоге не привести к углублению дифференциации в обществе. Иными словами, пропасть между богатыми и бедными

углубится. Это пропасть не только между богатыми и бедными людьми, но и между богатыми и бедными государствами. При таком положении современного общества последователям буддизма необходимо выступать с инициативой благотворительности¹³⁵. Молодые китайские буддисты осознают то, что в условиях глобализации обостряется проблема одиночества обездоленных людей. В период реформ это отрицательное явление характерно и для КНР. В качестве одной из форм борьбы с ним предлагалось реализовать буддийский дух милосердия, оказывая материальную помощь нуждающимся. Рецепт мирного сосуществования видится современным буддистам в отказе от личного эгоцентризма, благодаря чему можно избежать как внутреннего разрушения личности, так и войн, и междоусобиц.

Проведение «круглого стола» «Миссия буддизма в XXI в.» имело важное значение для определения социального статуса сангхи. Его участники проанализировали современное положение буддизма в социалистическом обществе и наметили будущие перспективы. Они предприняли попытку раскрыть смысл миссии буддизма в новом столетии, а также затронули различные стороны взаимоотношений буддизма и социума, продемонстрировали, как дхарма внедряется в современную жизнь. Выходя за рамки задач социалистического общества, они рассмотрели вечные общечеловеческие проблемы: взаимоотношение человека с человеком, взаимоотношение человека с природой, самосовершенствование человечества и т. д., а также выдвинули буддийские методы их решения.

Важность этого мероприятия выразилась в том, что проведение подобного «круглого стола» было весьма актуально, поскольку его участниками впервые ставилась проблема самоидентификации религиозной культуры в современном обществе и, в соответствии с этим, были намечены вехи будущей деятельности сангхи. Миссия буддизма состоит в распространении дхармы и служении людям, во вкладе в развитие государства,

нации, общества. Тем самым буддийское монашество и миряне продемонстрировали активную общественную позицию.

Анализу положения буддизма в новых общественных условиях была посвящена конференция на тему «Адаптация буддизма к социалистическому обществу» — как часть курса на «Взаимное соответствие религий и социалистического общества». Она состоялась в Шанхае в сентябре 2000 г. Конференция была организована по инициативе БАК, ее шанхайского городского отделения, и прошла в монастыре Юйфосы. В ней участвовали представители различных буддийских кругов: прибывшие более чем из 20 провинций, районов и городов Китая представители БАК и ее местных отделений, мастера дхармы, религиозные ученые, а также светские исследователи — всего около 100 человек¹³⁶.

Доклад «Преимущество традиций и ориентация на будущее создают новую ситуацию в китайском буддизме» сделал тогдашний заместитель Председателя БАК буддист-мирянин Дао Шужэнь. Оглядываясь на опыт XX в., он отметил, что 20 лет открытости и реформ привели к большим изменениям, как в китайском обществе, так и в буддийской среде. Он констатировал, что буддизм к настоящему времени сравнительно со 100-летием, прошедшим со времени освобождения Китая от феодализма, и пятидесятилетием, прошедшим со времени образования КНР, достиг наилучшего облика¹³⁷. Докладчик подчеркнул, что под правильным руководством КПК сферой религиозной политики был преодолен ряд трудностей. Однако продолжают сохраняться некоторые отрицательные явления в буддийской среде¹³⁸. К их числу Дао Шужэнь отнес проявление равнодушия к идее адаптации буддизма к социалистическому обществу, ослабление демократических принципов в управлении монастырями и т. д.¹³⁹

С тем чтобы преодолеть эти отрицательные явления, надо (здесь выступавший обратился к весьма распространенной формуле) высоко нести знамя «любви к го-

сударству, любви к религии, единства, а также внедрять идею взаимного соответствия буддизма с социалистическим обществом с китайской спецификой и следовать историческим тенденциям соответствия великому расцвету китайской нации»¹⁴⁰.

В дискуссии, главной темой которой стала адаптация буддизма к социализму, приняли участие известные мастера дхармы, работники религиозной сферы и ученые¹⁴¹. Мнения, высказанные в процессе ее проведения, сводились к следующему. Каждое буддийское дело должно исходить из практики и соответствовать требованиям нынешней стадии развития социалистического общества и, в особенности, требованиям открытости и делу социалистического строительства. Буддизм в новом столетии должен быть обращен к миру, иными словами, к модернизации. При этом в деле распространения всеобъемлющей дхармы нужно соответствовать духу «трех представительств» (саньгэ дайбяо)¹⁴².

При рассмотрении религии как общественной сферы к ней выдвигалось требование уважения государственных законов, соответствующих современному периоду существования социалистического общества, его норм и политического курса. История развития буддизма по сути дела является частью истории адаптации буддизма к обществу. Буддизм, имеющий не только религиозную ипостась, но и культурную и общественную ипостаси, может адаптироваться к социалистическому обществу¹⁴³.

Буддисты должны изучать облик современного китайского общества, уяснять особенности социализма с китайской спецификой, овладевать мировыми тенденциями и при этом вскрывать собственные духовные источники, воспитывать буддийские кадры на основе буддийских добродетелей и норм, изучать любой позитивный опыт в плане адаптации религий и общества, преобразовывать порядок управления монастырями¹⁴⁴.

Участники высказали мнение о том, что возрождение и распространение буддизма в Шанхае и других го-

родах не может не оказать влияние на выработку теории соответствия городского буддизма социализму. Следует продолжать славные сельскохозяйственные традиции чаньского буддизма для того, чтобы развитие буддийской экономики продвигало дело буддизма, кроме того, не только распространять драгоценные буддийские знания, но и служить великому делу строительства социалистической духовной культуры¹⁴⁵.

Неоднократно повторялся тезис, что религия должна полностью приносить общественную пользу. В процессе дискуссии, развернувшейся на конференции, ее участники пришли к выводу о том, что в условиях адаптации буддизма к социалистическому обществу главной задачей будущего строительства буддизма должно стать буддийское образование и строгий контроль над руководством буддийских объединений. При этом одним из условий здорового развития буддизма является искоренение сект (сецзя, дословно — еретических учений)¹⁴⁶.

Буддийская культура — важная часть духовной жизни социалистического общества. В силу этого буддийские мораль и добродетель могут стимулировать развитие социалистической духовной культуры периода открытости и реформ¹⁴⁷. Буддийская мораль способствует развитию таких нравственных качеств, как общественный и гражданский долг, профессиональная этика, семейная нравственность, влияние буддийской нравственности на общественную мораль и, в целом, помощь в управлении людьми¹⁴⁸.

Вместе с тем участниками конференции подчеркивалось, что необходимо сохранять специфические буддийские традиции и собственное буддийское устройство, повышая не только уровень «сань цзян» (т. е. толкования традиции, обучения, истинной веры), но и общий духовный уровень верующих, а также расширяя буддийский дух милосердия и другие стороны религиозной деятельности¹⁴⁹.

Последователи буддизма призывались распространять учение Будды в мире, обращаться к комментариям к древним текстам в деле познания мира, развивать лучшие буддийские традиции, сохранять моральный облик и духовные особенности монашества. Также отмечалось, что, углубляя идею «Буддизма в жизни людей», можно на пути соответствия буддизма социализму достигнуть больших результатов¹⁵⁰.

На конференции проблема взаимного соответствия буддизма социалистическому обществу рассматривалась в связи с историческими и местными особенностями. В результате ее участниками был сделан вывод о том, что взаимное соответствие буддизма социалистическому обществу — сложная взаимосвязанная проблема. На ее решение потребуется длительное время. Таким образом, они продемонстрировали широкий спектр мнений по проблемам взаимного соответствия буддизма и социализма. Некоторые утверждения, на мой взгляд, были ошибочными, например, что буддийские идеи и теории буддизма сопоставимы с социалистическими¹⁵¹.

Главная же мысль большинства выступлений выражалась в том, что дать ответ на вызовы настоящего и будущего можно только бережным отношением к буддийской традиции. Необходимо использовать монастырскую собственность на благо буддийской культуры и образования, а также распространения всеобъемлющей дхармы¹⁵². В противном случае проблема адаптации так и останется на уровне пустых разговоров.

Заслуживает особого внимания теоретическая статья заместителя Председателя БАК Дао Шужэня «Соответствие буддизма обществу», опубликованная в 2001 г. в журнале «Чжунго цзунцзя»¹⁵³. Он проанализировал концепцию соответствия религии и социалистического общества в контексте буддизма. Стремясь к широкой постановке этой проблемы и основываясь на марксистской методологии, он писал о том, что религия существует в определенных общественных условиях. Если она не адаптируется к обществу, то не может в нем существо-

вать. Например, главная причина исчезновения буддизма в Индии — его несоответствие индийскому обществу. Автор вполне правомерно ставит вопрос о том, почему буддизм, имеющий более чем 2500-летнюю историю, мог существовать в разных общественных формациях: при феодализме, капитализме и социализме. Почему пришедший из Индии буддизм смог адаптироваться в Китае при ином государственном устройстве, иной социальной структуре? Почему буддизм, зародившийся в тот период, когда производительные силы и наука находились на низком уровне, может существовать в нынешних условиях, когда наука высокоразвита?¹⁵⁴

К концу XIX в. буддизм пришел к упадку. XX в. ознаменовался распространением западной культуры и секуляризацией, движением за превращение монастырей и храмов в школы, нападками на сангху. Исходя из этих реальных условий, Тайсюем — известный монах, сторонник реформирования буддизма в соответствии с общественными изменениями, выдвинул идею «Буддизм в жизни человека». В связи с этим Дао Шужэнь ссылается на идею Тайсюя о том, что «буддизм должен соответствовать реальному времени, реальному месту, реальному человеку и может служить обществу»¹⁵⁵. Дао Шужэнь далее писал о том, что период существования буддизма при социализме не имеет ничего общего с прежними периодами. Поскольку буддизм может адаптироваться к нему и соответствовать высшей стадии развития его экономического базиса¹⁵⁶.

* * *

Очевидно, что концепция адаптации буддизма к социализму, как и в целом теория взаимного соответствия религии и социализма, восходит к идее социально ориентированного буддизма, выдвинутой Тайсюем. Ее создатели интерпретировали последнюю, изменив оригинальное содержание. Несмотря на то, что эти идеи взаимосвязаны, мы можем обнаружить серьезные раз-

личия между ними. Так, понимание этой проблемы Тайсюем было значительно шире. Он считал, что буддизм может служить не только отдельному обществу, но и всему человечеству. Он также отчетливо осознавал, что невозможно преобразовать мир политическими действиями, если человек не изменится изнутри. Поэтому первой чертой социально ориентированного буддизма является осознание — метафора глаголов видеть и слышать. Неслучайно среди бодхисаттв важное место занимает Гуаньшуйинь, слышащий плач этого мира. Иными словами, только тот, кто достиг пробуждения (просветления), обретает мудрость видения взаимной зависимости индивида и окружающего мира. Вторая черта социально ориентированного буддизма — адаптация личности к окружающему миру. И, наконец, третья черта состоит в настоятельной необходимости действия, в том числе действия в общественно-политической сфере. Таким образом, буддисты, интерпретируя концепцию взаимного соответствия, которая первоначально была ограничена целями социалистического строительства, пытались включить в нее традиционную религиозную составляющую. Вплоть до 2000 г. идея взаимного соответствия религии с социалистическим обществом оставалась верхушечной теоретически-дискуссионной установкой, не учитывавшей традицию. Инертность по ее внедрению со стороны органов всех ступеней, исполняющих функции ведения вероисповедной политики, а также стереотипы прежних лет в отношении традиционных религий, как показали события, связанные с Фалуньгуном, стали серьезным просчетом партийного и государственного руководства, допущенным в религиозной сфере. Вместе с тем Ли Хунчжи наглядно продемонстрировал, как можно успешно манипулировать специфической китайской ментальностью, сочетающей традиционные и социалистические морально-нравственные жизненные критерии. Усугублялась ситуация тем, что формула взаимного соответствия не нашла отклика ни в среде последователей традиционных рели-

гий, ни в китайском обществе. Не спасла положение в целом весьма позитивная тенденция управления религиозной сферой на легитимной основе, конкретным воплощением которой стали законоположения 1994 г. Однако она не оказывала существенного влияния на обстановку в сфере религий вплоть до 2000 г.

Практическим примером реализации идеологемы взаимного соответствия в гармоничном обществе и гармоничном мире стало проведение в апреле 2006 г. в Ханчжоу, а также на одной из четырех священных буддийских гор Путошань беспрецедентного по своим масштабам первого Всемирного форума буддистов. На него с целью обсуждения важнейших религиозных и общественных проблем современного мира, а также совершення совместной молитвы о мире, из разных стран съехалось свыше 1000 делегатов от 500 млн последователей буддизма земного шара. Девизом и лейтмотивом его проведения, ставшего возможным благодаря солидной финансовой и организационной поддержке властей КНР всех уровней¹⁵⁷, осознающих внутривластическое и, особенно, внешнеполитическое значение этого выходящего за рамки только религиозного мероприятия, стало «Гармоничный мир начинается в сердце» (хэсе шицзе цун синь кайши). Главное внимание его участники уделили обсуждению социальной миссии буддизма, объединению и сотрудничеству буддистов разных стран¹⁵⁸. В качестве официальных организаторов форума выступили БАК и Китайская ассоциация межрелигиозного культурного обмена. Принимавший активное участие в этом форуме ее председатель и одновременно глава Управления по делам религий Е Сяовэнь в статье «Старательно строить гармоничное общество, призывая сообща создавать гармоничный мир», посвященной современным религиозным проблемам и опубликованной в журнале «Религии Китая»¹⁵⁹, раскрывает суть этой буддийской идеи. Первая ее часть — «гармоничный мир» (хэсе шицзе) определяется в качестве курса. А вторая часть — «начинается в сердце» (цун синь кайши), с

точки зрения буддизма, — это путь и метод. Достижение «гармоничного мира» нуждается в одновременном внутреннем и внешнем культивировании, поскольку если нет внутренней гармонии, то нет и внешнего результата. Иными словами, проблема состоит в том, что если душа не открыта, то нельзя разглядеть как сущность индивида, так и сущность мира. Именно душа — та суть, которая изменяет взаимоотношения индивида с миром. *Если сердце чистое, то и родина чистая, если сердце спокойно, то и жизнь масс спокойна, если сердце мирно, то мир в Поднебесной. От индивида к массам, а от них к миру. Человечество начинается с сердца, а чистота сердца, спокойствие сердца, мир в сердце исходят только из постоянно спокойного милосердного безграничного сердца. Только мир и спокойствие внутри сердца могут привести внешний мир к гармонии и спокойствию.* Безусловно, это идеальная и недостижимая для реального китайского, да и какого-либо другого общества модель, порождающая массу вопросов. Однако показательно, что ее сутью, близкой сердцам верующих и неизменной с древности до наших дней, является не антагонизм и разрушение, а гармония и созидание.

Примечания

¹ Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Шанхай. 1986. С. 147.

² В качестве примера можно привести Шанхайскую буддийскую ассоциацию, председателем которой стал видный буддийский монах, настоятель монастыря Юйфосы, Чжэнчань. (Юйфо чань сы цзяньши (Краткая история чаньского монастыря Нефритового Будды). Шанхай, 1990. С. 9.)

³ Гао Чжэньнун. Указ. соч. С. 149.

⁴ Фа инь. 2000, № 7. С. 25, 27, 36, 37.

⁵ Так, после вынужденного перерыва активно включился в работу БАК и преподавание Цзюйцзань (1908—1984) — буд-

дийский монах и ученый; в гоминьдановский период являлся настоятелем различных монастырей, возглавлял буддийские объединения. Он был решительным сторонником реформирования буддизма. В конце 70-х гг. вошел в руководство БАК, а в 1981 г. стал главным редактором издававшегося ею журнала «Фа инь». (Чжу Чжэ. Указ. соч. С. 19).

⁶ *Hahn T. New Developments Concerning Buddhist and Taoist Monasteries. // The Turning of the Tide. Religion in China to-day. Oxford, 1989. P. 85.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Лю Шэнци. Указ. соч. С. 72—73.*

⁹ Кстати сказать, это наблюдалось и в древности, например, в эпоху династии Суй и в начале Тан.

¹⁰ *Hahn T. Ibid. 88.*

¹¹ *Ibid. P. 97.*

¹² В монастыре Гуанцзисы в Пекине в январе 1981 г. обеты приняло 47 монахов, в монастыре Тесянсы в Чэнду в январе 1982 г. — 21 монахиня, в монастыре Наньхуасы в Шаогуане в октябре 1983 г. — 250 монахов и монахинь; в монастыре Цисясы в Нанкине в октябре 1983 г. — 162 монаха и монахини; в монастыре Гуйюань в Ухане в январе 1986 г. — более 300 монахов и монахинь; в монастыре Цзюхуашаньсы в Аньхэ в сентябре 1986 г. — около 500 монахов и монахинь (*Hahn T. Ibid. P. 92—93*).

¹³ *Ibid. С. 93.*

¹⁴ В тех местах, где наиболее динамично развивался процесс возрождения храмов и монастырей, начался приток в них молодежи. Например, в пров. Фуцзянь в 1982 г. число монахов и монахинь возросло до 3,8 тыс. человек. Некоторые из них приняли обеты в последние годы «культурной революции». Известие об открытии в начале 80-х гг. провинциального фуцзяньского буддийского института вызвало большой интерес среди молодежи. В течение нескольких месяцев поступило 200 заявлений с просьбой принять на обучение (как правило, от молодых женщин и студентов высшей школы). Часть из них выразили стремление стать монахами и монахинями. Другие писали, что они еще стоят перед выбором пути. Мотивы поступления в семинарию варьировались в зависимости от того, кем были абитуриенты: студентами высшей школы или безработ-

ными ее выпускниками, бывшими кадровыми работниками или рабочими. При этом абсолютное большинство составляла молодежь из сельской местности. Они представляли поколенние, выросшее уже при социализме. Что же побудило их стать буддистами? Чем их так привлек буддизм, что они решились бросить мирскую жизнь и вступить на аскетический путь? С целью выяснения этого в 1982 г. сотрудники Института религий ШАОН организовали общественный опрос молодых монахов и монахинь из разных местностей. Приведем анализ этого опроса. Он, в частности, показал, что одной из самых важных причин того, что молодые люди становились верующими буддистами, оказалось влияние семейных традиций. Долгое время, когда посещение храмов являлось непопулярным в обществе, а затем и просто опасным, религиозная жизнь теплилась в семье. Несмотря на все общественные катаклизмы, происшедшие после 1949 г., религиозное сознание не угасло.

В количественном отношении наибольшим числом верующих представлен народный буддизм — религия простых людей. В семьях верующих буддистов вера сохранялась из поколения в поколение. Как правило, такие верующие не были интеллектуалами и знатоками канона, но они передавали молодежи буддийские моральные принципы и формы религиозной практики. Верующие-миряне старались руководствоваться рекомендациями монаха-наставника. Кое-кто из них был вегетарианцем, но чаще постился эпизодически. Люди старшего поколения, те, которые воспитывались при гоминьдановском режиме, являлись твердыми последователями буддизма. Даже годы хаоса «культурной революции» не могли побудить их отказаться от веры. Это в свою очередь оказывало влияние на окружающих и, в особенности, на членов семей. 17-летний юноша из пров. Хубэй рассказывал, что решил стать монахом под влиянием своего дедушки.

Другой юноша, из пров. Хунань, поведал, что его родители были верующими всю свою жизнь. Это побудило его стать монахом. Один молодой выпускник школы из пров. Цзянси также являлся выходцем из семьи буддистов. Его интерес к этой религии формировался с детских лет под влиянием родителей. В возрасте 10 лет он начал под их воздействием изучать буддийские изречения. Одновременно он знакомился с буддийским канонам под руководством монаха, духовного наставника его отца. В конце концов и сам решил стать монахом.

Один юноша из города Нинся часто посещал в монастыре свою мать, которая стала монахиней в 1961 г., и брата, который принял монашеские обеты в 1975 г. Впоследствии и он принял решение встать на монашеский путь. Все эти примеры наглядно свидетельствовали, что самой важной причиной для зарождения верований молодых людей становилось влияние старших членов семьи. Фактически из 100 опрошенных верующих более половины стали буддистами под влиянием родственников.

Были и иные причины приобщения к буддизму. Религиозная культура, являясь частью национальной культуры, привлекала молодежь, возбуждая ее интерес к изучению буддизма. В качестве примера можно привести одного молодого рабочего, сначала приобщившегося к буддийской культуре, а затем подавшего заявление о приеме в среднее буддийское учебное заведение. Он подчеркивал, что хочет заниматься изучением дхармы в аспекте культуры и научных изысканий. Другой молодой человек из сельской местности говорил о том, что воспринимает буддизм с его древней медициной, архитектурой как часть культурного наследия родины. Такие молодые люди, стремясь к повышению уровня образования, впоследствии поступали в буддийские учебные заведения.

Для части молодежи интерес к буддизму являлся чисто абстрактным. Их знания о монастырской и храмовой жизни ограничивались чтением книг и журналов. Так, один 17-летний студент признался, что он никогда не был ни в одном буддийском храме или монастыре, а знал об их существовании из кинофильмов.

Некоторые молодые люди, сталкиваясь с трудностями в личной жизни, получив тот или иной удар судьбы, намеревались круто изменить свою жизнь. Многие проваливались на вступительных экзаменах в высшие учебные заведения. Один из сычуаньских монахов поведал о том, что он почувствовал себя отверженным. Не выдержав вступительных экзаменов в институт, принял решение уйти в монастырь. Показательна судьба молодого монаха, которого в бытность его мирянином принудительно направили на работу сначала в сельскую местность, а потом на шахту. Тем временем умерла его мать. Обретенная вера в Будду помогла ему преодолеть трудности. Впоследствии он связал свою жизнь с монастырем.

Сельская молодежь, попадая в город, испытывала дискомфорт и отчуждение в условиях рыночной экономики. В поис-

ках альтернативы «ценностям» современной жизни, выразившимся в приоритете материальных благ, молодые люди вставали на буддийский путь спасения.

Отдельные молодые люди становились буддистами в силу индивидуальных психологических особенностей. Нередко молодые девушки и женщины избирали буддизм как защиту от сложностей современной жизни. Одна из девушек, стремясь к уединенной жизни и увлекаясь каллиграфией, живописью, музыкой, склонилась к тому, чтобы вступить в сангху.

Были и такие молодые люди, которые мечтали о карьере религиозного деятеля или же о том, чтобы найти свое место в жизни, перебравшись из деревни в город. Так поступила часть молодежи пров. Фуцзянь, становясь сначала монахами в каком-либо небольшом деревенском храме. После этого они получали возможность перебраться в столицу провинции Фуцзянь Фучжоу или в известные храмы и монастыри в других местах, с тем, чтобы сделать там религиозную карьеру. Небольшой процент молодых монахов составляли те, которые надеялись найти убежище в монастыре, скрываясь от криминального прошлого.

Характерно, что молодежь, вставшая на путь буддизма в 80-е гг., имела довольно высокий культурный уровень. Около 65 % являлись выпускниками высшей школы. Остальные окончили среднюю школу. Их выбор делался осознанно. Некоторые из них следовали семейной традиции. Полученное ими светское образование несомненно играло положительную роль, помогая быстрее освоить буддийское наследие. (Нельзя не упомянуть, что в соответствии с буддийской традицией, чтобы правильно духовно сформироваться, необходимо было приобщиться к буддийским таинствам не позднее 12 лет.)

(Чжунго шэхуэйчжуй шициды цзунцзяо вэньти. С. 202, 209—210).

¹⁵ Hahn T. Ibid. P. 94.

¹⁶ Юйфо чань сы цзяньши. 1990. С. 10.

¹⁷ Там же; Ло Чжэвэнь, Лю Вэньюань, Лю Чуньин. Чжунго чжумин фочзяо сымяо (Известные буддийские монастыри и храмы Китая). Пекин, 1995. С. 154—155.

¹⁸ Был основан в 1942 г. В 1948 г. в условиях гражданской войны его деятельность была приостановлена. Она была восстановлена в 1983 г. с санкции шанхайского городского пра-

вительства. В то время шанхайский Институт буддизма возглавил Председатель ШБА, настоятель монастыря Юйфосы мастер дхармы Чжэнчань. С той поры в этом институте состоялось 7 выпусков монахов. Было подготовлено 2 группы ученых-исследователей. В общей сложности шанхайский Институт буддизма выпустил 270 человек. Впоследствии эти мастера дхармы влились в буддийские структуры и штаты храмов и монастырей Шанхая и окрестностей. Многие из них стали руководителями шанхайского Института буддизма.

¹⁹ Юйфо чань сы цзяньши. С. 13—14.

²⁰ До своей кончины в 1988 г. он являлся настоятелем шанхайского монастыря Цзинань-сы, в восстановление которого внес большой вклад. (Там же. С. 31—32; Чжунго сяньдай гаосэн юй фосюе мин жэнь сяожуан. С. 199).

²¹ Существуют три версии датировки основания этого монастыря: 242 г., 687 г., 977 г. (Ло Чжэвэнь, Лю Вэньюань, Лю Чуньин. Указ. соч. С. 155).

²² Его реставрировали в 1979 г. Реставрационные работы проводились в 1995 г. и велись в 2003—2004 гг.

²³ Дважды каждый месяц, в новолуние и полнолуние, обитатели монастыря собираются в зале медитации для совершения соответствующих обрядов, предварительно пройдя строгий пост и очищение, а каждый 12-й месяц по лунному календарю проводятся специальные медитации. (Юйфо чань сы цзяньши. С. 10—11).

²⁴ *Pas J.* Revival of Temple Worship and Popular Religion Tradition // *The Turning of the Tide. Religion in China today.* P. 161—162. Именно в такие дни 1989 г. автору удалось наблюдать, как в монастыри Лунхуасы и Юйфосы прибывают сотни верующих, чтобы почтить память усопших родственников. В залах монастыря на столах перед алтарями они складывают подношения Будде и возжигают благовония. На стены залов прикрепляются карточки желтого цвета с именами усопших родственников и карточки красного цвета с именами здравствующих. В одном из залов сооружается из бумаги большой корабль, на котором, по преданию, Гуаньинь перевозит души умерших в Чистую землю (Цзинту, Рай Будды Амитабхи). Этот корабль, а также другие предметы из бумаги, которые продаются перед входом в монастырь, сжигаются в последний день Цинмин.

²⁵ *Hunter A.* Buddhism under Deng // *Leeds East Asia papers.* 1992, № 7. P. 19.

²⁶ *Luo Weihong.* The development of religion in Shanghai in the Situation of Reform and Opening: Its Present and Future // *SASS papers.* 1998. P. 426.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Чжунго шэхуэйчжуи шициды цзунцзяо вэньти. С. 189.

²⁹ Там же.

³⁰ Например, за счет выращивания сельскохозяйственной продукции существовали монахи горного монастыря Чжитисы уезда Ниндэ. На принадлежавшем им наделе в 40 му они выращивали рис и чай, лечебные травы. Кроме того, они построили электростанцию для собственных нужд. В 1983 г. они собрали 30 тыс. цзиней риса, получили 15 тыс. юаней дохода от выращенной продукции. Это позволило выделить каждому монаху скромное пособие — 21 юань в месяц.

В отличие от монастыря Чжитисы, в монастыре Цзинбэйсы уезда Ниндэ находилось в несколько раз меньше обитателей: всего 4 монаха и 2 монахини, но имелись планы расширения их числа до 10. У монастыря насчитывалось всего 4 му земли под чайные плантации. Однако прибыль от продажи чая в 1981 г. равнялась 44 тыс. юаней. Дополнительные средства монастырь получал от продажи цветов жасмина, используемого для чая, а также овощей и риса. В 1983 г. общий доход составил 16 тыс. юаней. Только часть своих доходов монахи оставили на свои личные нужды (одежду, еду, карманные деньги). Основные средства вкладывались в восстановление буддийских памятников. За это монахи монастыря Цзинбэй получили высокую оценку со стороны местного отделения БАК. В монастыре Байюнь уезда Фудин насчитывалось более 20 монахов, которые обрабатывали 14 му земли под рис, батат, желтые бобы, лечебные травы. В 1983 г. они собрали 32 тыс. цзиней риса, 7 тыс. цзиней батата, 1,6 тыс. цзиней желтых бобов, 2 тыс. цзиней чайных листьев. Это позволило не только обеспечить себя, но иметь излишки.

В смешанном монастыре Пинсинцан, находящемся вблизи чайной плантации, из 16 монахов и 5 монахинь большинство были престарелыми (только 5 — в возрасте 18—30 лет, 14 — в возрасте 50—70 лет и 2 — старше 70 лет). Лишь эти первые пятеро являлись, по сути дела, полностью трудоспо-

собными, 7 — частично трудоспособными, а остальные вообще не в состоянии были заниматься физическим трудом. Трудоспособная часть монахов обрабатывала 18 му полей. В их ведении была чайная плантация, лесной надел, поля с желтыми бобами, турнепсом, рапсом, имбирем, чаем, овощами. (Очевидно, что они не могли не привлекать наемных рабочих.) В 1983 г. общая прибыль составила 5811 юаней, 90 % которой дали сельскохозяйственные продукты. Небольшая часть средств шла на скромную жизнь монахов, а значительная часть — на строительство и реставрацию буддийских сооружений. 20 монахов монастыря Санхай уезда Лэнгэн получили в 1981 г. землю в аренду, трактор, электрогенератор и рисорушку от близлежащей коммуны. Поэтому 30 % урожая шло коммуне и 70 % — монастырю. Помимо этого монастырь имел чайные плантации, сад и огороды. Монастырь привлекал к работам местных верующих мирян. Ежедневно на монастырских землях трудилось до 100 человек, обеспеченных собственными сельскохозяйственными орудиями (там же. С. 190—192).

³¹ Там же. С. 189.

³² Там же. С. 191.

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 194.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 195—196.

³⁷ Там же. С. 186.

³⁸ Началось переиздание буддийской классики. БАК выступила инициатором нового издания классических текстов на деревянных табличках. Грандиозным проектом стала публикация китайского варианта Трипитаки, который состоит в законченном виде из 220 томов по 1000 страниц в каждом. Появилось большое число буддийских периодических изданий. Широкою издательскую деятельность развернули монастыри, а также отделения БАК на местах. Особый вид публикаций представляли истории монастырей — от детальных научных исследований до туристических буклетов и справочников. В большинстве подобных изданий буддийская культура освещалась как важная часть китайской традиционной культуры. В этом аспекте подается история наиболее известных буддий-

ских храмов и монастырей. Буддийский центр на горе Утайшань выступил в качестве спонсора журнала «Утай яньцзю» и публикации серии документов по истории местного буддизма. Кроме того, издается специальная литература для верующих на разные случаи (принятие обетов, восхваление бодхисаттв, проведение погребального церемониала, руководства для проведения медитаций), брошюры, содержащие беседы или труды наиболее известных монахов. (*Hunter A. Ibid.* P. 20—23.)

³⁹ Фа инь. 1997. № 3. С. 37.

⁴⁰ Лю Шэнцзи. Указ. соч. С. 69.

⁴¹ Фа инь. 1993. № 12. С. 10—11, 26.

⁴² Там же. С. 26—27.

⁴³ Там же. С. 28.

⁴⁴ Там же. С. 29.

⁴⁵ Там же. С. 30.

⁴⁶ Там же. С. 31.

⁴⁷ Там же. С. 30.

⁴⁸ Там же. С. 38.

⁴⁹ Фа инь. 1995. № 8, 9, 11.

⁵⁰ Фа инь. 1994. № 8. С. 4.

⁵¹ Религия и свобода совести в Китае. Пресс-канцелярия Госсовета КНР. Пекин, 1997.

⁵² Фа инь. 1994. № 8. С. 45.

⁵³ Фа инь. 1994. № 8. С. 5.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Фа инь. 1994. № 12. С. 4.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Другим авторитетным высшим учебным заведением является шанхайский Институт буддизма. В числе его выпускников заместители Председателя ШБА мастера дхармы Цзюэсин, Хуэйлин, Динхуэй. 28 июня 2001 г. состоялась очередная церемония вручения дипломов его выпускникам. Присутствовавший на ней заместитель Председателя ШБА Цзюэсин выразил надежды на то, что шанхайские буддисты будут особенно усердны в деле развития ШБА, что они в соответствии с современными требованиями будут повышать уровень буддийских учебных заведений. Заместитель руководителя шанхайского

городского комитета по делам национальностей и религий У Мэнцин обратился к выпускникам с призывом отдавать все силы укреплению сельских храмов и освоению сельских районов. Заместитель ректора ШБА мастер дхармы Чжанмяолин подчеркнул, что для того, чтобы оправдать ожидания учебных заведений при подготовке религиозных деятелей и ученых, им необходимо вносить вклад в дело развития шанхайского буддизма (Фа инь. 2001. № 7. С. 13).

⁵⁸ Фа инь. 1997. № 3. С. 39—40.

⁵⁹ Фа инь. 1997. № 3. С. 4.

⁶⁰ Фа инь. 1995. № 11. С. 4—5.

⁶¹ Кузнецов В. С. Миссия буддистов Китая, Кореи и Японии в XXI в. // IV Всероссийская конференция «Философия Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация». М., 1998. С. 66—67.

⁶² Например, представители руководства БАК в начале января 2004 г. посетили Шри-Ланку. В апреле того же года по приглашению БАК КНР посетила делегация одного из буддийских институтов Таиланда. (Фа инь. 2004. № 2. С. 38—39; Фа инь. 2004. № 5. С. 17).

⁶³ Фа инь. 1998. № 8. С. 37; № 9. С. 40—43.

⁶⁴ На этом заседании с речью выступил председатель БАК Чжао Пучу. Рассматривая в ретроспективе историю этой религии, он образно сказал о том, что «минуло 2000 лет, как буддизм пришел в Китай, как во всех землях были брошены его семена, которые пустили корни, расцвели пышным цветом. Сформировались три большие семьи: ханьская, тибетская и палийская, внесшие большой вклад в историческое и культурное развитие страны и ставшие важной частью ее культуры». Они, в свою очередь, оказали влияние на распространение этой религии в Корею, Японию, Вьетнаме и странах Юго-Восточной Азии. Поэтому констатировал он, празднование 2000-летия китайского буддизма, с одной стороны, это память о большом вкладе прежних поколений, с другой — свидетельство укрепления сангхи, формирования новой смены верующих, а также ее дальнейшего общественного прогресса. Другие выступавшие также подчеркнули эпохальное значение 2000-летия китайского буддизма в аспекте вклада

этой религии в развитие всего человечества. (Фа инь. 1998. № 8. С. 37).

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Фа инь. 1998. № 10. С. 6.

⁶⁷ Там же. С. 39.

⁶⁸ Фа инь. 2002. № 10. С. 38.

⁶⁹ Там же. С. 9.

⁷⁰ Там же. С. 10—11.

⁷¹ Там же. С. 25.

⁷² Там же.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Он состоит из следующих комитетов: комитет по религиозной работе, комитет тибетского буддизма (выделением подобного комитета акцентировалось внимание именно к этому направлению буддизма), комитет по работе среди настоятелей монастырей, комитет по работе в сфере буддийского образования и культуры, комитет по международным связям (там же. С. 25—26.)

⁷⁶ Известный религиозный и общественный деятель Чжао Пучу 60 лет посвятил деятельности в буддийских организациях. Он стоял у истоков создания Буддийской ассоциации Китая в 1953 г., играл важную роль в ее руководстве, являясь ее Генеральным секретарем вплоть до «культурной революции», во время которой он подвергся репрессиям. В 1980 г. он стал Председателем возрожденной БАК. Впервые в истории буддийских организаций XX в. во главе БАК длительное время стоял мирянин. В последнее десятилетие он внес большой личный вклад в развитие международных связей между японскими и китайскими буддистами. Он более 10 раз посещал Японию. Неслучайно, что японские буддисты в июле 2000 г. почтили его память многочисленными публикациями в прессе. Чжао Пучу в последнее десятилетие совмещал религиозные обязанности Председателя БАК, а также главного редактора журнала «Фа инь», с государственной деятельностью, являясь заместителем председателя Народного политического консультативного совета Китая. (Фа инь. 2000. № 7. С. 25, 27, 36, 37).

⁷⁷ Ичэн родился в феврале 1927 г. в Хунани. Вступил в сангху в 1949 г. Он фактически представляет первое поколение буддийского монашества, сформировавшегося в период КНР. Ичэн исполнял ряд административных должностей, например, возглавлял отделение БАК пров. Цзянси, являлся заместителем Председателя БАК. Его избрание стало свидетельством несомненного успеха сангхи, поскольку БАК после более чем 20-летнего периода вновь возглавил представитель монашества. Фактически была восстановлена прежняя традиция, существовавшая с начала XX в. и вплоть до «культурной революции», когда БАК бездействовала, а должность Председателя была упразднена. В 1920—1940-е гг. буддийские ассоциации возглавлялись монашеством. Председателем БАК, основанной в 1953 г., сначала был ханьский буддийский монах Юаньин, а затем тибетский буддийский монах Сижао Джалтцо. В 1980—1990 гг. ассоциацию возглавлял авторитетный мирянин Чжао Пучу. (Фа инь. 2002. № 10. С. 33, 37).

⁷⁸ Устойчивой тенденцией первых лет после начала нового тысячелетия стала смена поколений настоятелей. Показательной в этом плане является биография мастера дхармы, монаха Сюэчэна. Он родился в 1966 г. незадолго до «культурной революции». В самом начале реформ в возрасте 16 лет вступил в сангху. В 22 года окончил Институт китайского буддизма. Через год был назначен настоятелем монастыря Гуанхуа в провинции Фуцзянь. В 27 лет стал заместителем Генерального секретаря БАК. В 32 года был избран на должность Председателя фуцзяньского отделения БАК. На 7-й конференции БАК в 2002 г. он выступил с заключительным словом. Он был избран на ней заместителем Председателя БАК и одновременно Генеральным секретарем. После конференции стал редактором журнала «Фа инь». Он — член ПК НПКСК 9—10-го созывов. Являлся ректором фуцзяньского Института буддизма. В январе 2004 г. был произведен в настоятели монастыря Фамэнь провинции Шаньси, в котором насчитывается 100 монахов и который имеет длительную историю. (Фа инь. 2002. № 10. С. 37—39; Фа инь. 2004. № 2. С. 34—35).

⁷⁹ Фа инь. 2002. № 10. С. 33.

⁸⁰ Там же. С. 34.

⁸¹ Там же. С. 35.

⁸² Необходимость всесторонне развивать буддийское образование аргументированно и в исторической ретроспективе была обоснована Чэнь Синьцяо, членом редколлегии журнала «Фа инь» на «круглом столе» «Миссия буддизма в XXI в.», который прошел в Сямэне в храме Наньпуто 15—16 апреля 2000 г. В XX в. буддийское образование осуществило переход от традиционной, иными словами, изолированной индивидуальной системы обучения к вузовской коллективной системе обучения. Однако в ней выделялся ряд недостатков. Например, наметилась тенденция к тому, что буддийское образование может замкнуться на отдельных монахах и монахинях, на храмах и монастырях, на учебных классах. В этом проявилось несоответствие духу времени, сути современного буддизма, его общественной роли и особенностям буддийского образования. Поэтому Чэнь Синьцяо предлагал, взяв за основу вузовское образование, поощрять индивидуальное образование, заочное образование, а также образование в Интернете. Важно на базе изучения теории буддизма способствовать занятиям культурой и религиозными практиками, развивать все формы специального образования, содействовать краткосрочной подготовке кадров; на базе образования монахов и монахинь развивать науку, массовое образование, использовать средства массовой информации в буддийском образовании. Приводились данные о том, как в зависимости от местных особенностей распространяются различные формы обучения. Например, в Сычуани распространены заочные формы обучения. В Сянгане и Юго-Восточной Азии практикуется краткосрочное обучение, что обусловлено традицией кратковременного вступления в сангху.

В качестве основной особенности буддийского образования в XXI в. выделялось последовательное проведение в жизнь идеи «Буддизма в жизни людей». При этом главное внимание должно быть обращено на человека, на всестороннее развитие личности, а именно на воспитание таких качеств как добродетель (дэ), мудрость (чжи), физическое здоровье (ти), эстетический вкус (мэй), трудолюбие (лао). В аспекте общественных ценностей приводилась трактовка буддийского понимания добродетели как любви к родине, любви к учебе, как безупречной религиозной честности и воспитания; мудрости как религиозной образованности и знания доктрины; физического здоровья как сочетания физического и телесного

здоровья; эстетического воспитания как любви к буддийской литературе, архитектуре, музыке, искусству; трудолюбия как правила традиционного чаньского буддизма.

В контексте интерпретации идей, высказанных Тайсюем в первой половине XX в., подчеркивалось, что для того, чтобы соответствовать современному развитию, распространять всеобъемлющую дхарму, укреплять буддизм следует развивать три взаимосвязанных уровня образовательной системы буддизма: начальный, средний и высший, а также всеобщее обучение и специальное обучение. С этой целью необходимо основывать буддийские педагогические институты, буддийские институты культуры, учебные заведения при храмах и монастырях, налаживать связи с отечественными и зарубежными учеными, обмениваться студентами, создавать хорошие условия жизни людей, охранять окружающую среду.

Также отмечалось, что использование вычислительной техники и введение Интернета имеют большое значение как для оптимизации управления храмами и монастырями, так и для изучения буддизма, пропаганды буддийской культуры, распространения учения. Для этого необходимо подготовить кадры для работы в Интернете, вводить в Интернет буддийские источники, использовать Интернет для распространения дхармы, активно внедряться в пространство Интернета. С этой целью, высказывает предложение Чэнь Синьцяо, можно открыть в Интернете группы по изучению буддизма и даже институты по изучению буддизма. В XXI в. главная миссия ханьского буддизма, который постепенно превратится в неотъемлемую часть сокровищницы мировой культуры, будет состоять в распространении дхармы и буддийского образования. (Фа инь. 2000. № 5. С. 3)

⁸³ Фа инь. № 10. 2002. С. 35.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Там же. С. 53—54.

⁸⁶ Там же. С. 56.

⁸⁷ Фа инь. № 4. 2003. С. 5.

⁸⁸ Там же. С. 6.

⁸⁹ Там же. С. 8.

⁹⁰ Фа инь. 2003. № 4. С. 11.

⁹¹ На совещании особо рассматривался вопрос о подготовке к 50-летию образования БАК. В связи с празднованием этого события предлагалось провести художественные выставки, представления, культурные мероприятия и издать памятный альбом, а также провести встречи в соответствии с международным дружеским обменом. (Фа инь. 2003. № 4. С. 11).

⁹² Там же. С. 4.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ Для практического контроля над образовательным процессом в деятельности храмов и монастырей руководство БАК посещало храмы и монастыри Хэнани и Чжэцзяна. Например, заместитель Председателя БАК Шэнхуэй проинспектировал буддийский Институт священной горы Путошань. На основании этого был сделан вывод о том, что буддийские объединения и храмы на местах сталкиваются с большими трудностями. Они были выявлены во вновь открытых буддийских учебных заведениях. Указывалось на государственную поддержку некоторых из них, в частности буддийских институтов при монастырях Юнгуансы, Цзетайсы и др. Делегат из Сянгана, член ВСНП мастер дхармы Чжихуэй, курирующий монастырь Баолянсы в качестве примера конкретной общественно полезной деятельности привел инициативы сянганского монастыря Баолянсы, имеющего 170 учебных заведений, который принес доход 10 млн юаней, воспитал немало кадров, полезных для общества. Эти учебные заведения ориентированы на китайскую культуру. Это соответствует пока еще слабой тенденции внедрения китайской культуры, китайского образования и китайского языка в местный гонконгский социум с целью постепенного вытеснения западной культуры. (Там же. С. 17—18, 32).

⁹⁶ Там же. С. 20—21.

⁹⁷ Там же. С. 19.

⁹⁸ Сектантство — не новое явление для Китая. В его истории известно великое множество сект, именовавших себя нередко школами с тем, чтобы позиционировать свою близость к традиционной религии, в частности, китайскому буддизму, который толерантно к ним относился. Это объяснялось тем, что он не оформился как монолитная иерархическая религи-

озная структура, как, например, тибетский буддизм. Китайский буддизм был скомпонован из учений различных школ, которые мирно уживались между собой. Поэтому в бытовом сознании зачастую стиралась грань между школой и отпочковавшейся от нее сектой, хотя между ними была серьезная разница. Как правило, секты основывались на синкретических учениях. В них соединялись конфуцианские этические нормы, правила поведения, культ предков; даосские методы психосоматического совершенствования и космология; буддийские понятия, символика и медитативная практика. Нередко в таких эклектических учениях звучали христианские мотивы. Как правило, секты или школы вначале представляли объединения последователей внешне безобидного учения. Со временем их деятельность приобретала деструктивный характер, превращаясь в ересь, противопоставлявшую себя той религии, от которой отпочковалась и, как правило, оппозиционную властям. Нередко впоследствии крупная секта распадалась на несколько новых образований. Источником отталкивавшихся от буддизма сект становились идеи Праздникапарамиты. (Иными словами, сутры этого же названия — наиболее раннего источника оригинального буддизма Махаяны. Это также основа учения Мадхьямики, разработанного Нагарджуной и его учениками.)

⁹⁹ По преданию свастика (вань) была запечатлена в сердце Будды. Поэтому получила название «Печать сердца». Обычно на скульптурных или живописных изображениях Будды она расположена на его груди или на лotosовом троне, на котором он восседает. Последователи буддизма почитают свастику как один из 65 священных знаков, обнаруженных в отпечатке ступни Будды.

¹⁰⁰ Из буддийской доктрины школы Цзинту (сутра созерцания Будды Амитаюса, в которой содержатся психотехнические приемы, являющиеся мощным средством реинтеграции сознания) Ли Хунчжи, заимствовав «шесть сверхъестественных способностей», — способности видеть все, что угодно на любом расстоянии и сквозь любые преграды (тянь янь тун), способности слышать все, что угодно на любом расстоянии (тянь эр тун), способности проникать в чужое сознание (та синь тун), способности знать прошлые жизни живых существ (су мин тун), способности чудесным образом момен-

тально преодолевать любые расстояния (шэнь цзу тун), способности быть свободным от перерождений (лоуцзинь тун), приписывал их себе (Избранные сутры китайского буддизма. СПб, 1999. С. 292).

¹⁰¹ Более подробно об организационной структуре и деятельности Фалуныгуна см.: *Thornton P.* Framing Dissent in Contemporary China: Irony, Ambiguity and Metonymy // *The China Quarterly*. 2002. № 171. P. 672—681; *Tong J.* An Organizational Analysis of the Falun Gong: Structure, Communications, Financing // *The China Quarterly*. 2002. № 171. P. 637—660; *Иванов П. И.* Новая китайская секта «Фалуныгун» // *Китайский благовестник*. № 1. 2000. С. 76—96; *Галенович Ю. М.* «Фалуныгун и духовная жизнь в КНР» // *Галенович Ю. М.* Заметки китаеоведа. М., 2002. С. 136—186; *Усов В. Н.* История КНР. Т. II. 1966—2004 гг.: учебник. М., 2006. С. 601—609.

¹⁰² Гуанмин жибао. 03.08.1999.

¹⁰³ Жэньминь жибао. 15.08.1999.

¹⁰⁴ *Чжэн И, Цюань Вэйминь.* Зло и вред Фалуныгуна. Пекин, 2001. С. 28 (на русск. яз.).

¹⁰⁵ Приведем лишь некоторые из них. Например, в начале июня 1998 г. в ответ на критические статьи, опубликованные в апреле в газете «Цилу ваньбао», перед зданием ее редакции состоялись массовые акции протеста. Они прошли в мае — июне того же года перед зданием Пекинского телевидения вслед за сообщением о том, что один из последователей Фалуныгуна был парализован в результате занятий. В апреле 1999 г. состоялись демонстрации последователей Фалуныгуна перед Тяньцзиньским педагогическим университетом как ответ на статью физика Хэ Цзосю «Я против того, чтобы молодежь упражнялась по системе Фалуныгун», помещенную в молодежном журнале «Наука и техника», издававшимся этим университетом. 25 апреля 1999 г. более 10 тыс. последователей Фалуныгуна провели молчаливую акцию неповиновения у ворот правительственной резиденции Чжуннаньхай. 6 июля 1999 г. состоялась демонстрация у здания Центрального телевидения вслед за распространением слухов о планирующемся показе сюжета, негативно освещающего деятельность Фалуныгуна. (Жэньминь жибао, 05. 08. 1999 г.; Чжэн И, Цюань Вэйминь. Указ. соч. С. 37—40)

¹⁰⁶ Китайская Народная Республика. Конституция и законодательные акты. М.: Прогресс, 1984. С. 349.

¹⁰⁷ Там же. С. 31.

¹⁰⁸ Жэньминь жибао. 29.10.1999.

¹⁰⁹ Жэньминь жибао. 31.10.1999.

¹¹⁰ South China morning post. 13.02.2000.

¹¹¹ «В огне сразу же погибла 36-летняя женщина, а через месяц в пекинском госпитале умерла ее 12-летняя дочь. Выжить удалось только 19-летней студентке музыкального училища и ее матери. Однако в результате сильных ожогов их внешность полностью обезображена». (Китайские вести. 23.08.2001).

¹¹² Там же.

¹¹³ 20 марта 2001 г. «18-летний выпускник одной из средних школ города Чэндэ (пров. Хэбэй) Ли Тин, занимавшийся медитацией по системе Фалуньгун, убил своих родителей». Во время одного из занятий ему представилось, что он — Будда, уничтожающий дьяволов. Тем самым он апеллировал к буддийским понятиям, категориям и символике. (Китайские вести. 16.08.2001.)

¹¹⁴ Китайские вести, 23.2001.

¹¹⁵ Остановимся более подробно на его докладе под названием «Краткий анализ сущности Фалуньгуна и его особенностей». Чэнь Синьцяо указал на то, что ереси имеют длительную историю и продолжают существовать во всех частях света в наше время. В подтверждение этого он привел следующие цифры: в мире насчитывается более 3300 еретических сект с примерно 10 млн последователей. С проблемой еретических учений сталкивались и сталкиваются правительства различных государств как с серьезным антиобщественным и деструктивным явлением. Не стал исключением и Китай, где на протяжении 20 лет реформ в разных районах появлялись различные еретические секты, в том числе и Фалуньгун. Чэнь Синьцяо в начале своего выступления ставит несколько вопросов, на которые пытается найти ответ в процессе предпринятого им анализа. Что такое еретическое учение? В чем состоит его сущность? Почему подобное явление возникает в культурном обществе? Какой урок нужно извлечь из опыта борьбы с Фалуньгуном?

Давая ответ на первый вопрос, автор пишет о том, что исторически ересь выступает против подлинной, традиционной, ортодоксальной религии, имеет не только антиправительственную, антиобщественную направленность, но и разрушительна для самой природы человека. Традиционные религии по своей природе, обширной внутренней культуре, общественным целям отличаются от ересей.

Он выделил следующие их особенности: искаженно используются отдельные концепции традиционных религий и народные мифы и предания, культивируется мистицизм; фабрикуются и насаждаются среди людей слухи о близком конце света в результате мировых бедствий и катастроф; руководители еретических сект требуют беспрекословного поклонения рядовых членов, выдавая себя за воплощенного Будду или пророка; по отношению к рядовым последователям осуществляется строгий контроль — «войти в организацию легко, а выйти из нее трудно»; насаждается тайнственность, в том числе тайные формы организации, оппозиционные обществу; со временем усиливается корыстолюбие руководства, что ведет к процветанию мошенничества.

Помимо шести вышеприведенных черт ересей автор указывает на обманчивость их облика, выражающуюся в том, чтобы заманивать массы, привлекать их лозунгом спасения, полностью отвергая стандарты существующего общества. Их цели состоят во внушении несбыточных идеалов обманутым людям и удовлетворении корыстолюбия руководителей. За счет этого ереси обладают высокой степенью результативности манипулирования сознанием.

Чэнь Синьцяо также задается вопросом, является ли «Фалунь дафа» ересью? И отвечает, что относительно буддизма он является еретическим учением. Автор выявляет серьезные расхождения между буддизмом, цигуном и Фалуньгуном.

Ли Хунчжи использовал традиционные и модернизированные эсхатологические идеи культовых объединений и еретических сект о приближающихся катастрофических событиях и глобальных изменениях в судьбах мира и Китая, которые могут произойти в ходе «последних бедствий третьей эпохи» (саньци моцзе — термин, также заимствованный из буддизма).

В заключение своего выступления на симпозиуме он остановился на причинах появления еретических учений в современном мире. Предпосылкой для их распространения стано-

вится углубление пропасти между богатыми и бедными, рост коррупции, ослабление добродетели, угроза войны и др. Имеет значение и тот факт, что Китай — многонациональная страна, в которой исторически длительное время существовали различные религиозные верования. Докладчик также напомнил о том, что в XX в. был нанесен урон китайской традиционной культуре в целом. Группы цигуна, как бы восполняя его, обратили внимание на возрождение отдельных ее элементов. Ли Хунчжи благодаря использованию буддийской дхармы и цигуна удалось привлечь большое количество последователей, в том числе среди членов партии и ганьбу, которые тем самым вносили вклад в развитие Фалуныгуна и других еретических учений.

Для преодоления последствий его деятельности автор дал рекомендации, выдержанные в духе установок КПК, характерные для официальных религиозных кругов. Это необходимость укреплять пропаганду марксистских критериев в духе исторического материализма и научное мышление, развивать науку и культуру, распространять традиционную культуру, развивать культуру всех национальных принадлежностей, разъяснять знания о многообразной и сложной для понимания традиционной культуре, проводить в жизнь демократию и законность, заботиться о духовных запросах пожилых людей. В заключении докладчик обратил особое внимание на то, что еретические учения хотя и не являются религией, однако многими нитями связаны с ней. Поэтому указал на то, что следует укреплять изучение религиозных проблем и руководство им. (Рукопись доклада. С. 1—5.)

¹¹⁶ Жэньминь жибао. 20.12.2001.

¹¹⁷ Дэн Цзымэй. Синь шицзи чжунго фозяо ин чэн дан дэ шэхуэй лиши шимин (Социальная и историческая миссия буддизма в новом тысячелетии) // Фа инь. 1999. № 12. С. 7—12.

¹¹⁸ Фа инь. 2001. № 5. С. 39.

¹¹⁹ Там же. С. 41.

¹²⁰ Фа инь. 2001. № 6. С. 48.

¹²¹ Фа инь. 2001. № 5. С. 40.

¹²² Там же.

¹²³ Фа инь. 2001. № 5. С. 40—41.

¹²⁴ Фа инь. 2002. № 10. С. 29.

¹²⁵ Наиболее часто употребляемый в настоящее время в научной и публицистической литературе термин. Например, одна из секций 15 конференции Европейской ассоциации китаеведения (2004 г.) называлась «Новые религиозные движения в Китае».

¹²⁶ Секты — это обособленные, оппозиционно или даже враждебно настроенные к господствующим церквам группы. Они характеризуются догматизмом и фанатизмом, суевериями, мироотрицающей психологией.

¹²⁷ Митрохин Л. Н. Религия и терроризм // Терроризм и религия. М., 2005. С. 21.

¹²⁸ Причины его стремительного и успешного распространения в КНР, а затем в других странах, например в России, кроются в противоречиях современной жизни, в нерешенности целого ряда социальных проблем, в наличии большого числа людей, потерявших общественный статус и привыкших к тому, чтобы ими манипулировали, в недостаточной общественной активности традиционных религий, в их миссионерской пассивности. В 1997 г. на русский язык были переведены произведения Ли Хунчжи «Фалуныгун» и «Чжуань Фалунь», созданы Интернет-сайты. Активную роль в распространении этого учения и создании групп «Фалуныгун» играет С. -Петербург. Его последователи есть в Москве, Пятигорске, Иркутске, Рыбинске, Нижнем-Новгороде, Ижевске, Магнитогорске, Ставрополе и других городах Российской Федерации.

¹²⁹ Музафарова Н. И. История религий. Ростов н/Д, 2004. С. 285.

¹³⁰ В России в конце 90-х гг. насчитывалось от 50 до 100 тыс. ее адептов (Музафарова Н. И. Указ. соч. С. 305).

¹³¹ Там же. С. 303.

¹³² Там же. С. 305.

¹³³ Митрохин Л. Н. Указ. соч. С. 22

¹³⁴ Фа инь. 2000. № 5. С. 3.

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ Фозяо юй шэхуэйчжуи шэхуэй сян шиин ян таолунхуй цзай шанхай лун чжун цзюйсин. // Фа инь. 2000. № 10. С. 34—36.

¹³⁷ Там же. С. 34.

¹³⁸ Там же.

¹³⁹ Там же.

¹⁴⁰ Там же.

¹⁴¹ Глава шанхайского городского бюро по делам религий и национальностей Ян Цицин, профессор Фуданьского университета Ван Лэйцюань, заместитель Председателя ШБА мастер дхармы Чжанцзюэсин, заместитель секретаря БАК мастер дхармы Сюэчэн, мастер дхармы Цинъюань, заместитель Председателя пекинского городского отделения БАК буддийский ученый Моу Сяодун, заместитель Председателя ШБА мастер дхармы Чжанцзюэсин, секретарь ШБА мастер дхармы Чжаочэн, представитель буддийской ассоциации провинции Аньхой мастер дхармы Чжицзун, заместитель Председателя БАК провинции Шэньси мастер дхармы Цземин, представитель отделения БАК провинции Гуйчжоу мастер дхармы Цзанцин, представитель гуйчжоуского буддийского монастыря Цзуньи Синшань мастер дхармы Синьчжао, заместитель Председателя хубэйского отделения БАК мастер дхармы Чжэнцы, заместитель Председателя хубэйского отделения БАК мастер дхармы Чжэнцы, ученый буддолог из Нанкина Люй Цзянфу, представитель Гуандунского Института буддизма Юньмэн (Облачные ворота) мастер дхармы Миншу, Сун Лидао, научный сотрудник ШАОН, представитель фуцзяньского отделения БАК Чжоу Шужун, сотрудник органа БАК, журнала «Фа Инь» Чэнь Синцяо, Дун Цюнь из Научно-исследовательского института культуры при Юго-восточном университете Нанкина, известный буддолог из ШАОН Гао Чжэньнун, преподаватель сучжоуского университета Юй Чжаоцин. (Там же.)

¹⁴² Там же.

¹⁴³ Там же.

¹⁴⁴ Там же.

¹⁴⁵ Там же.

¹⁴⁶ Там же.

¹⁴⁷ Там же.

¹⁴⁸ Там же.

¹⁴⁹ Там же. С. 36.

¹⁵⁰ Там же.

¹⁵¹ Там же.

¹⁵² Там же.

¹⁵³ Журнал «Чжунго цзунцзяо» выходит один раз в 2 месяца и издается в Пекине.

¹⁵⁴ Дао Шужэнь. Фоцзяо дэ шэхуэй шиинсин // Чжунго цзунцзяо. 2001. № 6. С. 30.

¹⁵⁵ Там же. С. 31.

¹⁵⁶ Там же. С. 30.

¹⁵⁷ Масштаб мероприятий, проведенных властями пров. Чжэцзян, удалось оценить автору этих строк, в мае 2006 г. посетившего Путошань.

¹⁵⁸ Первому Всемирному форуму буддистов был посвящен специальный выпуск журнала // Фа инь. 2006. № 5.

¹⁵⁹ Е Сяовэнь. Нули гоуцзянь хэсе шэхуэй хуэй гунцзянь хэсе шицзе (Старательно строить гармоничное общество, призывая сообща создавать гармоничный мир) // Чжунго цзунцзяо. 2006. № 4. С. 10—13.

Заключение

Анализ проблемы власть и религия в контексте взаимоотношений императорской, гоминьдановской и коммунистической власти с китайским буддизмом показывает, что на протяжении тысячелетий государство в Китае в силу своего доминирующего положения проецировало свою мощь на все сферы общественной жизни, в том числе на религиозную. Это предопределило подчиненную роль церкви как института, в частности буддийской, в китайском социуме. Некоторое ослабление контроля власти над религией наблюдалось лишь после Синьхайской революции в процессе распада прежней государственности. Сравнительный анализ периода открытости и реформ с другими историческими периодами показывает, что одной из его отличительных черт стала эволюция государственной политики КНР в области религий. Осмысление проблем управления религиями современным руководством страны привело к отказу от непримиримых идеологических установок и нелегитимного практического решения религиозных проблем, свойственного первому десятилетию после образования КНР, отходом от рыхлой и неоформленной организационной структуры религиозной сферы 1950-х — 1960-х гг. при сохранении жесткого политического контроля над ней.

К началу III тысячелетия завершилось создание четко структурированной, централизованной модели религиозной сферы китайского общества: Управление по делам религий при Госсовете, территориальные отделы по делам религий и, в качестве посредника между ними и конфессиями, патриотические религиозные объединения всех уровней (провинция, город, уезд) при общей руководящей роли партии (Отдел Единого фронта при ЦК КПК) и конкретном участии парткомов всех ступеней в повседневной деятельности перечисленных выше религиозных инстанций. Религиозная сфера превратилась в элемент системы административного управления государством, который приводится в соответствие с правовыми нормами реформенного Китая.

Существенным достижением последних лет можно считать совершенствование законодательной базы, призванной гарантировать религиозную деятельность и защищать ее от административного произвола. Свобода религиозных отправлений гарантируется Конституцией, законодательными и нормативными актами КНР. В настоящее время различные религии признаются в качестве составной части китайской цивилизации, поощряется и охраняется деятельность официально признанных религиозных общин, несмотря на то, что религия отделена от государства и правящей партии. На членов КПК, по сути дела, не распространяется право свободы выбора вероисповедания.

Вместе с тем в политическом и идеологическом плане власти не стремятся к изоляции верующих от общественной жизни, декларируя при этом, что вероисповедание является частным делом гражданина, проводят курс на сплочение верующих с неверующими в деле построения современного социалистического цивилизованного, демократического государства. Можно констатировать, что к настоящему времени четвертое поколение руководителей КНР выбирает новые подходы к анализу общественной роли религий, причин устойчивости религиозных традиций и их существования в со-

циалистическом обществе, связи религиозного и социалистического духовного и культурного строительства и других вопросов. Ярким свидетельством этого стала идеологема «гармонии социалистического общества и религии». Очевидно, что политика в религиозной сфере видоизменяется методом инкорпорирования традиционных, близких китайской ментальности нравственных принципов. Конечно, для властей это инструмент новейшей идеологии, заряженный традицией. Но благодаря этому религии в этой формуле, особенно китайский буддизм, получают приоритет в обществе.

Одним из результатов эволюции вероисповедной политики, несмотря на секуляризацию общественного сознания, стало улучшение в целом положения адептов различных религий; количественный рост верующих за этот период больше, чем за все предыдущие периоды существования КНР. Постепенно охваченное реформами общество начало поворачиваться к буддизму. В то же время и современные буддисты адекватно реагируют на вызовы времени. В результате вырисовывается форма диалога религии и власти. Однако трудно прогнозировать, насколько долговременной будет нынешняя гармония сангха — власть.

Обращаясь к проблеме власть и сангха, важно также отметить, что есть разница между пониманием курса на соответствие религии и социалистического общества политиками и верующими. Для первых это политический инструмент, в то время как для вторых — возможность упрочить социальный статус. Будущее покажет, сможет ли эта теория стать частью социальной концепции сангхи. Одновременно мы не можем не согласиться, что уже сейчас это новая глава в истории религиозной буддийской традиции.

Однако нельзя идеализировать эти позитивные сдвиги. Так, несмотря на провозглашенную свободу вероисповедания, религиозная деятельность на практике имеет серьезные ограничения вследствие того, что продолжает оставаться под строгим контролем государст-

венных и партийных органов по делам религий в центре и на местах. Причем он распространяется не только на храмы, монастыри и религиозные организации, но и отдельного верующего.

В начале III тысячелетия, насыщенного триумфами науки и технологий, последователи буддизма несут древнее учение и практики в современную жизнь. Встречая вызовы времени, они видоизменяют и приспособливают свои традиции к современному миру. Так, китайские буддисты в конкретных условиях реформ ищут новые формы взаимоотношений с обществом, с тем, чтобы эта мировая религия, общественный статус которой в Китае независимо от типа государственного устройства остается прежним, могла соответствовать вектору его развития. Социально ориентированный буддизм — новая парадигма буддийского освобождения, новая концепция, открывающая возможности для сочетания духовного освобождения отдельной личности и исполнения его общественной роли. В то же время нельзя закрывать глаза на то, что парадокс современного мира состоит в том, что религиозный ренессанс разворачивается на фоне очевидной религиозной пассивности индустриального общества. При этом бытовая, «теплохладная» религиозность, дисбаланс между внутренним и внешним, духовным и материальным — один из характерных признаков современного мира. Поэтому в настоящее время умонастроения китайского общества как раз и определяются поиском альтернативы, в качестве которой выбираются традиционные ценности, для преодоления этого противоречия. Благодаря этому буддизм ханьской традиции в начале нового тысячелетия успешно вплетается в пеструю канву реформенной общественной жизни КНР. На рубеже тысячелетий сангха в Китае устремлена в будущее: опираясь на многовековой опыт, она намечает новые перспективы.

Ведь судьбы религий в современном мире, в конечном итоге, определяются их поворотом к наиболее насущным общественным проблемам, к решению слож-

нейших вопросов соответствия духу времени. Особое значение приобретает поиск оптимального решения между реформированием устоев и сохранением традиционной религиозной сущности. Это актуально не только для китайского буддизма. Перед Православием в России стоит сходная задача поворота в сторону общественных проблем.

Перспективы китайского буддизма как течения мировой религии видятся в способности реагировать на глобальные международные проблемы нового тысячелетия. Думается, что в настоящее время можно говорить о признаках глобализации буддизма, в смысле распространения буддийских нравственных идеалов в обществе, которые могут внести духовную гармонию в дисгармонию современной потребительской и технократической культуры.

Литература

На русском языке

Абаев Н. В. Китайский буддизм: традиции и современность // Наука и религия. 1981. № 1.

Абаев Н. В. Буддийские традиции в идеологии и культуре современного Китая // Место религий в идейно-политической борьбе развивающихся стран. Тезисы рабочего совещания. М., 1978.

Алексеев В. М. В старом Китае. М., 1958.

Алексеев В. М. Китайская народная картина. М., 1966.

Алимов И. А., Ермаков М. Е., Мартынов А. С. Срединное государство. Введение в традиционную культуру Китая. М., 1998.

Богословский В. А. Тибетский район КНР. М., 1978.

Бокщанин А. А. Политика первых императоров из династии Мин в отношении буддизма и даосизма // VIII науч. конф. «Общество и государство в Китае». Ч. I. Тезисы и доклады. М., 1977.

Бокщанин А. А., Непомнин О. Е. Лики Срединного царства. М., 2002.

Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1993.

- Буддизм. Словарь. Под общ. ред. Н. Л. Жуковской М., 1992.
- Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987.
- Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. Новосибирск, 1990.
- Буддизм: история и культура. М., 1989.
- Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990.
- Васильев В. П.* Религии Востока: конфуцианство, буддизм, даосизм. 1873.
- Васильев Л. С.* История религий Востока. М., 1988.
- Васильев Л. С.* Культы, религии и традиции в Китае. М., 1970.
- Вебер М.* Работы по социологии, религии и идеологии. М., 1985.
- Вебер М.* Избранное. Образ общества. М., 1994.
- Виноградов А. В.* Китайская модель модернизации. Поиски новой идентичности. М., 2005.
- Восток—Запад. М., 1989.
- Вэнь Е., Горобец Л. А.* Китайский даосизм в конце XX в. // Китайский благовестник. 2002. № 2.
- Галенович Ю. М.* Девиз Ху Цзиньтао: Социальная гармония в Китае. М., 2006.
- Галенович Ю. М.* «Фалуньгун и духовная жизнь в КНР» // Ю. М. Галенович. Заметки китаеведа. М., 2002.
- Горбунова С. А.* Буддийские объединения в истории Китая в XX в. (10—90-е годы) // Информационный бюллетень ИДВ РАН. 1998. № 2.
- Горбунова С. А.* Китайская буддийская община в историческом контексте // Китайский благовестник. М., 2001. № 1.
- Горбунова С. А.* Идеологические интерпретации социальной роли религии и буддизм в КНР // Проблемы Дальнего Востока. М., 2005. № 2.

- Горбунова С. А.* Отрицание любых форм насилия как суть буддийского учения // Терроризм и религия. М., 2005.
- Духовная культура Китая. Философия. М., 2006.
- Дюмулен Г.* История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994.
- Ерасов Б. С.* Культура, религия и цивилизация на Востоке. М., 1990.
- Ермаков М. Е.* Мир китайского буддизма. СПб., 1997.
- Завадская Е. В.* Восток на Западе. М., 1970.
- Законодательные акты Китайской Народной Республики. М., 1952.
- Зарубежный Восток. Религиозные традиции и современность. М., 1983.
- Избранные сутры китайского буддизма. СПб., 1999.
- Иванов П. И.* Новая китайская секта «Фалуньгун» // Китайский благовестник. 2000. № 1.
- История государства и права зарубежных стран. Т. II. М., 2005.
- Как управляется Китай: Эволюция властных структур Китая в 80—90-е гг. XX в. М., 2001.
- Китай на пути модернизации и реформ. М., 1999.
- Китайская Народная Республика. Конституция и законодательные акты. М., 1984.
- Китайская Народная Республика. Законодательные акты. М., 1989.
- Китайская философия. Энциклопедический словарь. Главный редактор М. Л. Титаренко. М., 1994.
- Конрад Н. И.* Неопубликованные работы, письма. М., 1996.
- Конституция КНР. Пекин, 1982.
- Корнев В. И.* Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М., 1983.

- Кочетов А. Н.* Буддизм. М., 1983.
- Кузнецов В. С.* Миссия буддистов Китая, Кореи, Японии в XXI в. // IV Всероссийская конференция «Философия Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация». М., 1998.
- Кузнецов В. С.* Философские и практические различия четырех сект тибетского буддизма // V Всероссийская конференция «Философия восточно-азиатского региона и современная цивилизация». М., 1999.
- Кузнецов В. С.* Политика в отношении религии в КНР // Проблемы Дальнего Востока. 2001. № 1.
- Кузык Б. Н., Титаренко М. Л.* Китай и Россия 2050: стратегия соразвития. М., 2006.
- Кычанов Е. И.* Государственный контроль за деятельностью буддийских общин в Китае в период Тан-Сун (VII—XIII вв.) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987.
- Кычанов Е. И.* Правовое положение буддийских общин в Тангутском государстве // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
- Кычанов Е. И.* Основы средневекового китайского права. М., 1986.
- Лепехов С. Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999.
- Ломанов А. В.* «Международная научная конференция «Проблемы деструктивных культов» // Китайский благовестник. 2001. № 1.
- Малявин В. В.* Буддизм и китайская традиция // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.
- Мамаева Н. Л.* Сунь Ятсен, Гомиьндан и Коминтерн: некоторые аспекты взаимодействия (К 140-летию со дня рождения Сунь Ятсена) // Проблемы Дальнего Востока. 2006. № 6.

- Маслов А. А.* Небесный путь боевых искусств. СПб., 1995.
- Мартынов А. С.* Государство и религии на Дальнем Востоке // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987.
- Мартынов А. С.* Буддизм и двор в начале династии Тан // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987.
- Мартынов А. С.* Конфуцианство, буддизм и двор в эпоху Мин // История и культура Китая (Сборник памяти академика В. П. Васильева). М., 1974.
- Москалев А. А.* Национальный вопрос, поиски и находки // Китай на пути модернизации и реформ. М., 1999.
- Музафарова Н. И.* История религий. Ростов н/Д, 2004.
- Новое законодательство Китайской Народной Республики // Экспресс-информация ИДВ РАН. 1999. № 9.
- Общая программа Народного политического консультативного совета Китая. (Принята 1-й сессией политического консультативного совета Китая 29 сентября 1949 г.). М., 1950.
- Переломов Л. С., Абаев Н. В.* Буддизм в Китае: исторические традиции и современность // Проблемы Дальнего Востока. 1980. № 3.
- Религия и свобода совести в Китае. Пекин, 1997.
- Религии Древнего Востока. М., 1995.
- Самозванцева Н. В.* Буддисты — паломники // Религии Древнего Востока. М., 1995.
- Сахирова Е. Ф.* Обновленческое движение буддистов Китая на рубеже XIX—XX вв. // 14-я научн. конф. «Общество и государство в Китае». Ч. 3. М., 1983.
- Свистунова Н. П.* Материалы из «Свода законов династии Мин» о социально-экономических отношениях

в Китае XIV—XVII веков // Народы Азии и Африки. 1962. № 3.

Смирнов Д. А. Идеино-политические аспекты модернизации КНР от Мао Цзэдуна к Дэн Сяопину. М., 2005. 40 лет КНР. М., 1989.

Стужина Э. П. Китайский город XI—XIII вв.: экономическая и социальная жизнь. М., 1979.

Терроризм и религия. М., 2005.

Тертицкий К. М. Китайские синкретические религии в XX в. М., 2000.

Тертицкий К. М. Традиционные ценности в современном Китае. М., 1994.

Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1986.

Торчинов Е. А. Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования) // Народы Азии и Африки. 1982. № 2.

Торчинов Е. А. Изучение буддизма в России (Современное состояние) // Буддология. 1992. № 1.

Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998.

Учение Будды. М., 1992.

Усов В. Н. История КНР. Т. I—II. М., 2006

Цзян Цзэминь. Реформа, развитие, стабильность. Статьи и выступления. М., 2002. С. 134.

Этическая история китайцев в XIX — начале XX века. М., 1993.

Юань Мэй. Новые записи Ци Се или о чем не говорил Конфуций. СПб., 2003.

Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995.

Янгутов Л. Е. Философское учение школы Хуаянь. Новосибирск, 1982.

На китайском языке

Бай Хуавэнь. Ханьхуа фоцзяо юй фосы (Ханьский буддизм и буддийские монастыри). Пекин, 2003.

Буфэнь фоцзяо циньнянь дэ синьцзяо юаньинь чуси (Анализ причин обращения в веру части молодежи, исповедующей буддизм) // Чжунго шэхуэйчжуй шициды цзунцзяо вэньти (Религиозные проблемы в период строительства социализма в Китае). Шанхай, 1987.

Вэн Чжэньцзинь. Иньдао цзунцзяо юй шэхуэйчжуй шэхуэй сяншиин дэ туцзин (Следовать по пути взаимосоответствия религии и социалистического общества) // Чжунго цзунцзяо. 2001. № 6.

Ван Чжюань. Лунь шэхуэйчжуй миньчжу юй фачжи цзяньшэ цзиньчэн чжун дэ чжунго цзунцзяо (К вопросу о китайских религиях в процессе строительства социалистической демократии и правопорядка) // Цзунцзяо сюэ яньцзю. 2005. № 4.

Гао Юйчунь. Цзунцзяо юй шэхуэйчжуй шэхуэй сяншиин лунь дэ юлай юй фачжань (Побудительные мотивы для развития теории взаимного соответствия религии и социалистического общества) // Чжунго цзунцзяо. 1996. № 3.

Гао Чжэньнун. Фоцзяо вэньхуа юй цзиньдай чжунго (Буддийская культура и Китай нового времени). Шанхай, 1992.

Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1986.

Го Вэньлянь, Чэнь Цзиньлун. Синь шици чжунго гунчандан цзунцзяо чжэнцэ хуйфу то чжан дэ лиши тяоцзянь (Исторические условия для восстановления и развертывания современной политики партии в сфере религий) // Дандай чжунго ши яньцзю. 2002. № 5.

Го Пэн. Тайской сысян яньцзю (Изучение идей Тайсюя). Пекин, 1997.

Го Хуацин. Гоминьдан чжэнфудэ цзунцзяо гуанли чжэнцэ шу люэ (Краткое изложение политики гоминьдана по управлению религиями) // Цзунцзяо. 2005. № 5.

Дай Каншэн и Пэн Яо. Шэхуэйчжуи юй чжунго цзунцзяо (Социализм и религии в Китае). Наньчан, 1996. С. 133.

Дандай чжунго цзунцзяо цзиньци (Современные религиозные запреты в Китае). Пекин, 2001.

Дэн Цзымэй. Синь шици чжунго фоцзяо ин чэн дан дэ шэхуэй лиши шимин (Социальная и историческая миссия буддизма в новом тысячелетии) // Фа инь. 1999. № 12.

Е Сяовэнь. Данцянъ во го дэ цзунцзяо вэньти (Религиозные проблемы в современном Китае) // Шицзе цзунцзяо вэньхуа. 1997. № 9, 10.

Е Сяовэнь. Нули гоуцзянь хэсе шэхуэй хуэй гунцзянь хэсе шицзе (Старательно строить гармоничное общество, призывая сообща создавать гармоничный мир) // Чжунго цзунцзяо. 2006. № 4.

Жэнь, шэхуэй, цзунцзяо (Человек, общество, религия. Под ред. Ло Чжунфэна). Шанхай, 1995.

Лай Юнхай. Чжунго фосин лунь (Специфика китайского буддизма). Шанхай, 1988.

Исикава Сигео. Сун-Юань шидай Чжанчжоу дэ кайфан юй сысэн. (Монастырское монашество и развитие города Чжанчжоу в эпохи Сун и Юань) // Фа инь. 2003. № 5.

Ли Сылун. Фоцзяо чжэньфу лэ шэньмо? (Что покорило буддизм?) // Фа инь. 1999. № 9.

Лю Пэн. Сишо чжунго фоцзяо (Подробное повествование о китайском буддизме). Пекин, 2005.

Ли Сянпин. Жэньцзянь фоцзяо дэ сяндай чжуаньхуань цзи ци ии (Современная трансформация буддизма в мире и ее значение) // Шицзе цзунцзяо яньцзю. 1997. № 1.

Лю Цзяньфу. Фоцзяо чжи чжунго хуа юй цюань цю хуа люэ шо (Дискуссия о китаизации и глобализации буддизма) // Фа инь. 1999. № 3.

Лю Шэнци. Гайгэ, кайфан и лай далу цзунцзяо чжи фачжань (Развитие религий на материке в период открытости и реформ) // Чжунго далу яньцзю. 2001.

Люй Чэн. Чжунго фосюэ юаньлюй люэцзян (Краткий очерк истории возникновения и развития буддизма в Китае). Пекин, 1979.

Ло Вэйхун. Шанхай шэхуэй фачжань юй цзунцзяо дэ син-шуай (Взлеты и падения религий на фоне развития шанхайского общества) // Дандай цзунцзяо яньцзю. 1995. № 1.

Ло Чжэвэнь, Лю Вэньюань, Лю Чуньин. Чжунго чжунмин фоцзяо сымяо (Известные китайские буддийские храмы и монастыри). Пекин, 1995.

Оуян Цзиньбу. Фофа фэй цзунцзяо, фэй чжэсюэ, эр вэй цзиньши со бисюй (Буддизм не вероучение, не философия, а система жизненных принципов). Шанхай, 1996.

Сяо Чжитянь. Дандай чжунго цзунцзяо вэньти дэ сыкао (Размышления о религиозных проблемах современного Китая). Шанхай, 1994.

Тайсуй цзи (Произведения Тайсюя). Пекин, 1995.

Фан Гуанчан. Гуаньюй чу чуаньцзе фоцзяо дэ цзигэ вэньти (Некоторые проблемы раннего периода проникновения буддизма в Китай) // Фа инь. 1998. № 8.

Фан Литянь. Чжунго фоцзяо юй чуаньтун вэньхуа (Китайский буддизм и традиционная культура). Шанхай, 1988.

Фан Литянь и Хуа Фантянь. Чжунго фоцзяо цзяньши (Краткая история китайского буддизма). Пекин, 2001.

Фоцзяо юй чжунго вэньхуа (Буддизм и китайская культура). Шанхай, 1987.

Фоцзяо юй шэхуэйчжуй шэхуэй сяньшиин янь таолуньхуэй цзай Шанхай лун чжун цзюйсин (Проведение в Шанхае конференции, посвященной взаимному соответствию буддизма и социалистического общества) // Фа инь. 2000. № 10.

Хун Сюэцзэн. Шэньхуа сянь шиин яньцзю дэ цзигэ лилунь вэньти (Несколько теоретических вопросов в углублении изучения «Взаимосоответствия») // Чжунго цзунцзяо. 2006. № 4.

Цао Ци, Пэн Хуэй. Шицзе сань да цзунцзяо цзай чжунго (Три мировые религии в Китае). Пекин, 1985.

Цзай цзи чэн чжун чуань синь, цзай цзяян чжун лоши (В преемственности создавать новое, укрепляя, претворять в жизнь) // Чжунго цзунцзяо. 2006. № 3.

Цзунцзяо вэньти таньсо (Исследования по религиозным проблемам). Шанхай. 1989—1991, 1992.

Цзунцзяо шиу тяоли (Правила регулирования религиозной деятельности) // Фа инь. 2005. № 1.

Чжан Хуа. Дандай шанхай цзунцзяо тедянь, фачжань, цюйши цзи вэньти (Некоторые проблемы и тенденции развития и другие проблемы религий в современном Шанхае) // Дандай цзунцзяо яньцзю. 1995. № 2.

Чжу Чжэ. Дандай мин сэн Цзюйцзань фаши чуань люэ (Краткая биография современного известного монаха Цзюйцзаня) // Шицзе цзунцзяо. 1997. № 2.

Чжун жи фоцзяо сюэшу хуйи лунь вэньци (1985—1995) (Материалы совместных китайско-японских заседаний по буддийскому образованию). Пекин, 1997.

Чжунго фоцзяо байкэ цюаньшу (Энциклопедия китайского буддизма. Исторический экскурс. Под ред. Лай Юнхай). Шанхай, 2000.

Чжунго далу фоцзяо цзыляо хуэйбянь, 1949—1967 (Сборник источников по китайскому буддизму). Сянган, 1968.

Чжунго фоцзяо хуацзи (Альбом китайского буддизма). Пекин, 1956.

Чжунго фоцзяо ши (История китайского буддизма). Т. 3. Пекин, 1982.

Чжунго цзиньсяндай гаосэн юй фосюэ мин жэнь сяочжуан (Краткие биографии высших монахов и известных буддистов в новое и новейшее время). Шанхай, 1990.

Чжунго шэхуэйчжуй шициды цзунцзяо вэньти (Религиозные проблемы в период строительства социализма в Китае). Шанхай, 1987.

Чжунго фалюй няньцзянь, 1987 (Китайский юридический ежегодник, 1987). Пекин, 1987.

Чжунго фалюй няньцзянь (Китайский юридический ежегодник). Пекин, 1995.

Чжунго фалюй няньцзянь. Пекин, 1998.

Чжунхуа жэньминь гунхэго. Сяньфа. (Конституция КНР 1954 г.). Пекин, 1955.

Чжунхуа жэньминь гунхэго. Сяньфа. (Конституция КНР 1975 г.). Пекин, 1975.

Чжунхуа жэньминь гунхэго. Сяньфа. (Конституция КНР 1978 г.) Пекин, 1978.

Шанхай циньдай фоцзяо цзяньши (Краткая история буддизма в новое время в Шанхае). Шанхай, 1988.

Шанхай цзунцзяо ши (История религий в Шанхае). Шанхай, 1992.

Юй Линбо. Чжунго цзин сянь дай фоцзяо жэньу чжи (Биографии буддийских деятелей нового и новейшего времени). Пекин, 1995.

Юйфо чаньсы цзяньши (Краткая история чаньского монастыря Юйфо). Шанхай, 1990.

Янь Яочжун. Цзяннань фоцзяо цзяоши (История буддизма Южноречья). Шанхай. 2000.

Яо Чжаньцин. Цун сунцзян сянь цзунцзяо чжуан кань цзунцзяо цзай нуьцун цзиншэнь вэньмин цзянь-

шэ чжун дэ цзоюн (Роль религий в духовном и культурном строительстве деревни на примере религиозной обстановки в уезде Сунцзян) // Дандай цзунцзяо яньцзю. 1995. № 2.

На английском языке

Banerjee A. C. Studies in Chinese Buddhism. Calcutta, 1977.

Blofeld J. The Jewel in the Lotus: an Outline of Present day Buddhism in China. L., 1948.

Buddhist Studies in the People's Republic of China, 1990—1991. Translated and edited by M. R. Saso. Honolulu, 1992.

Buddhist Trends in South-East Asia. Singapore, 1993.

Bush R. C. Religion in Communist China. N.-Y., 1970.

Chan W. T. Religious Trends in Modern China. N.-Y., 1953.

Ch'en K. Buddhism in China. Princeton, 1964.

Ch'en K. Chinese Communist Assessment of the Contributions of Buddhism to Chinese Culture. Oxford, 1964.

Ch'en K. The Chinese Transformation to Buddhism. Oxford, 1973.

The China Year Book, Shanghai, 1937.

Ch'en K. The Hui-chang persecution of Buddhism // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1956. № XIX.

Ching J. Chinese Religions. L., 1993.

Chou Hsiangkuang. A History of Chinese Buddhism. Allahabad, 1950.

Chou Hsiangkuang. Taihsu. His Life and Teaching. Allahabad, 1957.

Cole A. Mothers and Sons in Chinese Buddhism. Stanford, Calif. 1998.

Corfess R. J. Chinese Buddhism under the Communist Regime // Buddhism: a Modern Perspective. Ed. by Prebish Ch.S. L., 1975.

Fokkema D. W. Report from Peking. L., 1971.

Hahn T. New Developments concerning Buddhist and Taoist Monasteries // The Turning of the Tide. N.-Y., Oxford, 1989.

Harvey P. An Introduction to Buddhism. Cambridge, 1990.

Hsu W. Buddhism in China. Hong Kong. 1964.

Hunter A. Buddhism under Deng // Leeds East Asia papers. 1992. № 7.

Gernet J. Buddhism in Chinese Society: an economic history from the fifth to the tenth centuries. N.-Y., 1995.

Guide to Chinese Religion. Boston. Mass., 1985.

Jing Chang. Wild Swans. L., 1993.

Jochim Ch. Chinese Religions Cultural Perspective. Prentice Hall, 1986.

Ikeda Daisaku. Buddhism. Tokyo, 1977.

Ikeda Daisaku. The Flower of Chinese Buddhism. N.-Y., Tokyo, 1986.

Ikeda Daisaku. A Historical View of Buddhism. Osaka, 1977.

Kieschnick J. The Eminent Monk. Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography. Hawaii Press, 1997.

Leung B. China's Religious Freedom Policy: The Art of Managing Religious Activity // The China Quarterly. 2005. № 184.

Luo Weihong. The development of religion in Shanghai in the Situation of Reform and Opening: Its Present and Future // SASS papers, 1998.

Mabbet I. W. Modern China: the Mirage of Modernity. L., 1985.

Mac Innis D. E. Religion in China Today. N.-Y., 1989.

Nottingham E. Religion and Society. N.-Y., 1954.

- Obermyer D. Z.* Religions of China. San Francisco, 1986.
- Pardue P.* Buddhism. A Historical Introduction to Buddhist Values and the Social and Political Forms they have Assumed in Asia. N.-Y., 1971.
- Pas J.* Revival of Temple Worship and Popular Religious Traditions.//The Turning of the Tide. N.-Y., Oxford, 1989.
- Perkins D.* Encyclopedia of China. L., 1999.
- Prip-Moller J.* Chinese Buddhist Monasteries. Copenhagen, 1937.
- Reichelt K.* Truth and Tradition in Chinese Buddhism. N.-Y., 1968.
- Religion in Postwar China. A critical analysis and annotated bibliography. Compiled by Yu D. Westport, Connecticut, L., 1994.
- The Republic of China Year Book, 1997.
- Studies of Chinese Religion (A comprehensive and classified bibliography of Publications in English, French and German). Compiled by Thompson L.G. L., 1976.
- Thornton P.* Framing Dissent in Contemporary China: Irony, Ambiguity and Metonymy // The China Quarterly. 2002. № 171.
- Tong J.* An Organizational Analysis of the Falun Gong: Structure, Communications, Financing // The China Quarterly. 2002. № 171.
- Vessie P. A.* Buddhism. A bibliography of books and articles in English, 1892—1975. Ann Arbor, 1976.
- Zurher E.* The Buddhist Conquest of China. Leiden, 1959.
- Watson A.* Living in China. L., 1975.
- Welch H.* The Practice of Chinese Buddhism, 1900—1950, Cambridge, Mass., 1967.
- Welch H.* The Buddhist Revival in China. Cambridge, Mass., 1968.
- Welch H.* Buddhism under Mao. Cambridge, Mass., 1972.

- Wright A.* Buddhism in Chinese History. Stanford, 1959.
- Wright A.* Studies in Chinese Buddhism. New Haven, 1990.

Периодика

- Проблемы Дальнего Востока. 1980—2007.
- Свободный Китай. 1996. № 5.
- Гуанмин жибао. 1999.
- Дандай цзунцзяо яньцзю. 1995.
- Дандай чжунго ши яньцзю. 2002—2005.
- Жэньминь жибао. 1956, 1999, 2005.
- Наньфан жибао. 13.05.1957.
- Сюешу яньцзю. 1990. № 5.
- Сяньдай фосюэ. 1951—1960.
- Фа инь. 1993—2007.
- Фоцзяо яньцзю. 1995.
- Цзунцзяо. 1995—2006.
- Цзунцзяо сюэ яньцзю. 2005. № 4.
- Чжунго далу яньцзю. 2001.
- Чжунго цзунцзяо. 2001—2006.
- Шицзе цзунцзяо вэньхуа. 1997.
- Шицзе цзунцзяо яньцзю. 1995—2006.
- The China Quarterly. 1961, 1965, 1969, 2000—2007.
- Free China Review. 1994, vol. 44.

Оглавление

Введение: истоки	3
1. Ранний этап адаптации буддийского учения	5
2. Формирование в Китае устоев сангхи	16
3. Императорская власть и сангха	25
Примечания	45
Глава 1. КИТАЙСКИЙ БУДДИЗМ И ГОСУДАРСТВО В РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ПЕРИОД (ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX в.)	59
1.1. Тенденция возрождения китайского буддизма на рубеже XIX—XX вв.	59
1.2. Концепции социально ориентированного буддизма	65
1.3. Легитимизация взаимоотношений государства и сангхи	75
1.4. Китайский буддийский союз — посредник между сангхой и властью	87
Примечания	98
Глава 2. ПОЛИТИКА В РЕЛИГИОЗНОЙ СФЕРЕ В 1950—1960-е гг.	110
2.1. Контуры новой политики в области религий	110

2.2. Создание и деятельность нового религиозного объединения буддистов ...	120
2.3. Негативные тенденции вероисповедной политики и реформирование буддизма	126
2.4. Попытки интерпретировать буддийское учение в соответствии с идеологией нового общества	138
2.5. «Культурная революция» — катаклизм в религиозной сфере	142
Примечания	151

Глава 3. ОТ ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ УСТАНОВОК К ПРАКТИЧЕСКОЙ РЕАЛИЗАЦИИ: ЭВОЛЮЦИЯ ПОЛИТИКИ В СФЕРЕ РЕЛИГИЙ	161
3.1. Партийно-государственное регулирование религиозной сферы конца 1970-х — начала 1980-х гг.	161
3.2. Новая парадигма государственной вероисповедной политики	176
3.3. Видоизменение идеологемы взаимного соответствия	185
3.4. Правовая модель современной религиозной жизни	191
Примечания	202

Глава 4. КИТАЙСКИЙ БУДДИЗМ В УСЛОВИЯХ ПОЛИТИКИ ОТКРЫТОСТИ И РЕФОРМ	209
4.1. Возрождение китайского буддизма в 1980-е гг.	209
4.2. Упорядочение важнейших сфер жизнедеятельности храмов и монастырей в 1990-е гг.	225

4.3. Новые ориентиры сангхи. 7-я конференция БАК	235
4.4. Фалуьнгун: реакция буддийских кругов	246
4.5. Современная концепция социальной роли буддизма	264
Примечания	273
Заключение	296
Литература	
На русском языке	301
На китайском языке	306
На английском языке	312
Периодика	315

Summary

S. Gorbunova's book «China: Religion and Power» represents a very strong and detailed history based on new materials covering an enormous range of historical sources. This monograph makes an important contribution not only to China studies, but also to the fields of history, religion and ideology.

An introductory essay includes a historical comparative research of the origins of Chinese Buddhism relations with imperial power. It is a valuable addition to the scholarship on Chinese Buddhism system and institutions through the centuries.

The first issue features an analysis of the Chinese Buddhism revival and varied developments, which took place in Chinese Buddhism during the first half of the twentieth century. The second issue shows, how religious policy of Communist powers affected Buddhist community since the foundation of People's Republic of China till «cultural revolution». One of the outstanding features of this study — is the author's description and analysis of the complex policy in the religious sphere during reform and openness. The third issue emphasis on legality which was reiterated in 1993 and became the basic state and Party policy. It also deals with the new ideology of accommodation of religion to socialism. The author argues that it stimulated the promulgation of the new national and provincial regulations and rules governing religious affairs. The final issue examines the vitality of Chinese Buddhism and its revival in the context of reform and openness.

This research, according to the author's conception, has shown the evolution of the policy of religious freedom and the changes in the management of religious activity in the PRC. S.Gorbunova stresses that the further development of this sphere remains important for new generation of Party leaders.

Горбунова Светлана Алексеевна

**Китай: религия и власть.
История китайского буддизма в контексте
общества и государства**

Научное издание

Корректор *Е. В. Белилина*
Компьютерная верстка *И. В. Кондратьевой*
Художник *А. А. Брантман*

Сдано в набор 07.04.2008. Подписано в печать 29.05.2008.
Формат 84×108/32. Печать офсетная. Гарнитура «Таймс».
Усл. печ. л. 16,8 + цв. вкл. 0,42. Уч.-изд. л. 22. Бумага офсетная.
Тираж 500 экз. Заказ № 604

ЛР № 071629 от 20.04.98
Издательский Дом «ФОРУМ»
101000, Москва — Центр, Колпачный пер., д. 9а
Тел./факс: (495) 625-39-27
E-mail: forum-books@mail.ru

По вопросам приобретения книг обращайтесь:

Отдел продаж «ИНФРА-М»
127282, Москва, ул. Полярная, д. 31в
Тел.: (495) 363-42-60
Факс: (495) 363-92-12
E-mail: books@infra-m.ru

Центр комплектования библиотек
119019, Москва, ул. Моховая, д. 16
(Российская государственная библиотека, кор. К)
Тел.: (495) 202-93-15

Магазин «Библиосфера» (розничная продажа)
109147, Москва, ул. Марксистская, д. 9
Тел.: (495) 670-52-18, (495) 670-52-19

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ООО «Типография «ПОЛИМАГ»
127247, Москва, Дмитровское шоссе, 107



佛



ISBN 978-5-8199-0371-1



9 785819 903711