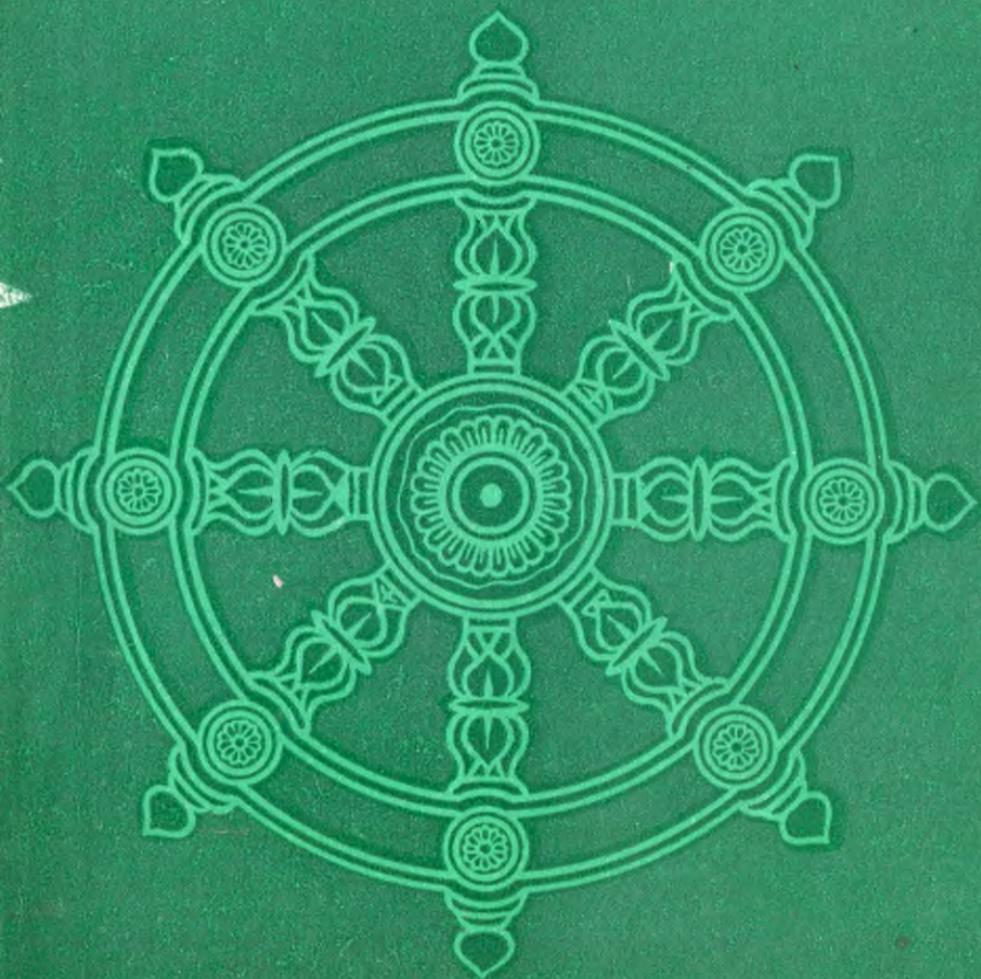


В. И. КОРНЕВ

БУДДИЗМ
И ЕГО РОЛЬ
В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ
СТРАН АЗИИ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

В. И. КОРНЕВ

**БУДДИЗМ
И ЕГО РОЛЬ
В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ
СТРАН АЗИИ**



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва 1983

Ответственный редактор
И. В. МОЖЕЙКО

Корнев В. И.

К67 Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983.

248 с.

В книге на большом фактическом материале анализируются принципы формирования и эволюции буддийской догматики, показаны особенности буддийской космологии, учений тхеравады, махаяны, амидаизма, дзэн-буддизма, тантризма, ламаизма, буддизма толка Нитирэна, описывается культовая практика буддизма. В монографии рассматривается социальная, политическая и идеологическая роль буддизма в общественной жизни современных стран Востока, а также дается информация о религиозной ситуации 70-х годов в странах Южной и Юго-Восточной Азии.

К: 040000000-017
013(02)-83—34-82

ФБ

© Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983.

ВВЕДЕНИЕ

Буддизм является одной из мировых религий и распространен преимущественно в странах Центральной, Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии. В этих странах — сотни тысяч монастырей и святынь, более миллиона буддийских монахов, сотни миллионов последователей буддизма. По сравнению с христианством и исламом культовая система буддизма кажется чрезвычайно сложной, так как она включает почитание принца Гаутамы (Шакия-Муни, Будда), будд, архатов, бодхисатв, божеств, святых, отшельников, монахов, великих героев и правителей древности, икон, деревьев, источников, холмов и т. д. В буддийском пантеоне можно найти христианских и мусульманских святых, в том числе Иисуса Христа и Мухаммеда, известных политических и общественных деятелей, писателей, философов, ученых Запада и Востока.

В буддизме совершается множество различных церемоний: экзотерических и эзотерических обрядов, шествий, молений. Это религия, в которой обожествляются живые люди, например Далай-Лама и Панчен-Лама, а также люди, якобы при жизни постигшие божественную суть учения, такие, как японский монах Фудзи или давший клятву больше не возрождаться на этой земле индийский монах Бакула. Отрицание бога-творца уживается в буддизме с верой в существование рая и ада, проповедь о величайшей ценности жизни — с практикой самосожжения, утонченная эстетика дзэн-буддизма — с грубой маскарадностью ламаизма, простота обрядов в тхераваде — с непостижимой мистикой тантризма, осознанное почитание Будды — со слепой верой в его сострадательность. Буддизм ассимилирует элементы как высокоразвитых религий, так и примитивных верований, легко уживается с любой верой, поэтому не всегда можно определить, является ли верующий буддистом или он адепт иной религии.

Вместе с тем все компоненты обрядовой практики буддизма логически увязаны друг с другом космологической матрицей, в которую вписываются как мистические, так и умозрительные представления о единстве бытия, человека и космоса, реального и сверхъестественного. По этой же матрице выводятся характеристики будд и всех небесных и земных существ. Согласно ей все бытие разделяется на миры богов, людей, демонов, животных, растений, адских существ. Будды находятся за пределами бытия, и только они понимают причину и следствие появления существ в том или ином мире, характер поступков всех существ (включая богов), их горести и радости. Время от времени будды появляются в нашем мире среди людей и проповедуют свое учение. Будды описываются или как человекоподобные существа, или как некая форма космической субстанции. Архетипом человекоподобных будд считается принц Гаутама, известный также под именами Будда, Шакия-Муни и под многими другими.

Наиболее полно жизнь Гаутамы, от рождения до смерти, освещается в палийской канонической литературе. Он родился в аристократической семье рода Шакиев, который правил небольшим княжеством в Северной Индии. Мальчику дали имя Сидхаттха, а Гаутама — это его фамильное имя. Отец построил для сына три дворца, дабы оградить его от неприглядных сторон окружающей жизни. Принц возмужал, женился на принцессе, у них родился сын, названный Рахулой. Однако наблюдательный и впечатлительный Гаутама во время своих редких выездов из дворца заметил, что люди болеют, стареют, умирают. Он решил помочь людям и в 29 лет ушел из дома, стал отшельником, стремясь узнать, в чем причина страданий человека. Принц шесть лет бродил по долине Ганга, беседовал с мудрецами и проповедниками, вел аскетический образ жизни, однако со временем, поняв, что умерщвление плоти ведет к гибели разума, Гаутама отказался от аскетизма. Однажды вечером, сидя под деревом, принц, которому исполнилось в ту пору 35 лет, достиг просветления и стал буддой. После этого он в течение 45 лет проповедовал свое учение и умер в возрасте 80 лет.

В текстах, повествующих о жизни и деяниях Гаутамы-Будды, упоминаются боги, божества, демоны, духи,

которые приходят к Будде, сопровождают его и беседуют с ним. Гаутама, согласно традиции, поднимался в мир богов и читал там свои проповеди, а боги, в свою очередь, неоднократно посещали его келью на земле. Буддийская каноническая литература как бы фотографирует жизнь древнеиндийского общества с его рационализмом, мистикой, повседневными заботами, т. е. в том виде, в каком эта жизнь, наполненная верой в сверхъестественное, представлялась создателям буддийских легенд. Наиболее существенные представления и верования того времени были отражены и в легендах о Гаутаме.

Согласно традиции, он обладал глазом мудрости — во лбу, — позволявшим видеть прошлое, настоящее и будущее всех живых существ, наблюдать их пребывание в трех сферах существования: реальной, воображаемой и в сфере чистого сознания (камалока, рупалока, арупалока). Это всевидение описывается в текстах как трехфакторное знание Будды. Всевидение Будды, согласно абхидхармической литературе, включает: обычное зрение; глаз, видящий прошлое, настоящее и будущее; глаз, видящий восьмеричный путь; глаз, видящий намерения и поступки всех существ, пребывающих в трех сферах существования; глаз, видящий все, что совершается в бесчисленных вселенных.

Будда ощущал, чувствовал, видел, слышал все, что делается на земле и в других мирах, — эти качества обозначаются как шестифакторное знание Будды. Подобным образом группируются и другие способности будд, в том числе Гаутамы: например, десять интеллектуальных качеств Будды, включающие, в частности, знание причины и следствия всех явлений или закона зависимого происхождения; знание законов формирования и проявления кармы; знание пути, который ведет к просветлению; знание причин многообразия окружающего мира; знание характера любого существа и т. д. Учение Будды, согласно текстам, покоится на четырех компонентах: на всезнании, на отсутствии привязанности к кому-либо или чему-либо, на уверенности в том, что все его деяния приносят добро, на вере в то, что указанный им путь приведет к просветлению.

В свою очередь, всезнание Будды подразделяется на 14 типов: знание четырех истин, способность достижения

великого сострадания, знание постоянной изменчивости бытия, знание двойного чуда и т. д. Будда обладал многими волшебными качествами: мог спускаться под землю, подниматься на небо, летать по воздуху, вызывать огненные мистерии, принимать любой облик, на его теле имелись 32 большие и 80 малых отметин, наделенных магическими свойствами. В текстах Будда награждается множеством эпитетов, свидетельствующих о том, что он повелитель вселенной, бог богов, царь царей, вседержитель, безгрешный, освещающий, исцелитель и др. Он именуется Татхагата (тот, кто приходит и уходит), Архат (уничтоживший врага), Сугата (добро созидающий), Будда (пробужденный), Джина (завоеватель), Бхагават (повелитель), Маха Шраман (великий отшельник), Синханадин (львиноголосый) и др.

В махаянистской литературе, в которой Гаутама изображается не человеком, а божеством, ибо его рождение и жизнь сопровождалась множеством чудес, сверхъестественные способности Будды выводятся из его космической природы, а так как космос вечен и безграничен, то и Будда становится синонимом вечности и духовной сущности космоса. В отличие от тхеравады в махаяне утверждается, что физическое тело принца Гаутамы было нереально — подобно образу, созданному волшебником. Согласно учению махаяны, Будда, отождествляемый с космосом, создает множество иллюзорных тел — фантомов, которые посещают различные миры, в том числе Землю, где проповедуют свое учение. Люди видят эти фантомы и принимают их за людей, которые рождаются и умирают. В действительности же эти фантомы создаются мудростью Будды для помощи всем живым существам, чтобы наставлять их на истинный путь и укреплять в вере.

В учении махаяны всевидение и всезнание Будды приобретают абсолютный характер, так как Будда, отождествляемый с дхармой (учением), становится синонимом духовной сущности любого бытия, объявляется абсолютной реальностью. Духовная космическая субстанция характеризуется в буддизме как вечная, неизмеримая, всюду проникающая, самоутверждающаяся, единая, абсолютно чистая, невидимая, непознаваемая и т. д. и имеет множество наименований: Дхармакая, Бодхикая, Буддхакая, Свабхавакая, Праджнякая, Татхагатакая и

др. Эта разумная космическая субстанция, движимая состраданием, способна материализоваться в любые формы. Так, среди людей она принимает вид человека, среди богов — бога, среди демонов — демона; более того, среди брахманов Будда был брахманом, среди кшатриев — кшатрием, вел себя подобно им и говорил на понятном им языке.

В махаянистской литературе внимание акцентируется именно на сущности космического тела Будды, его характеристиках и на практике медитации, с помощью которой постигается эта сущность. В литературе тхеравады основное внимание уделяется изучению различных аспектов учения, реализуемых в религиозной практике в качестве методов самоусовершенствования природы человека. Ни религиозная практика буддизма, ни содержание его канонической литературы не дают ни малейшего повода усомниться в том, что мы имеем дело с религиозной формой сознания и отражением этого сознания в общественной жизни народов многих стран Востока. Тем не менее существует мнение о научности некоторых положений буддийского учения, о его философской, а не религиозной сущности. Этот тезис обосновывается и светскими и религиозными идеологами стран буддийского региона в их концепциях так называемого буддийского социализма; популярен он и среди немарксистских буддологов.

Если судить только по четырем прошедшим международным конференциям, организатором которых была Международная ассоциация по изучению буддизма (в 1979 г. в США, в 1980 г. в Индии, в том же году в Канаде, в 1981 г. снова в США), то в мировой немарксистской буддологии сложилось целое идеологическое направление, которое пытается выдать учение буддизма за научную философию и, более того, — за мировоззрение, способное облагородить этику буржуазного общества в целом [145, с. 217—218]. Таким образом, изучение буддизма становится научной и идеологической задачей, причем задачей весьма сложной из-за отсутствия единого терминологического аппарата. Происходит это потому, что каждый термин толкуется исходя из концептуального положения конкретного «священного» текста, а не из общей схемы построения буддийской догматики. Однако, не зная общих принципов такого построения,

невозможно аргументировать правильность смыслового перевода того или иного термина, и это нередко ведет к тому, что текстолог подменяет истинное значение термина своими умозаключениями.

Непрекращающиеся споры по вопросам буддийской терминологии тормозят изучение мировоззренческой системы этой религии, что, в свою очередь, позволяет одним буддологам настаивать на преобладании философского содержания в учении буддизма, другим — доказывать его догматический характер. Первые считают, что существующая религиозная практика буддизма не соответствует истинному смыслу учения, которое якобы не понимают даже высокообразованные верующие; вторые пытаются обосновать соответствие догматики и культа в буддизме. Такие разногласия поддерживают интерес общественности к учению буддизма как к некоему религиозному феномену, скрывающему какие-то трансцендентальные знания. Этот интерес подогревается литературой, пропагандирующей буддизм, а также все возрастающим объемом буддологических исследований, число которых становится по существу необозримым, если учитывать все работы, ежегодно издающиеся во многих странах Азии, Америки, Европы, Австралии. Только в Японии ежегодно публикуется до 10 тыс. монографий, статей, докладов, касающихся тех или иных аспектов буддизма.

Русское востоковедение имеет давние традиции изучения буддизма: в конце XIX и в первые десятилетия XX в. буддологические работы таких выдающихся ученых, как И. П. Минаев, В. П. Васильев, Ф. И. Щербатской, Е. Е. Обермиллер, С. Ф. Ольденбург, О. О. Розенберг, получили всемирное признание. В советском востоковедении фронт исследования буддизма значительно расширился начиная с 50-х годов. В нашей стране буддизм исследуется и в культурологическом, и в историко-социологическом, и в этнографическом, и в филологическом планах, а также с позиции системного подхода. Однако мировоззренческие аспекты буддизма, особенно трактовка его ключевых положений и их взаимосвязь, до сих пор остаются дискуссионными и для советских буддологов. Поэтому автор считает необходимым изложить свою точку зрения на буддизм как религиозную систему, поскольку социальная, политическая и идеологическая

роль буддизма в странах Азии прямо или косвенно обусловлена мировоззренческими постулатами этой религии.

Буддизм, и как религия и как учение, представляет собой чрезвычайно сложное явление из-за своей высокой приспособляемости к местным традициям и верованиям. Например, в Бирме существует бирманский вариант буддизма, в Таиланде — тайский, в Японии — японский и т. д. Каждому варианту буддизма присущи своя обрядовая специфика, свой свод канонической литературы, включающий местные комментарии и трактаты, своя трактовка учения в иконографии и архитектуре. Кроме того, существуют сотни буддийских сект, по-своему интерпретирующих те или иные положения учения и по-своему применяющих их на практике.

В то же время многие проблемы: происхождение и эволюция буддизма, специфика его национальных вариантов, его функции в общественной жизни, роль буддийского монашества и другие общие и частные вопросы требуют более глубокого изучения, поскольку это дает возможность определить общую динамику развития буддизма в целом и тем самым выявить его социальные тенденции.

В данной работе анализируются в основном спорные и малоизученные проблемы буддизма, которые иллюстрируются страноведческим материалом. В работе затрагиваются те вопросы, которые, по мнению автора, уже получили довольно полное освещение в монографиях и статьях Г. М. Бонгард-Левина и Г. Ф. Ильина, А. С. Кауфмана, Т. П. Луцкой, И. В. Всеволодова, Н. Г. Краснодембской, Э. Д. Талмуд, Л. С. Васильева, А. С. Мартынова, Н. Н. Бектимировой, Г. Г. Сочевко, Г. Е. Светлова и С. А. Арутюнова, И. К. Державина, В. А. Кожевникова, Н. Л. Жуковской, Е. И. Кычанова и Л. С. Савицкого. В работе не рассматриваются и своды буддийской канонической литературы, описание которой имеется в монографических исследованиях Г. М. Бонгард-Левина, М. Г. Брянского, К. М. Герасимовой, А. Н. Кочетова, Р. Е. Пубаева, В. И. Рудого, В. Н. Топорова.

Глава I

УЧЕНИЕ БУДДИЗМА

Буддизм как религиозная система. Центральные идеи любого религиозного учения можно выявить только путем научного анализа, так как сами верующие, в том числе священнослужители, в своих нравственных, моральных и целевых установках следуют традиции, которая воспринимается от поколения к поколению, и не занимаются исследованием «божественного откровения». Для нахождения исходных положений буддизма автором данной работы были созданы специальные модели, позволившие, на наш взгляд, выделить центральную идею и через нее воссоздать всю систему буддийского миропонимания. Наиболее эффективная модель, построенная на числовой символике абхидхармической и комментаторской литературы, была описана в статье «К изучению буддизма» [49].

Итак, сущность учения буддизма изложена, на наш взгляд, в трех проповедях, приписываемых Гаутаме. Это Дхармачакраправартана-сутра (санскрит), или Дхаммачаккапаваттана-сутта (пали), Анатманлакшана-сутра (санскрит), или Анатгалаккхана-сутта (пали), Пратитья-самутпада (санскрит), или Патичча-самуппада (пали). В первой проповеди (название которой переводится как «Сутра, приводящая в движение колесо»), известной как первая бенаресская проповедь, Будда разъясняет пяти аскетам следующее:

«Есть две крайности, которых следует избегать. Это потворство чувственным наслаждениям — низкое, вульгарное... и бесполезное стремление, и склонность к чрезмерному аскетизму — это тоже болезненно, неблагоприятно и бесполезно. Отказываясь от этих крайностей, Татхагата постигает средний путь (маджджима патипа-

да), который способствует видению и знанию, ведет к миру, высшей мудрости, просветлению и нирване.

Что такое средний, срединный путь?.. Это благородный восьмеричный путь, а именно: правильное понимание, правильная мысль, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное намерение, правильное усилие, правильная концентрация... вот что такое срединный путь.

Существует дуккха — такова истина. Рождение, гниение, болезнь и смерть являются дуккхой, соприкосновение с неприятным есть дуккха, разлучение с приятным есть дуккха, неполучение желаемого есть дуккха. Все, связанное с пятью скандхами, является дуккхой... Существует и причина дуккхи — это истина. Желание, которое ведет к возрождению, сопровождаемое страстной привязанностью к чувственным наслаждениям в этой и в той жизни... желание чувственных наслаждений, желание существования, желание несуществования — вот причина дуккхи... Существует прекращение дуккхи — и это есть истина. Это полное отделение и разрушение желаний, отречение, отказ, освобождение от них, неприязанность к ним... Существует путь прекращения дуккхи — в этом состоит истина. Это благородный восьмеричный путь...» [216, с. 88—91].

Во второй проповеди, называемой Сутра о сущности анатмана, излагается теория об отсутствии души у человека. «Тело (рупа) не имеет души. Если бы существовала душа, то тело не было бы субъектом дуккхи. Иначе существовала бы возможность создавать тело по усмотрению души. Но так как тело является бездушным, оно — субъект дуккхи. Точно так же бездушными являются чувства (ведана), восприятия (санья), действия (санкхара), сознание (виньяна, виньяна, вичжняна).

— Как вы думаете... изменяется тело или нет?

— Изменяется... учитель.

— Является ли то, что непостоянно, удовлетворенным или оно не удовлетворено?

— Оно не удовлетворено, учитель.

— Справедливо ли думать о том, что непостоянно, не удовлетворено, изменчиво: „Это мое, это я, это моя душа?“

— Нет, несправедливо, учитель.

— Точно так же... непостоянны... чувства, восприятия,

действия, сознание. Справедливо ли думать об этом: „Это мое, это я, это моя душа“?

— Конечно, нет, учитель.

— Тогда... вся рупа (здесь — материальное бытие. — В. К.), будь то прошлое, настоящее или будущее. личное или чужое, грубое или нежное, низкое или высокое, далекое или близкое, должна восприниматься правильно в ее естественных реалиях: „Это не мое, это не я, моей души не существует“.

«...Тот, кто понимает это, испытывает отвращение к телу, чувствам, восприятиям, действиям, сознанию, становится независимым от этих отвратительных скандх и освобождается... от них. Тогда осеняет его знание: „я свободен“. Он понимает, что привязанность к возрождению окончена, становится счастливым, делает то, что должен делать, и для него невозможно возвращение к прежнему состоянию» [216, с. 100—102].

Содержание третьей проповеди — Закона зависимо-го происхождения — объясняется во всех религиозных системах буддизма с помощью диаграммы, известной как «колесо жизни» (сансара). Это «колесо жизни» приводится в движение неведением (авидья), которое затемняет истинный разум человека. Из-за неведения возникают моральные и аморальные действия (санкхара), в результате которых формируется обыденное ориентированное на традиционные ценности и установки сознание (виньяна). Сознание выделяет в окружающем мире наименования и формы (нама-рупа), они делаются объектами для шести органов (салаяатана): глаз, ушей, носа, языка, тела, мысли; эти последние, в свою очередь, становятся причиной контакта (пассе) с формами и наименованиями. В результате контакта появляются чувства (ведана), чувства порождают желания (танха), желания становятся причиной возникновения жадности (упадана), жадность приводит к жажде вечного существования (бхава), эта жажда жизни ведет к новому рождению (джати). Неизбежным результатом рождения являются старость и смерть (джарамарана) [123, с. 33, 34]. Иначе говоря, живое существо обречено на круговращение в «колесе жизни» до тех пор, пока оно не обратится к учению Будды.

Какие же положения в этих проповедях являются ключевыми? На этот счет имеется несколько высказыва-

ний, приписываемых Будде. Вот одно из них: «...многое я познал, но... не многое вам открываю... Потому что они (эти истины. — В. К.) бесполезны, не способствуют очищению... хладнокровию... спокойствию, не ведут к полному пониманию... просветлению, нирване. По этой причине они не объявляются мною. А что же тогда объясняется мною? Существует дуккха — это я объясняю. Существует причина дуккхи — это я объясняю. Существует прекращение дуккхи — это я объясняю. Существует путь к прекращению дуккхи — это я объясняю» [228а, с. 19].

Итак, главное, что необходимо понять в учении буддизма, — это содержание четырех истин. Центральная идея первой истины состоит в том, что все, связанное с пятью скандхами, есть дуккха. Под скандхами понимаются приверженность к стереотипам, обусловленным воспитанием и обучением. Например, в Калама-сутте Будда обращается к жителям города Кешапутра со словами: «Не утверждайтесь на том, что основано на повторениях услышанного, на традициях, молве, на священном писании, предположениях, на аксиомах... Когда вы сами познаете: „Это — плохо, это — постыдно, это — порицается мудрым“, когда сможете поручиться... что это ведет к злу и гибели, откажитесь от этого» [173а, с. 7].

В абхидхармической литературе природа скандх объясняется с помощью закона зависимого происхождения. Доказывается, что выводы разума, который формируется в условиях сансары, характеризуются как незнание, неведение, невежество. Такому разуму присуща склонность и к моральным, и к аморальным действиям (санкхара), в результате которых формируется эгоистическое, эгоцентрическое сознание (виньяна). Это сознание реагирует лишь на обусловленные наименования (нама) и формы (рупа), оценивая окружающий мир через призму эгоцентризма: «мое», «не мое», «выгодно», «не выгодно» и т. д. В результате этого возникают соответствующие чувства (ведана) и восприятия (санья). Эти порожденные психологией незнания компоненты: санкхара, виньяна, нама-рупа, ведана, санья — и названы в буддизме скандхами, они конструируют «я» невежественного человека.

«Я», созданное из скандх, аллегорически изобра-

жается в виде паука, например, в строфах Дхаммапады: «Возбужденные страстью попадают в поток, как пауков в сотканную им самим паутину». Общеизвестный зна-ток буддизма Буддхагхоша (V в.) комментирует эту строфу следующим образом: «Как паук, соткав паутину, сидит в середине ее и, убив внезапным наскоком бабочку или муху, попавших в паутину, пьет их кровь, возвращается и снова сидит на том же месте, таким же образом существа, отдавшиеся страстям, развращенные ненавистью и обезумевшие от гнева, увлекаются потоком желаний, который они сами создали, но не могут преречь его» [36, с. 155].

Вторая истина объясняет причину дуккхи тем, что человек из-за страха перед временем (аничча) и смертью пытается с помощью веры в существование некоей вечной субстанции — души увековечить свое «я», проецируя его пребывание и в этом и в потустороннем мире. Только истинное знание, сводимое в буддизме к пониманию содержания триады: аничча — дуккха — анатман, содействует прекращению дуккхи — такова третья истина. Прекращение дуккхи возможно лишь в том случае, если разум освободится от пут привязанностей. Отрыв разума от скандх и будет главным шагом к просветлению. «Отсеки пять, откажись от пяти, стань выше пяти! (имеются в виду пять скандх. — В. К.). Преодолевший пять привязанностей называется „пересекшим поток“» [36, № 370].

Необходимо понять, учит буддизм, что конструкция из скандх, которую разум человека принимает за свое «я», является непостоянной (аничча), она является объектом неудовлетворенности (дуккха), не имеет души (анатта). Согласно Анатталаккхана-сутте, освобожденный от скандх разум становится независимым от желаний и привязанностей, в результате чего он обретает полную свободу, которая выражается в том, что сознание не цепляется более за иллюзии загробной жизни или идею возрождения и сосредоточивается именно на тех проблемах, решение которых жизненно необходимо. Таким образом, можно предположить, что под термином «просветление» имеется в виду осознание иллюзорности «я» как конструкции из скандх. В этом случае термином «нирвана» будет обозначаться состояние разума, освобожденного от дуккхи. Если обратиться к буддийской

характеристике просветления, которому присущи семь состояний разума (бодрствующий ум, мудрость, энергия, радость, искренность, самоуглубленность, хладнокровие), то состояние радости, на наш взгляд, и соответствует термину «нирвана».

Анализ четырех истин показывает, что центральной концепцией буддизма является учение о скандхах, конструирующей сознание человека, а положения о нирване, дхармах, типах сознания и другие оказываются производными от истолкования сущности и функций скандх.

Некоторые замечания о происхождении буддизма. Любые предположения об истоках буддизма вызывают споры среди буддологов, особенно по вопросу, является ли это учение компиляцией древнеиндийских религий или идеалистическим учением какого-либо мыслителя (мыслителей) древности. Учение о скандхах, отсутствующее в других религиях, свидетельствует в пользу последнего предположения, равно как и тот факт, что во многих идеалистических учениях, появившихся во второй половине I-го тысячелетия до н. э. в Греции, Индии, Китае, содержатся сходные положения, касающиеся, например, четырех первоэлементов бытия, трактуемых в разных терминах («Познай самого себя», «Знай меру», «Не утверждайся на авторитетах»), и др. Вероятно, подобные учения были направлены против жреческих религий и политеистических культов, серьезно тормозивших развитие свободомыслия. Одни и те же философские идеи могли лечь в основу как светских, так и религиозных учений, например, на наш взгляд, буддизм и даосизм строились на сходных идеях, да и в раннем христианстве имеется достаточное число положений, перекликающихся с буддийскими.

Говоря о сходстве буддизма с даосизмом, мы имеем в виду не более позднее взаимообогащение идеями, а их изначальный постулат. В даосизме таким постулатом является формула: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рожают три, а три — все вещи» [25, с. 224]. В буддизме эта формула выводится в обратном порядке. Дискретность, или все многообразие бытия, порождается скандхами, которые, в свою очередь, являются результатом контакта субъекта с объектом. Уничтожение скандх ведет к снятию противопоставления субъекта объекту, к пониманию единства бытия. В результате

этого понимания разум человека сливается с космическим сознанием. Таким образом, формула Лао-Цзы, если ее интерпретировать через буддизм, будет звучать так: «Космическое тело Будды рождает бытие, бытие рождает субъект и объект, субъект и объект рожают триаду (субъект — контакт — объект), триада — рождает все вещи». Действительно, и в буддизме, и в даосизме триада оказывается начальным моментом познания, в обоих учениях утверждается необходимость познать высшую истину (Дао, Будда), без знания которой действия человека могут породить хаос и страдания; и в том и в другом учении указывается путь к познанию высшей истины.

Сравнивая даосско-буддийскую формулу с древнегреческой: Логос — бытие — субъект-объект — триада, мы видим, что в древнегреческой идеалистической философии та же триада становится отправной точкой для познания многообразия окружающего мира, а не высшей истины. Упомянутая формула очень важна для определения философского содержания любого религиозного учения, возникшего не на мифотворческой основе, а на философской. В немарксистских работах буддизм иногда характеризуется как субъективный идеализм и потому сравнивается с учением Канта, иногда — как рационалистическое учение о морали, иногда — как атеистическое учение, поскольку в нем, мол, нет бога-творца. Формула же однозначно говорит о том, что и христианство, и буддизм, и даосизм, и впоследствии ислам формировались на базе объективного идеализма, философская суть которого была наиболее полно выражена в трудах Платона и абхидхармической литературе буддизма.

Большинство специалистов по древней Индии придерживаются мнения, что VI век до н. э. «был временем интенсивного духовного и интеллектуального поиска. Мистики и софисты всякого рода скитались по долине Ганга, пропагандируя в качестве пути к спасению ту или иную форму духовного самообуздания и аскетизма» [21, с. 54]. С этой концепцией согласны и советские индологи, которые отмечают, что «между ранними Упанишадами и появлением новых, принципиально независимых от брахманизма философских и религиозно-философских систем был период (VI—V вв. до н. э. — В. К.),

наполненный интенсивными духовными поисками. Выразителями новых концепций выступали многие аскеты, порвавшие с узами повседневной жизни и старыми традициями. Их называли паривраджаками (буквально — странник, бродяга) и шраманами (позднее под шраманами стали понимать аскетов неортодоксальных течений и сект). Вначале шраманы не основывали своих общин и школ, затем вокруг наиболее известных „скитальцев“ стали группироваться верные последователи» [10, с. 98—99].

Понятие «шраман» конкретизируется, например, в китайском трактате, созданном в 668 г.: «„Будда“ по-китайски означает „Пробужденный“ (имеется в виду, что в будущем он пробудит все живые существа). Основное в этом учении: делать добро и считать главным своей мысли, не убивать живущее и тщательно следить за своей чистотой. Наиболее продвинувшиеся в этом называются „шраманами“... Они ценят добрые поступки и следование путем дао, ибо таким способом они закаляют свой дух. Они закаляют свой дух до тех пор, пока не достигают прекращения рождения и не становятся буддами» [63, с. 125].

Следовательно, можно говорить о том, что в VI—V вв. до н. э. в Индии появился новый тип проповедников и этих проповедников стали называть «шраманами»; например, принц Гаутама был шраманом. Идеи шраманов имели большой успех, особенно среди знати. У наиболее известных шраманов появились последователи, стали возникать секты, в которых сложные для понимания идеи (праучения) толковались с привычных мировоззренческих позиций, насыщались традиционной терминологией и общедоступными ассоциациями¹. Некоторые из этих сект стали родоначальниками буддизма, другие — джайнизма, третьи — адживикизма. Ожесточенные и непримиримые споры, происходившие между буддистами, джайнами, адживиками, лишней раз подтверждают, что все они исходили из одного праучения. Вместе с тем постоянные дискуссии возникали и между

¹ Характерным примером общедоступных ассоциаций являются рассказы о прошлых перевоплощениях Будды (джатаки, аваданы и др.), с помощью которых объяснялись поступки и высказывания принца Гаутамы.

сторонниками сходного толкования учения, что свидетельствует об отсутствии у них единого авторитета.

Если говорить только о буддийских сектах, то, на наш взгляд, целесообразно делить их и одновременно группировать по двум признакам: по отношению к Будде и по методам достижения просветления. Вероятно, нельзя объявить себя последователем какого-либо учения, не имея представления о том, кто был его создателем. Легенда о жизни принца Гаутамы создавалась одновременно в двух версиях: в одной он объявлялся человеком, поведавшим истину людям, в другой — божеством, периодически посещающим Землю ради спасения живых существ от дуккхи. Первая версия утверждалась с помощью жизнеописаний принца Гаутамы и его учеников, а также через истории их прошлых перевоплощений в качестве земных существ; вторая версия базировалась на изложении деяний небесных будд и их эманаций на Земле. Теологически последняя версия была обоснована в Саддхарма-пундарики сутре — Лотосовой сутре. Работа над этим трактатом, содержащим 27 разделов и по своему концептуальному воздействию равноценным палийскому канону, была завершена в Индии в начале нашей эры. Именно в Саддхарма-пундарики сутре появляются понятия «махаяна» (большая колесница) и «хинаяна» (малая колесница) как отражение космологических представлений буддистов. Под термином «махаяна» понимался регулярно повторяющийся замкнутый цикл космического существования, включающего земные и небесные существа, их деяния и учения. Под термином «хинаяна» имелся в виду только земной цикл существования — ничтожная часть «великого колеса» (махаяны). Отсюда пренебрежительное отношение авторов Саддхарма-пундарики к существам малой колесницы, непричастным к божественной сущности космоса. В дальнейшем эти метафизические термины перешли в софистику мадхьямиков, а затем перекочевали в философский лексикон классической буддологии. В результате возникают парадоксы, когда практика чань-буддизма, основанная на учении мадхьямиков, оказывается несовместимой с общепринятым толкованием махаяны как широкого пути коллективного спасения всех живых существ с помощью бодхисатв или когда термины «махаяна» и «хинаяна» используются для

сравнения абстрактной (не привязанной к культуре) философии махаяны с конкретным учением тхеравады, базирующимся на культуре.

Существование в буддийской традиции двух линий изложения природы Будды также говорит о легендарно-мифологическом происхождении жизнеописания принца Гаутамы, которое, несомненно, являлось мировоззренческой частью складывавшейся обрядности в буддийских сектах. Основа этой обрядности (ритуал) была заложена дисциплинарными правилами Виная, утвержденными на одном из самых ранних собраний представителей буддийских сект (зафиксировано в канонических традициях как Второй сбор). Духовной сердцевиной обрядности стала сохранившаяся до наших дней практика механического заучивания и регулярного повторения про себя всех положений учения и соответствующих им разъяснений. Известно, что канонизированные тексты, помимо их смыслового содержания, считаются у членов буддийской общины своего рода магическими заклинаниями (парита, дхарани, мантра, янтра и т. д.), повторение которых приносит заслуги, приближает верующего к просветлению. Этим объясняется устойчивый характер устной передачи учения до его фиксации в письме и вместе с тем опровергается якобы дискуссионно-творческий процесс развития учения так называемыми буддийскими школами.

В какой-то мере история формирования двух направлений в буддизме отражена в той части канонической литературы, где повествуется о так называемых вселенских собраниях членов сангхи. Согласно информации, содержащейся во втором разделе Винаи, известном под названием Кхандаки, первое такое собрание было организовано через три месяца после смерти Будды в столице Магадхи — Раджагрихе. В Раджагрихе было заложено несколько традиций, в частности совместное проживание монахов в одном месте во время дождливого сезона, а также решение всех спорных вопросов в это время года. На первом вселенском собрании членов сангхи были обсуждены и канонизированы дисциплинарные правила для членов сангхи (Виная), повествования о жизни учителя — Будды, изложения учения (дхармы), которые воспринимались со слов учеников Будды — Упали и Ананды. Однако на первом собрании членов сангхи

хи, согласно традиции, выяснилось, что не все монахи признали достойными канонизации толкования дхармы и Винаи учениками Будды и оставили за собой право самостоятельного осмысления учения.

Последний эпизод, на наш взгляд, уже в самом начале развития буддизма как религии отражает наличие в нем двух направлений. Одно направление считало Будду учителем и, естественно, стремилось канонизировать все его высказывания и эпизоды жизни, с тем чтобы в дальнейшем руководствоваться этими канонами. Странники другого направления видели в Будде божество и оставляли за собой право следовать не букве учения, а божественным озарениям по мере освоения учения. В обоих случаях знание канонических толкований учения в их полном объеме считалось обязательным, однако в первом случае это знание принималось на веру для достижения просветления, во втором являлось объектом для размышления, при этом допускались определенные отступления от канона. В любом случае для нас ясен тот факт, что с самого начала развития буддизма восприятие его учения и сторонниками земного и сторонниками небесного происхождения Будды было чисто религиозным, а не философским. Эта религиозность прослеживается во всех компонентах современного буддизма, от канонической литературы до образа жизни членов сангхи и верующих мирян. Если подходить с этой позиции к развитию буддизма, то многие факты видятся в несколько ином свете по сравнению с их интерпретацией в классической буддологии.

Например, информация, содержащаяся в палийском каноне и шриланкийских хрониках относительно вселенских собраний членов сангхи, оказывается в первую очередь утверждением приоритета учения тхеравадинов, в угоду которому принесена историческая достоверность сведений. Так, второму вселенскому собранию предшествовали следующие события, происшедшие через 100 лет после смерти Будды. Однажды монах Яса, соблюдавший канонические предписания Винаи (утвержденные на первом вселенском собрании), придя в Вайшали, обнаружил, что местные монахи толкуют эти правила несколько иначе. Тогда Яса стал бранить этих монахов перед мирянами. Вайшалийские монахи, в свою очередь, объявили, что исключают его из сангхи. Яса обратился

за помощью к известным знатокам дхармы и предложил устроить вселенское собрание членов сангхи в Вайшали, с тем чтобы осудить местных монахов за нарушение ими правил Винаи.

В книге Чуллавагга из Винаи-питаки палийского канона вайшалийские монахи объявляются последователями Девадатты — родственника и главного соперника принца Гаутамы и соответственно еретиками по отношению к ортодоксальным членам сангхи, строго соблюдавшим букву учения, канонизированного на первом вселенском собрании в Раджагрихе. Естественно, в текстах тхеравады вайшалийские монахи были посрамлены, однако палийская хроника Дипаванса сообщает о несогласии вайшалийских монахов с решением второго вселенского собрания. По инициативе монахов Вайшали через несколько десятилетий было созвано новое собрание в г. Паталипутре (конец IV — начало III в. до н. э.), на котором сторонники тхеравады потерпели поражение и оказались в меньшинстве. Характерно, что сведения о собрании в Паталипутре содержатся главным образом в махаянистских источниках и вскользь упоминаются в некоторых палийских текстах. Наряду с этим многие палийские тексты, особенно Дипаванса, Махаванса, Махабодхиванса, Самантаписадика, подробно рассказывают о так называемом третьем вселенском собрании в Паталипутре (примерно середина III в. до н. э.), на котором царь Ашока поддержал тхеравадинов, и обходят молчанием вселенский собор при царе Канишке (II в. н. э.), на котором преобладали монахи других буддийских сект.

Из фактов, число которых неизмеримо больше, чем нами приведенное, напрашивается предположение о том, что тхеравада, ранние последователи которой называли себя стхавирами (старейшинами), была первым религиозно оформившимся направлением буддизма, а значит, наиболее ортодоксальным и нетерпимым по отношению к другим сектам. Вместе с тем крайний догматизм в отношении к букве учения приводил к острым разногласиям между сторонниками тхеравады, в результате чего это направление постепенно дробилось на множество групп (палийская традиция называет 18 школ буддизма), незначительно отличавшихся друг от друга толкованием отдельных положений учения. Впоследствии эти

разночтения были в какой-то мере смягчены усилиями выдающихся комментаторов палийского канона — Буддхагхошей и Дхаммапалой (V в.), работы которых были канонизированы. Так, известный шриланкийский ученый Е. В. Адикарам, проанализировав характер комментариев к палийскому канону, выделяет три класса комментариев: комментарии фактических расхождений в канонических текстах; комментарии спорных вопросов, возникающих при толковании отдельных положений учения; комментарии, добавляющие новые факты к тем, которые содержатся в канонических текстах. Е. В. Адикарам отмечает, что, помимо этих классов комментариев, существует значительная литература, касающаяся отдельных эпизодов жизни принца Гаутамы и его родственников, в которой авторы пытаются обосновать фактологические несоответствия отдельных канонических текстов [105].

Ортодоксальность ранней тхеравады проявлялась в чисто формальном истолковании всех канонизированных положений учения, комментариев к ним, дисциплинарных правил, т. е. в слепом отношении к букве палийского канона. Религиозность этого направления базировалась на представлениях о жизни Будды как о непрерывной цепи перерождений, на идее последовательного улучшения кармы человеком, который следует предписаниям палийского канона и ведет образ жизни, соответствующий срединному, или восьмеричному, пути.

Таким образом, представления о субъективном характере кармы становятся стержневыми в учении тхеравадинов, а содержание четырех истин и примыкающих к ним положений учения Будды рассматривается как метод демонстрации кармических последствий и способ преодоления этих последствий в этом мире существования. В процессе своего развития эти представления перешли в идею накопления заслуг, на основе которой формировались взаимоотношения между сангхой и мирянами, определившие контуры и содержание религиозной системы тхеравады: ее представления, обрядность, мифологию, ритуал и т. д.

Учение тхеравады. Согласно учению тхеравадинов, принц Гаутама был земным существом, он родился как человек, жил и умер как Будда. Его необычные качества и способности как человека были результатом его

кармы, которую он постоянно улучшал в процессе бесчисленных перерождений². Вместе с тем, говорится в учении, принц Гаутама стал Буддой и полностью просветленным (Самма Самбуддха) благодаря своим личным усилиям, без помощи учителей — в этом уникальность Будды, ибо во всей вселенной может появиться в определенную эпоху только один Самма Самбуддха. Все остальные люди для достижения просветления обязаны следовать дхарме, изложенной принцем Гаутамой в его проповедях. Однако не каждый может воспринять учение Будды, так как степень замутненности сознания человека зависит от его мыслей и деяний в предшествующих жизнях, иначе говоря, от кармы, им самим сотворенной.

Кармический закон неоднократно объяснялся Буддой. Так, в Чуллакаммавибханга-сутте рассказывается, как однажды юноша по имени Субха спросил Будду: «По какой причине, о повелитель, некоторые люди живут мало, а другие долго, одни болеют, а другие здоровы, среди людей есть уродливые и красивые, беспомощные и могущественные, бедные и богатые, низкорожденные и высокорожденные, невежественные и мудрые?» Будда ответил: «Все живые существа имеют свою собственную карму, она их наследство, их порождение, их родственница, их убежище. Именно камма (карма) определяет низкое или высокое состояние существ». Затем Будда объяснил юноше причины и последствия кармического закона воздаяния: «Если человек, будучи охотником, уничтожает жизнь, пачкает руки кровью, если он... не имеет жалости к живым существам, то, вновь рождаясь среди людей, он проживет недолгую жизнь. Если человек избегает убийства, отложит дубину и оружие, если он жалеет все живые существа, он, когда рождается среди людей, живет долго. Если человек привык досаждать другим кулаками и камнями, дубиной или мечом, он, когда рождается среди людей, будет страдать от множества болезней. Если человек не вредит другим, он, когда рождается среди людей, будет обладать хорошим здоровьем. Если человек... раздражается по всякому поводу, не сдерживает своего гнева, недоб-

² Истории перерождения Будды именуется джатаками; существует 550 джатак.

рожелателен и злобен, он, вновь рождаясь среди людей, будет уродливым...» [216, с. 337—338].

В тхераваде под кармой понимаются любые моральные (кусала) и аморальные (акусала) волевые намерения. Если же действие совершено непреднамеренно, то оно не создает кармы. Следует отметить, что карма считается чрезвычайно сложным законом, характер проявления которого полностью осознал только Будда.

Нарада Тхера пишет, что «камма необязательно означает прошлые действия. Она включает и прошлые и настоящие деяния. С одной стороны, мы — результат того, чем были раньше, и мы будем результатом того, что мы есть теперь; с другой — мы не полностью результат того, чем были, мы не будем, в абсолютном смысле слова, результатом того, что есть. Нынешнее, несомненно, итог прошлого и отец будущего, однако нынешнее не всегда является истинным показателем прошлого или будущего — настолько сложна работа каммы. Например, сегодняшний преступник может оказаться святым завтра, а хороший человек может стать порочным в будущем» [216, с. 350].

В конструировании кармы главная роль принадлежит мысли, так как слова и действия являются вторичными по отношению к сознанию. Поэтому в абхидхармической литературе тхеравадинов основное внимание уделяется классификации сознания. Сознание подразделяется на два вида: моральное и аморальное. Два вида сознания, в свою очередь, делятся на 12 типов аморального сознания и 17 типов морального сознания. Эти 29 типов сознания называются кармой, так как их эффект проявляется автоматически, независимо от внешних обстоятельств. 17 типов морального сознания складываются из 8 типов сознания, присущего чувственному миру (камавачара), 5 типов сознания, характерного для мира форм (рупавачара), 4 типов сознания для мира без форм (арупавачара). Восемь типов неземного сознания (локуттара) уже не рассматриваются в качестве кармы, ибо они направлены на искоренение кармы. В этих типах сознания доминирует фактор мудрости (панья), в то время как для мирского сознания характерно волевое желание (четаня). Однако все типы являются сознанием, обусловленным кармой: первые 12 типов аморального сознания активно производят негативную карму;

17 типов морального сознания улучшают позитивную сторону кармы, которая содействует достижению просветления.

Почему в абхидхармических работах тхеравадинов фигурирует 29 типов сознания? Классическая буддология чаще всего видит в этом какую-то скрытую информацию об анализе психической деятельности человека. В действительности эти типы сознания расшифровываются с помощью буддийской символики. 12 — это представление о типах обыденного сознания; 8 — это сознание, достигаемое с помощью восьмеричного пути или в результате религиозной практики; 5 — это сознание, освобожденное от скандх; 4 — это космическое сознание. Иначе говоря, принцип деления сознания по типам является чисто формальным, а характеристика отдельного типа сознания схоластически предопределена содержанием того или иного символического компонента, выводимого из космологических представлений.

Согласно закону зависимого происхождения, причиной появления кармы является невежество, или незнание сущности вещей и явлений, т. е. любые желания, порожденные человеческим «я», сконструированным из скандх, производят карму, воздаяние которой проявляется как в этой жизни, так и в отдаленном будущем. Подтверждением такого проявления плодов кармы (випака) служат рассказы о перерождениях Будды и его учеников. Например, хотя Будда полностью уничтожил свою карму, тем не менее он умер в результате отравления пищей. Согласно буддийской традиции, Будда знал все, в том числе и то, что умрет, съев недоброкачественную пищу, однако он не противился своей судьбе, или карме, последний знак которой должен был проявиться в его отравлении. Его ученик Могаллана, достигший просветления, был избит до полусмерти разбойниками, что также объясняется кармическим воздаянием за его прошлые, пусть весьма отдаленные во времени, мысли и дела, порожденные его ложным «я».

Все учения буддизма, в том числе тхеравада, акцентируют внимание на 10 видах греховных действий и 10 видах деяний, ведущих к хорошим последствиям. Очевидно, 10-летний срок обучения члена сангхи связан с искоренением 10 темных и развитием 10 светлых начал в человеке.

К 10 темным деяниям, или к темной дхарме (учению), в тхераваде относятся три физических поступка: убийство, воровство, прелюбодеяние; четыре вербальных действия: ложь, клевета, оскорбление словом, легкомысленная речь; три намерения, вызванные жадностью, недоброжелательством, невежеством. Кармические последствия убийства: краткость жизни, болезни, постоянное горе по поводу утраты достигнутого, постоянный страх. Последствия воровства: нищета, несчастья, разочарования, постоянная зависимость от средств к жизни. Последствия прелюбодеяния: множество врагов, союз с нежелательными женами и мужьями, возрождение в качестве женщины или евнуха. Ложь ведет к тому, что человек будет постоянно сквернословить, будет лишен доверия и т. п. Клевета ведет к утрате друзей. Оскорбление словом порождает неприятный голос, вызывающий отвращение у окружающих. Недоброжелательность порождает уродство, многочисленные болезни, отвратительный характер; жадность карается тем, что в следующей жизни не исполнится ни одно из желаний скупца.

10 светлыми деяниями, приносящими заслуги, являются: великодушие, высокая нравственность, медитация, почтительность, услуга кому-либо, передача своей заслуги другому, умение радоваться успеху других, слушание дхармы, распространение дхармы, следование правильному учению. Кармическое следствие великодушия — здоровье, нравственности — рождение в благородной семье; медитация открывает путь в миры форм и без форм, помогает постичь Высшую истину и освобождение; почтительность принесет радость родителям; услуга обернется большой свитой; передача своей заслуги другому — гарантия изобилия в будущей жизни; умение радоваться успеху других приведет к собственной славе; слушание и распространение дхармы порождает мудрость; следование правильному учению (дхарме) обеспечит постоянное счастье.

Как процесс формирования и проявления кармы нельзя представить без идеи непрерывной цепи перерождений живых существ, так и идея перерождения оказывается несостоятельной без кармической концепции. Согласно буддийской традиции в целом, Будда полностью объяснил процесс перерождения в законе зави-

симого происхождения, осмысленного им в первую неделю медитации. Закон зависимого происхождения объясняется во всех религиозных системах буддизма с помощью диаграммы «колесо жизни», действие которого было описано нами ранее. Согласно учению тхеравады, действие закона зависимого происхождения распространяется на все уровни существования, куда существа попадают в зависимости от своей кармы.

Система логических умозаключений входила в ритуальную часть буддийской обрядности, первые сведения о которой содержатся в описаниях процедуры дискуссий на первых вселенских собраниях монахов. В этот ритуал включались: ораторское искусство; знание правил ведения диспута в пределах общепризнанных положений учения, терминологии, источников, т. е. в традиционных рамках; владение логикой доказательств и т. п. Если среди сторонников божественного происхождения Будды считалось допустимым оперировать всей суммой канонизированных текстов, то в тхераваде существовала строжайшая классификация знатоков (бханаков) Дигханикаи, Маджхима-никаи, Самьютта-никаи, Ангуттара-никаи, раздела Вибханга из Абхидхамма-питаки, Дхаммапады и т. д. Кроме того, имелись признанные авторитеты по Винае, Сутте, Абхидхамме, которые назывались (соответственно) винаядхара, суттантика, абхидхаммика, знатоки всех трех питак. И даже классификация знатоков учения опять же выводилась из символики: так, имелось 8 градаций бханаков, 3 градации знатоков питаки и т. д. Из этой символики можно априори сделать вывод о том, что знание одного из разделов питаки рассматривалось как постижение одной из ступеней восьмеричного пути; знание четырех никай — как постижение четырех истин; знание трех питак — как просветление, т. е. понимание триады аничча — дуккха — анатта и освобождение от скандх. Так как уровень знания священных текстов не книжное знание, а свидетельство уровня приближения к нирване, иначе говоря, духовного статуса, то существовала ритуальная иерархия и в диспутах. Из этого следует, что диспуты проводились не столько для утверждения или опровержения того или иного толкования фактов из жизни Будды и его учеников, того или иного аспекта учения, а главным образом для ранжира в духовной иерархии, утверждения своего

религиозного авторитета среди членов сангхи. Одержавшие победу на крупных диспутах объявлялись архатами, святыми, просветленными, шраманами и т. д., их жизнь канонизировалась, обростала легендами и мифами, и они превращались в конечном счете в канонизированных святых буддийского пантеона.

Естественно, возникает вопрос: а где же нирвана и какую роль она играет в тхераваде? Нирвана как бы вынесена за пределы религиозной системы тхеравады. Конечно, в рамках религиозной системы любой ответ сводится к тому, что нирвана нечто непостижимое и это нечто постепенно раскрывается перед тем, кто приближается к конечной цели. Все, что связано с нирваной у тхеравадинов, относится к сфере локуттары (неземного сознания), которая противопоставляется сфере локия (земного сознания). Сознание делится на четыре класса: сознание, проникающее в чувственную сферу; сознание, проникающее в сферу форм; сознание, проникающее в сферу без форм; неземное сознание, или локуттар³. Иными словами, освобождение от скандх толкуется как полное исчезновение сознания.

Северная традиция буддизма. Секты сторонников божественного происхождения принца Гаутама оформились в религиозные системы позднее тхеравады. Они заимствовали логическую структуру мироздания, в полном объеме выводимую только из палийского канона. Поскольку, по их представлениям, принц Гаутама сошел с неба на Землю и его природа не связана с дуккхой земных существ (т. е. с индивидуальной кармой), то толкование этой структуры было совершенно иным. Изначальным пунктом толкования содержания структуры стал космогонический аспект — цикличность мира бытия. Онтологически природа бытия объясняется таким образом. Существует общий закон — дхарма, управляющий возникновением, существованием, исчезновением всех физических и психических феноменов. Согласно этому закону, мир бытия (далее вселенная) периодически возникает, существует, уничтожается. Каждый срок существования вселенной определяется тибетской традицией в 5 млн. лет. Для Земли этот срок разбит на

³ Локуттар — то, что располагается за пределами скандх: лока — пять (скандх), уттар — находится над.

1008 периодов по 5 тыс. лет в каждом. Дхарма выступает как космическое сознание, которому присущи два качества: мудрость и сострадание. Все существа, как земные, так и небесные, правда, в разной степени, испытывают дуккху из-за того, что принимают скандхи за свое реальное «я». Поэтому дхарма из за сострадания к живым существам проявляет себя в виде дхьяни-будд (будд созерцания или медитации) или материализуется в форме манусса (будд, которые появляются среди земных и небесных существ, как бодхисатвы, проповедуя истинный смысл жизни). Будды появляются на Земле через каждые 5 тыс. лет, за цикл существования Земли их появится 1008. Принц Гаутама или Шакия-Муни был четвертым, следовательно, на Землю сойдет еще 1004 будды. Период в 5 тыс. лет называется по имени будды, появившегося на Земле. Сейчас — период Шакия-Муни, затем наступит время Майтрея и т. д. Поэтому для нашего исторического периода Шакия-Муни является главным во всей вселенной, однако место его нахождения представляется неясным.

В отличие от тхеравады, в которой динамика развития определяется кармическим состоянием камалоки, северная традиция выделяет космическую динамику развития как главную, а кармическую динамику камалоки считает вторичной. Динамика развития бытия в целом обозначается как махаяна, а ваджраяна, тантраяна, хинаяна и т. д. рассматриваются в качестве компонентов махаяны. В северной традиции существует множество истолкований методов постижения законов бытия этой космологической системы, чувственных восприятий ее содержания, отождествляемых с представлениями о нирване, которые, в свою очередь, зависят от понимания сущности шуньяты, или пустоты.

Мы специально уклоняемся от попыток определения того или иного термина, в том числе нирваны, в этой общей мировоззренческой системе буддизма, так как любое толкование, даже выдержанное в пределах канонических текстов, будет субъективным. Относительная объективность суждения возможна только в рамках определенной религиозной системы буддизма, например амидаизма, тантризма, ламаизма и т. д. В этом плане можно сослаться на многочисленные, с нашей точки зрения не совсем успешные, попытки объяснить сущность

шуньяты, выведенную Нагарджуной. В сборнике, посвященном 2500-летию буддизма, Нагарджуна характеризуется как величайший философ всех эпох: «Он создал новую эру в истории буддийской философии, совершив переворот в ней. Он утвердил буддийскую философию школы мадхьямиков, известную, как шуньявада...» [302, с. 220].

Как правило, буддологи сразу берутся за толкование сущности шуньяты исходя из собственных философских позиций, аргументируя свои суждения ссылками на канонические тексты, комментарии и другие авторитеты в этой области. Одно исследование отличается от другого лишь набором аргументов и порядком их изложения по отношению к теории шуньяты, взятой в готовом виде, число же вариантов такого подхода бесконечно, как бесконечны нюансы полученных результатов. Наш подход представляется более конкретным.

В канонических текстах южной и северной традиций буддизма можно найти высказывания, приписываемые Будде, в которых говорится о совмещении как существующего, так и несуществующего в мире камалока. Например, в Дхаммападе говорится: «Я называю брахманом того, для кого не существует ни этого берега, ни того берега, ни этого и того вместе, кто бесстрашен и свободен от привязанностей» [36, № 385]. В Самьютта-никае: «Я не сражаюсь с миром, но мир сражается со мной, ибо тот, кто знает дхарму, никогда не сражается с миром. То, что мудрец в этом мире считает несуществующим, и я учу как несуществующее. То, что мудрец в этом мире считает существующим, и я учу, как существующее». Подобные высказывания имеются и в Сутта Нипата, и в других текстах. Вероятно, такого рода высказывания были объектом для размышления создателей концепции шуньяты.

В своих логических построениях Нагарджуна использует главным образом символы 5 (скандхи), 3 (анитья—дуккха — анатман), 8 (восьмеричный путь), причем становится понятен и ход его рассуждений, так как в его логических построениях активно «задействованы» первая, третья и четвертая истины. Рассуждения эти чисто логические: дуккха порождается скандхами, скандхи выделяют в бытие формы и наименования, с уничтожением скандх исчезнут формы и наименования, т. е. сознание

реального человека будет испытывать состояние шуньяты. Освобождение сознания от скандх возможно с помощью восьмеричного пути, в результате чего человек постигает и сущность шуньяты, или нирваны, и причины дуккхи, и сущность триады: анитья — дуккха — анатман, иначе говоря, вторую истину. Поняв причину дуккхи, человек становится буддой, его действия и мысли уже не создают кармы, и его возрождения будут автоматически происходить на все более высоких уровнях рупалоки, а когда иссякнет карма, окончится и процесс возрождения, т. е. сознание сольется с дхармой.

Согласно системе доказательств Нагарджуны, сознание, сконструированное из скандх, воспринимает мир в искаженном, иллюзорном виде; сознание, освобожденное от скандх, воспринимает мир в его реальном виде, но поскольку такое сознание не выделяет форм и наименований в этом реальном мире, то оно как бы пусто по отношению к сознанию, скованному скандхами. Отсюда логическое заключение Нагарджуны: видимое существование является относительным по отношению к чистому сознанию, а шуньята последнего относительна к восприятию замутненного сознания. Приведем два высказывания Нагарджуны: «Тот, кто видит, как причина и следствие возникают и разрушаются, не рассматривает этот мир как действительно существующий или несуществующий»; «Если нирвана является несущностью, как она может быть сущностью? Прекращение незнания сущности и несущности называется нирваной». Полемицируя с тхеравадинами, он пишет: «То, что ничего не существует в нирване, не пугает вас. Почему же вы так пугаетесь, когда я объясняю причины такого несуществования?» [273, с. 22—23].

По существу, это единственная (из известных нам) система логического доказательства, построенная на четырех истинах. В этом, вероятно, причина ее ошеломляющего воздействия на буддистов, ибо опровергнуть логику доказательств Нагарджуны невозможно не только с ортодоксальных позиций тхеравады, но и с любых других позиций. Основой постижения шуньяты, или нирваны, Нагарджуна считал восьмеричный путь. Так, описывая закон зависимого происхождения, он рассматривает восемь отрицаний: «Не существует ни возникновения, ни прекращения, ни лостоянства, ни непостоянства, ни един-

ства, ни разнообразия, ни возможности войти, ни возможности выйти» [302, с. 120]. Однако Нагарджуна не выходит за пределы буддийской традиции и, несмотря на стройность его логических построений, его теория шуньята является софистикой по своему характеру. Философия Нагарджуны оказала глубочайшее влияние на традиции сторонников божественного происхождения Будды, так как с ее помощью можно было объяснить появление Будды на земле, а главное, постичь нирвану уже при жизни, и как следствие этого в религиозной системе буддизма появились люди, которых считают живыми богами, и люди, познавшие состояние нирваны.

Космологическая картина бытия в буддизме. Все положения буддизма базируются на проповедях и высказываниях Будды (Гаутамы), зафиксированных во второй части буддийского канона — Сутте- или Сутре-питаке. Палийские тексты этой части канона содержат отрывочные и довольно хаотические картины древнеиндийского общества. Новые учения нередко отвергали многие традиционные представления, и все мифотворческие построения древнеиндийских религий рассыпались, подобно карточному домику. Стратификация индийского общества, отображенного в палийских текстах, оказалась сдвинутой. Монахи и цари, знать и плебеи, богатые и бедные, воины и хлебопашцы, разбойники и святые, небесные и подземные существа толпами идут к Будде, чтобы услышать его проповеди. Ни привычного социального порядка, ни ранжира между паломниками, ни различия между богами и людьми, — ибо все они одинаково несведущи по сравнению с Буддой и нуждаются в его поучениях.

Более упорядоченным индийское общество предстает перед нами в немногих сохранившихся санскритских источниках, например в Махавасту. Очевидно, в связи с верой в космическое происхождение Будды в санскритских текстах с самого начала их появления уделялось внимание структуре мироздания. Космологическая система буддизма стала подробно разрабатываться после появления теории о постепенной и неизбежной деградации веры в учение Будды. Одна из первых таких теорий содержится в тхеравадинском тексте Милинда панха (Вопросы Милинды). Эти теории, в частности, привели к созданию всеобъемлющих трактатов по буддийской кос-

мологии, наиболее известные из которых были написаны в V в. Буддагхошей (Шри Ланка) и Васубандху (Северная Индия). Схема общей космологической картины бытия, по существу, не претерпела каких-либо изменений до наших дней, хотя в деталях чрезвычайно усложнилась за счет развития таких разновидностей буддизма, как тантризм, амидаизм, дзэн. Космографическая картина мира, заимствованная из индуизма, описывалась как реально существующая вплоть до конца XIX в., затем она уступила место более современным представлениям, перейдя в разряд символики.

Устойчивость космологической конструкции в буддизме объясняется формальными принципами ее построения на ограниченном числе положений, которые содержатся в первых трех проповедях Будды. Именно в этих проповедях содержатся все основные компоненты буддийской картины мира или бытия.

В первой проповеди имеются положения о трех сферах или сосудах бытия: кама — рупа — арупа (сосуд наслаждений, сосуд с формами, сосуд, не содержащий форм), о четырех истинах, пяти скандхах, о восьмеричном пути; во второй проповеди — о трех характеристиках бытия: анатман — анитья — дуккха (отсутствие «я» — непостоянство — неудовлетворенность), определивших динамику всей буддийской космологии. В третьей проповеди объясняются причина и следствие появления неудовлетворенности, которая возникает в результате контакта скваанного стереотипами сознания индивидуума с окружающим миром, контакта, порождающего скандхи, которые и привязывают субъекта к миру существования. В третьей проповеди заложены и основополагающие моральные принципы буддизма, являющиеся результатом толкования 10 причин, ведущих к смерти и рождению. В целом третью проповедь можно рассматривать как учение о причинах возникновения кармы и ее результатах.

Буддийская космология, или представления о структуре мироздания, составляет важнейшую часть буддийской системы мировоззрения. В ней отношение субъекта к бытию подразделяется на 31 уровень существования. Нахождение субъекта на том или ином уровне определяет его отношение к бытию, причем главным компонентом этого отношения выступает сознание индивидуума,

а не его биологическая сущность как таковая. В буддизме априори утверждается, что субъект рождается на том уровне существования, который предопределен его сознанием, сформировавшимся в предшествующих жизнях. Предопределенность возрождения на том или ином уровне существования называется кармическим эффектом, или воздаянием за прошлые поступки.

На четырех нижних уровнях космологической пирамиды субъект руководствуется инстинктом, а не разумом, поэтому нижние уровни отождествляются с животным состоянием, когда субъект стремится лишь к удовлетворению своих потребностей. Переход на все более высокие уровни пирамиды рассматривается как увеличение меры разумности субъекта. Разумность в буддизме толкуется как переход от дискретного восприятия мира к осознанию единства духовного и материального. На высших уровнях пирамиды разум человека сливается с космическим сознанием Будды. Главным препятствием на пути развития разума являются пять скандх, которые привязывают субъекта к ценностям и установкам его социального окружения до такой степени, что разум человека утрачивает способность воспринимать божественные истины.

Преодоление слепой привязанности к жизни, или освобождение от скандх, составляет главную цель буддизма. Именно ответ на вопросы: «Как понимать скандхи?» и «Кто такой Будда?» — служит водоразделом между основными направлениями буддизма: махаяной и тхеравадой. Рассуждения тхеравадинов по первому вопросу можно суммировать следующим образом. Принц Гаутама (Будда) в его последнем перерождении был ярко выраженной индивидуальностью, не лишенной, однако, действий, сознания, формы, ощущений, чувств, т. е. того, что обозначалось в его проповедях как скандхи, и тем не менее, благодаря своему просветленному сознанию, он не был привязан к стереотипным ценностям и установкам. Из этого делался такой вывод: полное уничтожение скандх приводит к исчезновению личности; сознание — это особая скандха, с помощью которой человек освобождается от других скандх. Освобожденное от скандх сознание, согласно тхераваде, переходит в высшую сферу бытия, отождествляемую с нирваной.

Махаянисты считают принца Гаутаму, как и пред-

шествовавших ему будд, эманацией из космоса, а любое его высказывание — божественным откровением. Поэтому они буквально толкуют его утверждение о том, что все, связанное со скандхами, порождает дуккху, что уничтожение скандх ведет к нирване. Таким образом, получалось, что, с одной стороны, поведение невежественного субъекта обусловлено скандхами, а с другой — что уничтожение скандх ведет не к исчезновению личности, а к качественной трансформации ее сознания.

Последователи Нагарджуны (мадхьямики) считали, что, поняв причину дуккхи, человек становится буддой, его мысли и поступки не создают сансарической кармы и от его желания зависит, возродится ли он в этом мире или нет. Если, движимый состраданием к живым существам, такой просветленный решит оставаться в сансарическом мире, то он будет выступать как бодхисатва.

Тхеравадины называют нирвану локуттарой, а потому отграничивают мир чувственного существования (камалока) и мир иллюзий (рупалока), в которых действует карма, от мира без имени и форм (арупалока), обозначаемого ими как нирвана. В махаяне же не делается различия между сансарой и нирваной, которые рассматриваются как два уровня бытия, существующие одновременно и в одинаковой мере доступные просветленному сознанию. На сансарическом уровне сознание руководствуется скандхами и привязывается ими к бытию, на нирваническом уровне сознание входит в контакт с окружающим миром с помощью шести, как пишется в канонических текстах, «органов чувств»: тела, мысли, языка, носа, ушей, глаз, — но, освобожденное от скандх, не привязывается к бытию.

Согласно теории шуньяты (иногда западные буддологи называют ее теорией относительности), все ценности и установки невежественного сознания представляются пустыми просветленному сознанию; точно так же ценности и установки нирванического сознания кажутся ничемными для разума, скованного скандхами. Отсюда в махаянистской абхидхармической литературе все дхармы (в данном случае мельчайшие частицы всего сущего) рассматриваются как иллюзорные, ибо нирваническое сознание не выделяет их из мироздания, а сансарическое сознание представляет их в искаженном виде. Так как все представления сансарического уровня о нравст-

венности, эстетике, способностях и т. п. не имеют никакого значения на нирваническом уровне и наоборот, и поскольку оба уровня сознания существуют одновременно, то в учении махаяны утверждается, что нет разницы между сансарой и нирваной, между просветлением и неведением, между добром и злом, между прекрасным и уродливым. Из этого делается вывод, что любое живое существо имеет равные возможности для спасения, и так как сострадание космического тела Будды безгранично, оно спасет всех: умных и глупых, святых и грешников.

Разница в толковании характеристик скандх прямо или косвенно отражается на многих аспектах учений махаяны и тхеравады, в том числе и на трактовке восьмеричного пути, с помощью которого достигается просветление в буддизме. И в тхераваде и в махаяне этот путь подразделяется на три стадии (мораль — медитация — мудрость), но в тхераваде первая стадия отождествляется с моралью, а в махаяне — с мудростью, т. е. пониманием сущности учения Будды. Остальные две стадии служат в махаяне средством постижения состояния будд. Отсюда и разные цели: уничтожение скандх и прекращение перерождений в тхераваде; постижение состояния будд — в махаяне.

Наиболее наглядное представление о различиях между тхеравадой и махаяной дает космологическая пирамида бытия. И в южной и в северной традициях буддизма эта пирамида имеет 31 уровень существования: 11 уровней мира камалоки (сосуд наслаждений), 16 уровней мира рупалоки (сосуд с формами), 4 уровня мира арупалоки (сосуд, не содержащий форм).

Возникает вопрос, откуда взялись эти числа — 11, 16, 4? На наш взгляд, эта числовая композиция сложилась в результате догматического толкования канонических повествований о жизни принца Гаутамы (известно пять версий) и содержания его первых трех проповедей. Принц Гаутама освободился от пяти скандх (5), и гем самым его шесть органов чувств обрели блаженство (6). Четыре недели он пребывал в состоянии медитации, переходя из одного состояния в другое, и в каждом из этих состояний осмысливал четыре истины ($4 \times 4 = 16$). Наконец, он постиг сущность третьего сосуда или сферы бытия (арупалока), а содержание четырех истин слилось с его сознанием (4). Дальнейший ход рассуждений опре-

деляется особенностями трактовки учения различными буддийскими сектами. Например, в тхераваде сознание выделяется из группы скандх в качестве самостоятельного компонента, следовательно, пятиричная группа скандх рассматривается как числовая композиция $4 + (1)$, где (1) есть сознание. В связи с этим уровни камалоки обозначаются как $4 + (1) + 6$. Одна из ветвей тхеравады — секта сарзастивадинов выносит компонент сознания в сферу рупалоки, поэтому космологическая формула бытия у них следующая: $10(4+6) + 17(16+1) + 4$, итого 31 уровень существования. В основном трактате этой секты, созданном индийским мудрецом Васубандху в V в. и названном им Абхидхармакоша, формула бытия излагается следующим образом:

1. Адские существа, преты, животные, Люди и шесть⁴ божеств (итого 10.— В. К.). Это сфера страстей. От деления Адов и континентов — двадцать.
2. Выше — семнадцать местопребываний Сферы получувственного. Там каждая Ступень созерцания тройка. В четвертой ступени — восемь.
3. В сфере нечувственного нет местопребываний. Действие рождения — четырех видов. В нем поток сознания опирается На силу общности и жизненную силу [27, гл. 3].

У родоначальников учения махаяны — секты мадхьямиков формула бытия изображается так: $11(5+6) + 16 + 4$; у современных последователей тхеравады на Шри Ланке: $11(4+7) + 16 + 4$, где число 7 — это 6 уровней небес + уровень человека как мыслящего существа и т. д.

В общих чертах модель буддийской космологии одна и та же у всех сект махаяны и тхеравады:

первый уровень (самый нижний) — это существа, попавшие в ад за свои злые деяния и обреченные на долгие муки;
второй уровень — различные животные, птицы, рыбы, насекомые и т. д.
третий — голодные духи всех видов, которые постоянно хотят пить и есть и никак не могут насытиться;
четвертый — демоны, которые стремятся причинить зло другим существам;
пятый — люди, испытывающие и радость и страдание;
шестой — божества (их четверо), охраняющие вход на небеса;

⁴ Разрядка наша.— В. К.

седьмой — небо Таватимса, или местопребывание 33 божеств царства Индры, которые следят за жизнью на Земле и вмешиваются в дела людей;

восьмой — царство Яма, в котором прекращаются любые страдания; девятый — небо Туситы, на котором находятся будда грядущего Майтрея (а возможно и.— В. К.) «Западный рай» или «Чистая Земля» будды Амигабхи;

десятый — боги, пребывающие только в неге и удовольствии;

одиннадцатый уровень — прозрачные, словно исчезающие божества.

Эти 11 уровней составляют содержание камалоки (чувственного сосуда). 12—27-й уровни относятся к рупалоке, или сосуду с формами. На практике — это сфера созерцания, в которой формы и наименования являются плодом воображения медитатора. Описание этих уровней зависит от цели верующего. Как правило, медитация является средством осмысления четырех истин. Они постигаются различными (но всегда четырехстадийными) способами созерцания, из которых наиболее распространены два метода. Один метод — это постижение на первой стадии первой истины и с ее помощью — трех остальных, на второй — второй истины и с ее помощью — трех остальных и т. д. Формула этого метода 4×4 и называется «16 аспектов четырех истин». На каждой стадии необходимо утвердиться в вере, что та или иная истина действительна в любой сфере существования: камалоке — рупалоке — арупалоке. Такая формула графически изображается как четыре секции с четырьмя уровнями в каждой. Другой метод заключается в осознании причин и следствий перерождений в прошлом, настоящем, будущем с помощью поочередно каждой из четырех истин. В этом случае формула рупалоки — $3+3+3+7$. В буддизме полное знание, или мудрость, отождествляется с восьмеричным путем, а полное совершенство с 10 парамитами (наиболее достойные качества бодхисатвы), число же 7 означает, что до полного знания остался один шаг, точно так же число 9 показывает нехватку только одного качества до полного совершенства. Число семь в четвертой стадии медитации связано именно с осмыслением восьмеричного пути или четвертой истины. Подобные формулы рупалоки выводятся непосредственно из жизнеописаний принца Гаутамы.

Содержание уровней арупалоки, или сосуда, не содержащего форм, различно в тхераваде и махаяне, хотя

в обоих направлениях эти уровни отождествляются с мудростью и считаются сферой чистой мысли. В тхераваде 28-й уровень обозначается как бесконечное пространство, 29-й — как безграничное сознание, 30-й — как пустота, а 31-й — это то, что, по мнению буддистов, даже не поддается описанию. В махаяне сфера арупалоки характеризуется как космическое тело Будды, где 28-й уровень является созидательным телом (нирманакакая), 29-й — телом радости (самбхогакакая), 30-й — телом учения (дхармакакая), 31-й — самосуществующим телом (свабхавакакая).

Идея пирамиды проста: существует мир конкретных человеческих страстей, воображаемый человеком мир, и, наконец, мир космического сознания, с которыми сливается разум человека. Каждый из этих миров разбивается на уровни, и восприятие человеком бытия зависит от того, на каком из уровней находится его сознание. Однако в учении буддизма эта идея чрезвычайно усложнена, так как космологическая пирамида динамична по своему характеру.

В тхераваде динамика развития, выраженная в идее перерождений, определяется активным кармическим состоянием камалоки; в рупалоке это кармическое состояние пассивно; в арупалоке карма отсутствует. Поэтому в литературе тхеравады основное внимание уделяется описанию состояния камалоки, которая подразделяется на 4 нижних и 7 верхних уровней. Четыре нижних уровня заселяются существами, настолько обуреваемыми страстями и желаниями, что можно говорить об отсутствии у них разума. Семь верхних уровней заселены разумными божественными и земными существами. Земным существам отведен 5-й уровень камалоки, который является генератором кармического процесса, так как на 6-ти небесных уровнях бытие находится в упорядоченном состоянии, а на 5-м — в хаотическом, поэтому именно человек поставлен перед дилеммой дальнейшего существования. Если он предаётся страстям и наслаждениям, то его карма ухудшается, ему грозит возрождение на одном из нижних уровней камалоки. Если же он будет вести благопристойный образ жизни, т. е. соблюдать заповеди и наставления буддизма, то он улучшит свою карму и может возродиться на небесных уровнях, оставаясь в пределах активного кармического воздейст-

вия камалоки. Только следование восьмеричным путем выводит человека за пределы мира камалоки, ведет к постепенному исчезновению скандх и прекращению процесса перерождений. В тхераваде подчеркивается, что следование восьмеричным путем удел избранных, что это привилегия человека, которая возвышает его над богами.

В махаянистской космологической картине бытия динамика развития определяется кармическим состоянием и камалоки, и арупалоки; в последней это состояние характеризуется как космическая активность, порождаемая состраданием всюду существующего космического тела Будды. В результате динамика развития приобретает замкнутый характер, поэтому в махаяне разрабатываются и космогонические концепции о существовании множества систем, влияющих друг на друга. Космогонический аспект махаяны в данной работе не рассматривается.

В махаяне камалока подразделяется на 5 нижних и 6 верхних уровней, 16 уровней рупалоки группируются в 4 стадии дхьяни (медитации), 4 уровня арупалоки считаются столь же важными, как и другие уровни, и подробно описываются в канонизированных и неканонических текстах. В этой космологической картине бытия 5 нижних уровней отождествляются со скандхами, а 6 верхних — с 6 органами чувств, формирующих «я» просветленного сознания. Важнейшее место в методах постижения уровней арупалоки, или состояний космического тела Будды, отводится 10 парамитам (6 небесных уровней камалоки плюс 4 дхьяни рупалоки) и практике медитации, которая детально разрабатывается в различных сектах махаяны. Динамика развития бытия в целом обозначается как махаяна; ваджраяна, тантраяна, хинаяна, шравакаяна, бодхисатваяна и др. рассматриваются в качестве составных компонентов махаяны. Поэтому когда речь идет о махаяне и хинаяне, то имеется в виду одна и та же система представлений о мире, в которой сравнивается общее с частным, система с ее компонентом. В то же время махаяна и тхеравада представляют собой различные системы миропредставлений. В философском плане эти системы различаются тем, что в тхераваде основное внимание уделяется гносеологическому аспекту бытия (естественно, с идеалистических, ненауч-

ных позиций), а в махаяне — гносеологическому и онтологическому аспектам, причем предпочтение отдается последнему.

Как уже говорилось, динамика бытия связана с действием кармы, а активная сфера действия кармы обозначается как сансара. Объяснение причин и следствий кармы дается в законе зависимого происхождения, который чаще всего изображается диаграммой так называемого колеса жизни. Символика колеса, или чакры, очень популярна в иконографии буддизма, с ее помощью объясняются многие положения учения. Эта символика — наиболее древняя в буддизме — предшествовала появлению скульптурных и живописных изображений Будды, и, возможно, она сложилась в результате осмысления высказывания принца Гаутамы: «Тот, кто видит дхамму (учение.— В. К.), видит меня, тот, кто видит меня, видит дхамму».

Известно более десятка символов колеса: «колесо закона» (дхарма чakra), «колесо драгоценности» (ратна чakra), «колесо знака» (лакшана чakra), «колесо жизни» (сансара чakra), «колесо времени» (кала чakra) и др. «Колесо закона», в частности, символизирует первую проповедь принца Гаутамы, которую он произнес перед пятью аскетами в Бенаресе. Чаще всего это колесо содержит 16 сегментов, или 16 аспектов четырех истин. Правитель, который следует дхарме, или «колесу закона», называется чакравартином (приводящим в движение «колесо закона»). Согласно Дигхникае, правитель, имеющий верного боевого слона, коня, алмаз мудрости, верную жену, хорошего домоправителя и преданного советника, обладающий десятью достоинствами всемирного монарха, может надеяться на появление драгоценного диска, символизирующего дхарму. Этот божественный диск поднимается из Восточного океана и сияет в небе, словно вторая Луна. Затем диск опускается во дворец достойного монарха, который отдает дань уважения небесному колесу и выражает готовность следовать за ним. Таким образом, правитель становится чакравартином — возничим колесницы, у которой одно колесо — это государство (аначakra), а другое — учение Будды (дхарма-чakra). С этого времени диск называется «колесом драгоценности» (ратна чakra) и становится как бы собственностью правителя. В некоторых текстах, на-

Пример в трактате Буддхагхоши Сумангалавиласини, приводится описание колеса. Его ступица сделана из сапфира, а ее внешняя поверхность покрыта серебром. Все спицы колеса собраны из различных драгоценных камней, которые сияют, подобно солнечным лучам. Обод колеса сделан из полированного красного коралла. На внешней части обода расположены зонтики из белых кораллов, воспроизводящие звуки пяти музыкальных инструментов, поэтому при движении колеса звучит чудесная музыка.

Символика колеса, как и любая другая буддийская символика, связана или с личностью Будды, или с основными аспектами его учения. Поскольку в буддизме нет единого основополагающего канонического текста, подобного Библии и Корану, постольку содержание многочисленных канонизированных источников суммируется в символических диаграммах типа колеса или мандала, в абхидхармических трактатах, например Абхидхармакоша, в таких махаянистских сутрах, как Саддхармапундарика, Ваджрачедика, Ланкаватара и другие, которые создавались в результате осмысления всего свода канонической литературы, а также в литературе Праджняпарамит, зафиксировавшей результаты медитации. При изложении системы буддийского мировоззрения в религиозных работах основное внимание уделяется трактовке личности Будды, а именно: ответу на вопрос, «кто есть Будда?», «кто есть Гаутама Будда?» По существу, все основополагающие трактаты буддийских сект (Аватамсака-сутра китайской секты хуаянь; Саддхармапундарика-сутра китайской секты тяньтай, Самадхинирмочана-сутра индийской секты йогачара; Махапаринирвана-сутра индийской секты татхагатагарбха; Махавайрочана-сутра и Ваджрачедика, давшие начало эзотерическим учениям буддизма и др.) начинаются с рассуждений о природе Будды. От этого зависит не только композиционное построение любого текста, излагающего сущность учения, но и толкование основных положений буддизма.

Очень интересна система доказательств и построения тех или иных положений, содержащихся в канонических текстах. Как уже говорилось, Будде приписываются десятки тысяч изречений, высказываний, проповедей. Вся эта информация систематизирована в числовых компо-

зициях, образующих определенные информационные блоки.

Наиболее наглядно такие блоки информации прослеживаются в абхидхармических трактатах, посвященных определению и классификации дхарм (неделимых частиц бытия). Как пишет советский буддолог В. И. Рудой, возникновение матрик (блоков) «было связано с мнемотехникой древнейшей буддийской традиции, располагавшей только Сутта- и Виная-питаками, но не Абхидхармой в собственном смысле. Множество понятий, рассеянных по различным беседам и наставлениям, не представляло целостную систему, и запоминание их, не говоря уж об интерпретации, было связано с большими трудностями. Наиболее простой и целесообразной формой сохранения и запоминания этих понятий, образующих в своей совокупности Дхамму, т. е. буддийское учение, представлялись их суммарные списки, построенные по числовому принципу. Такие списки получали название матрик, и именно из их интерпретации и развилась каноническая Абхидхарма» [83, с. 11].

Следует отметить, что исходными постулатами для образования любой числовой композиции служат информационные блоки, или «законы», выстраиваемые в простейший ряд чисел от 3 до 12. Этот ряд начинается с числа 3 (триады), затем следуют 4 истины, 5 скандх, 6 органов чувств, 7 (один шаг до завершения восьмеричного пути), 8-ричный путь, 9 (один шаг до совершенств бодхисатвы), 10 совершенств бодхисатвы, 11 (один шаг до полного цикла), 12 (полный цикл). Эти «законы» являются основополагающими для построения любых доктрин и положений. В частности, с помощью этого ряда чисел можно объяснить, что понимается буддистами под всевидением и всезнанием Будды. В текстах утверждается, что только Будда полностью осознает вышеназванные «законы», объясняющие смысл и сущность бытия. Будда способен видеть действие всех «законов» в прошлом, настоящем и будущем, в сферах камалоки, рупалоки, арупалоки, а также в бесконечных вселенных. Все знание Будды заключается в том, что он знает, как проявляются эти «законы» в условиях первой, второй, третьей, четвертой истин, т. е. он знает состояние, сопровождающее усвоение каждой из четырех истин (такие состояния именуются нирваной). Если закодировать,

к примеру, всю информацию о всевидении Будды в виде числовых композиций, то их можно расположить в четыре колонки: первая будет состоять из чисел 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12; вторая — из чисел первой колонки, умноженных на три (9, 12, 15, 18, 21, 24, 27, 30, 33, 36); третья — из чисел второй колонки, умноженных на три (27, 36, 45, 54, 63, 72, 81, 90, 99, 108); четвертая — из чисел третьей колонки, умноженных на бесконечность. Отсюда делается вывод о всеприсутствующем сознании Будды.

В целом же система буддийских логических построений крайне сложна, ибо числовые композиции могут суммироваться; кроме того, часто используется формула «без одного члена» («один шаг до...»). Следует учитывать также специфику буддийской логики, объясненную в трудах Ф. И. Шербатского.

В тексте Абхидхармакоша манипуляция числовыми композициями выглядит следующим образом:

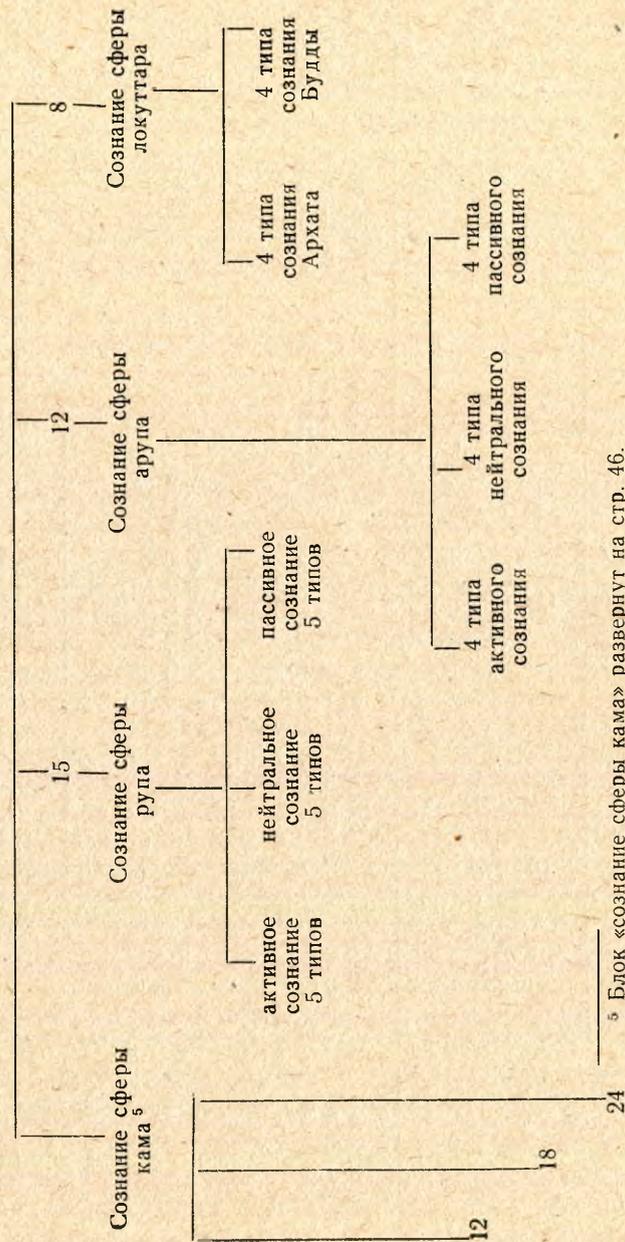
31. Мир нечувственного включает категорию интеллекта, категорию нечувственного и сознание нечувственного. Эти три категории могут быть скверной и нескверной. Все остальное — скверна.
32. «Искание» и «установление» находятся в пяти категориях сознания, последние три — трех видов. Остальные отбрасывают оба.
34. Семь категорий, шесть видов сознания и Интеллект, а также часть объективно-нечувственного, имеющие опору. Восемь этих и звук — «неберущие». Другие девять — двух видов.
35. Осязаемое — двух видов. Оставшиеся девять видов чувственного — производное, также и часть объективно-нечувственного. Чувственных — десять. Они конгломерат [27, гл. 1].

Вышеприведенные карикки, являющиеся информационными блоками, в которых речь идет о категориях сознания, принадлежат перу индийского мыслителя Васубандху; на каждую карикку впоследствии были написаны многочисленные комментарии.

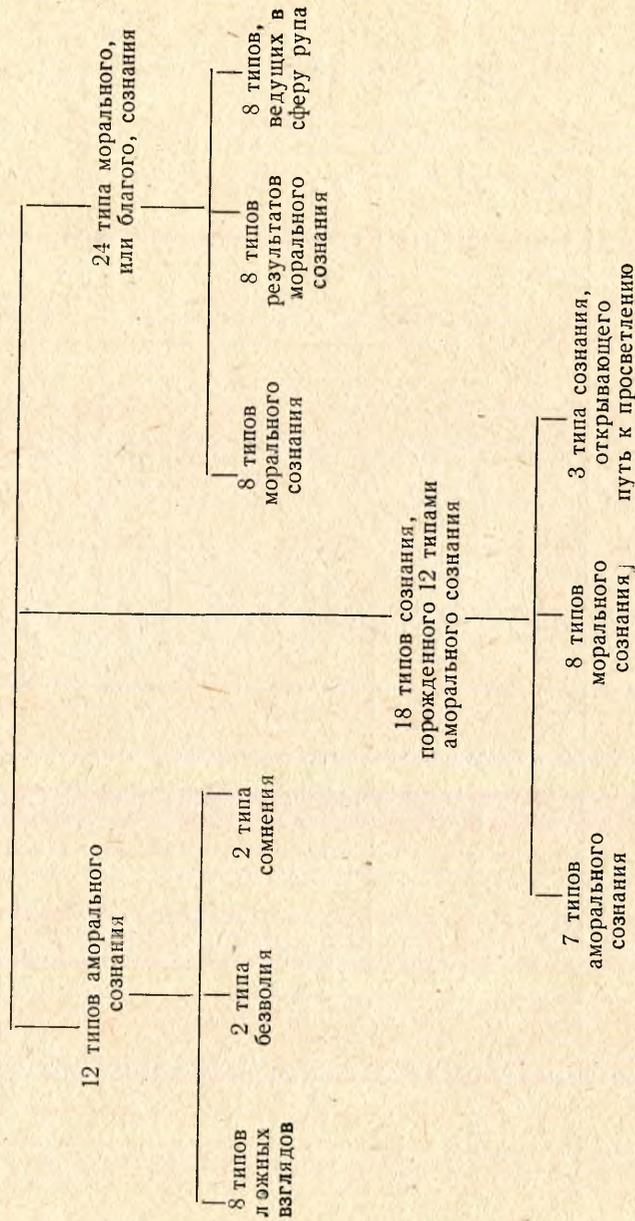
Нередко категории и группы сознания в абхидхармических работах толка тхеравады сводятся в диаграммы. Одну из них мы приводим на стр. 45, 46.

Блоки информации, кодированные цифрами, используются не только в абхидхармической литературе, но и

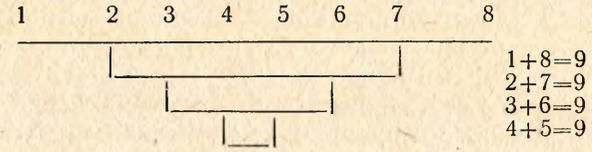
89 типов сознания



Блок «сознание сферы кама» развернут на стр. 46.



для объяснения основных положений буддизма школьникам. Характерным примером такого объяснения является брошюра бирманского монаха У Тун Хла Аунга «Философия и этика Будды через прикладную математику». Цифрой 1 автор обозначает пищу, в которой нуждаются все живые существа, 2 — добро и зло, 3 — аничча — дуккха — анатта, 4 — четыре истины, 5 — скандхи, 6 — положительные качества лидера, 7 — необходимые условия для вступления на восьмеричный путь, 8 — восьмеричный путь, 9 — достоинства Будды, 0 — нирвана. Затем выстраивается следующая схема:



Аргументы У Тун Хла Аунга таковы: если человек, потребляющий пищу, следует по восьмеричному пути, то он будет обладать достоинствами Будды; если человек знает условия вступления на путь, то он сумеет сделать правильный выбор между добром и злом; если человек обладает достоинствами лидера и понимает сущность триады — он станет Буддой и т. д.

Все эти примеры свидетельствуют о существовании в буддизме чрезвычайно сложной системы умозаключений, которая является одновременно игровой моделью. В замкнутой системе мировоззрения, которая создается в любой религии, такая система доказательств и умозаключений оказывается схоластикой, полностью отчужденной от научного познания. Вместе с тем такая система может являться мировоззренческой основой для верующего, поскольку для него философская сторона доказательств того или иного положения учения оказывается непостижимой и поэтому принимается им на веру. Вера продолжается до тех пор, пока человека удовлетворяют объяснения смысла жизни, содержащиеся в учении. В буддизме философское понятие смысла жизни прямо связано с верой в перерождения. Да и любая религия, базирующаяся на вере в существование абсолютного космического сознания, персонифицированного в Боге, Аллахе, Будде, Дао, Небе, утверждает бессмертие

духовной сущности или души человека и тем самым переносит основные акценты на нравственные обязанности верующего по отношению к такой религии. В период подъема национально-освободительной борьбы народов азиатских стран за политическую независимость морально-нравственная обязанность перед религией стала отождествляться с патриотизмом, что было затем использовано местной буржуазией в политике и идеологии национализма.

Социальная и политическая роль буддизма в общественной жизни стран Азии определяется не только общими мировоззренческими установками этой религии, но и более частными факторами, возникающими при наложении космологической матрицы на традиции и верования народов. Это наложение привело и к синтезу буддизма с местными верованиями, и к возникновению таких разновидностей буддизма, как амидаизм, дзэн, тантризм, ламаизм, буддизм толка Нитирэна, философские доктрины которых складывались на базе учения махаяны. Мы предлагаем краткий обзор вышеупомянутых разновидностей буддизма, с тем чтобы показать, какие аспекты религиозного мировоззрения оказывают наиболее существенное влияние на верующих.

Амидаизм. Мифологический культ будды Амиабхи объясняется следующим образом. Задолго до прихода Шакия-Муни жил будда по имени Локешварараджа, который проповедовал дхарму. Его услышал монах Дхармакара и возжелал абсолютного знания. Благодаря милосердию Локешварараджи перед монахом раскрылись достоинства всех земель будд. Дхармакара заимствовал все достоинства и сконцентрировал их в одной стране. Эта страна получила название Сукхавати (Чистая Земля), а сам Дхармакара, который считался учителем Шакия-Муни, стал известен как будда Амиабха или Амиаюс (А-Ми-То — по-китайски, Амида — по-японски).

Культ будды Амиабхи на его ранней стадии развития (до нашей эры) имел много общего с культом бога Митры, сложившимся в зороастрийской религии древних иранцев. Так же как Митра, Амиабха считался богом-спасителем, символом света, оба учения тесно увязываются с религиозными представлениями о вере как главном моральном достоинстве человека.

Теологическая сущность была разработана в трех сутрах — Большой сутре Чистой Земли, Меньшей сутре Чистой Земли и в Амиаюс дхьяна, созданных в I в. до н.э. — I в. н.э., вероятно, где-то на стыке Индии и Ирана. Именно в этих сутрах подробно описывается расположенный на западе рай Сукхавати, ставший впоследствии эталоном всех райских земель буддийской космологии. В дальнейшем теологическое обоснование природы будды Амиабхи как владыки Чистой Земли, или Западного рая, обогащенное философией китайского буддизма, весьма усложнилось и лишь в конце первого тысячелетия нашей эры приобрело завершённый вид.

В первых веках нашей эры Амиабха воспринимался как сострадательный владыка рая. Именно ранний культ сострадательного бога Амиабхи получил распространение в Китае и стал основой массовой религии — амидаизма (цзинту). Как отмечает Эд. Конц, «в Индии не было обнаружено ни одного изображения рая Амиабхи, в то время как в Китае имеется множество таких изображений, от копирующих египетские „поля Иалу“, или „Рай Осириса“, и греческие „Острова блаженных“ до китайского варианта рая „Матери — императрицы Запада“, расположенного якобы в горах „Куньлуня“ [132, с. 205].

Учение амидаизма наиболее простое в буддизме, его доктринальные положения носят мистический характер. Не случайно логическим обоснованием этих положений занимались многие монахи Китая, Японии, Вьетнама. Согласно учению, у человека, услышавшего имя Амиабхи, появляется желание возродиться в его раю. Такое возрождение может осуществиться, если желание будет беспредельным, всепоглощающим, причем нужно не только желать возродиться в раю, но и непоколебимо верить в милосердие и сострадательность Будды. Создается впечатление, что идея сострадательности Будды, наличествующая во многих канонических текстах, нашла свое конкретное воплощение именно в образе будды Амиабхи, а позднее была логически продолжена на буддхисатв, которые стали важнейшими агентами космической дхармы на земле. Амидаизм не противоречит космологической и логической концепции северной традиции буддизма, являясь одним из ее вариантов.

Концептуальная схема амидаизма примерно следую-

щая. Скандхи не полностью сковывают сознание человека, у него остается толика чистого разума, на который воздействует космическая дхарма, связующая человека с буддой Амитабхой. Так как в земных условиях не всегда имеются возможности для постижения истины, то человек должен проникнуться верой в сострадательность будд. Через космическую дхарму Амитабха чувствует каждого человека и в случае необходимости дает ему возможность возродиться в раю. Этот рай, по всей видимости, является уровнем Туситы, где проживают не только боги, но и бодхисатвы. Возродившись в этом раю, человек может созерцать будду Амитабху и через это созерцание познать истину и достигнуть нирваны.

Для нейтрализации воздействия скандх верующий должен следовать пяти правилам поведения: совершать поклоны; постоянно думать об Амитабхе, или Будде, и о своем желании возродиться в Сукхавати; размышлять только о Сукхавати, Амитабхе, великих бодхисатвах; желать счастья и благополучия всем без исключения. В наше время такая практика объясняется тем, что она помогает верующему переключиться с суеты повседневной жизни с ее алчностью и страданием на идею просветления, символом которого является имя Амитабхи. Правда, замалчивается тот факт, что этот «легкий путь» к просветлению на протяжении полутора тысяч лет сопровождается жертвами и увечьями тысяч фанатиков, доказывающих крепость веры добровольным самоожжением или самоистязанием в присутствии свидетелей.

Буддизм толка Нитирэна. Амидизм, наряду с другими учениями буддизма, получил широкое распространение в Японии с VII в., когда правящий клан Сога стал покровительствовать буддийским монахам. Будда был объявлен наиболее могущественным богом среди синтоистских божеств, богом, под магической защитой которого находятся правители Японии. Буддийские монастыри и храмы стали получать земли, богатые подарки, и по мере своего усиления буддийское монашество начинало оказывать все большее влияние на императорский двор и его окружение. К X в. крупные монастыри уже представляли собой независимые феодалы, которые нередко вмешивались в борьбу за власть. Обострение феодальной междоусобицы породило реформаторские движения в среде буддийского духовенства. Одним из

таких реформаторов был Нитирэн (1222—1282), создавший свое учение. В основу учения Нитирэна легло содержание Лотосовой сутры в изложении Кумарадживы и классическая эзегетика к ней, разработанная также в Китае. Учение Нитирэна относится к эсхатологическому типу, возникшему в начале I-го тысячелетия нашей эры, когда фанатичные приверженцы буддизма были обеспокоены возможностью полного исчезновения учения Будды в соответствии с пророчествами. Подобные учения возникали во многих странах именно с целью сохранения буддизма, поэтому каждое из них особенно выделяло какой-то один аспект религиозной практики [48, с. 33—35].

Советский исследователь А. Н. Игнатович пишет: «Нитирэна волновала проблема спасения населения Японии через много лет после ухода Будды из мира „саха“ и наступления века „конца Закона“, т. е. периода упадка. Проанализировав ситуацию, сложившуюся в стране, Нитирэн пришел к выводу, что наступил момент интенсивного распространения на острове Лотосовой сутры и, следуя „порядку“, самым решительным образом прекратить проповеди всех других сутр. „Тому, кто будет проповедовать истинный Закон (т. е. Лотосовую сутру. — А. И.), кто убежден в правоте пяти принципов, суждено стать Учителем японской нации, — писал Нитирэн. — Тот, кто знает, что „Хоккэ-кё“ (Лотосовая сутра. — В. К.) — царь среди всех других сутр, знает истинное учение... Если не будет никого, кто бы читал „Хоккэ-кё“, то не будет и Учителя нации; без Учителя нация непременно одичает... и попадет в самый нижний круг ада из-за упадка истинного Закона» [41, с. 166].

Центральным звеном учения Нитирэна является доктрина о трех великих тайнах: даймоку, гоходзон, кайдан. Даймоку — это заклинательная фраза «Наму Мёхо рэнгэ кё» (дословный перевод — Слава высшему закону Лотосовой сутры), теологическая сущность которой известна, но не разбирается в данной монографии. Гоходзон — это икона-мандала, в центр которой вписываются пять иероглифов: мё-хо-рэн-гэ-кё, — составляющие название Лотосовой сутры (Мёхо рэнгэ кё). Эти иероглифы якобы обладают мистической силой, открывающей «вечную сущность Татхагаты». Именно эти пять знаков Нитирэн отождествлял с проповедями «изначаль-

ного Будды» [41, с. 167]. Кайдан — это место, где находится гоходзон. Советский ученый И. К. Державин приходит к выводу, что «наиболее важной частью учения Нитирэн-сёсю является ее теория об „истинном месте обращения“ („кайдан“)... Это „место обращения“ явится тем центром, из которого учение секты будет распространяться по Японии, а затем по всему миру. Учение о „кайдане“ провозглашало необходимость соединения законов правителя и законов Будды (охо и буцухо) для построения идеального государства, в котором и правитель государства и народ будут жить в соответствии с принципами буддизма». И. К. Державин также отмечает, что в современной Японии идея объединения политики и религии широко используется сектой Сока-гаккай для обоснования необходимости участия этой религиозной организации в политической жизни страны [35, с. 15—16].

Дзэн-буддизм. Мифологически появление практики дзэн (чань) связывается с именем одного из учеников Будды — Махакашьяпы. Глядя на Будду, который молча поднял цветок, Махакашьяпа внезапно понял сущность учения дхармы и первым получил «печать дхармы» (по-китайски — фа-инь) для ее передачи следующим бодхисатвам. Согласно традициям дзэн, легендарный Бодхидхарма (VI в.), брахман по происхождению, первый патриарх китайской секты чань, был восьмым, а по другим источникам — 28-м или 35-м держателем этой печати. Исторические хроники называют основоположником чань Хуэй-нэна (638—713 гг.), которого именовали Шестым китайским патриархом чань, считая от Бодхидхармы. В одном из текстов рассказывается, что у Пятого патриарха было 500 учеников и все они хорошо знали учение Будды. Только один ученик — Хуэй-нэн — многого не понимал, зато он видел путь к просветлению [265, серия 1, с. 40].

Крупнейший авторитет по дзэн-буддизму Д. Т. Судзуки пишет, что линия развития дзэн может быть прослежена в буддийской канонической литературе, однако лишь в интерпретации Хуэй-нэна дзэн выступает как плод чисто китайской мысли [265, серия 1, с. 37].

Окончательное оформление дзэн-буддизма происходит на рубеже VIII—IX вв., когда были разработаны правила поведения для монахов этой секты. Некоторые

из этих правил противоречили Винае. Так, согласно последней, монахам запрещалось заниматься сельскохозяйственными работами, а правила дзэн предписывают обязательную ежедневную работу в поле; неподчиняющимся грозит отлучение от трапезной.

Для овладения техникой дзэн необходимо знать некоторые махаянистские тексты; первейшими считаются Ваджрачхедика (Алмазная сутра) и Махапраджняпарамита-хрдая-сутра (Сердечная сутра), а затем идут Гуань-инь Цзин (Сутра об Авалокитешваре), Ланкаватара-сутра, Сурангама-сутра, Вималакирти-нирдеша, Юань-чю Цзин (Сутра о полном просветлении), Лю Цзу Тань-цзин (Алтарная сутра Шестого патриарха). Эти тексты принадлежат трем сектам буддизма: мадхьямика, йога-чара и чань.

Изучение вышеупомянутых текстов, соблюдение ритуальных правил, дискуссии в рамках буддийской логики по доктринальным вопросам считаются полезными до тех пор, пока это не становится препятствием, т. е. чем-то, довлеющим над сознанием на его пути к просветлению. Тогда наступает вторая стадия обучения, на которой наставники дзэн высмеивают любые логические аргументы учеников, их ссылки на священные писания и авторитеты. Здесь мы подошли к вопросу о сущности дзэн, сформулированной еще в средневековом Китае:

«Путь к истине
не в священных писаниях,
[он] независим от слов и знаков.
Прямо обращен он к сердцу человека.
Он в единстве природы и просветления»
[265, серия 1, с. 176].

Напомним читателю некоторые, появляющиеся и в нашей печати, высказывания о дзэн, взятые из работ Д. Судзуки. «Понять внутреннее содержание просветления Будды — главная задача дзэн... Дзэн открывает третий глаз — глаз мудрости... Дзэн ничего не объясняет, не обобщает, не осуждает. Он всегда оперирует только фактами, реальностью, данным моментом... Дзэн следует за фактами, а не за логикой... Как природа не терпит пустоты, так и дзэн ненавидит все, что встает между фактом и нами... Не следует позволять интеллекту вмешиваться в поток жизни... Эгоцентризм — главное зло на пути к просветлению... С этической точки зрения, дзэн

может рассматриваться как желание дисциплинировать-ся, а затем реконструировать свой характер...».

Идея, как видим, сводится к тому, что сущность дзэн не может быть передана логическим способом. Как же выходит из этого противоречия Д. Судзуки, работы которого считаются первоисточниками для исследователей дзэн? По его словам, «сатори (просветление по-японски.— В. К.) — это и есть весь дзэн. Дзэн начинается с сатори и кончается им. Когда нет сатори, нет и дзэн... Сатори — это полный переворот в структуре сознания» [265, серия 2, с. 24]. Сам Д. Судзуки утверждает, что он пребывал в этом состоянии и на основании своего опыта выделяет важнейшие черты сатори, насчитывая их восемь: 1. Иррациональность, необъяснимость, непередаваемость. 2. Интуитивное проникновение в сущность природы. Сатори, говорит Д. Судзуки, есть знание конкретного объекта и реальности, которая скрывается за ним, т. е. знание, содержащееся в сатори, касается чего-то универсального, и одновременно оно связано с конкретным аспектом существования [265, серия 2, с. 35]. 3. Д. Судзуки особенно подчеркивает авторитетность сатори, воздействие которого нельзя опровергнуть, не испытав этого состояния. 4. «Хотя опыт сатори, — пишет Д. Судзуки, — нередко выражается в негативных терминах, он, по существу, положительно относится ко всем формам бытия; он принимает факт существования любых форм такими, какие они есть, безотносительно к их моральной ценности» [265, серия 2, с. 35]. 5. Следующей чертой автор считает ощущение необычности состояния. 6. Затем отмечается невыраженность сатори в цвете, запахе, звуке, образе: «Все здесь серо, крайне свободно и непривлекательно» [265, серия 2, с. 38]. 7. Описывается чувство восторга как результат самоудовлетворения при реализации чего-то неосознанного, подсознательного. Чаще всего выражается возгласом изумления. 8. Д. Судзуки заканчивает свое описание сатори упоминанием краткости просветления: «Сатори приходит внезапно и является мгновенным опытом. Если нет внезапности и кратковременности — это не сатори» [265, серия 2, с. 39].

Итак, можно предположить, что сатори является неким видом кратковременного психического состояния человека, в котором конкретный факт (поднятый палец, птица, цветок, скала) воспринимается в отрыве от соз-

нания индивидуума, проводящего опыт. Тем не менее, на наш взгляд, значительное число работ, посвященных дзэн, позволяет логически обосновать, хотя бы условно, задачи практики дзэн и, следовательно, характер сатори.

Как свидетельствует литература о дзэн, главным препятствием на пути к просветлению является эгоцентризм, иначе говоря, склонность человека оценивать факты с собственных позиций. Любые объект, факт, явление, попавшие в поле зрения, ощущения, осязания человека или в его сознание, как бы выделяются из всего многообразия бытия и, с точки зрения дзэн, становятся как бы сильно преувеличенными, «раздутыми» по отношению к другим предметам, фактам, явлениям. Например, для влюбленного большая часть мира заслоняется образом любимой, для голодного — едой, для жаждущего — водой, для любителя вещей — конкретной вещью, для фанатика — объектом поклонения и т. д. О чем бы человек ни думал, ни говорил, ни писал, ни горевал — он непременно, в результате своей логики, привитых ему понятий, ассоциаций, оценок, своего мировоззрения, искажает, согласно дзэн, истинную картину бытия. Истинность бытия, каким оно познается в сатори, проявляется в единстве субъекта и объекта, в восприятии компонентов бытия без «раздутости» их форм. В сатори сознание человека как бы растворяется в окружающем мире и, согласно дзэн, познает шуньяту.

Понятие «шуньята» отождествляется с просветлением. Термин «шунья» («шуньята») принято переводить как «пустота». Но пустота эта не физическая, а чувственная, а точнее — она логический вывод из буддийского постулата о страданиях человека в этом мире. Причина страданий — в желаниях, порожденных искаженным видением бытия, о чем говорилось выше. Учение дзэн ставит себе целью вызывать видение бытия в искаженной форме. Предоставим слово Д. Судзуки: «Злейшим врагом дзэн, по крайней мере в начале обучения, является интеллект, который стремится отделить субъект от объекта. Для появления сознания дзэн необходимо нарушить стремление интеллекта анализировать, эту задачу прекрасно выполняет коан (диалог)» [265, серия 2, с. 96].

Выходит, что интерпретация методов дзэн как попытки разрушить логику мышления, устоявшиеся ассоциа-

ции и представления является правильной в своей основе. Если человеку свойственно задумываться при определении факта или судить о нем в пределах логических ассоциаций (а сознание дзэн представляет собой неразделенность субъекта и объекта), то легко понять и так называемые парадоксы дзэн, которыми обычно мистифицируют читателя и приверженцев этой религии.

Например, «дзэн ничего не объясняет, не обобщает, не осуждает». Эту фразу можно объяснить тем, что для сознания дзэн (читай, сатори) не имеют значения суждения и моральные оценки, свойственные субъективному сознанию. Еще проще расшифровываются краткие диалоги дзэн (коаны). Вопрос: «Что есть дзэн?» Ответ наставника: «Кипящее масло над огнем» [265, серия 1, с. 29]. Вопрос: «Куда ушел Нансэн после смерти?» Ответ: «Когда Сэкито был еще послушником, он увидел Шестого патриарха» [265, серия 1, с. 30]. Вопрос: «Кем является Будда?» Ответ: «Тремя динами воска» [265, серия 2, с. 93]. Вопрос: «Что означал визит Первого патриарха в Китай?» Ответ: «Кипарис во дворе» [265, серия 2, с. 93]. Вопрос: «Говорят, что все многообразие сводится к одному, но может ли быть уменьшено единое?» Ответ: «Когда я был в районе Дзина, у меня был плащ весом в 7 цингов» [265, серия 2, с. 94]. С точки зрения наставника дзэн, любой вопрос является абсурдным, поскольку спрашивающий детерминирует факт, вырывая его из единства бытия. Ответ наставника столь же абсурден при фиксации на нем внимания. Однако весь диалог имеет смысл в системе дзэн, иллюстрируя тождество любого высказывания. А ссылки на то, что некоторые ученики тратили много лет на постижение смысла ответа наставника, не являются доказательством наличия какого-либо содержания в ответе, так как, согласно традициям дзэн, наиболее подготовленные ученики входили в состояние сатори в процессе диалога.

Классическая литература дзэн, содержащая диалоги, изречения, загадки и вопросы, была создана в период средневековья и фиксировала лишь те высказывания, которые, по утверждению наставников, вызывали сатори. Таких высказываний письменно зафиксировано около 2 тыс., из них 1700 коанов [265, серия 2, с. 18]. Большинство случаев вхождения в сатори описано, поэтому можно предположить, что за тысячелетие существования

религии дзэн численность испытывавших состояние просветления не превышает нескольких тысяч человек. Естественно, как отмечает Д. Судзуки, никто из них не смог объяснить сути этого состояния [265, серия 2, с. 41].

Тем не менее число последователей дзэн как в странах Восточной и Юго-Восточной Азии, так и в США и Европе велико. Что привлекает их в дзэн? В первую очередь культовая сторона, имеющая оригинальное оформление и являющаяся существенным звеном в практике дзэн. Это живописные уголки природы, в которых созданы парки и места уединения, чайная церемония, живопись дзэн, литература, поэзия, романтические традиции сезона цветущих слив, искусство фехтования, аранжировки цветов, выбора одежды, мебели, наконец, образ жизни, в котором предпочтение отдается тихому, спокойному времяпрепровождению, наполненному поэзией, житейскими беседами, размышлениями, созерцанием природы, а не шумному и энергичному натиску современной индустрии развлечений. Однако желающему приобщиться к этой своеобразной культуре предлагают пройти религиозный курс обучения. Сочетание религиозной софистики буддизма, которая иллюстрируется в произведениях живописи, поэзии, в скульптуре, архитектуре, иногда языком плаката, с тщательно разработанными ритуалами и церемониалом при исполнении любого компонента практики дзэн, дает нам право называть такую культуру религиозной обрядностью дзэн.

Тантризм как религиозная система оформился в конце 1-го тысячелетия н. э. Основой его религиозной системы стала космологическая матрица, все ячейки которой были заполнены божествами индийского пантеона, бодхисатвами и буддами как мужского, так и женского пола. Поэтому в тантризме сложились два течения: представители одного считают доминирующим мужское начало, представители другого — женское. Сразу оговоримся, что тантризм является составной частью индуизма и буддизма, в дальнейшем речь пойдет только о буддийском тантризме, известном как тантраяна, мантраяна, ваджраяна. Центральное место в практике тантризма отводится медитации, которая схематически описывается следующим образом.

Цель тантриста — в процессе медитации представить себе вселенную в форме мандала, а себя буддой, кото-

рый обзирает всю эту систему, как бы находясь в центре мандала. Мандала — это мозаика геометрических фигур или буддийских символов, определенный набор и расположение которых соответствуют тому или иному фрагменту миропредставления или структуре вселенной в целом. Например, тантрист выбирает для созерцания мандала шуньяты (различные виды мандала запечатлеваются в его памяти в процессе обучения). На первой стадии медитации он полностью отключается от окружающей его реальности и воображает себя в иллюзорном образе бога. Многочисленные руки воображаемого божества, сидящего на троне в центре мандала, держат символы власти, а само божество занимается любовью со своей супругой. В процессе их слияния через мужской орган в чрево супруги входят все будды вселенной, вызывая великое блаженство. Это блаженство, разбуженное песней богов, превращается в действующее блаженство. Будды как разноцветные лучи выходят из чрева супруги и образуют свиту этого божества в божественном дворце мандала.

На второй стадии медитации тантрист, как бы находясь в новом божественном теле, переносит все божества мандала на это тело до тех пор, пока его тело не становится местопребыванием всех будд и он испытывает божественное блаженство.

На третьей стадии медитации «из своего царства на божественное тело спускается сам Будда и медитатор сливается с телом Будды.

На последней, четвертой стадии медитации божественное тело медитатора наполняется нектаром пяти знаний, которые заполняют все его тело. На его макушке появляется мантра ОМ, на его горле — мантра А, на его сердце — мантра ХУМ, и его тело, речь и мысль становятся подобными ваджре (твердыми как алмаз). Он познает власть и просветление Будды, сущность шуньяты и всего сущего, способен выполнять четыре божественные функции: умиротворять, подчинять, размножать, разрушать» [123, с. 155—156].

Тантризм — наиболее сложная и изощренная система буддийской мысли. Причина сложности в непосредственной передаче учения тантры от учителя (гуру, лама и т. д.) его ученикам заключается в том, что методы воздействия тантры невозможно изучить по письменным

источникам. Не случайно тантризм относят к эзотерическому учению, доступному только посвященным. По поводу тантризма обычно говорят: «Сколько лам, столько и учений». Каждый духовный наставник, изучая тантрические тексты, по-своему осмысливает их содержание в процессе медитации, результаты этого опыта и его интерпретацию он передает своим ученикам. Формирование тантрических групп жестко ритуализировано. Сначала тантрист, считающий, что он постиг учение Будды с помощью медитации, должен продемонстрировать свои познания и способности (чаще всего — достижения в области йоги) перед признанными знатоками тантры. Затем он собирает группу последователей, верящих, что гуру слился с телом Будды, которые должны пройти сложный обряд инициации.

В процессе инициации ученикам внушается, что гуру — это Будда и они должны слепо и беспрекословно следовать любым его указаниям, что истинный смысл учения постиг только их учитель, а все, чему учат за пределами их группы, далеко от истины. Естественно, что у каждого гуру имеются свои секреты и мистерии, которые он раскрывает только посвященным, т. е. своим ученикам.

Как правило, все тантрические тексты считаются произведениями самого Будды или его учеников, независимо от времени их написания. Все содержание тантрического текста рассматривается как магическое, кроме того, в нем содержатся мантры и янтры, которым приписываются сверхъестественные способности. Согласно тантрическим представлениям, постижение состояния Будды осуществляется через одновременное «задействие» тела, речи, мысли. Вхождение тела в космическое состояние происходит через жесты (мудра), через заклинания (мантра), через медитацию (самадхи).

Изощренность тантрической системы представлений является следствием одновременного использования буддийской символики и ее толкования на трех уровнях: физическом, вербальном и психическом, т. е. многократно возрастает вариантность логических конструкций и их философского истолкования. На стр. 60 приводится далеко не полный набор тантрической символики, в основе которой лежит пятёрничная система скандх, используемая при медитации.

1. Скандхи: рупа, санкхара, виньяна, ведана, саннья.
2. Элементы: вода, земля, огонь, ветер, пространство.
3. Атрибуты, через которые постигается мудрость: ритуальное омовение, диадема, ваджра, колокольчик, имя (будды).
4. Виды мудрости: зеркальное отражение, невозмутимость, пронзительность, совершенство, мудрость Будды.
5. Виды невежества: гнев, привязанность, желания, ревность, незнание.
6. Состояния: очищенное тело, очищенная речь, йога иллюзорного тела, прозрачная йога, йога Великого единства.
7. Дхьяни-будды: Вайрочана, Ратнасамбхава, Амитабха, Амогхасиддха, Акшобхья.

Только из этого набора можно составить множество вариантов, используемых в практике медитации. Например, достижение состояний мудрости может мыслиться как преодоление скандх с помощью ваджры.

Тем не менее нам представляется возможным выделить структурную основу тантризма, так как набирается много доказательств того, что исходным моментом тантризма являются компоненты восьмеричного пути: понимание, мысль, речь, действие, образ жизни, усилие, намерение, концентрация. Эти компоненты осмысливаются в тантризме следующим образом. Только гуру, или духовному наставнику, доступно понимание мудрости первичной реальности, поэтому он знает природу тантры, которая пронизывает все сущее. С помощью ритуальных жестов он как бы держит нити тантры, произносит магические заклинания, и они уносят его мысль по нитям тантры в царство мудрости, сам он следует за мыслью через медитацию. Для тантриста обязательно владение техникой физической йоги (хатха йога), созерцательной йоги (праджня йога), высшей йоги (ануттара йога); знание ритуальных жестов (действие), умение правильно и своевременно произносить заклинания (речь), умение направлять свои желания на нужный объект (мысль), представление о мандале как мировом доме (образ жизни), знание правил медитации (усилие, намерение, концентрация). Такова схема тантрической практики как она представляется с нашей точки зрения.

Вариации методов обучения, в частности, порождаются тем, что триада: Будда — дхарма — сангха — в тантризме конкретизируется. Вместилищем Будды является лама (гуру), носителем дхармы избирается конкретное божество — покровитель (идам), сангху олицетворяют дакини (женские божества), два последних

компонента отражены в сексуальной символике. Методом расшифровки символики можно предугадать, например, мистическое отношение буддистов к заклинанию «Ом мани падме хум», если преобразовать эту мантру в числа 2, 4, 5, 3 [37, с. 44—68]. 2 — это единство мужского и женского начала, 4 — истины (крестообразная ваджра), 5 — скандхи, 3 — триады. Истолкование этих символов будет многозначным, однако отношение к мантре в целом однозначное — мистическое благоговение.

Ламаизм — это религиозная система, сложившаяся на основе учения секты мадхьямиков и получившая свое наименование от слова «лама», как буддизм от слова «будда». Основоположителем ламаизма считается Цзонхава (1357—1419), который попытался объединить в одном учении доктрины большинства буддийских сект, существовавших в Тибете. Конечно, все секты остались при своем мнении, однако в ламаизме была разработана наиболее совершенная структура представлений о махаяне как системе, включающей все учения буддийских сект. В учении ламаизма подчеркивается, что его главной особенностью является использование сутры и тантры в постижении истины.

Согласно учению, все «великое колесо» (махаяна) наполнено мыслящей субстанцией, называемой телом или облаком дхармы. Эта субстанция и является мыслью живых существ, но мыслью, природа которой не загрязнена и не осквернена желаниями. Осквернение начинается с физического тела, удовлетворение нужд которого ведет к появлению скандх, а через скандхи мысль загрязняется и оскверняется. Существо с загрязненными мыслями становится объектом дуккхи, ибо желания его «я», сконструированного из скандх, принимаются им за реально существующие. Иллюзорное «я» вовлекает человека в замкнутый круг сансарического бытия, регулируемого законом кармы. В мире бытия, или сансары, существуют три вида дуккхи: страдание от физической или моральной боли; чувство неудовлетворенности тем, что счастье или наслаждения непостоянны; дуккха как наследство кармического перерождения.

Мыслящая субстанция, характеризующаяся двумя качествами — мудростью и состраданием, ежеминутно создает бесчисленные формы благоденствия для всех

сущест в «великого колеса», которыми облагораживаются мысли и поступки этих сущест в, удерживая часть из них от погружения в пучину сансары или эгоцентризма. Тем не менее мир форм и наименований неуклонно погрязает в сансаре, накапливая ненависть, лицемерие, тщеславие и другие негативные производные иллюзорного «я». Поэтому через регулярные промежутки времени (5 тыс. лет) мыслящая субстанция материализует будду, который спускается в чувственный мир, являющийся основным источником загрязнения мысли, и демонстрирует земным и небесным сущест вам свое знание. Например, в этой вечности такие будды появляются как эманация Нирманакаи в форме 1008 будд, и каждый будда по-своему демонстрирует истину.

Шакия-Муни, в отличие от других будд, занимался устной проповедью, т. е. уделял главное внимание речи, а не демонстрации сверхъестественных способностей своего тела или мысли. За время пребывания на Земле он прочитал три проповеди, или, по выражению буддистов, трижды повернул «колесо дхармы». Сначала в Варанасе (Бенарес) он изложил проповедь о четырех истинах в такой форме, которая, согласно ламаизму, доступна сущест вам с низким интеллектом. Эта проповедь легла в основу учения тхеравады. Затем на горе Гридахута он произнес проповедь об иллюзорности нашего мира, положившую начало махаяне. Наконец, в Вайшали Будда прочитал проповедь об относительности бытия, которая была понята Нагарджуной и его последователями. Однако высшие истины, как утверждают ламаисты, были изложены Буддой в тантрических текстах. Эти тексты являются достоянием бодхисат в, которые передают их смысл (в виде мантр и диаграмм) высшим ламам, когда те находятся в состоянии медитации⁶.

Ламаизм, безусловно, можно назвать учением махаяны, поскольку только в нем идея «великого колеса существования» доведена до логического завершения путем схоластического обоснования прямой и обратной связи между тремя мирами существования: камалокой, рупалокой и арупалокой. Согласно учению махаяны, последний уровень арупалоки называется свахвакая

⁶ Характерно, что безымянные тексты литературы Праджняпарамита в тибетской традиции приписываются самому Будде, а безымянные тексты с изложением концепции шуньяты — Нагарджуне.

или облако дхармы, затем идет уровень дхармакаи — самосущест вующей дхармы, которой приписывается мудрость и сострадание. Мудрость дхармакаи включает 37 компонентов: 4 вида внимания, 4 вида усилий, 4 пути психической власти, 5 способностей, 5 возможностей, 7 факторов просветления, 8 компонентов срединного пути. Следующий уровень — самбхогакая — называется телом наслаждения, на котором дхарма проявляет себя в виде 7 дхьяни-будд, символизирующих состояние просветления: бодрствующий ум, мудрость, энергия, радость, искренность, самоуглубленность, спокойствие. Первые 5 состояний видятся во время медитации как дхьяни-будды: Ами табха, Ратна самбхава, Акшобхья, Амогхасиддха, Вайрочана (самоуглубленность отождествляется с царством Ваджра хара, уровень дхармакаи, а спокойствие — с облаком дхармы, следовательно, ваджра — это символ дхармакаи). На уровне самбхогакая скрывается потенциальное тело Будды, присутствие которого фиксируется 5 дхармами (обусловленными закономерностями): место, тело, свита, дхарма, которой он учит, время. Это значит, что местонахождение Будды обусловлено, его тело отмечено 32 большими и 80 малыми знаками Великого человека, его свиту составляют только бодхисат в; обусловлено также, в какой форме он будет учить дхарме, и, наконец, известно время его появления. На последнем уровне арупалоки, который называется нирманакая, это тело материализуется и спускается в камалоку.

16 уровней рупалоки — это уровни, постигаемые с помощью 4 стадий медитации, соответствующие также 16 аспектам постижения 4 истин. 6 небесных уровней камалоки заселены богами и демонами — асурами, на 4 нижних уровнях размещаются вечно голодные духи — преты, животные и сущест ва ада или преисподней — нирайки. Обитатели 4 нижних уровней полностью погружены в круговращение сансары до истечения срока их кармы, только людям доступен путь к просветлению, так как небесные сущест ва имеют слишком много радостей, чтобы думать о спасении.

В учении махаяны нирвана является не конечной целью спасения, а термином, обозначающим освобождение от иллюзий. Конечной целью объявляется достижение уровня потенциального тела Будды, т. е. арупалоки.

а состоянием нирваны считается пребывание в верхних уровнях рупалоки, в так называемых Чистых Землях, иначе говоря, четвертая стадия медитации. В связи с этим учение тхеравады рассматривается как путь к достижению цели более низкого порядка и соответственно как бы включается в махаяну. «Когда хинаянисты достигнут своей цели, где они окажутся? Войдут ли они в махаяну? Они определенно войдут в махаяну, так как освобождение может быть достигнуто только в ней. Только в махаяне они станут буддами» [272, с. 29].

В тибетской традиции разработан трехступенчатый путь достижения конечной цели. Первая ступень — этический путь, в основе которого лежит преодоление десяти темных недостатков и развитие десяти светлых достоинств. Вторая ступень — медитация, в процессе которой необходимо осознать пять ошибочных заблуждений, вызываемых скандхами, развить восемь противоядий этим заблуждениям, овладеть девятью совершенствами (щедрость, добродетель, самоотречение, мудрость, решительность, энергия, терпение, правдивость, дружелюбие). Существует десятое совершенство — невозмутимость, но оно достигается на более высокой ступени религиозной практики с помощью эзотерического учения тантры. При рассмотрении этой системы достижения конечной цели религиозной практики махаяны становится понятной второстепенность в ней термина «нирвана». Махаяна развивалась под постоянной критикой со стороны тхеравадинов, называвших сторонников божественного происхождения Будды «еретиками», «отступниками», «не знающими слова Будды», поэтому толкование нирваны тхеравадинами было уже неприемлемо для махаянистов. Логическое заключение Нагарджуны о том, что уничтожение скандх иллюзорного «я» должно восприниматься сознанием как пустота, привело к замене термина «нирвана» термином «шуньята» в махаяне. Однако и «шуньята» стала толковаться в ламаизме как последний этап к более высокому состоянию слияния с телом Будды, которое достигается с помощью тантры.

Посвященный в тантру и овладевший ее практикой рассматривается как бодхисатва, как существо с незагрязненной, или космической, кармой, не относящейся к миру сансары. Поскольку такая карма относится к сфере рупалоки и присуща только буддам и бодхисат-

вам, исходящим из сферы арупалоки, то, как правило, любой бодхисатва считается одним из перевоплощений или эманаций нирманакаи, а в мире сансары — звеном в цепи физических перерождений материализованных будд и бодхисатв, например Шакия-Муни, Манджушри, Авалокитешвары, Майтрея и т. д. Такие бодхисатвы, выступающие в качестве духовных наставников (гуру), стали именоваться в Тибете ламами. Согласно тибетской традиции, тело ламы является сангхой, его речь — дхармой, его мысль — Буддой. Учение ламы содержит четыре эзотерических посвящения, касающиеся сосуда, тайны, мудрости, слова. В первом посвящении физическое тело рассматривается как сосуд для помещения в нем эманации тела Будды и его мудрости. Во втором посвящении открывается тайна тантрической интерпретации секса и практика иллюзорной йоги; в третьем — тантрическое значение супруги как единение женской энергии (красный цвет) с мужской мудростью (белый цвет) и практика светлой йоги. В четвертом посвящении исследуется практика йоги великого единения и сущность тела Будды.

• • •

Краткий анализ разновидностей буддизма показывает, что любая форма буддизма основывается на вере в перерождения, на положении о постоянной неудовлетворенности человека при его ориентации на социальные ценности и установки, на космологических представлениях о динамике трансформации личности в процессе перерождений, на вере в возможность улучшения своей кармы и достижения просветления. Основным методом достижения просветления во всех учениях объявляется срединный, или восьмеричный, путь, различия в толковании которого обуславливают появление сект в буддизме. В тхераваде срединный путь означает для верующего постепенное накопление заслуг, в амидаизме — слепую веру в сострадательность Будды, в учении Нитирэна — единение верующих буддистов, в дзэне — это методы обучения психотренингу и медитации, в ламаизме — накопление заслуг под руководством «живых богов», в тантризме — следование учению «живого бога».

Если рассматривать срединный путь с социологиче-

ской точки зрения, то он оказывается основным нравственным критерием в оценке поведения верующего. Например, в средневековой Японии во времена распространения амидаизма представители секты Дзёдо Син создали теорию о том, что, поскольку все люди невежественны и им все равно, в кого или во что верить, то лучше беспрекословно служить своему господину, ожидая грядущего воздаяния за эту лояльность [265, серия 3, с. 374]. Теория была взята на вооружение институтом самураев — как и учение дзэн — за его полное отрицание знаний, основанных на книгах. Эти концепции оправдывали жестокие нравы, которые царили в среде самураев, беспрекословное подчинение вассалов своему сюзерену. Как отмечают советские востоковеды, «таким образом, идея насилия, пронизывающая все мировоззрение самурайства, получила свое этическое обоснование» [11, с. 64]. Безнравственной считалась только измена клятве верности, любые же аморальные действия могли найти оправдание с точки зрения основного нравственного критерия. В странах, где распространен буддизм толка тхеравады, высокоморальными действиями считаются только те, которые направлены на пользу религии и сангхи, все остальные поступки рассматриваются как относительные, поскольку их результаты могут оказаться и плохими и хорошими. Вообще говоря, на наш взгляд, выделение нравственного критерия в религиозном учении и анализ преломления этой нравственности в социальных отношениях можно использовать для развенчания апологетики любой религии как носителя высоких нравственных ценностей.

Каким же образом догматические положения учения увязываются с социальными функциями буддизма? Во-первых, эти положения являются неотъемлемой частью культовой практики, определяющей характер религиозных отношений. Во-вторых, методы достижения религиозной цели или толкования восьмеричного пути в различных направлениях, разновидностях, национальных вариантах и сектах буддизма оказываются стержневыми критериями нравственности и моральных установок для верующих. В-третьих, в каждом обществе, воспринимавшем буддизм, происходил отбор тех положений учения, которые соответствовали местным политическим, культурным и религиозным традициям, и тем самым буддизм

превращался в религию, опирающуюся на местные обычаи и традиции. В-четвертых, общность буддизма как мировой религии поддерживается сангхой, соблюдающей единый свод дисциплинарных правил, систематизированных в Винае. Поэтому любое политическое выступление монашества или использование его в идейно-политической борьбе на современном этапе приобретает международный характер, в какой-то мере тождественный роли ислама.

Кроме того, зная принципы построения буддийской догматики, представляется возможным не только определять сущность религиозных идей, используемых в националистических кампаниях, но и находить для них контраргументы в самом учении, поскольку любое использование буддизма в политике противоречит сугубо религиозной ориентации этого учения.

Рассмотрев буддизм как религиозную форму общественного сознания, перейдем к анализу преломления этого сознания в отношениях между людьми, т. е. к анализу социальной роли буддизма.

СОЦИАЛЬНАЯ РОЛЬ БУДДИЗМА

В данной главе исследуются социальные функции буддизма или религиозные отношения, включенные в систему общественных отношений. Как отмечает И. Н. Яблоков, «В зависимости от места и роли религии в обществе религиозные отношения могут в большей или меньшей степени „накладываться“ на другие отношения (или вообще „не накладываться“). Чем большее влияние оказывает религия, тем в большей мере религиозные отношения „врастают“ в политические, правовые, нравственные, семейные, племенные, национальные и другие отношения. В этом случае общественные отношения приобретают религиозно-культурный аспект» [102а, с. 109, 110]. При анализе социальной роли буддизма мы исходили также из того факта, что любой верующий, ориентирующийся на достижение просветления, по существу выключается из социальной деятельности и сам становится объектом поклонения тех верующих, которые через религию стремятся утвердить свое социальное положение. Поэтому в данном разделе не только разбирается культовый аспект буддизма, но и рассматриваются модели поведения, предписанные учением.

С середины I-го тысячелетия до н. э. в разных странах, от Египта до Китая, наблюдалось удивительное явление: «боги» стали сходить на Землю и проповедовать людям свои учения. Мы имеем в виду, конечно, не богов, а всевозможных проповедников идей о личной ответственности человека за свою судьбу. В результате таких проповедей произошли большие изменения в общественной мысли, в том числе и в тех районах, где формировался буддизм. Учение Гаутамы было воспринято в буквальном смысле слова: существует путь к избавлению

от дуккхи, — и сотни, затем тысячи его последователей отказывались от мирской жизни, становились членами буддийских общин и чаще всего с помощью медитации пытались постигнуть конечную цель учения, нередко погибая от истощения. В засушливых местах их тела долго сохранялись, и этот факт порождал множество легенд и суеверий среди местного населения. Например, в своих записках китайский пилигрим Сюань-цзан неоднократно упоминал погибших в процессе медитации архатов: «Приблизительно в трехстах ли к юго-востоку от города (Яркенда. — В. К.) находится Большая каменная стена и в ней двести пещер, в каждой из которых вошел в уничтожение и полностью утвердился [в самозерцании] один архат. [Они] сидят [здесь] прямо, без движения, и выглядят словно изможденные [голодом] люди, совершенно не поддаваясь гниению, а прошло уже около семисот лет» [93, с. 128].

Об отношении адептов буддизма к таким архатам можно судить по преданию, записанному Сюань-цзаном: «Несколько сот лет назад гора обрушилась от громового удара. Обнаружилось, что в ней сидит тело бхикшу, иссохшее и огромное, со смеженными веками. Спутанные волосы, свисая вниз, закрывали плечи и лицо». Когда архата разбудили, он «открыл глаза и, увидев [все это], сказал: „Что за люди вы все, облачившие себя в одежды закона (монашеские тоги. — В. К.)?“ Ответ был: „Мы все бхикшу“. Тот сказал: „А где сейчас мой наставник, Кашьяпа-жулай (предшественник Гаутамы. — В. К.)?“ Ответ гласил: „Давно уже вошел в нирвану“. Услышав это, [он] опечалился и добавил: „А будда Шицзявэнь (принц Гаутама. — В. К.) завершил наивысшее из прозрений или нет?“. В ответ последовало: „Уже завершил сполна [свою] помощь [всем] тварям и тоже последовал в покой и уничтожение“. Услышав это, [архат] долго оставался с насупленными бровями, [а потом] приподнял рукой волосы и поднялся в пустоту [неба]. Совершив великое чудо, превратился в огонь и сжег [свое] тело, а оставшиеся кости упали на землю. Правитель и вся община собрали [его] кости и воздвигли судубо [ступу]...» [93, с. 129].

Архат, как утверждали канонические тексты, мог передвигаться по воздуху, проникать в сущность вещей и явлений, определять характер человека с первого

взгляда через знание его прошлых, настоящих и будущих деяний. Архат неуязвим для любых внешних воздействий и сверхъестественных сил благодаря сосредоточению неисчислимых достоинств. Архат способен творить многочисленные чудеса, но эти способности он демонстрирует в редких случаях, либо когда его вынуждают обстоятельства, либо в процессе постижения истины. Он — святой, которого не волнуют земные дела, и в то же время он может оказаться бодхисатвой, если начинает проповедовать дхарму людям.

Образ Будды в религиозном культе многолик и достаточно сложно преломляется в сознании верующих. В культовой практике этот образ выступает в нескольких ипостасях: принца Гаутамы как исторической личности; в облике легендарных архатов, святых, бодхисатв, лам, гуру, шраманов; в виде статуй, имеющих легендарное происхождение; в виде божественной сущности, отраженной в диаграммах и различных атрибутах культового характера, в скульптуре, живописи, архитектуре; в образе верховного божества, а также бога типа Амитабхи, Авалокитешвары и др.

Принц Гаутамы известен верующим по священным текстам и живописи и обычно воспринимается ими как божество, наделенное в южной и северной традициях сверхъестественными способностями, описания которых содержатся в канонических текстах, особенно в джатаках и аваданах. По существу, многочисленные эпитеты принца Гаутамы и являются отражением его способностей: будда (просветленный или пробужденный), бодхисатва (материализованное божественное существо), татхагата (тот, кто приходит в этот мир и уходит в тот мир), джина (победитель Мары — властелина злых сил), архат (повелитель всех сил природы), шраман (проповедник, святой), искусный в сиддхи (владеющий магией). Адепты любой секты приравнивают основоположника своей секты к Будде со всеми атрибутами божественных способностей последнего. Точно так же верующие относятся к известным проповедникам буддизма, к некоторым отшельникам, прославившимся своим аскетическим образом жизни или знахарским искусством, к бодхисатвам и богам, к царям и знаменитым полководцам. Например, в некоторых районах Таиланда возжигают свечи, кладут цветы перед изображениями средневековых королей;

в Бирме бог Сакка отождествляется с Буддой: в Тибете к Будде приравнивают Нагарджуна, Падмасамбхаву, Атишу, Миларепа, Цзонхава, в Японии — Нитирэна, Хонэна и других, в Китае — Бодхидхарму, Хуэй-нэна и т. д. Связано это с тем, что верующие, в том числе большинство монахов, не понимают философских рассуждений о природе Будды и по-своему конкретизируют его в наиболее почитаемом ими местном божестве или статуе.

Важное место в культовой практике занимают статуи из золота, драгоценных и полудрагоценных камней. В связи с высокой стоимостью таких статуй передача их в дар сангхе всегда сопровождалась торжественными религиозными церемониями. Для некоторых статуй строились отдельные помещения, иногда специальные монастыри. Со временем «вокруг» статуи возникали легенды. Так, с самыми почитаемыми в Таиланде статуями Будды (Изумрудный Будда, Золотой Будда, Победоносный Король, Победоносный Лев, Всеведущий Будда) связано множество чудодейственных историй о том, как они плакали кровавыми слезами, залечивали свои раны и т. д. [49, с. 75—76]. Столь же почитаемые статуи есть во всех странах, где распространён буддизм.

Сюань-цзан привел множество легенд о происхождении статуй и монастырей. Вот одна из них. Один архат рассказал царю об учении Будды и его достоинствах, и царь возжелал получить какие-нибудь реликвии, оставшиеся от Будды. Архат сказал: «Тот, кто непременно желает радости, сначала должен построить целань (монастырь. — В. К.), и тогда святое изваяние придет само». И тут правитель повернул [свою] колесницу и со своими сановниками выбрал наилучшее место, велел отобрать мастеров, спросил у архата, по какому образцу надо строить, и потом [приступил] к постройке. Завершив монастырь, правитель снова пригласил [архата] и сказал: «Целань уже завершена, а где же изваяние?» [Тот] доложил: «Как только правитель достигнет искренних [желаний], приход изваяния будет недалек». Правитель вместе с крупными сановниками и простым народом всем сердцем установили возжигание курений и поднесение цветов. И в тот же миг появилось изваяние Будды, которое из пустоты [небес] снизошло на драгоценный трон. [Оно] сверкало и искрилось, а лицо [его] было торжественным. Правитель, увидев [это], возли-

ковал и оказывал [ему] почести беспредельные, а также пригласил архата для народа излагать закон. А так как люди [этой] страны стали приносить ему обильные подношения, то это и было самым началом основания этого целаня [93, с. 132].

Ипостась божественной природы Будды, выраженная в диаграммах, сферических или заостренных компонентах скульптурных и архитектурных сооружений, — этот важнейший элемент учения — в культовой практике играет роль крайне незначительную. Лишь в разновидностях буддизма типа дзен или буддизма толка Нитирэна мандала служит объектом благоговейного созерцания для верующего, который стремится не столько познать божественную природу Будды, сколько получить от этого созерцания какую-либо пользу в своей жизни.

Можно с полным основанием утверждать, что религиозный культ был присущ буддизму по крайней мере уже с IV—III вв. до н. э. Именно религиозное почитание архатов, богов и божеств, а впоследствии изображений будд, бодхисатв и других святых явилось тем организующим ядром, вокруг которого складывались отношения между членами сангхи и мирянами. Вероятнее всего, с самого начала своего появления сангха была не просто собранием единомышленников, устремленных к достижению идеалов учения, а религиозной организацией, в которую входили также люди, занимавшиеся предсказаниями, составлением гороскопов, магией, врачеванием и т. д., т. е. функционеры, обслуживавшие местное население. В самой сангхе существовала строгая иерархия, сохранившаяся до наших дней, господствующее положение в которой занимали наиболее образованные монахи. Согласно ланкийской хронике Махаванса, в монастырском комплексе Махавихара (г. Анурадхапура, Шри Ланка) находилось девятиэтажное здание для церемоний, известное как дом упасатхи Лоханасада. Здание имело форму куба, длина стен и высота здания были одинаковыми. Во время церемонии посвящения монахи занимали все девять этажей: на первом этаже стояли рядовые биккху; второй занимали биккху, знавшие тексты Трипитаки; третий, четвертый, пятый — биккху высокой степени просвещенности; шестой, седьмой, восьмой и девятый — биккху, ставшие архатами [105]. И хотя функционеры занимали и занимают нижние места в

этой иерархии, их деятельность привлекала верующих и была доходна для общины.

Буддологи, изучающие религиозный комплекс буддизма, отмечают существование как бы двух уровней в этом комплексе, на каждом из которых смысл и назначение буддизма интерпретируются по-разному. Различия в интерпретации настолько велики, что на так называемом верхнем уровне буддизм выступает в облике учения, постигаемого с помощью практики, а на нижнем — как религия. Наиболее часто эти уровни обозначаются как монашеский буддизм и как народный буддизм. На наш взгляд, такое противопоставление буддийской общины мирянам является ошибочным в силу целого ряда логических умозаключений. А вот условное, подчеркиваем — условное, деление монашества на «черное» и «белое» духовенство представляется более оправданным, так как в этом случае появляется возможность отделить категорию людей («черное» духовенство), устремленных к достижению высших идеалов учения буддизма, от основной массы верующих, в том числе и большинства членов сангхи («белое» духовенство), ищущих опоры в вере ради достижения определенных социальных целей. Поэтому, говоря о верхнем и нижнем уровнях буддизма, мы имеем в виду, что именно первая категория людей относится к верхнему уровню, а последняя — к нижнему. На верхнем уровне превалирует ритуал, предписанные канонической литературой образ жизни, манера поведения, фиксированные методы изложения основ буддизма, порядок медитации и т. д. Однако этот ритуал скорее относится к сфере психотренинга, который имеет мало общего с философским отношением к жизни. На нижнем уровне доминируют культовые отношения, связанные и с философией буддийского восприятия мира.

К верхнему уровню принадлежат члены сангхи, поставившие себе целью достижение просветления, нирваны, понимание шуньяты, слияние с космическим телом будды. Как уже говорилось, среди этих членов сангхи существует четкая иерархия, которая, упрощенно, состоит из трех категорий: архат, лама, гуру, наставник; знатоки канона, тантрических текстов, медитации и т. д.; люди, стремящиеся постигнуть премудрости срединного пути. В мировоззренческом отношении все эти люди устремлены к достижению конечной цели учения. Они

определяют духовный климат в общине, строго соблюдают все правила монашеского устава, ритуальную часть обрядов и церемоний и т. д.

Условно разграничительной сферой между верхним и нижним уровнями, или подсистемами, являются правила Винаи, число запретов в которой колеблется от 227 до 250. Для верхнего уровня правила Винаи служат средством достижения просветления. Несмотря на строгое соблюдение этих правил, на верхнем уровне их морально-этическая сущность выражена гораздо слабее, чем на нижнем. Причина этого в том, что процесс достижения просветления крайне догматизирован и ритуализирован, для каждого шага по иерархической лестнице предписан строго определенный набор правил и знаний из буддийского канона, исключающий произвольный выбор текстового материала и отступление от тех или иных норм поведения. Поэтому те нормы, которые относят к морально-этическим установкам буддизма, на верхнем уровне становятся ритуальной частью поведения и по мере продвижения к конечной цели учения их морально-этическое содержание нивелируется полностью.

Структура нижнего уровня буддийской системы более аморфна, она сложна и для описания, так как не имеет достаточно четких контуров в социальной среде. Культовым ядром нижнего уровня являются будды, бодхисатвы, архаты, святые, боги, божества, иерархически объединенные в космографической структуре, центр которой — мифическая гора Меру, или Сумеру. В отличие от космологической схемы, отражающей иерархию уровней «вселенной», в космографической модели содержатся географические представления о материках, расположенных вокруг горы Меру, являющейся, в свою очередь, иерархией уровней камалоки.

Буддийская космография была частью космологической системы, созданной в первых веках нашей эры. Одно из самых ранних описаний этой системы содержится в работе Васубандху. Однако свой законченный вид буддийская космография приобрела лишь в конце 1-го тысячелетия н. э., когда ее описания появились во всех странах буддийского региона. Космографические компоненты буддийской системы просматриваются в конструкции древнеиндийских ступ, более отчетливо — в древних ланкийских дагобах, достаточно полно выражены в

планировке гигантской ступы Боробудур (VIII—IX вв., о-в Ява), и, наконец, буддийская космография приобретает законченный вид как система в планировке храмового комплекса Ангкор-вата. Впоследствии космографическая концепция буддизма неоднократно воспроизводилась не только в планировке храмовых и дворцовых комплексов, но и в административном устройстве целых государств, например в Таиланде (XIV—XVIII вв.), в Тибете и Монголии (начиная с XV в.).

Одно из самых полных описаний буддийской космологии и космографии содержится в трактате Трай пхуми катха (История трех миров), приписываемом перу суккотайского короля Литхаю (середина XIV в.). Согласно изложенной в Трай пхуми катха космологической концепции, есть бесчисленное множество мировых систем (тьакраванов). В свою очередь каждый тьякраван делится на три системы существования: камалока, рупалока, арупалока. Система камалоки имеет солнце и луну, землю с материками и океанами. В центре земли находится гора Меру, или Сумеру (в переводе — ось). Эта гора является как бы лестницей на небеса, число которых в камалоке равно шести. Материки и океаны являются местом пребывания людей, животных, птиц, рыб; под горой Меру находятся четыре уровня ада, где живут драконы, демоны, всевозможные духи. Итого камалока состоит из 11 миров. На первом ярусе небес живут четыре хранителя, которые защищают небожителей. На втором небе, на уровне вершины горы Меру, живет бог Индра, или Сакка, который следит за порядком на земле. Три следующих яруса населены богами. Последнее, шестое, небо — место пребывания всестрадательного бодхисатвы Майтрея (будущего Будды). Это небо считается наиболее приятным местом, там исполняются любые желания с помощью дерева карапрык, или камапрык (дерево удовольствий и наслаждений).

Одиннадцать миров камалоки обозначают в трактате как «этот мир», а двадцать миров рупалоки и арупалоки считаются «тем» или «иным миром» (локуттара). Локуттара играет второстепенную роль в жизни человека. Что касается «этого мира», то к нему буддисты причисляют землю, рай, ад, богов, людей, животных, демонов, духов и т. д. Но только человек является активным агентом в «этом мире», ибо он может достичь нирваны.

Даже боги должны быть рождены женщиной в образе человека, чтобы постигнуть нирвану. Быть рожденным человеком — это привилегия, так как окончательное освобождение есть результат усилий человека, создающего новую карму или улучшающего ее. Боги могут только наслаждаться плодами созданной в предыдущих жизнях кармой, но, чтобы подняться на более высокий духовный уровень, необходимо испытать страдания, доступные только человеку. Таким образом, вся космологическая система сфокусирована на человеке как моральном агенте. Эта же система позволяет выделить дополнительные взаимоотношения между человеком и богами, с одной стороны, и между человеком и злыми сверхъестественными существами — с другой. Человек может переводить плоды своих заслуг на них, в свою очередь, боги и темные силы могут спровоцировать человека на злые дела или помочь ему совершить добрые поступки.

В Трай пхуми катха объясняется концепция буддизма относительно бесконечности цикла перерождений. Космос заполнен бесконечным числом тьякраванов, похожих друг на друга. Время от времени содержимое части миров уничтожается огнем, водой или ветром, а по мере накопления во вселенной заслуг и прегрешений эти миры вновь наполняются содержанием. Сначала появляется мельчайший туман, который все сгущается и превращается в ливень, вода затопляет опустошенные миры. Затем возникают страшные ураганы, которые постепенно формируют лик земли: часть воды испаряется, создаются горы и равнины. В эти периоды катастроф единственной живой субстанцией тьякравана являются промы без формы; эта субстанция излучает свет, освещающий тьякраван. Эти промы не нуждаются в пище и не знают чувственных желаний. Постепенно силы греховности преобразуют промов, они начинают обретать формы до тех пор, пока не принимают вид живых существ, а значит — начинают нуждаться в пище и воде. У них появляется желание насытиться, потом приходят чувственные желания, и тогда они теряют ангельский облик и превращаются в людей, злых и жестоких. В процессе тысяч перерождений люди с помощью веры и добродетельных поступков, которым учит Будда, постепенно совершенствуются, достигают просветления и в конце концов становятся снова промами, сначала промами с

формой, затем бесформенными промами, а все греховное содержимое миров уничтожается, и процесс развития повторяется снова.

Космография есть часть космологической концепции и посвящается главным образом описанию материков, окружающих гору Меру. Так, согласно Трай пхуми катха, центральным местом материка, населенного людьми, являются гора Крайлат (Кайлас) и прилегающие к ней районы Гималаев. Опять же гора Крайлат объявляется местом пребывания бога Сакка, который не только следит за жизнью людей и помогает им, но и как бы санкционирует утверждение того или иного земного правителя в качестве чакравартина — повелителя вселенной. Вокруг горы Крайлат расположен райский уголок Гимаванта, где живут полубоги, архаты, мифические существа. Здесь озера с кристально чистой живительной водой, пещеры и гроты, наполненные золотом и драгоценными камнями, дворцы, беседки, павильоны из хрусталя, благоухающие цветы, деревья с разноцветными листьями, приносящие волшебные плоды и т. д.

Помимо материка людей, согласно трактату, имеются еще три материка. Один из них — Уттаракуру — населен существами, внешне похожими на людей. Они соблюдают все заповеди буддизма, поэтому живут дольше и счастливее людей. В Уттаракуру нет собственности, все общее, все жители добродетельны. Земля там ровная и сама дает всевозможную пищу, деревья служат жилищами для обитателей Уттаракуру и плодоносят круглый год. Стоит жителю пожелать чего-либо, как на дереве канлапа немедленно появляется желанная вещь. Брачные узы действительны только в течение семи дней, матери не кормят и не воспитывают детей, а кладут их у дороги, и прохожие присматривают за детьми и кормят их... Мир людей тоже может превратиться в Уттаракуру, когда Будда сойдет на землю в облике Майтрея [48, с. 28—30].

К буддийской космографии примыкает концепция буддийского государства, изложение этой концепции можно найти в текстах Дигха-никаи, Маджжима-никаи, Ангуттара-никаи, в диалогах между монахом Нагасеной и царем Милиндой, в сочинениях Нагарджуны и Васубандху, в более поздних работах буддийских авторов из различных стран Азии. В политической теории буддизма

можно выделить три фазы, через которые проходит государство. Зарождение государства происходит в форме взаимных обязательств между народом и правителем. Правитель соглашается выполнять определенные функции ради народа, а народ предоставляет ему определенные права, включая сбор налогов. На второй стадии решается проблема отношений между абсолютизмом и религией. Эти отношения аллегорически изображаются в виде возничего и колесницы. Возничий — это правитель, одно колесо — дхарма, учение Будды, другое колесо — государство, ось колесницы — народ. Правитель, который согласовывает государственные законы с дхармой, действует во имя блага народа, и его государство будет процветать. На третьей фазе такое государство становится инструментом и проводником дхармы, перед которой должны склониться все народы и страны, а правитель этого государства получает титул чакравартина, что значит единоподержавный правитель, Колесо вращающий, Повелитель вселенной [150, с. 731—738].

«Отец, — спрашивается в буддийском писании, — что есть благородный долг монарха, Колесо вращающего? Это, дорогой сын, есть то, что ты учишься славить дхарму, уважать и почитать ее... сам становись дхармоносителем, символом дхармы, признаешь ее своим господином, должен уметь правильно видеть, охранять и защищать свой народ, армию, дворян, вассалов, брахманов и домовладельцев, жителей города и страны, религию, животных, птиц. Во всем царстве не должно совершаться зло. И если в твоей стране есть бедный, дай ему богатства. И когда, дорогой сын, в твоём царстве верующие... будут приходить к тебе, интересуясь, что есть добро и что есть зло, что есть преступление и какие действия создают благо или горе, ты должен выслушать их, защитить от зла и уговорить их делать только добро. Это, дорогой сын, есть благородный долг правителя вселенной». Далее история рассказывает, что, строго соблюдая отцовские наставления, юный монарх, унаследовав страну от отца, обнаружил однажды на верхней террасе дворца небесное колесо, которое покатило сначала к востоку, а затем в другие части света. Правитель следовал за колесом с армией, и там, где колесо останавливалось, победоносный монарх останавливал свою армию. Все его противники, видя это, приходили к пра-

вителю вселенной, приветствовали его и просили учить их. Монарх объяснял им, что они должны воздерживаться от убийства, воровства, лжи, прелюбодеяния, употребления опьяняющих напитков и т. д. [48, с. 31—32].

Идеализированный портрет чакравартина рисуется в Дивьявадане: «Он победоносный во главе своей армии, благородный царь дхармы, одаренный семью сокровищами: колесницей, слоном, конем, алмазом, женой, министром и генералом. У него будет 100 сыновей, храбрых и прекрасных героев, сокрушающих армии врагов. Он завоеует всю землю до океана и освободит народы от тирании и страданий. Он будет править с помощью дхармы и мира без наказаний и меча» [132, с. 75]. В политической теории буддизма чакравартин наделяется, как и Будда, 32 знаками Великого существа, сверхъестественными способностями, он уникален в мире, ибо не может быть двух чакравартинов одновременно. Те места, где родился чакравартин, где он короновался, где одержал свои победы над врагами, где он умер, объявлялись священными. Похороны чакравартина совершались по тому же ритуалу, что и похороны Будды. После кремации тела пепел замуровывался в ступу, которая становилась объектом поклонения. В истории зафиксировано множество случаев, когда тот или иной правитель именовался чакравартином. Например, в уйгурской надписи, датированной 1326 г., Чингисхан называется чакравартином и бодхисатвой в его последнем рождении; Кублайхан именуется чакравартином в монгольских традициях; тайская традиция называет чакравартином Раму Камхэнга — правителя государства Суккотаи (XIV в.).

Махапариниббана-сутта сообщает нам высказывания Будды об условиях процветания страны. «Есть семь путей, ведущих страну к процветанию. Во-первых, люди должны чаще собираться для обсуждения политических вопросов в целях безопасности страны. Во-вторых, люди всех сословий должны встречаться для обсуждения своих общих проблем. В-третьих, люди должны уважать старые обычаи и не менять их без причины, они должны выполнять обряды и поддерживать правосудие. В-четвертых, они должны признавать различия полов и старшинство, соблюдать чистоту в семьях и в общинах. В-пятых, они должны сохранять верность родителям и

веру в учителей и старейшин. В-шестых, они должны почитать могилы предков и совершать ежегодные обряды. В-седьмых, они должны ценить общественную мораль, почитать достойное поведение, слушать достойных учителей и одарять их подарками».

В 1-м тысячелетии н. э. в буддизме появились социальные концепции, касающиеся поведения верующих мирян и относящиеся к нижнему уровню догматической системы учения. Высказывания о мирянах имеют в своих разделах Самьютта-никая, Дигха-никая, Ангуттара-никая, джатаки, есть они в Дхаммападе, Аватамсака-сутре, Махапариниббана-сутте, Махамайя-сутре и других текстах северной и южной традиций буддизма. Одно из наиболее полных изложений концепции поведения домовладельца-мирянина содержится в Сигаловада-сутте из Дигха-никаи. Характерно, что все буддийские концепции из канонических текстов могут быть изображены в виде геометрических фигур, так, материал Сигаловада-сутты организован в форме куба — символа дома.

В предисловии к сутте рассказывается о богатом бездельнике Сигале, который не слушался родителей, ленился ходить на проповеди Будды, находившегося в то время в Раджагрихе. Перед смертью отец попросил сына встать рано утром и совершить поклонения на шесть сторон света. Сигал обещал выполнить просьбу отца, хотя и не знал, как это сделать. Ранним утром Будда, как обычно обозревавший, что делается в мире, увидел Сигала и решил помочь ему. Он подошел к юноше и прочитал ему проповедь об обязанностях домовладельца.

Как сказал Будда, домовладелец должен избегать 4 плохих деяний, 4 путей совершения греховных поступков, а также 6 причин, ведущих к потере богатства. Если он будет сторониться этих 14 зол, защищать 6 благих направлений, то достигнет успеха в обоих мирах, т. е. после разрушения физического тела такой домовладелец возродится на небесах. 4 плохих деяния — это убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь; 4 пути совершения греха — это плохие желания, ненависть, страх, невежество. Эти пути ведут к потере хорошей репутации. 6 причин, ведущих к потере богатства, — это пьянство, праздное шатание по улицам, посещение зрелищ, азартные игры, плохие друзья, лень. Пьянство ведет к потере бо-

гатства уже в этой жизни, к ссорам, болезням, к подрыву репутации, к бесстыдству, к слабоумию. Праздное шатание по улицам подвергает опасности жизнь самого домовладельца, его жены и детей, его богатство, вызывает подозрение у соседей, служит поводом для сплетен, таит множество неприятностей. Пристрастие к зрелищам порождает постоянные мысли о том, где танцуют? Где поют? Где играет музыка? Где бьют в барабаны? Азартные игры ведут к появлению врагов у победителя, к сожалению о проигрыше, к потере богатства в этой жизни, к недоверию, к презрению со стороны друзей и знакомых, к тому, что уважающие себя родители не отдадут свою дочь замуж за игрока. Плохие друзья — это те, кто жаждет женщин, играет в кости, пьет вино, мошенничает, обманывает. Ленивый всегда ищет повода ничего не делать, ему то слишком холодно, то слишком жарко, то слишком поздно, то слишком рано, то он голоден, то он объелся. Игра в кости, жажда женщин и вина, танцы и пение, привычка спать днем, дурное поведение на улице, плохие компаньоны — эти 6 причин разрушают человека, его семью, его счастье.

Далее Будда объясняет, кто для домовладельца враг, скрывающийся под личиной друга. Это тот, кто не возвращает долга, кто не держит своего слова, это льстец и мот. Это тот, кто только берет, кто дает мало, а требует много, кто делает свою работу из-за страха; кто выбирает друзей ради личной выгоды. Это тот, кто говорит о своих прошлых или будущих хороших намерениях, кто склонен к добропорядочным, но бесполезным разговорам, когда нужна помощь, остается в стороне. Это тот, кто позволяет другу совершать дурные поступки и не замечает хороших поступков друга; хвалит друга в его присутствии и порицает в его отсутствие. Это тот, кто праздно шатается с вами по улице, кто ходит с вами на зрелища, кто составляет вам компанию в азартных играх.

Затем Будда говорит о том, кто есть настоящий друг. Это тот, кто искренне переживает за своего товарища, помогает ему, защищает, служит опорой в тяжелые минуты жизни, удерживает от дурных поступков. После того, как домовладелец станет богатым, он должен разделить свое богатство на четыре части и три из них отдать своему настоящему другу.

Для поддержания благосостояния в своем доме домовладелец обязан знать 6 правил: почитать своих родителей, учителей, жену и детей, друзей и знакомых, слуг и работников, отшельников и брахманов. Домовладелец должен поддерживать родителей, выполнять свой долг перед ними, сохранять семейные традиции и устои, планировать свою жизнь в соответствии с нуждами, совершать подношения сангхе ради получения заслуг для своих родителей. Примечательно, что в тексте не только объясняются нормы поведения домовладельца, но и перечисляются в таком же порядке обязанности близких и друзей домовладельца. Например, домовладелец должен почитать и уважать свою жену, быть верным ей, утверждать свой авторитет перед ней, дарить ей украшения. Жена, в свою очередь, должна хорошо выполнять домашнюю работу, быть гостеприимной, верной мужу, бережно относиться к тому, что он зарабатывает, быть искусной и прилежной. Интересны, на наш взгляд, предписанные Буддой правила отношений между хозяином и его работниками. Домовладелец, выступающий в качестве хозяина рабов, слуг и работников, должен давать им посильную работу, обеспечивать едой и вознаграждением, заботиться о них в случае болезни, делиться с ними вкусными плодами, оставлять им время для развлечений. В этом случае работники будут уважать своего хозяина, предпочитать работать у него, а не у других, будут брать лишь то, что он дает им, будут хорошо выполнять свою работу, будут восхвалять его.

Среди незнакомых ему людей домовладелец должен почитать в первую очередь отшельников и архатов. Встречаясь с ними, он должен следить за положением своего тела, за своей речью, контролировать свои мысли, держать свой дом открытым для них, снабжать их всем необходимым. В свою очередь, отшельники и архаты не позволяют ему совершать зло, утверждают его в достоинствах, пожелают ему благополучия, расскажут ему то, чего он никогда не слышал, объяснят то, чего он не понял из услышанного, покажут ему путь к небесам. Будда заканчивает свою проповедь следующими наставлениями: «Мать и отец являются Восточной стороной, учителя — Южной, дети и жена — Западной, друзья и знакомые — Северной, слуги и работники — Надиром, отшельники и брахманы — Зенитом. Тот, кто почитает эти

стороны света, достоин вести жизнь домовладельца. Мудрый, добродетельный, благородный, знающий свои обязанности домочадца, скромный и не упрямый, — такой завоюет славу. Тот, кто энергичен, не ленив, бессилен перед неудачами, собранный, понимающий — такой завоюет славу. Лечащий других добротой, желающий иметь друзей, легко отзывающийся на просьбу, неэгоистичный, дающий совет и руководство своим согражданам — такой завоюет славу...» [124, с. 12—13].

Помимо свода правил поведения для мирян, изложенного выше, в буддизме имеются также общие правила, касающиеся должного отношения мирян к религии. Каждый, кто верит в «три сокровищницы (или жемчужины)»: Будду, дхарму, сангху, — уже является последователем этой религии. Буддисты-миряне обязаны соблюдать пять повседневных заповедей: не убивать, не воровать, не лгать, не прелюбодействовать, не пить спиртных напитков. При соблюдении этих заповедей верующие считаются достойными слышать слово Будды, пользоваться его благословением, понимать суть учения. Они в этом случае освобождаются от эгоистических желаний, от грязных мыслей, от страха перед судьбой. Верующий должен думать о том, как он служит родителям, как живет с женой и детьми, как контролирует свои мысли, как служит Будде. Множество подобных наставлений имеется в различных канонических текстах.

Буддийские тексты не обходят вниманием семейную роль женщины, ее восприимчивость к учению Будды. Как отмечает один из буржуазных буддологов, в любом разделе Сутта-питаки можно найти сведения о монахинях и мирянках, нередко играющих центральную роль в повествовании [163, с. 2]. В текстах Ангуттара-никаи говорится, что Будда разделял женщин на четыре типа. Первый тип — это те, кто сердится по каждому поводу, у кого мысли непостоянны, кто завистлив и недоброжелателен к счастью других, кто равнодушен к бедам других. Второй тип — это те, кто сердится по пустякам, кто коварен и жаден, но не завидует чужому счастью, кто переживает несчастья других. К третьему типу относятся широко мыслящие женщины, которые редко поддаются гневу, которые знают, как обуздать свою эгоистическую мысль, но не в состоянии подавить чувство ревности или сочувствовать другим. Четвертый тип — это

те, кто широко мыслит, кто может обуздать чувство жадности и оставаться спокойным в своих помыслах, кто не завидует чужому счастью, кто переживает за других.

В Суджата-сутте из Ангуттара-никаи рассказывается, что Суджата — молодая жена старшего сына богатого торговца была дерзка, не уважала других, не хотела слушать никаких наставлений. Постепенно в семье начался разлад. Когда Будда посетил эту семью, он заметил нелады и обратился к Суджате со следующей проповедью: «Суджата, есть семь типов жен. Жена подобная убийце. Она имеет грязные мысли, не уважает мужа и в результате отдает свое сердце другому мужчине. Жена подобная вору. Она никогда не интересуется, чем занимается муж, и думает только о своих желаниях, мечтая о богатстве. Она растрчивает доходы мужа на удовлетворение своих желаний и таким образом обкрадывает его. Жена подобная хозяину. Она бранит своего мужа, пренебрегает своими обязанностями домохозяйки, всегда распекает и оскорбляет мужа грубыми словами. Жена подобная матери. Она заботится о муже, словно о ребенке, защищает его как мать, заботится о его благосостоянии. Жена подобная сестре. Она верна мужу, скромно и безоговорочно прислуживает ему. Жена подобная другу. Она старается сделать приятное мужу, словно другу, возвратившемуся после долгого отсутствия. Она скромна, ведет себя правильно и относится к мужу с большим уважением. Наконец, есть жена подобная служанке. Она служит мужу преданно и хорошо. Она уважает его, выполняет его указания, не имеет собственных желаний, не жалуется на болезни, не возмущается, всегда старается сделать мужа счастливым».

В Махапариниббана-сутте из Дигха-никаи рассказывается о богатой и знаменитой куртизанке Амрапали из Вайшали, которая попросила Будду просветить ее. Будда сказал: «Амрапали, мысль женщины легко возбуждается и входит в заблуждение. Она поддается желаниям и ревности гораздо легче, чем мужчина. Поэтому для женщины труднее следовать благородным путем. Особенно это трудно молодым и красивым женщинам. Ты должна встать на благородный путь, преодолев вождления и соблазны. Амрапали, ты должна помнить, что юность и красота не вечны, затем последуют болезни,

старость и страдания. Испытания быть богатой и любимой осаждают женщину, однако, Амрапали, это не вечные сокровища. Просветление — единственное сокровище непреходящей ценности. Сила сменяется слабостью, юность — старостью, жизнь ведет к смерти. Один может уйти от любимой, чтобы жить с ненавистной ему; другой никак не может достигнуть долго желаемого. Это закон жизни. Единственное, что защищает и приносит вечный мир, — это просветление. Амрапали, ты должна стремиться к просветлению».

Следует отметить, что, исходя из одних и тех же источников, тхеравада и махаяна по-разному толкуют возможности достижения просветления для мирян. Махаяна утверждает равные возможности просветления как для монаха, так и для мирянина; тхеравада считает, что мирянин может войти в нирвану, только став монахом. Эти различия вытекают из сущности учений махаяны и тхеравады. Согласно учению махаяны, космическая субстанция Будды пронизывает весь мир существования, в частности разум человека, поэтому любой человек при желании и соблюдении установок учения может достичь просветления и познать природу Будды, заложенную в самом человеке. В качестве классического примера приводится жизнь Вималакирти, который, будучи мирянином, достиг просветления и превзошел мудростью всех учеников Будды.

Структурно нижний уровень религиозной системы буддизма в целом можно представить в виде усеченной пирамиды, включающей только 11 уровней камалоки, или чувственного мира. В этой структуре подробно описаны первые 9 уровней, а именно 4 уровня страдающих существ, 1 уровень людей и 4 первых небесных уровня, между которыми существует прямая и обратная зависимость. Характерно, что функциональное назначение этих уровней и их взаимозависимость описываются в буддийской литературе в абстрактных понятиях, которые затем конкретизируются в национальных формах буддизма. На нижнем уровне религиозной системы буддизма первостепенное значение приобретают божества, населяющие первые 4 небесные сферы, а достижение просветления является вторичной, в ряде случаев весьма отдаленной по времени целью. Религиозное поведение верующих группируется как бы в двух направлениях:

к богам и божествам обращаются с конкретными пожеланиями, относящимися к сфере повседневной жизни; к членам сангхи верующие обращаются с тем, чтобы получить религиозные заслуги опять же главным образом для обеспечения удач и благополучия в нынешней жизни, конечно, с учетом следующих перерождений.

При таком подходе четко видно, что соблюдение всех правил Винаи рассматривается как вступление на срединный путь, каждый шаг по которому строго регламентирован правилами и установками, и движение по этому пути происходит на верхнем уровне религиозной системы буддизма. На этом уровне полностью исключаются вольные рассуждения о том, что такое стадии медитации, просветление, нирвана и т. д., так как это практический, а не философский метод постижения истин буддизма. Поэтому процесс обучения является доминирующим, и все состояния, к которым стремится верующий, становятся ему известными заранее, как и ритуал вхождения в эти состояния.

На нижнем уровне верующий пользуется гораздо большей свободой религиозного поведения, чем на верхнем, однако и эта свобода ограничена достаточно разработанными правилами религиозного поведения, контроль за которым осуществляется посредством общественного мнения и шкалы социальной иерархии. Однако дальнейшие умозаключения в этом плане будут иметь абстрактный характер, ибо, как показывает практика, вариантов буддизма настолько много, что при обобщении его функций и практики необходимо делать постоянные оговорки.

Как уже говорилось ранее, верхний и нижний уровни религиозной системы буддизма разработаны по жестким формально-логическим законам, которые полностью укладываются в графические схемы и геометрические построения. Таким образом, были созданы как бы две матрицы буддизма, в ячейки которых вкладывается содержание канонических текстов — это мировоззренческая сущность буддизма. При соприкосновении буддизма с любой социальной средой эти матрицы накладываются на религиозно-культурные традиции определенной нации, национальности, племени, рода или просто местности и как бы вбирают в себя все сверхъестественное, чему поклоняется местное население, однако функцио-

нальное толкование сверхъестественного приобретает в этих матрицах буддийское содержание. Именно в результате наложения буддийских матриц на конкретное поле религиозных верований и культурных традиций буддизм обретает свои социальные функции.

В результате наложения матриц все сверхъестественное, от подземного до небесного, приводится в единую систему, содержание и взаимосвязь компонентов которой заранее известны, и в случае свершения такого наложения матриц утверждается буддийское миропонимание и мировоззрение. Успех предопределен в том случае, если буддизм распространяется в обществе с еще не оформленной идеологией, тогда система буддийского мировоззрения берется в качестве официальной идеологии, а религиозная система формируется из отдельных элементов и целых блоков местных верований. Если же буддизм сталкивался с высокоразвитыми идеологиями типа конфуцианства или с устойчивыми религиозными традициями, включенными в обширные и разработанные мировоззренческие системы, то его структура деформировалась и в ряде случаев поглощалась местными традициями, как это произошло в Непале, частично в Китае, Японии, Корее и т. д. Замечено, например, что общественные функции буддизма проявляются наиболее четко в тех сферах общественных отношений, где по тем или иным причинам подобные функции государства оказываются мало или недостаточно эффективными. Это связано также и с тем, что общественные функции религии формируются на базе историко-культурных традиций и в процессе создания социально-политического механизма регулирования, в результате чего социальные функции религии обретают устойчивость и конкретную специфику в каждой отдельной стране. Для буддизма эта специфика видна даже при сравнении географических районов, исторически подпадавших под влияние культур Индии, Китая, Тибета.

Если задать вопрос, почему, например, в Китае сформировались религиозные системы амидаизм и чань-буддизм, в Тибете — ламаизм и т. д., то ответ на него и будет по существу объяснением специфики развития социальных функций буддизма в этих странах, показом взаимосвязи между функционированием государственной и религиозной систем. Так как механизм функцио-

нирования традиционных восточных обществ только начинает изучаться и для его раскрытия требуется комплексное знание страны, мы попытаемся наметить схему взаимосвязи между функциями социально-политической структуры и религиозной системы тхеравады на примере Таиланда.

Установлено, что миграция таи из Южного Китая на территорию современного Таиланда началась с середины I-го тысячелетия н. э. и продолжалась до образования первых тайских княжеств, приблизительно до XIII в. Во времена тайской миграции на этой территории уже существовали многочисленные буддийские общины, придерживавшиеся различных методов постижения нирваны.

Тайская социально-политическая структура раннего периода (XIII—XV вв.) функционировала следующим образом: интеграция осуществлялась через власть вождя; регулирование и контролирование общественных отношений происходило на основе кровнородственных традиций и воинской иерархии; вознаграждение осуществлялось путем выделения каждой семье ее доли воинской добычи, в том числе пленных. Мигрировавшие народы таи были знакомы с буддизмом. В XIII в. в Таиланде появляются монастыри и крупные монашеские общины. Согласно эпиграфике и историческим хроникам, правители первых тайских государств терпимо относились ко всем буддийским сектам. С середины XIV в. начинается возвышение государства Аютия (Сиам) и возрастание в нем социальной роли буддизма тхеравады. В чем причина?

В государстве Аютия с XV в. интеграция стала осуществляться в соответствии с концепцией бога-царя. Правитель был провозглашен богом, царский дворец — небесной обителью, столица — центром мира, значимость городов и земель убывала по мере удаления от столицы — города Аютия. В культе бога-царя наиболее важная роль отводилась священнослужителям-брахманам, до буддийских общин «божественный» правитель нисходил лишь из религиозно-политических соображений. Вместе с тем буддизм уже стал общепринятой религией, необходимой правящему сословию, поэтому строительство монастырей поощрялось и члены любых буддийских сект получали льготы и привилегии.

Была создана жесткая система феодальной государственности, в которой принцип взаимных обязательств между правителем и его подданными был заменен раболепием перед «божественной» семьей короля и его родственников, прямых потомков короля до пятого колена. Раболепие порождалось тем, что король и его окружение контролировали все должностные места с приписанными к ним льготами и привилегиями, тем самым утверждая принцип, что личность — ничто, а должность — все. Теряя должность, чиновник терял вместе с ней все свои права, землю и имущество [87, с. 66]. Параллельно официальной иерархии стала развиваться практика неформальной зависимости клиента от патрона, т. е. патронажная система связей, заменившая родственную. Компенсирующая функция государства ограничивалась вознаграждением узкого круга «царских слуг» — чиновничества и аристократии. Контролирующая и регулирующая функции стали односторонними, т. е. осуществлялись только в интересах господствующего класса.

Вследствие этого появились разрывы в функционировании тайской общественной системы, которые частично компенсировались неформальной системой патрон — клиент и за счет религии. Из буддийских сект только тхеравада с ее акцентом на праведный образ жизни и накопление религиозных заслуг (бун — по-тайски) могла восполнить функциональную недостаточность общественного организма. Идеология тхеравады объявила высшей религиозной ценностью личность короля — воплощение наибольшего количества буна. Тайский монарх провозглашался идеальной личностью, абсолютной ценностью, мерилом нравственности, мудрости, праведного образа жизни. Все религиозные действия, не имевшие прямого или косвенного отношения к королевской семье, считались как бы второстепенными. Интересно отметить, что любая статуя короля, сооруженная в монастыре, становилась одним из главных объектов поклонения. Например, в одном из монастырей Супанбури находятся скульптурные изображения литературных героев поэмы «Кун Чанг Кун Пэн», в том числе статуя короля Нарасуана (1590—1605). Эта статуя с годами стала совсем бесформенной от наклепанных на нее листков сусального золота — символа религиозной заслуги, переходящей на дарителя. Причастность к коро-

левскому дому, пребывание на службе у короля, хотя бы случайные контакты с членами королевской семьи стали рассматриваться верующими как результат счастливой кармы (интересно, что в Таиланде верили, будто хорошая карма может быть у адепта любой религии — не только у буддиста).

На практике это выразилось в создании неформальной шкалы больших и малых заслуг, играющей заметную роль в общественной и личной жизни тай. Малые заслуги — посещение монастыря, участие в церемониях, угощение монахов, выполнение определенных сельскохозяйственных, семейных и бытовых обрядов, небольшие подарки и услуги буддийской общине — создавали устойчивый религиозно-психологический микроклимат для верующего, как бы защищавший его от возможных неудач и несчастий и позволявший надеяться на улучшение его социального и материального положения в недалеком будущем. Большие заслуги — постройка монастыря и культовых сооружений, организация праздника для членов буддийской общины, пребывание в монастыре в качестве монаха, значительные дарения сангхе в виде денег, одежды, земель, предметов культового назначения — расценивались уже не только как религиозные, но и как общественные действия. Такой поступок совершался всенародно и регламентировался властями и общественным мнением. Акт приобретения большой заслуги имел двойную общественную функцию, с одной стороны, он совершался ради приобретения более высокого социального статуса дарителя, с другой — ради подтверждения этого статуса, в последнем случае размер и стоимость дарения находились в прямой зависимости от его служебного или социального положения.

В результате совмещения компенсирующих функций государственной и религиозной систем монастырь становится центром всей социальной жизни населения, не только удовлетворяющим духовные запросы мирян, но и регулирующим экономические, правовые, семейные, общинные, воспитательные и другие отношения местного общества [48, с. 78—101]. Необходимо также отметить, что кормление монахов и дарение им предметов бытового и культового назначения являются определенной формой перераспределения общественного продукта (до 10% всего дохода населения идет на нужды сангхи).

Вышеприведенные факты далеко не исчерпывают разнообразия тех форм тайских общественных отношений, которые оказались связанными с религией, однако, на наш взгляд, они дают определенное представление о причинах возникновения тех или иных социальных и религиозных функций в системе буддизма как мировой религии. Поэтому, если применить такую же методику для выяснения причин формирования устойчивых религиозных систем буддизма в других странах, то можно получить более конкретное представление о месте и роли религии в каждой отдельной общественной системе.

Возьмем, к примеру, Китай. Согласно историческим сведениям, в Китае оседали представители всех буддийских сект. Однако в период распространения буддизма (II—VI вв.) социально-политическая структура Китая, в которой интеграционная функция осуществлялась через культ императора (Сына Неба), уже была сцементирована конфуцианством. «Конфуцианство, — отмечает А. С. Мартынов, — всегда либо находилось в самом тесном единстве с высшей политической властью, либо сохраняло тенденцию к достижению этого единства. Оно, в сущности, никогда не представляло собой официальную идеологию в целом, а всегда составляло лишь ее часть, дополнение к идеологии сакральной и универсальной монархии, которая, собственно, и придавала внутренний смысл самому конфуцианству» [62, с. 163]. Конфуцианство, пишет Л. С. Васильев, «было также и политикой, и административной системой, и верховным регулятором экономических и социальных процессов, — словом, основой всего китайского образа жизни, принципом организации китайского общества, квинтэссенцией китайской цивилизации» [26, с. 308].

Компенсаторская функция государства осуществлялась главным образом через систему экзаменов, которую конфуцианцы превратили «в практически единственное средство воспроизводства правящей элиты» [26, с. 301]. Подготовка к экзаменам была чрезвычайно сложной и требовала крупных материальных затрат, поэтому преобладающая часть населения, особенно сельского, не могла даже и надеяться на улучшение своего социального и материального положения. Значительное число из тех, кто готовился к экзаменам, в конце концов не достигали намеченной цели и составляли определенную

прослойку грамотеев-книжников (шэньши), находившуюся вне государственной системы вознаграждения. Если проанализировать место и роль наиболее массовых сект китайского буддизма — чань и амидаизм, то окажется, что эти секты расположились как бы на периферии социально-политической структуры китайского общества, а их последователями оказались в основном шэньши (чань-буддизм) и крестьяне (амидаизм).

Мы не ставили себе целью вскрыть причины появления тех или иных социальных функций у китайских буддийских сект, а хотели лишь раз подчеркнуть, что причина становления религиозной системы кроется в специфике социально-политической структуры конкретного общества, что это становление не является результатом философских диспутов и утверждения на их основе того или иного учения.

Предлагаемая нами методика изучения буддизма позволяет также установить тесную взаимосвязь между мировоззренческим ядром буддизма, содержательная сторона которого выражена в его формально-логической структуре, и его социальной, политической, идеологической ролью в обществе. Оказывается, что мировоззренческая структура буддизма, несмотря на ее канонизацию, претерпевает существенные изменения в результате ее наложения на местные традиции — исторические, религиозные, культурные, политические. Причем претерпевает изменение структура нижнего уровня религиозной системы буддизма и выясняется, что именно она определяет массовое сознание верующих. Попробуем аргументировать и конкретизировать сказанное на примере современных религиозных систем буддизма сначала в региональном плане, а затем в страноведческом.

В региональном плане хорошо прослеживаются три варианта буддизма: буддизм, сложившийся на индо-тибетской традиции; буддизм, формировавшийся на базе индийской культуры; буддизм, сложившийся под влиянием китайской культуры. Для первого варианта характерна полная «заземленность» нижнего уровня религиозной системы. Это выражалось в том, что первые четыре небесных уровня камалоки получили свое отражение в духовной иерархии ламаизма, согласно которой живыми богами считались ламы высшего порядка, разделенные на четыре категории. Все они, начиная с далай-

лам, считались эманацией какого-либо бодхисатвы или божества, постоянно переходящих после гибели одного физического тела в другое, поэтому их называют перевоплощенцами, или перерожденцами (ринпочэ — по-тибетски, хубилган — по-монгольски). Уровню людей, или манусса, соответствовал институт простых лам, выполняющих различные функции в духовной иерархии, в которой учитывались занимаемая должность, ученая степень, старшинство, родословная и т. д. Как отмечал академик И. Майский, по данным 1918 г., в Монголии насчитывалось около 150 хубилганов и 115 тыс. лам, что составляло треть тогдашнего мужского населения страны [58, с. 303].

В ламаизме, распространившем свое влияние на многие районы Центральной Азии, в основе всех построений лежит символ 4, который, вероятно, соответствует четырем истинам. В этом случае центр, или столица, Тибета Лхаса должна рассматриваться как символ ваджры, или «несокрушимого алмаза», скрепляющего истиной весь мир. Все основные концепции ламаизма имеют четырехчленную структуру. Например, формула посвящения в веру: «Я ищущий убежища в Ламе, я ищущий убежища в Будде, я ищущий убежища в дхарме, я ищущий убежища в сангхе». Вся земная территория делилась на четыре категории: центр (Тибет), внутренние земли (Центральная Азия), внешние земли (до пределов распространения ламаизма), неблагоприятные земли, распространявшиеся до Океана и еще не познавшие дхармы. Существовали и четыре категории правителей: цари чакравартини; великие цари 16-ти исторических и мифических стран, в которых якобы был распространен буддизм; цари отдельных стран; мелкие цари. Точно так же была организована система монастырского управления: далай-лама и его окружение; крупнейшие монастыри; их подразделения — дацаны; остальные монастыри.

Вся эта система обосновывалась идеологически: высший уровень считался носителем дхармы; 3 следующих уровня — разные степени знатоков дхармы, включая и функционеров церемоний и обрядов как распространителей дхармы и внимающих дхарме, получающих от сангхи религиозные заслуги. Всем остальным была уготована жизнь на низших уровнях несчастливого существования, в том числе в аду. Поэтому от верующих мирян

требовалось ориентировать все их помыслы на религиозную сторону жизни и на благополучие сангхи и «живых богов». Достаточно сказать, что в дореволюционной Монголии содержание ламаистской церкви обходилось населению в 7 млн. рублей ежегодно (или по 13 годовых барашков с человека) [59, с. 253]¹.

Буддизму, формировавшемуся в регионе распространения индийской культуры (Шри Ланка, Бирма, Таиланд, Лаос, Кампучия), пришлось приспособляться, с одной стороны, к индийским культам (брахманизму, шиваизму, вишнуизму), освящавшим царскую власть, а с другой — к местным, в том числе анимистическим, верованиям. Индийские культы буддизм «заземлил», объявив правителей буддами и бодхисатвами в их земном существовании, а местным верованиям придал большую значимость путем включения их в свои матрицы — космологическую и космографическую.

Характер переориентации религиозной практики на накопление заслуг для приобретения социальных и материальных благ показан нами на примере Таиланда. Вместе с тем конкретизация общественной роли буддизма привела к изменению представлений о конечном познании человека и о его духовных целях в круговороте бытия, иначе говоря, к изменению философской (гносеологической) интерпретации буддизма в целом. Общая космологическая структура, включающая три сферы существования, стала рассматриваться как внутреннее состояние индивидуума; камалока стала отождествляться с возбужденным состоянием человека, рупалока — со спокойным состоянием, арупалока — с полным отсутствием желаний. Основой же мировоззрения стала космологическая структура камалоки, ограниченная шестым уровнем небес, от конкретизации которого зависит философская интерпретация буддизмом познавательных аспектов бытия.

Например, в шриланкийском буддизме шестой уровень небес отведен для бога Мары, повелевающего всеми видами соблазнов, привязывающих человека к сансаре. Постигание этого уровня космологической структуры означает, согласно шриланкийскому варианту буд-

¹ Поскольку обрядовая сторона ламаизма достаточно подробно описана в работах советских авторов, мы не будем специально на ней останавливаться. См., например [37; 51; 53; 54].

дизма, познание тех сил, которые привязывают человека к земному существованию, определение способов преодоления этих соблазнов; иными словами, шестой уровень небес соответствует состоянию просветления, за которым следует нирвана.

Затруднительно сказать, обладают ли другие мировые религии столь высокой степенью приспособляемости к социально-политической среде, как буддизм, но можно с уверенностью говорить о социальной гибкости буддизма. Эта гибкость становится очевидной, когда рассматривается мировоззренческая структура буддизма в конкретном обществе. Например, в китайской разновидности буддизма базисным компонентом всей структуры является восьмеричный путь, или символ 8. Но эта структура значительно отличается от ранее приводимых нами логических построений Нагарджуны, развитых в секте мадхьямиков. Если в классических древнеиндийских структурах буддизма постижение истины мыслилось как прохождение всех трех сфер земного и космического существования, то в массовых формах религии просветления было перенесено в сферу чувственного мира — камалоки, а способ достижения просветления был поставлен в прямую зависимость от социальной ориентации буддизма.

В Китае социальная ориентация буддизма оказалась совершенно иной, чем, например, в Тибете или Таиланде. Поскольку компенсирующая функция буддизма не могла быть совмещена с государственной и оказалась не связанной с интегрирующим центром — культом Неба, то буддизму пришлось перестраивать свою мировоззренческую структуру в соответствии со сложившимися социальными условиями его бытования на периферии социально-политической структуры. В центре этой мировоззренческой структуры оказалась не буддийская община или монастырь, а мирянин-домовладелец, глава семьи, который в своих духовных устремлениях мог ориентироваться как на канонизированный образ жизни мирянина-мудреца и в то же время бодхисатвы Вималакирти, так и на сострадательность будды Амитабхи, бодхисатвы Авалокитешвары или его женской эманации Гуань-инь, на благожелательность грядущего будды Майтрея.

Характерно, что образ Вималакирти получил извест-

ность только в тех странах, где буддизм вошел в соприкосновение с конфуцианством. На современной стадии изучения буддизма мы можем предположить, что этот образ сыграл какую-то чрезвычайно важную роль в обосновании специфики китайской версии буддизма, получившей затем распространение в Корее, Японии и Вьетнаме. Достаточно сказать, что текст Вималакирти-нирдеша-сутра (вероятно, согдийский) многократно переводился на китайский язык, причем наиболее известной версией является перевод, сделанный монахом Кумарадживой (344—413), выходцем из Восточного Туркестана. Эта сутра — апофеоз полемики сторонников божественной природы будд со своими ортодоксальными соперниками — тхеравадинами.

В сутре рассказывается, что в городе Вайшали жил богатый человек по имени Вималакирти, который понимал учение Будды сердцем и обладал всеми достоинствами бодхисатвы. Удачи сопутствовали ему во всех делах, так как он был щедрым и радушным, всегда спешил помочь другим, делился своими доходами с друзьями и знакомыми. Его уважали молодые и старые, чиновники и брахманы. Глубиной понимания учения Будды и мудростью Вималакирти превосходил всех последователей Будды и многих богов и бодхисатв. Однажды он серьезно заболел, и, обеспокоенные состоянием его здоровья, Вималакирти стали посещать короли, сановники, старейшины, верующие, брахманы, принцы. В то время в Вайшали остановился Будда с 8 тыс. биккху и 32 тыс. бодхисатв. Будда попросил кого-то из сопровождающих его навестить Вималакирти. Однако ученики и бодхисатвы единодушно отказались идти к Вималакирти, так как в прошлом им уже приходилось беседовать с ним и они убедились в превосходстве его мудрости. Поэтому даже самые выдающиеся ученики Будды, например Сарипутра, не были уверены, что смогут понять причину болезни Вималакирти. Только бодхисатва Манджушри согласился пойти к мудрому мирянину [123, с. 108—109].

Вималакирти объяснил Манджушри причину своей болезни: «По своей глупости я проникся чувством любви ко всем живым существам — в этом и причина моей болезни. Так как все существа больны, болен и я. Если все существа избавятся от болезней, тогда и я поправлюсь. Почему? Потому, что бодхисатва входит в

царство рождения и смерти ради других существ. А там, где существует рождение и смерть, должно быть и страдание. Если другие существа смогут освободиться от болезни, тогда и бодхисатва не будет болеть. Роль бодхисатвы сравнима с ролью родителей. Если ребенок болен, тогда отец и мать тоже больны, но если выздоравливает ребенок, выздоравливают отец и мать. То же самое происходит и с бодхисатвой. Он любит всех существ, как своих детей. Если дети больны, болен и бодхисатва, но если они выздоровеют, то выздоровеет и бодхисатва. Вы спрашиваете меня: „В чем причина этой болезни?“. Болезнь бодхисатвы вызвана его великой сострадательностью» [166, с. 105].

Основная идея, неоднократно повторяемая и подчеркиваемая в Вималакирти-нирдеша, сводится к утверждению, что бодхисатва постигает природу будды через сострадание и помощь другим существам. А для проявления своего сострадания и альтруизма бодхисатва должен поставить себя в такое положение, при котором он может разделять дуккху других существ. Наилучшей позицией для бодхисатвы является жизнь мирянина, в которой для него наиболее полно раскрываются возможности проявить все достоинства бодхисатвы — те 10 типов доброты, среди которых важнейшими являются 6 парамит: щедрость, соблюдение заповедей, стойкость, прилежание, медитация, мудрость.

Однако бодхисатва должен избегать сострадания, связанного с какой-либо формой симпатии, привязанности, поскольку такое сострадание вызывает страх потерять то, к чему привязался. Например, вхождение в медитацию по своему желанию есть форма зависимости. Любые методы (упайя) без мудрости (праджня) являются формой привязанности к сансаре; методы, соединенные с мудростью, являются освобождением. Бодхисатва никогда не находится в состоянии рабства, подобно глупцу, и никогда не остается в состоянии господства, подобно архату (сравака). Деяния бодхисатвы не являются полностью чистыми или нечистыми. Он все знает и в то же время находится в неведении. Он знает, например, закон зависимого происхождения и все же может придерживаться ложных взглядов; работает ради добра для всех существ и не привязывается к ним и т. д.

Весь текст Вималакирти-нирдеша полемизирует с

учением тхеравады, в котором утверждается необходимость постепенного постижения истин с завершающей стадией в монашестве и достижением архатства, а затем нирваны. В противовес тхераваде Вималакирти считает, что «я и нирвана — идентичны», иначе говоря, человек может находиться в нирване, пребывая в земном мире. Поэтому в китайских вариантах буддизма этическая сущность Вималакирти-нирдеша формулируется в виде 8 законов: 1. Совершая деяния для блага всех людей, вы не должны думать о вознаграждении. 2. Вы должны брать на себя страдания всех живых существ. 3. Любую заслугу, которую вы получаете, надо передавать другим. 4. Все люди должны быть для вас равны, без всяких исключений, вам следует проявлять скромность перед ними, не позволять себе в мыслях ни малейшей неприязни к ним. Вы должны смотреть на всех бодхисатв, как на будд. 5. Если вы услышите сутру, не знакомую вам, не проявляйте подозрительности; не следует спорить со сторонниками хинаяны. 6. Вы не должны завидовать подаркам, которые получают другие, не должны хвастаться собственными приобретениями; следует всегда контролировать свои мысли. 7. Вы должны размышлять о своих собственных ошибках и не говорить об ошибках других. 8. Вам следует постоянно стремиться к совершенному добру, к получению заслуг любого рода [166, с. 110].

При жесткой системе социализации человека в китайском обществе, из-за которой индивид был скован узами бесчисленных обязательств (перед родителями, семьей, родственным кланом, чиновниками, обществом, императором и т. д.), учение буддизма могло представляться многим духовной отдушиной. Однако буддизм был в первую очередь религией и именно как религия закрепился в Китае. В китайском варианте буддизма учтены многие факторы социальной жизни этой страны. Человек, который пытался манкировать определенными социальными обязательствами, неизбежно терял свое «общественное лицо» и оказывался как бы за пределами общественной жизни. Поэтому наиболее выдающиеся переводчики буддийских текстов на китайский язык старались придать некоторым положениям буддизма более понятный (для конфуцианских традиций) смысл.

Таким образом, например, Вималакирти-нирдеша версии Кумарадживы содержит положения о том, что

бодхисатва, несмотря на свое всезнание, может придерживаться ложных взглядов, вести жизнь, не соответствующую с установками буддизма, а главное — не должен создавать конфликтных ситуаций и, тем более, не идти против традиций. Интересный пример китайского толкования буддийских положений приводит советский ученый Л. С. Васильев. Он пишет, что «еще в конце прошлого века видный специалист по истории религии в Китае де Гроот к своему удивлению обнаружил, что в китайских источниках содержится немало упоминаний об участии буддийских монахов в военных действиях. Как это согласовать со столь известной и всегда так свято соблюдаемой всеми буддистами первой заповедью буддизма — „не убий“, „не тронь ничего живого?“. Подвергнув анализу известные ему данные, де Гроот установил, что в основе этого необычного несоответствия лежит переведенная и по-своему истолкованная Кумарадживой довольно известная сутра „Фаньганцин“ („Сети Брамь“), содержащая описание 10 основных и 48 дополнительных заповедей буддиста. Разумеется, в этой сутре была заповедь „не убий“. Однако рядом с ней была и другая: призывавшая к сохранению и спасению всего живого. Этой последней Кумараджива и его ученики дали такое толкование, которое предусматривало возможность в вооруженной борьбе отстаивать не только буддийские храмы, но и подвергаемых опасности людей. К такому же толкованию примыкала и еще одна статья сутры, призывавшая буддистов чтить власть, повиноваться старшим и даже жертвовать собой во имя долга» [25, с. 321].

Если соединить основные буддийские культы Китая в одну логическую цепь, то окажется, что все учения буддизма, разработанные в Китае, образуют единую религиозную систему, мировоззренческой основой которой является видоизмененная буддийская космография. В космографии китайского буддизма уровень людей стал также местопребыванием бодхисатв, подобных Вималакирти, первый уровень небес остался за охранными божествами (правда, уже в образе драконов), второй уровень небес, традиционно бывший царством Сакки, или Индры, был отдан бодхисатве Авалокитешваре в его женском облике Гуань-инь, на шестом уровне поселился будда грядущего Майтрея, и, наконец, как бы за пре-

делами чувственного мира (а точнее — на границе Поднебесной) над Гималаями был помещен рай будды Амитабхи.

В буддийской космографии нашли себе место все китайские боги и божества, в том числе самые популярные: Туди-шэнь (покровитель деревни), Яньло-ван (правитель ада), Юйхуан шанди (Нефритовый император), Цзао-шэнь (бог очага), Гуаньди (бог войны), Цай-шэнь (бог богатства), Шоу Син (бог долголетия), Хуанди (Желтый император), Чэн-хуан (бог города), Лун-ван (царь драконов) и др.

Все эти боги в буддийском пантеоне сохранили свои традиционные функции, связанные с их конкретной ролью в местных верованиях, однако были наделены чувством сострадания и благожелательности к людям, т. е. чертами, ранее свойственными лишь немногим местным божествам. Даже у специалистов возникает недоумение по поводу превращения бодхисатвы Авалокитешвары в женщину. Например, в тхераваде замена половой принадлежности для бодхисатвы невозможна, ибо все бодхисатвы, как и будды, считаются мужчинами. С появлением теории шуньяты (пустоты) в махаяне сторонники божественной природы будд стали утверждать, что с позиции пустоты нет никакой разницы между женщиной и мужчиной, между святым и профаном и т. д., ибо познавший пустоту не разделяет бытие на субъективное и объективное. Так в Вималакирти-нирдеше описывается забавный эпизод, происшедший во время одного из диспутов в доме Вималакирти.

В комнате появилась богиня и осыпала собравшихся небесными цветами. Цветы соскользнули с бодхисатв на пол, однако зацепились за одежды сраваков (сравака — человек, лично слышавший проповеди Будды, иначе говоря, это архат для тхеравады). Сарипутра и другие ученики Шакия-Муни попытались стряхнуть цветы, но им это не удалось. Богиня, засмеявшись, спросила Сарипутру: «Почему вы стараетесь избавиться от цветов?» Сарипутра ответил: «Богиня, я стараюсь избавиться от них, так как такие цветы не подходят для монаха, соблюдающего Винаю». «Вы не должны думать, — сказала богиня, — что цветы не соответствуют дхарме. Ваши мысли — это результат привязанности. Если кто-либо покидает свой дом ради религии Будды, но продол-

жает цепляться за обусловленное — это против дхармы».

Когда Сарипутра стал доказывать, что освобождение является свободой от жадности, ненависти и заблуждений, богиня ответила, что жадность, ненависть и заблуждения сами по себе являются просветлением. Сарипутра, уязвленный тем, что с ним спорит женщина, спросил, чего достигла она сама и что хочет доказать своими рассуждениями. Богиня ответила, что если кто-либо достигает чего-то или доказывает что-то, то это упрямый человек, который далек от учения Будды. Сарипутра сказал, что если богиня столь находчива, то почему она не превратится в мужчину. Тогда богиня к ужасу Сарипутры превратила его в женщину, а сама приняла облик Сарипутры [166, с. 106—107]. Смысл этого превращения, по мысли авторов сутры, в том, что дело не в половых, социальных или других различиях, а в понимании последователями буддизма сущности учения, и здесь хинаянисты уступают махаянистам.

В религиозной системе китайского буддизма перед верующими оказался больший выбор религиозных целей, чем в других системах буддизма. На наш взгляд, можно выделить три направления в религиозной практике. 1. Обращение к богам буддийского пантеона с просьбой ниспослания удач в повседневной жизни и обращение к членам сангхи для выполнения традиционных обрядов и церемоний. Эта религиозная практика не ведет к изменению стиля и образа жизни. 2. Слепая вера в сострадательность будд и в рай Амитабхи, которая может существовать в рамках традиционного бытования. 3. Стремление к образу жизни бодхисатвы Вималакирти при утверждении своей веры с помощью Лотосовой сутры. Эта религиозная практика получила распространение в чань, а затем в дээн-буддизме и содействовала формированию иного образа и стиля жизни, отличного от конфуцианского, но не противоречащего последнему, а как бы дополняющего его.

Тем не менее определенная терпимость конфуцианства к буддизму отмечалась лишь в ограниченной сфере, контролируемой государством, поскольку конфуцианство начисто отрицало какую-либо идеологическую или социальную значимость буддизма. Поэтому трудно представить себе возникновение в китайском обществе (естественно — вне монастыря) каких-либо неформаль-

ных социальных отношений, базирующихся на буддийских ценностных представлениях, однако такие отношения существовали и вели к появлению сектантских движений различного типа. Неформальные социальные структуры, складывавшиеся в Китае под влиянием буддизма, принципиально отличались от неформальной статусной иерархии буддийских стран Южной и Юго-Восточной Азии (за исключением Вьетнама).

Так, если в Таиланде они были органическим дополнением к социально-политической структуре, то в китайском обществе неформальные социальные отношения, сложившиеся на базе буддизма, наоборот, как бы противопоставлялись официальным. Эти неформальные отношения были формой протеста против существующего правопорядка, и этот протест идеологически обосновывался мессианскими или миллениаристскими идеями, заимствованными из буддизма. В частности, буржуазный синолог С. Накин считает, что наиболее существенным для идентификации социальной значимости народных сект является их расхождение с официальной идеологией. Враждебное отношение правящей элиты объясняется тем, что в самом факте религиозного отступничества она усматривала заряд, по выражению С. Накин, «фундаментального вызова ее политической и социальной системе» [215, с. 269]. Анализируя повстанческое движение под руководством секты Белого Лотоса (Восьми Триграмм), Накин пишет, что последователи секты, проводя дни в молитвенном благочестии, «одновременно ожидали наступления великих катаклизмов, когда они должны будут оставить свою обычную жизнь и, следуя божественному указанию, объединиться и подняться, дабы возвестить о новом и совершенном мире, в котором люди найдут спасение через свою веру и исключительно по своей вере». Приверженцы «дискретно передаваемой еретической религии», узнав о предсказанном лидерами скором наступлении миллениума, превращались «в открыто неповинующихся бунтарей против государства и установленного порядка». По словам С. Накин, верующий и мятежник олицетворяли различные стадии одного процесса «всеобщего спасения» [215, 2—3]. Повстанцы Белого Лотоса, убивая чиновников, сжигая здания и занимая обнесенные укреплениями административные и торговые центры, разрушали сим-

волы цинской власти. Одновременно, обнаруживая слабость цинской династии, насилие совершало «подспудную работу, привлекая тех, кто обычно не присоединялся к мятежникам», а сочетание насилия с открыто пропагандируемой альтернативой статус-кво еще сильнее расшатывало установленные порядки. «Китайцы, — отмечает Накин, — называли такое состояние луань (беспорядок, хаос, смятение), и оно крайне страшило тех защитников установленного порядка, которые составляли правящую элиту. Появление вооруженных и управляемых Восемью Триграммами мятежников сопровождало и увеличивало беспорядок, а в интересах последних (конфуцианцев. — В. К.) было разрушить „статус-кво“ и тем самым сделать возможной переориентировку лояльности» [215, с. 199—200]. В тех случаях, когда восстание грозило существующим государственным устоям, ученые-конфуцианцы стремились истолковать события как предупреждение Неба императору относительно его неспособности управлять страной. По замечанию советского синоведа, в «династийных историях победоносное крестьянское восстание, как правило, представлялось закономерной карой Неба за грехи последних представителей предшествующей династии» [25, с. 117].

Социальная роль буддизма непосредственно связана с мировоззренческим содержанием нижнего уровня религиозной системы, и, следовательно, этой роли присуща вариантность для каждого культурно-исторического комплекса буддизма. Если брать 80-е годы XX в., то наиболее четко социальная роль буддизма фиксируется в различных аспектах религиозной практики и неформальной социальной структуры, более расплывчато — в отношениях между государством и религией. В свою очередь религиозная практика буддизма как бы подразделяется на деятельность, осуществляемую только членами сангхи, и деятельность, в которой принимают участие верующие, именно последняя и рассматривается нами как социальный фактор буддизма. Верующие принимают непосредственное участие в некоторых церемониях и обрядах, религиозных манифестациях, в постройке религиозных сооружений и культовых объектов, в сборе различного рода пожертвований, в религиозных празднествах. Социальный момент выражен и в коллективных посещениях «святых» мест.

Вероятно, необходимо оговорить, почему мы специально выделяем социальный фактор, который нередко описывается как регулирующая и контролирующая функции религии. По крайней мере для буддизма совершенно очевидно, что человек, посвятивший всю свою жизнь достижению нирваны, настолько поглощен сложной и детально разработанной методикой продвижения к этой цели, что, по существу, полностью выключается из социальной жизни и реагирует на ее сигналы однозначно, т. е. только применительно к своей личной цели. Социальный же фактор — это в первую очередь ориентация верующего на шкалу социальных оценок, забота о своем социальном престиже и стремление путем накопления религиозных заслуг возродиться вновь в привычном ему социальном окружении. Следовательно, социальный фактор включает и мировоззренческие аспекты религии и социальные ориентации верующего. В свою очередь социальный фактор в религии является переменной величиной, зависящей от общественного мировоззрения в целом, которое может быть или религиозным, или прагматическим, или атеистическим.

Участие верующих в религиозной деятельности преследует достаточно широкий диапазон социальных потребностей и интересов, включающий как традиционность, так и игровую ситуацию. Под традиционностью понимается общественная демонстрация усвоения предписанных правил и норм поведения, социального статуса, религиозности, оцениваемых по известной шкале ценностей. Наиболее привлекательной стороной для верующих в этой демонстрации является тот факт, что религия как бы уравнивает всех и тем самым позволяет им продемонстрировать те достоинства, которые в мирской жизни оказались бы несущественными, и вместе с тем подчеркнуть различные привилегии, которыми пользуется часть из них, благодаря накопленным религиозным заслугам. Молодежь привлекает в первую очередь зрелищная сторона религиозных церемоний и празднеств, а также возможность участия в различных игровых ситуациях, особенно присущих южному и дальневосточному вариантам буддизма. Это религиозные карнавалы, шествия типа перахеры, импровизированные танцы, пение, музыкальные состязания и, конечно, допускаемый приличиями флирт. Характерно, что религиозные праздни-

ва отмечаются не только в монастырях и храмах, но и в университетах, школах, на предприятиях, т. е. охватывают не только истинно верующих.

Буддизму принадлежит важная, иногда главная, роль в сохранении неформальной статусной иерархии, особенно в сельской местности. В каждой деревне, поселке и даже провинциальном городе существует подобная неформальная иерархия, базирующаяся, в частности, на религии, однако имеющая значительную специфику в каждой отдельной стране. Поэтому мы попытаемся показать характер такой неформальной организации местного общества на примере Таиланда.

В Таиланде можно выделить несколько признаков неформальной статусной иерархии, осуществляемой и подтверждаемой через монастырь или религиозные церемонии. Каждый третий мужчина временно становится монахом, утверждая этим поступком свой моральный авторитет в глазах родных, знакомых, односельчан. Он хочет показать, что ему можно доверять, на него можно положиться, что он не забывает доброго отношения к себе и платит свои моральные долги сполна, короче говоря, что он человек высокопорядочный. Пребыванием в монастыре утверждаются не только нравственные достоинства человека, но и его склонность к самоанализу, его способность изживать дурные наклонности. Пребывание в монастыре рассматривается как публичное очищение человека от прошлых недостойных дел и ошибок, поэтому этот фактор используется на практике даже государственными деятелями, например, в 70-х годах временно уходили в монастырь бывший министр иностранных дел Танат Коман и бывший премьер-министр Таном Киттикачон. Это было сделано для того, чтобы восстановить в глазах общественности свой подорванный авторитет. В сельских монастырях каждый прихожанин, мужчина и женщина, имеет свою роль, которую он выбирает обычно следуя своим наклонностям; это может быть роль глубоко набожного человека, солидного хозяина, любителя пофилософствовать или поговорить о политике, шутника, щеголя, сплетника... и даже хулигана. Эти роли несколько ритуализированы и подчеркнуты, что создает определенный эффект театра и карнавальности при массовых сборищах в монастырях. Важное место в неформальной статусной иерархии занимают

подношения и дарения сангхе. Помимо того, что кормление монахов и дарение им предметов бытового назначения являются определенной формой перераспределения общественного продукта (до 10% всего дохода населения идет на нужды сангхи), сам процесс подношения контролируется общественностью. Стоимость или величина подношения, согласно традиции, должна соответствовать социальному статусу дарителя, и превышение положенной стоимости подношения может подорвать, а не укрепить престиж дарителя в глазах его односельчан. Крупные религиозные церемонии или праздники типа Тот Катхина (подношение одежды сангхе в октябре—ноябре), проводимые поочередно в монастырях района, также объединяют людей, особенно молодежь, в масштабе района и даже провинции через соперничества между музыкальными, танцевальными, поэтическими, спортивными командами, выставляемыми от каждой деревни.

С развитием водного и дорожного транспорта и расширением сети автодорог роль монастыря как объединяющего центра возрастает, о чем свидетельствует все увеличивающийся приток ежегодных подношений сангхе, оценивавшийся в 70-х годах примерно в 1 млрд. бат (50 млн. долл.), не считая продуктов питания для 400 тыс. монахов и даровой рабочей силы, занятой в монастырских хозяйствах.

Следует отметить, что расширение регулирующей функции буддизма находится в прямой зависимости от абсолютного числа деклассированного населения, а также от положения мелкой и средней национальной буржуазии, особенно в тех случаях, когда последняя ограничена в своей деятельности, с одной стороны, крупными монополиями, с другой — государственным сектором. Для деклассированных элементов города посещение буддийского монастыря, участие в религиозных церемониях и шествиях, помимо религиозных целей (чаще всего моление об удаче), становится одним из главных способов утверждения их гражданского достоинства и демонстрации их причастности к общественной жизни страны. Результатом приобщения деклассированной городской массы к религии является их тяга к буддийской идеологии как средству выражения социального протеста.

Местная национальная буржуазия, особенно провинциальная, в своем становлении проходит как бы два эта-

па: первый — предпринимательский, когда образуются определенные накопления; второй (связанный с трудностями реализации этих накоплений в сфере бизнеса) — это повышение социального статуса как средство увеличения полезных связей. Чаще всего повышение социального статуса происходит с помощью благотворительной деятельности в пользу религии (строительство монастыря, крупные пожертвования буддийской общине, издание религиозной литературы и т. д.). В результате благотворительной деятельности буржуа входит в состав монастырских комитетов, попечительских советов, в руководство религиозных организаций и ассоциаций, тем самым получая новые каналы для своей предпринимательской деятельности и, кроме того, надежду приобщиться к политической власти в период выборных кампаний.

Рассмотрим еще один массовый вариант буддизма, представленный в наши дни японской организацией Сока-гаккай, имеющей множество филиалов в странах Азии, Европы, Америки, Африки. Зарождение секты произошло в 1930 г., когда в одной из школ г. Токио было создано общество Сока кёйку гаккай (Общество по воспитанию с целью создания ценностей), учредители которого взяли на вооружение догмы секты Нитирэн-сёсю. И. К. Державин пишет, что «связь с сектой Нитирэн-сёсю привела к тому, что общество Сока кёйку гаккай постепенно превращалось в воинствующую религиозную организацию» [35, с. 21]. К концу 1941 г. в обществе было около 3 тыс. членов. Однако религиозный фанатизм сторонников секты, утверждавших, что Япония не выиграет войны, так как народ не верит в чудодейственную силу гохондзона, вызвал недовольство милитаристских кругов, и в 1943 г. секта была распущена.

В 1946 г. бывший секретарь общества Сока кёйку гаккай Дзёсэй Тода вновь создал религиозное общество под названием Сока-гаккай (Общество по установлению ценностей) для пропаганды учения Лотосовой сутры. Благодаря энергии Тода, как отмечают советские исследователи, «ряды общества стали быстро расти. Оно сумело захватить в свои руки руководство одной из школ секты Нитирэн — Нитирэн-сёсю (Ортодоксальная секта Нитирэн) и превратило главный храм Нитирэн-сёсю — Тайсэкидзи — в свой духовный центр» [11, с. 115]. В 1951 г. членами общества были представители около

3 тыс. семей, в 1956 г. — 420 тыс., в 1960 г. — около 2 млн., в 1964 г. — 4,3 млн., в 1968 г. — около 7 млн., а в 1980 г. — почти 8 млн. Как видно из этих показателей, быстрый рост численности Сока-гаккай приходится на 60-е годы. Следует отметить, что в эти же годы наблюдалось массовое появление различных сект как ортодоксального, так и модернистского толка, общее число которых к концу 60-х годов приблизилось к четырем сотням, причем крупнейшие секты также насчитывали миллионы последователей.

Как правило, исследователи японского религиозного феномена в первую очередь выделяют идеологические факторы воздействия учений этих сект на верующих и назойливую миссионерскую активность членов Сока-гаккай, и, вероятно, это оправдано. Нам же хотелось бы обратить внимание и на социально-организующий аспект этих сект, взяв в качестве примера Сока-гаккай. И. К. Державин, описывая структуру этой секты, отмечает наличие в ней как внутренней структурообразующей иерархии (татэсэн), так и внешней (ёкосэн). Последняя стала последствием основной политической партии Комэйто. И. К. Державин пишет, что организационной единицей Сока-гаккай по линии татэсэн «является звено (куми), объединяющее около 10 семей. Вступивший в секту сразу присоединяется к звену завербовавшего его члена секты независимо от места жительства, и на звено ложится задача воспитания вновь обращенного члена секты. Семьи, входящие в это звено, помогают новому члену постичь догматы веры, знакомят с порядками, существующими в организации, и вовлекают его в активную деятельность Сока-гаккай. Во главе каждого звена стоит руководитель (куми-тё). Руководство секты стремится как можно теснее связать отдельные семьи между собой, и этим связующим стержнем является в каждом звене общее собрание (дзаданкай)...» [35, с. 54—55].

5—10 звеньев составляют группу (хан), 5—10 групп — округ (тику), 5—10 округов — филиал (сибу). Сибу, объединяющий от 1 тыс. до 3 тыс. семей, является основной административной единицей Сока-гаккай как в Японии, так и за рубежом. В 1960 г. была создана более крупная единица — со-сибу, объединяющая до 10 тыс. верующих. Руководители сибу и со-сибу входят в так называемые местные штабы (тихохому), а представите-

ли последних образуют объединенные штабы (сосо-хому), непосредственно подчиненные руководству Сока-гаккай [35, с. 55].

Руководство Сока-гаккай — это около сотни штатных чиновников, подчиненных президенту общества. До 1944 г. президентом был Цунэсабуро Макигуги, в 1945—1958 гг. — Дзэсэй Тода, в 1958—1979 гг. — Дайсаку Икэда, с 1979 г. и по настоящее время — Хироси Ходзэ, бывший генеральный секретарь Комэйто и генеральный директор Сока-гаккай. «Президент, генеральный директор и 17 заместителей генерального директора, — пишет И. К. Державин, — образуют генеральный совет (сомукай) — „мозговой трест“ Сока-гаккай, определяющий политику и направление деятельности и руководящий через различного рода управления и отделы всеми звеньями этой чрезвычайно разветвленной организации» [35, с. 56].

Генеральному совету подчиняются различные управления и отделы, руководители которых совместно с членами сомукай образуют директорат Сока-гаккай — верховный исполнительный орган Сока-гаккай. А законодательным органом является по существу секта Нитирэн-сёсю, которую в начале 70-х годов возглавлял 67-й патриарх, счет которым ведется от Нитирэна. Директорат направляет работы многочисленных управлений и отделов, важнейшими из которых являются управление культуры, издательский, молодежный, женский и финансовый отделы, комитет по воспитанию и обучению. Помимо функциональных органов при директорате имеются организационные отделы для работы среди дошкольников, младших школьников, старших школьников, студентов, девушек, юношей, женщин, мужчин.

Основное внимание руководство Сока-гаккай уделяет работе с молодежью, стараясь предельно активизировать ее деятельность во всех сферах социальной жизни, правда, жизни, лишенной прогрессивных идеалов человечества. В январе 1980 г. президент Ходзэ, выступая перед молодежью с речью о ценности каждого индивидуума для Сока-гаккай, говорил о равенстве всех членов перед гоходзон, об ответственности тех, кто занимает руководящее положение в секте. Президент подчеркнул, что члены общества должны действовать, распространяя буддизм святого Нитирэна, должны стремиться

к укреплению веры. В пропаганде и обучении делается акцент на воспитание у молодежи воли, ума и дружелюбия, однако и эти положительные качества направляются в основном на религиозные цели, на то, чтобы каждый член общества чувствовал себя бодхисатвой по отношению к нечленам Сока-гаккай.

Анализируя социальный состав общества на середину 60-х годов, советские ученые пришли к выводу, что «основную массу членов Сока-гаккай составляют рабочие и служащие мелких и средних предприятий, мелкие и средние предприниматели. К ним можно прибавить низкооплачиваемых служащих крупных предприятий, рабочих-шахтеров и некоторые другие категории трудящихся, занятых в промышленности. В общество входит определенное число крестьян и рыбаков, но процент их значительно ниже, чем в других „массовых“ „новых религиях“. В последние годы усилился приток в общество интеллигентов, а также людей искусства: киноактеров, музыкантов. Представители искусства, входящие в Сока-гаккай, это в основном люди, чье положение не обеспечено, люди, не верящие в свои силы и не имеющие больших перспектив. Об урбанистическом характере Сока-гаккай свидетельствует и тот факт, что на выборах наибольших успехов общество добивается в Токио и прилегающих к нему городах, в районе Осака — Киото — Кобе с плотным городским населением и отчасти на Хоккайдо» [11, с. 121].

Говоря о причинах успехов «новых религий», типа Сока-гаккай, советские японисты отмечают, что так называемые массовые «новые религии» доступны для самого широкого круга людей благодаря чрезвычайной упрощенности толкования религиозных догм и обрядов, содержание которых увязывается с требованиями современной жизни. «Новые религии» обещают спасение не в потустороннем мире, а на этой земле и не в отдаленном будущем, а в пределах жизни человека. Сосредоточивая внимание на человеческой личности, на индивидууме, «новые религии» вселяют в верующих чувство собственного достоинства, чувство собственной значимости, не знакомое среднему японцу ни в эпоху сёгуната Токугава, ни в период господства милитаризма. В «новых религиях» придается большое значение активному участию верующего в общих молебнах, беседах, шествиях

и церемониях, праздничных манифестациях, в их подготовке и проведении [11, с. 105—109].

Чтобы оценить роль Сока-гаккай как одного из вариантов «новых религий» в японском обществе и потенциальные возможности этой организации, мы предлагаем читателю обратить внимание на некоторые факторы, остающиеся как бы вне поля зрения исследований. Наиболее быстрый рост членства этой организации наблюдался в 60-е годы. Как отмечают советские историки, в 1960—1964 гг. произошло оформление новой для послевоенного периода структуры японского империализма. Стабилизация экономической и политической систем в свою очередь привела к высоким темпам развития, которые в конце 60-х годов вывели Японию на второе место в капиталистическом мире по объему промышленной продукции [42, с. 249]. В послевоенной экономической и политической системах Японии широко использовались принципы семейственности, кодекс которой был детально разработан еще в торговых домах токугавского периода. За основу кодекса брались принципы феодальной семьи-клана (иэ), включавшие брак по сговору, систему единонаследия, авторитарную власть главы дома, конфуцианскую мораль во взаимоотношениях между старшими и младшими и т. д. Советский японист Т. А. Рассошенко считает, что «заинтересованность правящих кругов в „семейной идеологии“ объясняется довольно высокой эффективностью использования традиций в условиях модернизации японского общества, что позволяет им оказывать влияние на политические настроения различных слоев общества, в том числе и на определенную часть рабочего класса, поддерживать, таким образом, высокую степень эксплуатации, смягчать последствия кризисных явлений, пропагандировать идею буржуазного „национального единства“» [77, с. 20].

Вместе с тем, как отмечает Т. А. Рассошенко, для Японии, наряду с крупными монополиями, характерно наличие большого числа мелких и мельчайших предприятий, что сохраняет много расширенных семей типа иэ. Широкое применение труда помогающих членов семьи на мелких предприятиях обуславливает не только сложную структуру семьи, но и консервацию многих пережитков: во взаимоотношениях членов семьи, в вопросах престижа и власти главы «дома-предприятия», в по-

читании профессионального опыта [77, с. 14]. В крупных же фирмах «семейные отношения» позволяют поддерживать систему пожизненного найма и «эскалаторного» продвижения по службе, порождая чувство превосходства у работающих в преуспевающих предприятиях и в то же время создавая миф о причастности рабочих к делам управления фирмой или предприятием [77, с. 15].

Одним из следствий послевоенной модернизации Японии явился информационный взрыв, выразившийся в бурном развитии средств массовой информации. Информационный взрыв породил несколько тенденций в общественной мысли Японии. С одной стороны, это резко возросший интерес к внешнеполитическим событиям и мировой культуре в целом, с другой — повышенное внимание к национальной культуре, вызванное стремлением прогрессивной общественности отстоять свои культурные ценности в процессе модернизации общества, а также связанное с желанием консервативных кругов возродить идеи шовинизма и национальной исключительности [42, с. 247]. Развитию националистических тенденций содействовала массовая пропаганда нового типа японца — экспрессивного, энергичного, напористого, активная жизненная позиция которого служит гарантией его успеха. Экономический бум, сопровождавшийся научно-технической революцией, открыл большие перспективы для тех, кто имел забронированные места в экономической и политической системах, и породил иллюзии быстрого достижения социального и материального успеха у инициативной части населения. Эта часть (точнее сказать — большинство) населения, попадая из-за низкой квалификации в систему мелкого и среднего частного предпринимательства или в нижнее звено сферы обслуживания, по существу, не видела путей повышения своего социального статуса и, следовательно, достижения идеала «современного японца». Этот пробел был компенсирован в социальном и идеологическом планах так называемыми современными религиями, в том числе организацией Сока-гаккай. Конечно, «новые религии» компенсировали своих адептов главным образом в моральном, а не материальном аспекте их бытия, что, однако, отнюдь не менее важно в современном мире.

Возвращаясь к Сока-гаккай, следует отметить, что ее ассимиляционные возможности чрезвычайно велики,

а задержка в росте численности ее членов объясняется в первую очередь возросшей конкуренцией со стороны других религиозных и общественных организаций. В социальном плане каждый член общества Сока-гаккай может поднять свой престиж путем вовлечения в общество новых семей и утверждения своего лидерства среди вновь обращенных, не говоря уже о том, что в рамках общества ему предоставляются значительные возможности самоутверждения в различных сферах культурной, спортивной, пропагандистской, научной деятельности. Уже в начале 60-х годов руководители секты и покровительствующие им политические и финансовые круги почувствовали, что религиозные идеалы учения Нитирэна не смогут удовлетворить ожиданий членов Сока-гаккай, поэтому они приступили к формированию своей политической партии, ныне известной как Комэйто — Партия чистой политики. В 1970 г. произошло официальное отделение Комэйто от Сока-гаккай с тем, чтобы партийные боссы имели возможности для маневра в идейно-политической сфере. Как отмечает Г. Е. Светлов: «Несмотря на то, что начиная с 1970 г. Комэйто в силу ряда обстоятельств проводит курс на формальное размежевание с Сока-гаккай, связь партии с этой религиозной организацией остается очевидной. До сих пор еще члены Сока-гаккай составляют большинство избирателей, отдающих свои голоса Комэйто. Следовательно, усиление политического влияния Комэйто находится в прямой зависимости от расширения рядов Сока-гаккай» [84, с. 73].

Можно согласиться с тем, что потенциальные возможности Комэйто ограничены, однако утверждение о прямой зависимости ее успеха от численности секты Сока-гаккай представляется несколько односторонним. Несомненно, Сока-гаккай является массовой опорой Комэйто, из этого следует, что Комэйто есть партия преимущественно мелкобуржуазная по своему социальному составу и, следовательно (учитывая значительный процент активных членов в Сока-гаккай), радикальная в своих политических стремлениях. Если руководство Сока-гаккай и клерикальная верхушка Нитирэн-сёсю ориентируются на интересы правящих монополистических кругов, то основная масса активистов Сока-гаккай, голосующих за Комэйто, мечтает о существенных социально-политических реформах, настроена антимополи-

стически. Однако в Сока-гаккай достаточно высокий процент религиозно ориентированных верующих, следующих указаниям своих лидеров до тех пор, пока инструкции последних соответствуют религиозным догмам секты Нитирэн-сёсю. Следовательно, при опоре только на Сока-гаккай Комэйто не сможет увеличить число своих избирателей. Вместе с тем политическая программа Комэйто вполне приемлема для значительного числа японских избирателей, являющихся адептами других «новых религий», чьи лидеры поддерживают политическую программу правящей Либерально-демократической партии. В этом плане можно говорить о более высоких потенциальных возможностях Комэйто как политической партии, которая имеет шансы увеличить свое влияние в случае неудач Либерально-демократической партии. Кроме того, из крупнейших политических партий Японии Комэйто наиболее националистическая, и не исключено, что ее популярность может возрасти в случае милитаризации японского общества.

Даже фрагментарное и достаточно поверхностное рассмотрение социальной роли буддизма в разных странах и регионах показывает наличие национальной специфики и определенных закономерностей, выраженных в прямой зависимости этой религии от структуры государственной системы конкретного общества, а также от культурно-исторических традиций региона. Например, в зоне распространения конфуцианства социальная роль буддизма оказалась иной, чем в регионе так называемой индийской культуры. В частности, на современном историческом этапе это выразилось в появлении массовых «новых религий» типа Сока-гаккай, Риссё косэйкай, Рэйюкай и других в Японии, хоа-хау и као-дай в Южном Вьетнаме, в то время как в странах распространения тхеравады, которые также развивались и развиваются по капиталистическому пути (Таиланд, Шри Ланка), такие метабуддийские объединения не возникали, хотя предпринимались и предпринимаются попытки их создания. На наш взгляд, метод инкорпорирования буддизма в социально-политическую структуру конкретного общества является весьма удобным для выяснения социальных функций буддизма, его потенциальных возможностей в идеологии и политике стран Азии.

Глава III

БУДДИЗМ СЕГОДНЯ

Прежде чем перейти к анализу идеологической и политической роли буддизма в странах Южной и Юго-Восточной Азии, вероятно, следует дать краткую информацию о современном положении этой религии с тем, чтобы читатель мог представить себе общую картину сопряженности буддизма с идейно-политической жизнью. Роль буддизма в общественной жизни тех или иных стран Азии далеко не однозначна: в одних странах эта роль чрезвычайно заметна (Япония, Бирма, Вьетнам, Кампучия, Лаос, Непал, Таиланд, Шри Ланка), в других — является, по существу, второстепенной (таковы Индия, Китай, Корея, Бангладеш, Пакистан и др.). Кроме того, идеологическое и политическое воздействие буддизма во многом определяется историко-культурными традициями, местом буддизма в социально-политических структурах, а также уровнем социально-экономического развития конкретного общества. По этой причине в данной монографии разбирается идейно-политическая роль буддизма только в странах Южной и Юго-Восточной Азии (Шри Ланка, Бирма, Таиланд, Лаос, Кампучия, Вьетнам), связанных общими историко-культурными традициями.

В этих странах, за исключением Вьетнама, распространен буддизм толка тхеравады, поэтому в них чрезвычайно велика роль монастыря и монашества. Монах здесь и служитель религии, и человек, с помощью которого верующие накапливают религиозные заслуги, и идеал для подражания в моральном плане. Этим, в частности, объясняется их многочисленность: один монах обычно приходится на 150—200 верующих, которые добровольно обеспечивают его одеждой, питанием, жильем, деньгами и т. д. Хотя в любой стране трудно определить ко-

личество верующих буддистов, число монахов все же позволяет судить и о численности буддистов.

Шри Ланка. Буддийская сангха в Шри Ланке состоит из трех сект: Сиам-никаи, Амарапура-никаи и Раманния-никаи. Наиболее влиятельной и богатой является Сиам-никая (создана в 1762 г.), объединяющая около 14 тыс. монахов. Отличительной особенностью этой секты является то, что в ней представлены главным образом сингалы, принадлежащие к высшей касте гойгама. С момента зарождения эта секта опиралась на кандийскую аристократию из подкасты радаля и феодально-помещичью верхушку из касты гойгама. Амарапура-никая возникла в 1763 г. как бы в противовес Сиам-никае; ее составляют представители разных сингалских каст. В настоящее время в ней свыше 3 тыс. монахов. Самая молодая секта — Раманния-никая (1865 г.) образовалась в результате движения за «чистоту буддизма», и по идее ее члены должны были строго соблюдать правила Винаи и не иметь никакого имущества. Не случайно последователи этой секты называют себя анагариками — бездомными. Членами этой секты являются около 2 тыс. монахов.

Две трети населения Шри Ланки составляют сингалы, которые в своем абсолютном большинстве буддисты. Для верующих разделение буддизма на секты не представляется существенным, да и в доктринальных положениях, которых придерживаются секты, различия минимальны и касаются главным образом некоторых пунктов Винаи. Однако сам факт существования трех сект нельзя считать малозначимым при рассмотрении роли буддизма в Шри Ланке.

На острове имеется около 6 тыс. буддийских монастырей и храмов, которым принадлежит около 10% всех обрабатываемых земель. Это ведет к сохранению феодальных производственных отношений на тех землях, которые арендуются крестьянами по издольной системе. Большая часть земельных наделов принадлежит монастырям и храмам Сиам-никаи. Достаточно сказать, что более 20 монастырей и храмов имеют по несколько тысяч га земель каждый. Американский социолог Г. Иверс отмечает, что в настоящее время доходы, получаемые от эксплуатации крестьянства, широко используются высшим буддийским духовенством, которое вкладывает их

в деловые предприятия, использует в финансовых операциях, в местных и общенациональных политических кампаниях [142, с. 19—20].

Богатства Сиам-никаи помогают ей сохранять высокий авторитет у верующих, который поддерживается следующим образом. Традиционно в шриланкийском буддизме центральное место занимают ритуальные церемонии, посвященные богам индуистского пантеона, которые выполняют различные функции в религиозной системе буддизма. Во многих монастырях и в виде отдельных строений существуют святилища (девалы) для богов и богинь: наиболее почитаемыми среди них являются Патини, Вишну, Натха, Катарагама, Маха Саман. К этим святилищам приписаны земли, доходы с которых идут на различные церемонии, и специальные функционеры из мирян. С помощью богов индуистского пантеона изгоняются духи и демоны, к ним обращаются с мольбой о ниспослании удачи в житейских делах, определяются астрологические даты, в честь этих богов устраиваются грандиозные церемонии и шествия — перахеры. Центральные святилища большинства богов находятся в Канди и контролируются приходами Асгирии и Мальваты, занимающими главенствующее положение в Сиам-никае.

Руководящая верхушка Сиам-никаи состоит из маханаяков — монахов и басанаяков — светских лиц, ответственных за главные девалы: под ее контролем находятся крупнейшие святилища острова: вихары Мальвата и Асгирия, след Будды на пике Адама, храм Далада Малигавы, в котором хранится зуб Будды, монастыри Алутнувара, Литкатаилака, вихары около Гамполы, Гадаладения, вихара в Удунуваре, монастырь Келания в Коломбо и др. Последователями этой секты являются, помимо представителей кандийской аристократии, крупные сингалские землевладельцы: помещики и богатые крестьяне, в материальной зависимости от которых находится значительная масса сельского населения. Благодаря наличию больших средств Сиам-никая организует многочисленные пышные ритуальные празднества, на которых присутствуют десятки тысяч верующих, и, естественно, использует эти церемонии для поддержания своего религиозного авторитета.

Руководящая верхушка Сиам-никаи традиционно считает себя хранителем культуры и обычаев кандий-

ского царства как колыбели сингальской цивилизации и придерживается ультранационалистических позиций в отношении любых иноверцев, проживающих на острове. Так, руководство Сиам-никаи требует изгнания тех потомков выходцев из Индии, которые традиционно обрабатывают чайные плантации острова еще с колониальных времен. При этом утверждается, что правительство больше заботится об интересах «иностранцев», чем сингалов — истинных буддистов. Точно так же Сиам-никая выступает и против мусульманского меньшинства, якобы узурпировавшего торговлю на острове, и против тамиллов, проживающих в северной части страны. Сильным раздражителем для лидеров Сиам-никаи являются и христианские церкви, многие из которых имеют общеобразовательные колледжи. Иначе говоря, любые иноземные традиции, обычаи, верования, любая деятельность иноэтнических групп и народностей на острове становятся объектом критики со стороны представителей Сиам-никаи, руководство которой по своим классовым интересам примыкает к представителям эксплуататорских слоев населения.

Если позиции Сиам-никаи очень сильны среди сингальского крестьянства, то влияние Амарapura-никаи обнаруживается преимущественно среди горожан и безземельной части сельского населения. Проследившая историческую роль Сиам-никаи и Амарapura-никаи в сингальском обществе, можно заметить, что Сиам-никая была сопряжена с социально-политической структурой сингальского общества, выполняя множество социальных функций: от экономических до бытовых, в то время как деятельность Амарapura-никаи ограничивалась, по существу, религиозными функциями. Создание благотворительных и попечительских советов мирян для материального поддержания монастырей Амарapura-никаи содействовало развитию неформальных статусных отношений, базирующихся на идее накопления религиозных заслуг, т. е. отношений более гибких и многовариантных (чем традиционно-кастовые) и с несколько иными ценностными ориентациями. Естественно, что формирование таких отношений происходило более активно, в частности, среди находившихся вне кастовой системы групп сельского населения.

По мере развития капитализма и роста численности

буржуазии влияние Амарapura-никаи постепенно расширялось и вместе с тем происходила неуклонная политизация монашества этой секты, более демократичного по своему социальному составу и воззрениям, чем духовенство Сиам-никаи. Эти тенденции наиболее четко прослеживаются среди профессорско-преподавательского состава двух высших буддийских учебных заведений: Видьяланкара и Видьодайя, получивших статус университетов в 1959 г. Например, в период политической кампании 1964—1965 гг. преподаватели, принадлежавшие к Сиам-никае, стояли в основном на антикоммунистических позициях, в то время как представители Амарapura-никаи подчеркивали антиимпериалистический (в какой-то мере) характер своих выступлений. Необходимо отметить, что характер религиозной практики Амарapura-никаи — получение религиозной заслуги через материальную помощь сангхе — более прост и индивидуален, чем церемониальный ритуал Сиам-никаи, легче воспринимается обуржуазившимися прослойками населения.

Шриланкийский социолог Обейесекера, анализируя отношение верующих буддистов к культовой практике, отмечает, что социальные изменения ведут к вытеснению коллективных форм ритуального поклонения богам-хранителям (прежде всего Сканде) индивидуальными подношениями [220, с. 377—396]. Исследования Обейесекеры вместе с тем подтверждают наш тезис о том, что религиозная ориентация верующих определяется в первую очередь характером социально-политической структуры и местом в ней религии, а не культом и религиозной практикой той или иной буддийской секты. Данные, которыми оперирует Обейесекера, показывают, что в религиозной ориентации верующих-буддистов наиболее популярным богом становится Сканда, дарующий удачу. Особенно выразительна статистика посещения главного храма бога Сканды в Катарагаме в начале 70-х годов. Свыше 50% паломников составили преуспевающие бизнесмены и высокопоставленные чиновники, около 30% — рабочие, торговцы и студенты.

В то же время переход шриланкийского общества на путь современного социально-экономического развития, наряду с религиозной переориентацией, на наш взгляд, будет содействовать укреплению позиций секты Ама-

рапура-никая, поскольку идея накопления заслуг, очевидно, станет преобладающей в шриланкийском буддизме. В этом плане позиции Раманния-никаи выглядят менее перспективными, хотя и достаточно устойчивыми.

При оценке роли буддизма в идейно-политической жизни шриланкийского общества целесообразно рассматривать те религиозные факторы, которые связаны с особенностями социально-политической системы государства, с характером национально-освободительной борьбы, с особенностями функционирования буддизма как религиозной системы. Описание этих религиозных факторов, по нашему предположению, имеет первостепенное значение для понимания идейно-политической роли буддизма не только в шриланкийском обществе, но и в других странах Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии.

Бирма. В этой стране свыше 30 млн. населения, из них около 70% бирманцы, большинство которых буддисты. Остальные 30% составляют представители национальных меньшинств, придерживающиеся различных верований. В целом религиозная ситуация в Бирме весьма сложна, если принять во внимание нерешенность национального вопроса, связанную, в частности, с сопротивлением «бирманизации» со стороны христианизированных каренов и качинов, мусульманской части населения и даже шанов, являющихся буддистами.

Бирманская сангха состоит из девяти сект: Тудхамма, Шведжин, Махадварья, Муладварья, Анаукчаун Дварья, Велувун, Хнчетвин, Махайин, Ганавимок Кудо. Различия между ними чисто ортодоксального порядка. В стране десятки тысяч монастырей и более ста тысяч членов сангхи. Привилегированную часть монашества составляют настоятели монастырей — саядо, имеющие духовные титулы и звания. Наложение буддийской космологической матрицы на местные верования и культы законсервировало последние на определенном архаическом уровне и упорядочило функциональное назначение каждого божества, духа, магического символа, обряда и т. д. В конечном счете эта матрица оказалась усеченной (как это произошло и в Шри Ланке), включающей лишь уровни камалоки.

Важнейшим компонентом бирманской структуры буддизма стал реконструированный по матрице культ

натов (сверхъестественных существ местной анимистической традиции), занимавший главенствующее место в религиозных представлениях бирманцев. Наты были расставлены по верхним уровням камалоки и объявлены «защитниками буддийской веры». В пантеон натов были включены и ведийские божества, культ которых был частично известен бирманцам до принятия буддизма, а частично заимствован вместе с буддизмом. Таким образом, первоначальные функции натов и причисляемых к ним божеств, с одной стороны, не претерпели существенных изменений, а с другой, — стали интерпретироваться с позиции буддизма.

С натами связана ритуальная магия, направленная на защиту верующего от воздействия сверхъестественных сил «темного» царства духов. Таким образом, при сохранении веры в защитную силу натов остались нетронутыми и анимистические представления о существовании множества духов, которые также были ранжированы в космологической матрице по нижним уровням камалоки. Формирование подобной религиозной системы бирманского буддизма, по существу, определяло и функции членов сангхи. Рядовые монахи выступали как функционеры этой религиозной системы, выполняя роль астрологов, предсказателей, заклинателей и т. д., а знатоки канонических текстов составляли духовную элиту, которой якобы были подвластны более высокие сферы божественных сил, связанных уже непосредственно с чисто буддийским пантеоном: буддами, бодхисатвами, архатами. В религиозной практике буддизма такая «связь» осуществляется чаще всего с помощью медитации.

Даже более детальное рассмотрение культовой специфики бирманского буддизма не позволит найти однозначный ответ на вопрос о характере религиозной ориентации верующих, поскольку, согласно нашему предположению, эта ориентация непосредственно связана и с социально-политическим устройством общества. Сравнительно бирманское средневековое общество с тайландским, можно отметить, что социально-религиозная ориентация верующих Таиланда на возрождение через накопление религиозных заслуг не столь ярко выражена в бирманском обществе. Бирманский верующий уповает на изменение своей кармы скорее с помощью чуда или покрови-

тельства какого-либо божества; иными словами, получение религиозных заслуг связано с надеждой обрести могущественного покровителя. А такая ориентация прямо выводится из специфики общественных отношений в бирманском обществе. В свою очередь вера в покровителя или чудеса может являться питательной средой для мессианских идей.

Социальная и даже религиозная роль буддийской общины зависит также и от характера отношений между сангхой и государством. В Бирме эти отношения достаточно изменчивы (особенно после второй мировой войны), а значит, и роль монашества была различна в конкретные исторические периоды. Например, правительство У Ну (1948—1962) всячески пыталось укрепить связи с сангхой, что вело к возрастанию религиозности в бирманском обществе. Советский историк И. В. Всеволодов пишет: «Признавая реальность „ренессанса“ как социального явления, следует отметить, что его истоки лежат в первую очередь в последовательной и многолетней политике правительства, боровшегося за поддержку и голоса крестьянства, а также в активизации (как следствие этого) сангхи при поддержке правых, антикоммунистических сил» [31, с. 190]. Представляет также интерес вывод американского социолога Д. Брома, о котором упоминает И. В. Всеволодов. Д. Бром считает, что «ренессанс буддизма» деревню практически не задел, а ощущался именно в среде городской элиты (см. [31, с. 190]).

Как показывает пример Таиланда, сотрудничество с сангхой ведет к определенной политизации монашества и вместе с тем в какой-то мере снижает социальную роль буддийской общины в деревне, поскольку правительство с помощью сангхи укрепляет престиж местных властей. Кроме того, происходит некоторая религиозная переориентация на доктринальное положение буддизма за счет ослабления значения добуддийского культа. Эта переориентация происходит в первую очередь в городе, а затем постепенно по каналам сангхи распространяется на деревню. Такая закономерность присуща и бирманскому буддизму. Следует отметить, что по мере каких-либо уступок правительства сангхе притязания последней на ведущую роль в обществе неуклонно возрастают.

В 1962 г. к власти пришла военная группировка во главе с генералом Не Вином. Сформированный этой группировкой Революционный Совет, приостановив действие конституции, автоматически лишил сангху всех льгот и привилегий, предусмотренных ранее принятыми законами. Одновременно был ликвидирован Совет религии Будды, в руководство которого входили главные инициаторы объявления буддизма государственной религией. Революционный Совет также заявил о своем намерении «минимально участвовать в религиозных делах», о прекращении регулярной финансовой помощи всем религиозным организациям. Революционный Совет запретил любым религиозным организациям использовать государственные средства массовой информации для пропаганды религии [31, с. 245—246]. Отказ признать особую роль буддизма в бирманском обществе и фактическое отделение религии от государства получили отражение в постановлении правительства под названием «Политика и взгляды Революционного Совета по религиозному вопросу» и позже были закреплены в новой Конституции Бирмы 1974 г. [85].

Положение в Бирме 80-х годов известно. Правительству Не Вина не удалось стабилизировать внутривнутриполитическое положение в стране, система управления неэффективна, экономическое положение тяжелое, поскольку нарушен баланс товарообмена между городом и деревней, и т. д. Что же произошло за эти 18 лет с сангхой?

Во-первых, политическая роль сангхи в общественной жизни страны была сведена до минимума. Это привело к падению авторитета многих саядо у рядовых членов сангхи, что повлекло за собой деградацию буддийских общин в организационном и дисциплинарном отношениях. Среди монахов появились «самозванцы», не прошедшие ординацию, в том числе преступные и антиправительственные элементы, использующие иммунитет духовного сана в своих целях [85].

Во-вторых, определенная деформация народнохозяйственных связей, вызванная рядом причин, среди которых можно назвать неадекватность замены частного капиталистического сектора государственным, отсутствие квалифицированных управленческих кадров, коррупцию и саботаж правых элементов, нехватку промышленных товаров, крупномасштабную контрабандную торговлю

лю и другие, привела к тому, что многие сельскохозяйственные районы перешли как бы на полунатуральное хозяйство. В подобных условиях возрастает автономность сельских общин и монастыря как центра социальной жизни сельского населения (в городе проявляются иные закономерности). В свою очередь в буддийских общинах, предоставленных самим себе, появляется множество функционеров: прорицатели, гадатели, астрологи, знахари, заклинатели и т. д., которые низводят буддизм до уровня примитивных верований, расшатывают дисциплину в общине, деформируют традиционные отношения между монастырем и мирянами.

В-третьих, отстранение сангхи от активной социально-политической жизни бирманского общества притупляет соперничество между сектами, нивелирует их общественные позиции, в какой-то мере духовно сближает монахов, принадлежащих к различным сектам, и тем самым как бы отдаляет их от интересов государства.

Для более четкого уяснения общественной роли сангхи следует еще раз напомнить о том, что она является важным звеном формирования неформальных социальных отношений в тех сферах общественной жизни, которые по тем или иным причинам оказались за пределами активного государственного контроля и воздействия, а следовательно, и государственной системы поощрения и вознаграждения. Обязанности, которые берет на себя государство, как правило, фиксируются в конституции, что дает возможность судить о том, какие сферы общественной жизни остаются за пределами государственного регулирования и являются объектами для внедрения религии.

Обращение какого-либо правительства за помощью к сангхе есть в этом смысле свидетельство его неспособности стабилизировать социально-политическую обстановку, показывает его опасения относительно развития деструктивного процесса в механизме государственного управления. Вероятно, с этих позиций и следует рассматривать попытки правительства Не Вина наладить отношения с сангхой. Характерно, что на Первом всебирманском конгрессе буддийских монахов (24—28 мая 1980 г.) были приняты «Положение о регистрации монахов» и «Положение об урегулировании конфликтов, относящихся к Винае», утверждены «Основные правила организа-

ционной структуры сангхи», проекты которых правительство У Ну неоднократно предлагало обсудить, но всегда наталкивалось на сопротивление саядо. В чем же дело?

На наш взгляд, в период правления У Ну сангха имела значительный политический вес в жизни бирманского общества и поэтому отвергала любые попытки со стороны правительства установить контроль за ее деятельностью. С утратой политического влияния сангхи ее клерикальная верхушка оказалась перед угрозой потери главенствующего положения именно из-за постепенной переориентации членов сангхи с мирских интересов на религиозные. При отсутствии церковной иерархической организации такая переориентация ведет к дискредитации монахов, интересующихся политикой, и к росту престижа «святых», стремящихся к достижению религиозной цели.

Как отмечает советский буддолог С. А. Симакин, «созыв Первого всебирманского конгресса буддийских монахов явился важным событием во внутривнутриполитической жизни страны, обозначившим новый этап во взаимоотношениях между государством и сангхой в Бирме. Впервые за 18 лет пребывания у власти группировки президента Не Вина сангха официально признала и освятила этот режим. Со своей стороны правительство также официально подтвердило свою готовность выступать патроном сангхи. В числе обязательств перед буддийской общиной оно взяло на себя часть ее функций по пропаганде буддизма и не свойственную ему ранее роль арбитра по присуждению почетных религиозных титулов. С помощью властей создается относительно четкая организационная структура сангхи, совпадающая с административно-территориальным делением Социалистической Республики Бирманский Союз. Одновременно были созданы условия для проведения чистки сангхи и наведения в ней внутренней дисциплины руками самих монахов. Ход этой чистки правительство теперь может контролировать не только „сверху“ (т. е. по линии департамента религиозных дел), но и „снизу“ — через районные отделения департамента иммиграции и людских ресурсов, который ведет учет и регистрацию всех членов сангхи (включая послушников и тилашин — женскую прислугу при монастырях)» [85].

Таиланд. Роль буддизма в этой стране изучена наи-

более полно по сравнению с другими странами [48, с. 160—166; 87, с. 39—49]. Исследование тайландского буддизма позволяет описать как сложную структуру сангхи в национальном масштабе, так и социальную роль этой религии в тайском обществе.

Буддизм традиционно считается государственной религией Таиланда, тем не менее в любой конституции этой страны всегда признавалась свобода религиозного исповедания и исполнения любого религиозного обряда. Поэтому, наряду с буддизмом, в Таиланде существуют ислам, индуизм, сикхизм, брахманизм, христианство. Государство оказывает поддержку всем этим религиям. В процентном отношении свыше 93% населения исповедуют буддизм, около 4% — ислам, около 2% — конфуцианство, 0,5% — христианство, 0,1% — сикхизм и т. д.

Вопросами религий прямо или косвенно занимаются несколько правительственных учреждений: департамент по делам религии и канцелярия при министерстве образования; департаменты местной администрации и общественного благосостояния при министерстве внутренних дел; департамент медицинской службы при министерстве здравоохранения и, наконец, министерство юстиции, рассматривающее главным образом мусульманские дела. Имеются подразделения буддийского духовенства в армии, ВВС и ВМС. Отношения между государством и крупнейшими религиозными общинами в стране регулируются специальными законами и постановлениями, основными из которых являются: Закон об организации сангхи от 1962 г., Закон о мечетях от 1947 г., Закон, касающийся применения исламских законов в провинциях Паттани, Наративат, Яла и Сатун, от 1946 г., королевский декрет о религиозном патронаже религий ислам от 1945 г., Закон о легальном статусе католической церкви в Таиланде от 1928 г.

Согласно китайским источникам, народы таи исповедовали буддизм уже в VII в., а наивысший расцвет буддизма приходится на XIV—XV вв., в период существования государства Суккотаи. С конца XIX в. буддийская община — сангха разделилась на две секты: Маханикай и Дхамутхитникай. Секта Дхамутхитникай появилась в результате реформы короля Монгкута, который хотел, чтобы монахи более строго следовали буддийскому учению, изложенному в палийском каноне Трипитака, и не

занимались эзотерическими обрядами и церемониями, заимствованными из брахманизма и махаянского буддизма. В настоящее время обе секты объединяют свыше 400 тыс. членов сангхи. Количественное соотношение между Маханикай и Дхамутхитникай примерно 16:1, но, несмотря на свою относительную малочисленность, секта Дхамутхитникай пользуется большим авторитетом в сангхе, так как ей принадлежат наиболее крупные и известные монастыри, а некоторые ее члены связаны родственными узами с королевским домом и многими аристократическими семьями Таиланда.

Буддийская община имеет чрезвычайно запутанную иерархическую систему, сложившуюся в тайском феодальном обществе, и сложную административную структуру, копирующую государственный административный аппарат.

Иерархия сангхи. Буддийская иерархия включает в себя следующие категории: ученость, старшинство, служебное положение и титул.

1. Степень учености. Монахи и саманеры (вошедшие в монастырь, но не получившие посвящения в монахи) должны учиться, пока не сдадут экзамены на три степени нахдхамма — последовательно третьего, второго и первого класса. Затем следуют семь степеней бариан, которые присуждаются за знание пали, текстов Трипитаки и некоторых сложных доктрин буддийской философии. Эти степени идут от нижней пра йога три до высшей пра йога девять. Монахи степеней бариан имеют право носить веера из красного, золотистого и белого материала, указывающие на их ранг, а также ставить после своего имени особый знак, например «Б.6», «Б.8», свидетельствующий об их ученой степени. Монахи высоких степеней бариан обычно имеют звания маха.

2. Старшинство. Мирянин, обривший голову, надевший желтые одежды и получивший посвящение, считается монахом, и с этого момента ему начисляется стаж пребывания в монастыре. После одного года монаха называют навакабхуми, через пять лет — маджджимабхуми и через десять лет он становится тхера — старший, старейший. Монах не может принимать участия в посвящении других монахов и носить титул упаджджая до тех пор, пока не станет тхера. Титул упаджджая дает право монаху иметь своих учеников.

3. Служебное положение. Высший ранг — сомдет прасангхарача — глава сангхи; затем сангханайок — председатель церковного совета министров; кхана сангха монтри — министр церковного совета; тьяу кхана трыат кан пак — церковный инспектор округа; тьяу кхана ампу — председатель районного отделения сангхи; тьяу кхана тамбон — церковный инспектор тамбона; тьяу ават — настоятель монастыря. Помимо этого имеются ранги церковных судей: прадхан кхана винаядхара чан дика — главный судья высшего церковного суда, прадхан кхана винаядхара чан уддхорн — главный судья апелляционного суда и т. д.

4. Титулы. Монах, получивший титул, имеет право носить соответствующий веер. Существует более сорока церковных рангов, которые можно определить по веерам. Монах низшего ранга, имеющий право на веер, носит титул пра самуха бандит, затем следуют ранги пра бариан (семь рангов), пра самуха, пра кру (20 рангов), наконец, пра рачакхана (девять рангов: дхамма, депа, рача и т. д.). Титулы пра кру и выше считаются наиболее высокими, так как одновременно с ними получают от короля новое имя на пали. Монахи с титулом пра кру и выше могут занимать такие должности, как глава церковного комитета провинции, член руководящих церковных органов, настоятель монастыря, преподаватель и т. д. Существует особая группа монахов, которые читают заклинания и сутры на королевских официальных церемониях. Они имеют титул пра бидхитхам. Эти монахи живут в королевских монастырях и получают денежное вознаграждение. В 1969 г. в стране было около 3300 монахов с титулами пра кру и выше.

Административная структура сангхи. Главным органом сангхи является высший совет сангхи, который возглавляет верховный патриарх — сомдет сангхарача. В отсутствие патриарха его обязанности исполняет махатхера с титулом сомдет пра рачакхана. Членами совета являются все махатхеры с титулом сомдет прарачакхана и 4—8 монахов с титулом пра рачакхана, которых назначает патриарх. Общее число членов совета махатхер не установлено.

Параллельно с высшим советом махатхер действует правительственный административный орган — департамент по делам религии при министерстве образования.

Генеральный директор департамента одновременно исполняет обязанности секретаря высшего совета, а департамент считается секретариатом совета. Назначение и вывод членов совета с титулом пра рачакхана происходят с ведома и согласия министра образования. Министр образования также определяет ежегодный бюджет сангхи. Департамент по делам религии состоит из секретариата, отдела церковного секретариата, отделов имущества сангхи, церковного образования, морального обучения, развития религии, поощрения членов сангхи. В 1969 г. в департаменте работали 121 военный и гражданский чиновник и 110 членов сангхи. С помощью этого учреждения правительство осуществляет надзор и контроль над всей деятельностью сангхи.

Административная структура сангхи тождественна государственной административной структуре. При высшем совете сангхи имеются четыре церковных департамента: административный, образования, пропаганды, общественных работ. Для эффективности административного руководства сангхой вся страна разделена на 18 церковных округов, или паков. За каждым паком следит махатхера в ранге тьяу кхана пак. В каждом округе есть провинциальные и районные организации сангхи. 18 окружных организаций группируются по географическому принципу: центральный, северный, восточный и южный районы. Главой каждого географического района является махатхера из центрального аппарата сангхи, который пребывает в Бангкоке. Махатхера из центрального аппарата следит также за всеми монастырями секты Дхамутхитникай.

Кроме того, церковная администрация делится на администрацию города, района и тамбона. Тамбон обычно состоит из 10—20 деревень и включает минимум пять монастырей. Около 50 тыс. деревень страны сведено в 5100 тамбонов. Самой мелкой административной единицей является монастырь. Ответственность за монастырь несет настоятель, назначаемый церковным комитетом района или провинции. В каждой провинции (всего их 71) и в каждом районе (всего 550) существуют церковные комитеты: в провинции — кхана камакон сангха чангват, в районе — кхана камакон сангха ампу. За тамбоном следит один монах в ранге тьяу кхана тамбон. Кхана камакон сангха чангват ведает дела

ми церковной администрации, образованием, следит за пропагандой буддизма, организует общественные работы по строительству или ремонту монастырей в провинции.

Правосудие сангхи, или кхана винаядхара состоит из верховного суда — дика (10 человек) и апелляционного суда — уддхон (11 членов). Затем следуют суды первой инстанции — чан тхон (в 1960 г. в них были заняты 115 человек) и, наконец, многочисленные районные суды. Общее число монахов, занимавших официальные должности, в 1969 г. составляло около 30 тыс.

Параллельно существует правительственная система надзора за деятельностью буддийской церкви, т.е. департамент по делам религии, который, так же как и сангха, имеет комитеты в округах, провинциях, районах, городах и чиновника в каждом тамбоне.

Король традиционно считается покровителем и защитником всех религий и неофициально — главой буддийской церкви.

Настоятели монастырей обязаны ежегодно отправлять районному правительственному чиновнику список монахов, проживающих в монастыре. Все имущество, которое дарится монастырю, должно передаваться в присутствии районного чиновника и т.д. Настоятель монастыря обязан составлять ежегодный отчет для районного церковного комитета, в котором он дает подробную информацию о поведении монахов, об их отношении к учебе, молитвам и другим обязанностям. В свою очередь районный комитет составляет сводный доклад в церковный комитет провинции, провинциальные отчеты направляются в департамент по делам религии, находящийся в Бангкоке.

Имущество и бюджет сангхи. Церковное имущество сангхи делится на две категории: центральное церковное имущество, которое принадлежит всей сангхе, и монастырское церковное имущество: земля, строения, статуи, украшения, личные вещи монахов и т.д. Центральным церковным имуществом ведает департамент по делам религии, который считается собственником этого имущества по должности. Министерство образования с одобрения совета махатхер ежегодно утверждает бюджет на содержание центрального церковного имущества. В 1969 г. бюджет департамента по делам религии был ра-

вен 25 642 тыс. бат, государственный бюджет сангхи — 8 692 226 бат, итого правительственные ассигнования на церковь в 1969 г. составили менее 36 млн. бат, или 0,14% годового бюджета страны.

Бюджет сангхи складывается из подношений и подарков населения, доходов с церковного имущества, главным образом земли, правительственных дотаций и ростовщичества. Стоимость подношений невозможно учесть. Монахам, монастырю, Будде и сангхе делаются подарки в виде разных продуктов, денег, драгоценностей, одежды, материи, книг, земли, строений, цветов, строительных материалов, свечей и т.д. Помимо этого, население ежедневно готовит пищу для монахов и саманер; некоторые верующие добровольно обрабатывают монастырские земли, пасут монастырский скот, украшают резьбой и росписью стены монастырских строений, жертвуют деньги на постройку вихары, салы, монастырей или на их ремонт, на сооружение статуй Будды и т.д. Согласно данным министерства сельского хозяйства, в 50-х годах тайская семья тратила в среднем 8% своего годового бюджета на поддержку буддийского духовенства (не говоря о стоимости рабочего времени, добровольно потраченного крестьянами на уход за монастырским хозяйством и землей). Наиболее крупные вклады делают горожане.

Настоятели монастырей обязаны ежегодно отчитываться в доходах своих монастырей перед церковными властями. На основании их информации составляется годовой доход сангхи. Однако на практике, как отмечают некоторые наблюдатели, члены сангхи утаивают часть доходов.

Другим источником доходов сангхи является монастырская земля. Согласно акту 1963 г., церковные земли делятся на три категории: монастырский двор (тхиват) — место, где расположены монастырские постройки; монастырское хозяйство (тхитхорангсонг) — земля, принадлежащая монастырю; доходное хозяйство монастыря (тхиканлапана) — земля, рента и другие доходы, идущие на содержание монастыря или сангхи в целом. Одна из статей вышеупомянутого акта гласит: «Никто не может возбуждать дела против монастыря, ссылаясь на старые права на имущество, которое находится в монастыре или в монастырском хозяйстве».

Около 80% всех земель, контролируемых сангхой, используется под строения и для религиозных целей — это земли тхиват. В 1958 г. менее 18% всех церковных земель относились к разряду тхитхорангсонг. Часть этих земель сдается в аренду. Категория земель тхиканлапана — это не собственность сангхи, община получает только доход с урожая на этих землях. Они составляют немногим более 20% всех церковных земель. Местные административные органы и правительство внимательно следят за тем, чтобы в руках буддийской церкви не скапливалось много земли, и часто не разрешают верующим дарить земли сангхе, ссылаясь на множество регулирующих правил по этому вопросу. Поэтому размер церковных земель увеличивается довольно медленно. Статистика за 1958 г. дает следующие сведения о монастырских землях (рай) ¹.

Год	Общее количество земель сангхи	Тхиват	Тхитхорангсонг	Тхиканлапана
1949	303 939	252 269	42 340	9 330
1952	415 238	333 549	71 805	9 884
1958	431 320	342 016	77 244	12 060

Из приведенных данных видно, что в среднем на каждый монастырь приходилось 20 раев земли, из них 4 рая — земли второй и третьей категории, с которых сангха имеет непосредственный доход. При этом следует иметь в виду, что часть этих земель находится в городах, где рента на землю очень высока.

Третьим источником доходов служат правительственные субсидии, однако это весьма незначительная часть.

Таиланд — единственная буддийская страна, где монахи официально получают заработную плату, хотя это запрещено религией. Заработную плату получают монахи высокого ранга, внесенные в списки церковной администрации, а также группа монахов, читающих сутры и мантры в королевских монастырях. Сумма ежемесячных денежных вознаграждений колеблется от 60 бат до 1 тыс. бат. Кроме того, монахи, занимающие официальные должности, пользуются правом бесплатного проезда на общественном транспорте.

Увеличение численности городского населения страны

¹ 2,5 рая равны 1 акру.

и развитие частного предпринимательства обеспечивают постоянный рост доходов сангхи: горожане нередко стараются откупиться от религиозных обязанностей деньгами.

В начале XX в. сын Монкута — принц Вачиранаварораса, бывший в то время патриархом, учредил специальные курсы по изучению буддизма: накдхамма — для членов сангхи и дхаммасыкса — для мирян. Преподавание на этих курсах ведется на тайском языке, а с 1964 г. — также и на английском. Эти курсы — трехгодичные, и сдавшие экзамены могут получить свидетельство о присвоении им третьей, второй или первой степени накдхамма или дхаммасыкса. В конце 1969 г. в стране было 5 346 курсов накдхамма и дхаммасыкса, на которых учились соответственно свыше 164 тыс. членов сангхи и 24 тыс. мирян.

Школы по изучению пали обычно расположены на территории монастыря, и их посещают главным образом монахи, которым пали нужен не столько для чтения канонических текстов, сколько для продвижения по службе. В эти школы принимаются лица, сдавшие экзамены на первую степень накдхамма. В 1969 г. палийские школы посещало около 10 тыс. монахов. Правительство ежегодно устраивает экзамены на степень бариан, членами экзаменационных комиссий обычно бывают известные тхеры и махатхеры, а также государственные чиновники. Наиболее ученых и способных монахов иногда приглашают работать в правительственном административном аппарате. В конце 1969 г. в стране было около 80 тыс. монахов со степенями накдхамма, свыше 4,5 тыс. со степенями бариан 3—5 и около 900 человек с высокими степенями бариан.

Для поступления в буддийский университет члены сангхи должны пройти ряд подготовительных школ и курсов. Перед посвящением в монахи они обычно успевают закончить лишь начальную общеобразовательную школу — 4 класса. После посвящения монахи обязаны посещать трехлетние курсы накдхамма, и некоторые из них поступают затем в палийские школы (срок обучения семь лет), по окончании которых можно получить степень бариан 9. В этих религиозных школах не преподают светские дисциплины. Поэтому для подготовки в университет монахам нужно окончить шестилетний курс

в специальной палийской школе (три года высшей ступени и три года первой ступени средней школы по светским дисциплинам, утвержденным программой министерства просвещения). Те, кто сумел получить степень бариан 4 и выше, могут быть приняты на двухгодичные курсы специальной палийской школы; за первый год обучения они проходят трехлетний курс высшей ступени начальной школы, за второй — трехлетний курс первой ступени средней школы.

По окончании курсов в специальной палийской школе монахи имеют право держать экзамены на двухгодичные подготовительные курсы, на которых получают полное среднее образование. На этих курсах, которые называются «палийская школа по подготовке к университету», обязательными дисциплинами являются языки лали, санскрит, тайский и английский, буддизм, математика, история, география и естественные науки по программе государственных школ. Тем, кто окончил эти курсы с оценками не ниже 55 баллов (по 100-балльной системе), предоставляется возможность поступить в буддийский университет или духовный колледж по подготовке преподавателей (это право получают и монахи и саманеры). Оба буддийских университета и духовный колледж по подготовке преподавателей находятся в Бангкоке. Члены сангхи изучают там дхамму, западную и буддийскую философию, историю религий, иностранные языки. Срок обучения в университете Махамакут — семь лет. В 1960 г. в этом университете учился 481 монах, а в 1969 г. — 376. В университете Маха Чулалонгкорн в 1960 г. учились 100 человек, а в 1969 г. — 1090, из них 673 монаха и 392 саманера. Подготовительные курсы университета Маха Чулалонгкорн в 1969 г. посещали 1619 человек, в том числе и миряне. Выпускники этих университетов работают преподавателями в светских и церковных учебных заведениях.

По окончании этого курса обучения некоторых монахов посылают в Бирму, Индию, Цейлон и другие страны, где они знакомятся с местными традициями буддизма, изучают современную философию, в том числе и марксистскую.

Правящие круги Таиланда и руководство сангхой прилагают много усилий для достижения стабильности и прогресса буддийской религии. Разрабатываются все

новые и новые программы деятельности сангхи, направленные на ее более эффективное вмешательство во многие сферы общественной жизни. Впервые в истории тайской сангхи церковные лидеры стали поощрять изучение членами буддийской общины организации системы здравоохранения и санитарии, знакомство с техническими достижениями в сельском хозяйстве и промышленности, с программами социального благоустройства и т.д., т.е. руководители сангхи и сотрудничающие с ними правительственные организации взяли курс на подготовку церковных кадров, способных активно вмешиваться в общественную жизнь современного общества. Ведущая роль в подготовке этих кадров принадлежит буддийским университетам Махамакут и Маха Чулалонгкорн.

В Лаосе, Кампучии и Южном Вьетнаме после установления власти народа положение буддизма изменилось. Это связано с социально-политической структурой народной демократии, в которой воплощается принцип демократического централизма, политического участия всего народа в общественной жизни страны. Это значит, что в каждой деревне, поселке, городском районе имеются выборные органы власти и общественные организации, помогающие им, что государство в целом опирается на широкую социальную базу, используя эффективные методы решения общественных проблем.

Излагая принципы демократического централизма, советский ученый Г. Х. Шахназаров пишет: «Демократический централизм, будь то в условиях однопартийной или многопартийной системы, в социалистических странах (а в Лаосе и Кампучии создаются предпосылки для перехода на рельсы развития социализма.— В. К.) предполагает обязательный учет не только общих, единых, но и различных, многообразных социальных потребностей и интересов, исторических обстоятельств и местных условий. И это органично вписывается в политическую систему социализма. Но, в отличие от буржуазной демократии, применяемая социалистической демократией процедура принятия решений ведет не к усилению противостояния различных социальных сил, а, напротив, к укреплению социального единства, что возможно лишь при отсутствии классовых и национальных антагонизмов и совпадении коренных интересов всех слоев населения» [95, с. 278]. А так как любая

политическая система является воплощением на практике конкретных политических идей и взглядов, то очевидно, что социальная и идеологическая роль религии будет механически сужаться по мере возрастания эффективности управления обществом при народной демократии. Таким образом, зная закономерности функционирования буддизма и в качестве социальной, и в качестве религиозной системы, можно говорить о том, насколько успешно функционирует политическая система и связанная с ней социальная структура общества.

О положении буддизма в современной Кампучии говорить не приходится, так как в результате геноцида, последовательно осуществлявшегося кликой Пол Пота — Йенг Сари, были истреблены десятки тысяч монахов, а единицы, оставшиеся в живых, вернулись к мирской жизни. Народное правительство этой страны в целях возрождения и сохранения национальной культуры осуществляет ряд мероприятий по восстановлению монашеской общины. В будущем, как мы предполагаем, значение буддизма в Кампучии окажется «обратно пропорциональным» успехам построения новых социалистических отношений и эффективности претворения в жизнь принципов демократического централизма.

После победы в 1975 г. национально-освободительного движения в Южном Вьетнаме и Лаосе и перехода этих стран на путь социалистических преобразований религиозная ситуация оказалась вторичной по отношению к задачам экономического и политического развития. Несмотря на неясность положения буддизма в этих странах после 1975 г., его роль в будущем можно в какой-то мере предсказать, если проанализировать положение буддизма до 1975 г. и социально-политические тенденции, проявляющиеся в процессе формирования новых общественных отношений. Анализ социально-политических тенденций не является задачей данной монографии, поэтому ограничимся описанием религиозной ситуации в Южном Вьетнаме и Лаосе до 1975 г.

Лаос. Население этой страны, по оценкам на 1975 г., составляло 3,3 млн. человек, из которых около 90% проживало в сельской местности. Подавляющее большинство исповедовало буддизм, содержание которого определялось матрицей тхеравады, наложенной на местные

анимистические верования и культы. До подчинения Лаоса французскими колонизаторами в религиозной идеологии доминировала идея накопления религиозных заслуг для возрождения на более высоком уровне социальной иерархии, на вершине которой находился король. После того как Лаос был превращен во французский протекторат, произошла религиозная переориентация, так как верующий утратил социальную цель возрождения по причине чужеродности политической системы, созданной колонизаторами. На первый план вышла идея достижения нирваны с помощью тех же религиозных заслуг, оцениваемых по социальной шкале ценностей. Изменились не только идеологическое содержание буддизма, но и в какой-то мере роль и функции членов сангхи в обществе. Монах стал рассматриваться как личность подобная Будде и как духовный наставник мирян. Бывший министр культа королевства Лаос Нуй Абай, говоря о роли монаха в обществе, писал: «Монаха уважают и почитают как отображение Будды. Все преклоняются перед ним и никто не вправе усомниться в его вере. Никто не осмеливается ни обвинить его, ни критиковать, ибо ни один из нас не может представить себе, что знает монах. Монах царствует, и народ его слушает» [104].

Вместе с тем необходимо подчеркнуть чрезвычайно важную черту буддийской общины в целом — преобладание молодежи, ориентирующейся преимущественно на социальные ценности. Отсюда высокая восприимчивость сангхи к новым идеям, особенно к конкретным преобразованиям в социально-политической структуре. Поэтому заметная политизация монашества в периоды социальных революций — явление закономерное. Процесс возрастания политического интереса монахов к национально-освободительному движению в Лаосе был весьма активным после достижения национальной независимости в 1947 г., что в свою очередь отразилось на роли сангхи в обществе.

В конституции 1947 г. буддизм провозглашался государственной религией, а король — ее высочайшим покровителем. Рядом королевских указов (от 13 мая 1947 г., 8 марта 1951 г., 25 мая 1959 г.) была установлена организационная структура сангхи, ее иерархия, оговорены условия приема в монахи и послушники

и т. д. Организационная структура сангхи, по существу, повторяла административную систему королевства: руководство монастыря, руководство деревней, уездное руководство (светское и духовное), районное, провинциальное, национальное. Главой сангхи был Пхра Сангхарача (патриарх), при котором действовал религиозный совет из 5 монахов высшего ранга. Резиденция патриарха находилась в Луангпрабанге. В каждой провинции имелась епархия (диоцез), подчиненная также губернатору провинции. В большинстве районов были созданы монашеские советы, подчиненные начальнику района; в уездах — советы настоятелей монастырей, подчиненные представителю министерства внутренних дел. Посредством этой системы правительство контролировало деятельность сангхи и осуществляло сотрудничество с ней. По статистическим данным, опубликованным во Вьетнаме, в 1974 г. советы настоятелей имелись в 365 уездах из 1026, монашеские советы в 76 районах из 143 [125, № 2, с. 7—10]. В стране было 2313 монастырей, в которых проживало около 18 тыс. монахов и послушников [125, № 1, с. 11] (в среднем 1 член сангхи на 150 жителей населения.— В. К.).

Внутренняя дисциплина сангхи поддерживалась как настоятелем монастыря, так и через систему религиозных судов: верховный суд под председательством патриарха, суд второй инстанции (в каждой провинции), суд первой инстанции, в состав которого входили несколько монахов, занимающих официальные посты, начальник уезда и мирянин, имевший духовное образование. Эти суды рассматривали проступки членов сангхи, связанные с нарушением правил Винаи, а в случае уголовного преступления лишали члена сангхи его духовного сана и передавали дело в гражданский суд.

Централизованной была и система буддийского образования, высшим звеном которой считался Буддийский институт королевства, созданный в 30-х годах французскими колониальными властями для изучения буддизма. После достижения независимости на институт была возложена обязанность, помимо изучения буддизма, контролировать программы обучения в палийских школах и отвечать за сохранность и пополнение центральных религиозных библиотек (в Луангпрабанге, Вьентьяне, Паксе) и музеев. Высшим учебным буддий-

ским заведением была объявлена палийская школа во Вьентьяне, в которой готовились руководящие кадры сангхи. В каждой провинции имелась средняя палийская школа, которая, как правило, располагалась в самом крупном монастыре. Число начальных палийских школ к 1973 г. достигло 264, и в этом году в них обучалось почти 8,5 тыс. монахов и послушников [125, № 1, с. 19].

Контроль за сангхой осуществлялся как по линии министерства культов, так и по линии местных отделений министерства внутренних дел. Все инструкции, касающиеся социальной деятельности монастырей и одобренные патриархом, согласовывались с руководством правительственных учреждений, в той или иной мере имевших отношение к социальной деятельности сангхи.

Поставленная таким образом под жесткий правительственный контроль сангха играла второстепенную роль в общественной жизни Лаоса. В основном ее роль сводилась к просветительской деятельности. В условиях политической нестабильности в Королевстве, периодических вспышек гражданской войны монастырь оставался местом, где верующий обретал временное спокойствие и надежду на мирную жизнь в будущем. В целом сангха оставалась достаточно нейтральной по отношению и к феодально-буржуазному режиму и к национально-освободительному движению, опиравшемуся на освобожденные районы Лаоса.

После ликвидации монархии и провозглашения Лаосской Народно-Демократической Республики 2 декабря 1975 г. министерство культов было упразднено, а вопросы религии перешли в ведение министерства просвещения, культов и спорта. За буддийской церковью сохранена возможность отправления культа в рамках права лаосских граждан на свободу вероисповедания. Главой сангхи до 1980 г. был Маха Кхампан Тхебуали, руководивший ранее патриотической Ассоциацией буддистов Лаоса. Многие члены сангхи сотрудничают с местными властями, помогая последним в деле мобилизации населения на осуществление различных программ социального развития, а также в деле ликвидации неграмотности среди взрослого населения страны.

Вьетнам. До образования в 1975 г. Социалистической

Республики Вьетнам буддисты имелись как в Северном, так и в Южном Вьетнаме, однако в идейно-политической жизни общества буддизм активно проявлял себя только в Южном Вьетнаме. В своей антисоциалистической пропаганде буржуазные идеологи стараются доказать, что при социализме религия подавляется насильственными методами, однако при научном подходе падение роли религии при социалистическом строе объясняется довольно просто. В отличие от буржуазного социалистического государство берет на себя весь объем социальных функций в обществе, и если эта задача выполняется эффективно, то религии волей-неволей приходится удовлетворяться только своей весьма специфической функцией в духовной сфере, которая становится ненужной при материалистическом мировоззрении. Поэтому, констатируя социальную, а следовательно, и политическую пассивность буддизма в Северном Вьетнаме, можно априори утверждать, что государство Демократической Республики Вьетнам весьма эффективно выполняло и свои социальные функции. Иное дело Южный Вьетнам, где буддизм проявил себя чрезвычайно активно и в борьбе с католическим диктатором Нго Динь Зьемом, и в национально-освободительном движении против американской агрессии.

Численность буддистов в Южном Вьетнаме (конец 60-х — начало 70-х годов) трудно было определить даже приблизительно, так как вьеты исторически входили в ареал так называемой конфуцианской культуры, не допуская вторжения иноземных религий в идейно-политическую структуру и вместе с тем достаточно равнодушной к любому вероисповеданию. Как отмечал советский журналист И. Шедров в середине 60-х годов, «подлинных буддистов, соблюдающих обряды, молящихся в пагодах, даже по самым оптимальным подсчетам, не более пятисот тысяч» [98, с. 298]. Вместе с тем буддизм оказался одним из символов единения вьетов в борьбе за национальную независимость; по этой причине буддистами себя называли (согласно официальным данным) около 80% населения Южного Вьетнама [168, с. 54]. Если отвлечься от политической обстановки в Южном Вьетнаме, то религиозная ситуация здесь определялась наличием крупных конфессиональных общностей христиан и буддистов, а также

крупных религиозных сект, сложившихся в период антиколониальной борьбы с Францией.

Только буддийских сект насчитывалось полтора десятка. Большая часть сект по особенностям их религиозного культа относилась к махаяне, а некоторые секты — к тхераваде. Буддизм тхеравады распространен в провинциях, расположенных в дельте р. Меконг. Это тот же буддизм, что и тайский, да и распространялся он из Таиланда через Кампучию во Вьетнам со второй половины XIX в., когда началось реформаторское движение за «очищение» буддизма. В конце 60-х годов XIX в. число последователей буддизма тхеравады в Южном Вьетнаме составляло примерно 400—500 тыс. В основном это были выходцы из Кампучии. Такая цифра вполне реальна. Так, полевые исследования показали, что, как правило, в районах распространения тхеравады 1 монах приходится на 150—250 жителей, а численность монахов-тхеравадинов в Южном Вьетнаме определялась примерно в 20 тыс. Сайгонское правительство, по существу, не уделяло внимания сангхе тхеравадинов, которая в свою очередь была политически нейтральной: ее роль в национально-освободительной борьбе прослеживается слабо.

Так называемый буддизм махаяны был представлен в большинстве провинций Южного Вьетнама многими сектами, которые исповедовали в основном учения амидаизма, Лотосовой сутры, чань-буддизма. Этому направлению принадлежало около 4 тыс. монастырей и пагод, в которых проживало приблизительно 12 тыс. членов сангхи. Характеризуя эту разновидность буддизма, буржуазный социолог Д. Пайк отмечал, что она представляет собой смесь многих верований и учений. По его словам, буддизм имеет аморфный характер, его сторонников объединяет лишь вера в то, что Будда главное божество, а за этой верой кроются различные верования, культ предков, анимизм, поклонение местным духам и божествам. Поэтому верующие не фанатичны, отличаются большой терпимостью к любому вероисповеданию и, за исключением монахов, не причисляют себя только, скажем, к буддизму, или даосизму, или конфуцианству [228, с. 7—9].

Религиозный эклектизм вьетнамцев в большинстве буржуазных исследований объясняется (достаточно, на

наш взгляд, обоснованно) социальным конформизмом, ранее присущим вьетнамским общинам и поддерживавшим чувство национального единства. Исследователи отмечают лояльность вета к семье, общине, культу предков, месту поклонения, наличие центров социальной жизни (монастырь, школа, рынок) и множество форм взаимопомощи, а также существование признанных лидеров в каждой деревне. Исследователи делают вывод, что сильное чувство ассоциативного родства, подкрепляемое сознанием культурно-национального превосходства, являлось одной из главных причин возникновения кровных братств, воинствующих националистических организаций, тайных обществ. В частности, Д. Пайк считает, что буддисты начали создавать тайные общества уже с XIII в. из-за официального гонения на религию. В XX в. тайные группы стали объединяться в крупные религиозные организации, которые были, по его наблюдениям, иерархичными и доктринерскими. Члены таких организаций группировались вокруг определенного лидера, а не на основе идеологических или политических программ.

Характерным примером преобразования тайных групп в массовые религиозные организации являются секты хоа-хау и као-дай, зарождение которых произошло в середине 20-х годов XX в. как реакция на колониальную политику французских властей. Еще в середине XIX в. в дельте Меконга возникли группы верующих в «предсказания» Фат Тхай Таи Ана, и число их возрастало в ходе борьбы с колонизаторами. В 1939 г. крестьянин Нгуен Пу Со, родившийся в 1919 г. в деревне Хоа Хау (пров. Тяудок к юго-западу от Сайгона), объявил о своем даре пророчества и назвал себя апостолом Фат Тхая. Он и стал лидером движения, получившего наименование хоа-хау.

Религиозные доктрины хоа-хау построены на учении буддизма о конечном просветлении человека и выходе его из «колеса существования». Верующие обязаны соблюдать четыре великие заповеди: почитать родителей, любить родину, уважать учение буддизма, любить единомышленников, а также восемь пунктов чести, составляющих этическую часть учения Нгуена: блюсти супружескую верность, работать на благо народа, не пить спиртного, не курить опиума, не убивать буйволов и быков, беспрекословно верить своим лидерам и не лгать;

в свою очередь руководители должны относиться к своей пастве как родители к детям. Хоа-хау проповедует только индивидуальную веру, которая должна обогащать человека духовно, и отвергает пользу культовых сооружений, церемоний, священнослужителей, пышных обрядов, в частности крупные расходы на похороны. Нгуен писал: «Култ должен создаваться из внутренней веры, а не из пышных ритуалов. Лучше молиться с чистым сердцем перед семейным алтарем, чем выполнять никчемные церемонии в пагоде, будучи в одежде недостойного монаха». В учении Нгуена заметен акцент на крестьянскую бережливость, на самоизоляция индивида и одновременно на возвеличение культа национальных героев и самопожертвование во имя веры и родины. В период своего формирования секта состояла из униженных единиц, существовавших в каждой деревне, жители которой были последователями Нгуена. В 1964 г. был создан центральный исполнительный комитет из 16 выборных членов. Подобные комитеты имелись на всех уровнях, вплоть до деревенского. Большинство членов секты проживали в пяти провинциях к юго-западу от Сайгона, они насчитывали от 750 тыс. до 1 млн. человек.

Секта као-дай, занимающая промежуточное положение между буддистами и христианами Вьетнама, возникла на основе спиритизма, как результат контакта основоположника секты Нго Ван Тису с «духами, сидящими в мешке и излагающими учение Бога». Согласно учению каодаистов, человечество трижды получало божественные откровения. Первый раз это произошло еще до появления мировых религий: бог в образе человека «открыл» избранным людям, что они должны проповедовать учения буддизма, даосизма, иудаизма, христианства и культ предков. Второе откровение длилось продолжительный период — с V в. до н. э. до VI в. н. э. В этот раз бог изложил учение Лао-Цзы, Конфуцию, Шакия-Муни, Иисусу Христу и Мухаммеду. Наконец, третье откровение было дано в 1919 г. Нго Ван Тису на острове Пху Куок в Сиамском заливе.

Основных положений в каодаизме немного, и они сводятся к утверждениям, что существует вечный высший бог, отец всех существ, создатель всего сущего, в том числе будд, богов, ангелов и демонов. Мир существ-

воваания населен тремя типами невидимых существ: высшими божествами, к которым относятся будды, святые, ангелы; средними существами (охранными духами и благодетелями человечества); нижними существами, включающими вредоносных духов и демонов. Эти невидимые существа пересекают путь человека на протяжении всей его жизни, то увлекая его в бездну низменных желаний, то раскрывая ему божественные истины счастья. Духовной сущностью человека является его бессмертная душа, и если эта душа устремлена помыслами к богу, то в процессе своих перевоплощений человек будет приближаться к уровню высших божеств, а не стремясь к богу, он будет погружаться в адское состояние. В социальной жизни верующий обязан соблюдать пять повседневных заповедей буддизма, установки восьмеричного пути, придерживаться срединного пути, при выборе решений поклоняться предкам, которые связывают душу верующего с видимым и невидимым мирами, и все время помнить о всевидящем боге, наблюдающем за ним.

В ноябре 1926 г. в Сайгоне состоялась официальная церемония оформления секты као-дай (Као Дай — имя духа, вещающего божественные откровения), которая имела около 1 млн. последователей. Каодаизм был оформлен как церковная организация: глава церкви именовался Папа (он избирался), затем шли трое кардиналов-цензоров, трое кардиналов, 36 архиепископов, 72 епископа, 3 тыс. священников, ритуальные священнослужители, число которых не ограничивалось, как и число ритуальной прислуги в монастырях, и, наконец, миряне. Штатное духовенство, число которого оговаривалось, должно было соблюдать обет безбрачия и вегетарианства, на остальных эти обеты не распространялись. Женщины имели такие же права, что и мужчины, т. е. женщина в принципе могла получить сан кардинала. Духовенство в свою очередь подразделялось на три группы: буддийское, даосское, конфуцианское; члены групп при совершении обрядов и церемоний одевали одежды особых цветов. Буддисты — тоги желтого цвета (символ добродетели и любви); даосы — голубые (символ мира); конфуцианцы — красные (символ власти). Эти цвета-символы и на флаге секты.

Центром каодаистов является г. Тай-Нинь, где рас-

положен главный монастырь секты. В этом монастыре хранится единственный «мешок с духами», беседовать с которыми разрешается только членам совета по защите закона. Техника беседы спиритуалистическая, «высказывания бога» толкуются членами законодательного совета. Административными вопросами занимается исполнительный совет во главе с Папой. При совете есть административное управление, управление по пропаганде веры, управление по благотворительности.

Несмотря на формальную централизацию управления сектой, она оказалась разделенной почти на десяток религиозных течений, претендующих на автономию и на свои тонкости в толковании божественного откровения. Однако все последователи каодаизма признают в качестве главной святыни мешок, хранящийся в Тай-Нине, и верят в единого всемогущего бога. Формально-логической основой мировоззренческих концепций каодаизма являются символы три (треугольник) и девять (три треугольника). Три — это уровни существования, девять — это уровни состояния человека. Символика является составной частью обрядности религии као-дай. Например, в качестве подношения божествам и духам рекомендуется чай, цветы, алкоголь, символизирующие соответственно интеллект, духовность, энергию, а также пять курительных палочек как символы чистоты, медитации, мудрости, высшего знания и свободы от кармы. По существу, содержание символики — лучшее доказательство преобладающего влияния буддизма на эту религию. Тем не менее буддийские монахи Вьетнама не признают родство каодаизма с буддизмом.

Наибольшее число последователей каодаизма проживало в тех районах, где была сосредоточена основная масса католиков. Возможно, что появление секты было одной из форм протеста ветов против христианизации страны, проводимой колониальными властями. С самого начала в секте было введено разделение всех верующих на девять иерархических категорий, в результате чего ее структура приобрела как бы сословный характер: мирянин — храмовая прислуга — белое духовенство — черное духовенство — епископы — архиепископы — кардиналы — кардиналы-цензоры — Папа. Позднее, когда секта окрепла, эта иерархическая структура приобрела военизированный характер: были созданы вооруженные

дружины в каждой религиозной общине, в районе, провинции, округе. Верующие северной части страны входили в первый корпус секты, центральной — во второй, юго-восточной — в третий, юго-западной — в четвертый корпус. В 40-х годах с сектой уже считались как с крупным военизированным соединением. В 60-х годах численность секты определялась почти в 2 млн. человек.

Рассматривая положение религий в Южном Вьетнаме 60-х годов, И. Щедров писал: «Довольно организованной силой в Южном Вьетнаме являются католики, которых в настоящее время насчитывается около двух миллионов человек. Однако их влияние на народные массы, помимо круга верующих христиан, невелико. Политическое лицо католической церкви, до последнего времени являвшейся прочной опорой колониального режима, в глазах широких слоев населения довольно ясно. После свержения яркого католика Нго Динь Зьема церковная верхушка не проявляет особого усердия в открытой поддержке непопулярного сайгонского режима, занимая по ряду вопросов лишь молчаливую позицию нейтралитета. Среди священнослужителей и самой верхушки еще сильны профранцузские настроения... Имеются в Южном Вьетнаме и протестанты (около пятидесяти тысяч), мусульмане (около тридцати тысяч), многочисленные карликовые религии и секты, появившиеся за последние годы, общей численностью в несколько десятков тысяч верующих. У большинства национальных меньшинств горного плато Тэйнгуен сохраняются анимистические верования» [98, с. 299—300].

Цель данного краткого обзора современного положения буддизма в странах Южной и Юго-Восточной Азии — показать сложность и специфику религиозной ситуации в каждой стране и вытекающую отсюда необходимость рассмотрения идейно-политической роли буддизма на конкретном страноведческом материале.

Глава IV

БУДДИЗМ И ПОЛИТИКА

Говоря о политической роли религии, следует учитывать, что преобладающим элементом любой социальной системы, включающей множество противоборствующих факторов, определяющих динамику ее развития, является инерционность, обеспечивающая ее существование как системы. Религия, как и традиция, является одним из важнейших факторов инерционности социальной системы в силу того, что в любой религии идея социальной справедливости толкуется как раз и навсегда данная в божественном откровении. В буддизме идея социальной справедливости мыслится как результат соблюдения норм поведения и целевых установок, зафиксированных в так называемых священных канонических текстах, изложенных якобы со слов самого Будды. А так как борьба за социальную справедливость является одним из главных факторов политической динамики в классовом обществе, то очевидно, что религия сама по себе не является активным элементом общественного развития. Будучи инерционным компонентом социальной системы, монашеская организация тем не менее может политически активизироваться в тех случаях, когда ее существованию угрожает непосредственная опасность. Как правило, такие, по существу самостоятельные, выступления сангхи наблюдались в период борьбы азиатских стран за национальную независимость, во время которой монашество в ряде случаев становилось одним из потоков национально-освободительных движений.

После достижения национальной независимости политическая активизация монашества происходит уже чаще всего в результате его стимулирования со стороны тех или иных социально-классовых сил, преследующих свои цели. Поэтому можно говорить о том, что в стра-

нах, добившихся независимости, участие сангхи в политике находится в прямой зависимости от социально-классовой расстановки сил; именно последняя, на наш взгляд, определяет специфику политической роли буддизма в конкретном обществе. Прежде чем перейти к обобщению и оценке политической роли буддизма, рассмотрим характер участия сангхи в политике ряда стран Южной и Юго-Восточной Азии, ограничив свой обзор рамками послевоенной истории этих стран.

Шри Ланка. В этой стране политическая роль буддизма наиболее ярко проявляется в периоды предвыборных кампаний, в которых сангха используется как средство давления на правящую коалицию. После достижения независимости в 1948 г. у власти стали «умеренные круги крупной буржуазии, плантаторов и феодально-клерикальных элементов, входившие в Объединенную национальную партию (далее ОНП. — В. К.). Это были те слои цейлонского общества, — пишет Э. Д. Талмуд, — на поддержку и сотрудничество которых рассчитывали английские колонизаторы» [89, с. 181]. Используя свои многочисленные преимущества правящей партии, ОНП в 1952 г. одержала убедительную победу над другими оппозиционными партиями, в том числе Партией свободы Шри Ланки (далее ПСШЛ), которую возглавлял Соломон Бандаранайке. Следует отметить, что до середины 50-х годов буддизм не оказывал существенного влияния на политическую жизнь этой страны.

В начале 50-х годов лидеры оппозиции, выступавшие за развитие страны в рамках национальной сингальской культуры, предприняли ряд шагов с целью привлечения на свою сторону членов сангхи, предварительно объединив их общей программой действия, направленной против главной опоры правящей партии — католической церкви. В июле 1951 г. делегация монахов и мирян во главе с председателем Всецейлонского буддийского конгресса Г. Малаласекера подала петицию с предложением создать специальную комиссию по расследованию положения буддизма в стране. Опасаясь, что подобное расследование может привести к распрям между буддистами и католиками и повлиять на избирательную кампанию 1952 г., премьер-министр Д. Сенанайке отказал в просьбе. Его отказ активизировал деятельность монахов, которые стали формировать в районах и городах

буддийские общества — сангха сабха, ставившие себе целью пропаганду учения Будды и претворение этических норм буддизма в жизнь. В 1953 г. свыше 70 таких обществ объединились в единую организацию — Шри Ланка Маха Сангха Сабха, задачей которой объявлялась пропаганда буддизма в стране.

В декабре 1953 г. коалиционные партии оппозиции сумели настоять на создании комиссии по расследованию положения буддизма, несмотря на сильное противодействие со стороны правительства и отказ маханаяк Сиам-никая участвовать в работе этой комиссии. Тем не менее некоторые известные монахи — члены этой секты согласились работать в ней. 22 мая 1955 г. комиссия опубликовала свой доклад [117], который до сих пор является наиболее исчерпывающим документом о положении буддизма на острове. В докладе констатировалось бедственное положение буддизма, особенно в сравнении с христианством. В частности, приводились такие данные: 1 колледж приходится на 4880 детей христиан и на 123740 детей буддистов, 1 средняя школа — на 5340 детей христиан и 74730 детей буддистов, начальная школа соответственно — на 1239 и 35929 детей и т. д. Призывая к созданию общества на базе буддийской цивилизации, комиссия отмечала в докладе, что правительство, стоящее у власти, состоит из людей, получивших образование в колониальный период, которые сочувствуют западной культуре и цивилизации, чужды обычаям и традициям своей страны, не желают преобразовывать общество на национальной основе. В докладе предлагалось создать совет учения Будды, передавать любые дела, связанные с сангхой, только в духовные суды, создать специальное управление по надзору за монастырскими владениями и доходами, национализировать все частные школы, в том числе католические, освободить монастырские земли от налогов, считать воскресные дни по лунному календарю, установить рабочий день в учреждениях с 8 утра до 15 часов 30 минут с тем, чтобы не нарушать буддийский образ жизни. С опубликованием доклада расплывчатые требования монахов обрели более конкретный характер. В начале 1956 г. представители уже 75 сангха сабх образовали политическую организацию Екхат Биккху Перамуна — Объединенный фронт биккх, ЕБП. В программу этой организации были вклю-

чены требования соблюдать принцип ненасилия, претворять в жизнь положения доклада, обеспечивать защиту демократии от фашизма и коммунизма, предоставить полную свободу всем религиям, внедрять принципы простой и рациональной жизни и др.; предлагалось, чтобы единым официальным языком стал сингальский, чтобы правительство ОНП ушло в отставку.

Екшат Биккху Перамуна, в которой объединилось около 12 тыс. монахов, начала кампанию в поддержку коалиционного Объединенного народного фронта, в состав которого входила и коммунистическая партия Шри Ланки. Лидеры правящей партии ОНП попытались расколоть новую организацию монахов с помощью маханаяков Сиама-никаи, махатхер Раманния-никаи и руководства буддийских учебных заведений, которые высказались против участия ЕБП в избирательной кампании 1956 г. Тем не менее в ней приняли участие около 3 тыс. монахов. Избирательная кампания оппозиционных сил и сангхи велась под двумя лозунгами: против католической церкви и христианского правительства; против проамериканского политического курса и за неучастие в СЕАТО. Перед выборами многие газеты опубликовали следующее воззвание к монахам: «Монахи должны присутствовать в каждой избирательной кабине. Они должны объяснять людям, как правильно использовать свой голос... Необходимо избрать правительство, которое будет работать для страны, религии и культуры. Если мы промолчим, то сасана (религия.— В. К.) может погибнуть. Мы обращаемся к монахам с просьбой посетить каждый буддийский дом и наставить его обитателей на истинный путь. Мы можем встретиться со многими трудностями. Будьте готовы пожертвовать жизнью ради восстановления буддийского Цейлона». Результаты выборов известны: коалиция, которую возглавлял Соломон Бандаранаике, завоевала 68 мест в парламенте, а ОНП — 8 мест (против 54 в 1952 г.), причем ОНП потеряла большинство голосов в сельских районах, где влияние сангхи особенно заметно [290, с. 220—221].

После прихода к власти коалиционного правительства во главе с Соломоном Бандаранаике руководители ЕБП надеялись добиться множества привилегий для монашества, однако этого не произошло. Утром 25 сентября 1959 г. на одной из улиц Коломбо прозвучали выстре-

лы. Монах Самарама по указанию одного из учредителей ЕБП убил премьер-министра С. Бандаранаике, который пользовался огромным влиянием в стране. Убийство человека, который боролся за прогрессивный путь развития страны, сильно поколебало позиции сангхи, потеряло многих ее членов. На выборах 1960 г., прошедших триумфально для левой коалиции во главе с Сиримаво Бандаранаике, сангха участия не принимала, а ЕБП, по существу, прекратила существование как единая организация, созданная в политических целях.

К началу 60-х годов сангха укрепила свое общественное положение в стране, однако в среде монашества произошли значительные перемены. Так, многие монахи с высшим религиозным образованием и преимущественно из Амарapura-никаи одобряли политику Сиримаво Бандаранаике. В своих публичных заявлениях они отмечали, что правительство под эгидой ПСШЛ сумело найти решение индо-цейлонской проблемы, провело национализацию иностранных нефтяных компаний, учредило два буддийских университета, увеличило число мест для приема детей из малообеспеченных семей в университете в Перадении и др. Влиятельная верхушка сангхи, особенно маханаяки из Сиама-никаи, считала, что любое правительство должно в первую очередь руководствоваться интересами монашества и обязано согласовывать свои постановления и мероприятия с руководством сангхи. Отвергая подобные притязания, министр финансов Перера писал, что «долг правительства развивать экономику страны и вести народ к прогрессу, а защита религии — это дело монахов, а не правительства». Еще более резко высказался министр торговли Илангаратна: «Я хотел бы спросить уважаемых членов сангхи: они нападают на политику ПСШЛ, чтобы защитить буддизм, или для того, чтобы сохранить огромные земельные наделы, которыми владеют?». После создания коалиционного правительства, в которое также вошли представители социалистической и коммунистической партий, маханаяки открыто перешли на сторону оппозиции, т. е. ОНП. Обсуждение декрета о национализации прессы явилось коалиционным моментом в противоречиях между коалиционным правительством и оппозицией, на стороне которой выступили маханаяки. В конце ноября 1964 г. на митинг, организованный ОНП, собралось свы-

ше 6 тыс. монахов, которые потребовали: объявить буддизм государственной религией; распустить парламент; вывести из состава правительства Илангаратну за оскорбление маханаяков; отменить декрет о национализации газет, принадлежащих монополии Лейк Хауз; объявить сингальский язык официальным. По всей стране началась шумная, направляемая опытными политиками, кампания «за спасение демократии и сангхи от марксистов».

Переоценка правительством и поддерживавшими его монахами своих сил на предстоящих выборах явилась поводом к отдельным резким высказываниям по адресу маханаяков и буддизма в целом. Так, секретарь одной из буддийских организаций г. Дедигама, монах Силапанси, публично заявил: «23 марта (1965 г. — В. К.), когда коалиционное правительство вернется к власти, маханаяки орденов Мальватта и Асгирия будут изгнаны, если они будут препятствовать прогрессу страны». Подобные высказывания активизировали деятельность антиправительственной коалиции и втянули в политику большую группу нейтрально настроенных монахов. Один из лидеров этой группы, монах Нарада, объявил, что если необходимы гарантии демократических свобод народа и защиты религии Будды, то нужно голосовать за Дадли Сенанаике. Глава ордена Мальватта обратился с воззванием к сангхе и общественности голосовать за правительство ОНП и провести религиозные церемонии во всех монастырях ради спасения страны. За день до выборов многие газеты опубликовали обращение 17 сангхасабх ко всем буддистам Шри Ланки: «...22 марта голосуйте только за демократического кандидата, чтобы разгромить марксистских, антирелигиозных и антинациональных кандидатов... Уважаемая Маха Сангха убедительно просит каждого сингальского буддиста встать рано утром, соблюсти пять заповедей, пойти на избирательный участок и поставить крест против символа кандидата, который выступает против военной диктатуры, защищает свободу народа, религии и права человека». Результаты выборов 1965 г. известны: коалиция Сиримаво Бандаранайке потерпела поражение и к власти вернулась ОНП.

Сангха принимала активное участие и во всех последующих местных и общенациональных избирательных

кампаниях, однако ее роль уже не оказывалась решающей в соперничестве между двумя политическими коалициями. Снижение политической роли сангхи можно объяснить рядом причин: во-первых, происходит все более четкая поляризация между теми группами и слоями населения, которые поддерживают социально-политическую программу ОНП, и прогрессивными силами, следующими за ПСШЛ; во-вторых, сама сангха оказалась окончательно расколота в результате этой поляризации; в-третьих, каждое правительство, приходящее к власти, демонстрирует свою приверженность буддизму рядом уступок притязаниям сангхи, что в определенной мере снижает политическую активность монашества.

Политические выступления монахов, особенно в 50—60-х годах, позволяют сделать некоторые выводы относительно характера притязаний буддийской общины в Шри Ланке. Если суммировать выступления лидеров различных монашеских организаций, то они сводятся в основном к двум требованиям: объявить буддизм государственной религией и предоставить преимущественные гражданские права сингалам как буддистам. Требование провозгласить буддизм государственной религией может затрагивать самые различные проблемы: введение единого языка (естественно, только сингальского), преподавание буддизма в системе государственного образования, создание специальных буддийских учебных заведений, конституционный запрет на убой скота и продажу спиртных напитков, соблюдение всех религиозных праздников; сторонники этой идеи считают, что сангха должна контролировать деятельность как правительственных, так и общественных организаций. Достаточно широкий диапазон имеет требование предоставить сингалам преимущественные права: оно начинается с утверждения, что сингалы наиболее бесправная национальность на острове, и заканчивается призывом изгнать из страны всех «иностранцев» и иноверцев.

Комплекс вышеуказанных требований и пожеланий позволяет нам выделить из среды монашества ее консервативную и относительно (в рамках религиозного мировоззрения) прогрессивную прослойки. И та и другая ориентируются обычно на различные социально-политические программы светского содержания. Консервативная часть монашества, идеологами которой выступают

лидеры Сиам-никаи и в ряде случаев Раманния-никаи, в принципе настаивает на соблюдении морально-этических правил во всех сферах жизни ланкийского общества и поэтому достаточно последовательно осуждает любую другую образ жизни и правления, не соответствующий буддийскому миропониманию. В этом — одна из причин кажущихся политических шатаний консервативного монашества, выступающего то на стороне мелкобуржуазной ПСШЛ, то на стороне буржуазной ОНП. Мы подчеркиваем, что политические ориентации консервативного монашества только на первый взгляд кажутся шатаниями; при более внимательном рассмотрении его политические выступления всегда направлены против правящей партии, и так будет и в дальнейшем, поскольку любая форма правления, базирующаяся на светской идеологии, всегда останется объектом критики для консервативного монашества.

Прогрессивно мыслящие монахи, большинство которых преподает или учится в высших буддийских учебных заведениях и принадлежит к Амарapura-никае, более трезво оценивают роль буддизма в современном ланкийском обществе, акцентируя внимание общественности только на тех аспектах учения Будды, которые, на их взгляд, совместимы со светскими идеями и программами общественного развития. Требования этой группы о предоставлении буддизму ряда привилегий носят более умеренный характер, чем у консервативного монашества, а главное — они не претендуют на политическую роль сангхи в делах государственного управления, правда, оставляя за собой право критики деятельности правительства.

Наиболее существенным в идейно-политической позиции сангхи, на наш взгляд, является ее мировоззрение, базирующееся на учении буддизма толка тхеравады. В соответствии с этим мировоззрением любые устремления человека объявляются результатом его личных качеств, духовных и физических, на усовершенствование которых и направлены правила, установки, регламентация образа жизни и другие инструкции, зафиксированные в учении Будды. Следовательно, буддизм рассматривается как неотъемлемая, причем наиболее существенная, часть любой концепции социального прогресса, реализация которой возможна только при условии, что

исполнителями этой идеи будут истинные буддисты. Отсюда логически вытекает, что именно сангалы как буддисты способны создать общество справедливости; остальным этносам отводится второстепенная, а иногда — негативная роль в национальном развитии. И оказывается, что в данном случае мы имеем дело не с националистическими воззрениями, а с обычным религиозным шовинизмом, который, будучи включенным в идеологию национализма, придает последнему крайне воинствующий характер.

Бирма. Активизация сангхи в послевоенной Бирме была связана с попыткой У Ну удержаться у власти, используя национализм, идеологической основой которого стал буддизм. 50-е годы Бирмы, как мы писали, называют «буддийским ренессансом». Это действительно было время заметного оживления религиозной деятельности сангхи, популяризации буддизма средствами массовой информации в государственном масштабе. Однако причина этого «ренессанса» была явно политической. В конце 40-х годов политическая система Бирмы была полностью дестабилизирована борьбой за власть между коммунистической партией Бирмы и союзных с ней повстанческих сил каренов, мононов, мусульман-муджахидов и коалицией во главе с У Ну, в которую входили армия, буржуазия, чиновничество, феодальная верхушка шанских, чинских, качинских народностей.

Проанализировав причины, заставившие У Ну и его окружение обратиться к буддийской идеологии, И. В. Всеволодов приходит к следующим, на наш взгляд, правильным выводам: «В обстановке гражданской войны о крестьянстве как о едином классе с общей социальной позицией говорить не приходилось. В южных областях страны, к примеру, массы обедневших, обезземеленных крестьян и арендаторов, зачастую еще до войны находившихся под влиянием крестьянских союзов, сразу же поддержали коммунистов. Верхняя Бирма, крестьянские хозяйства которой были стабильнее, традиционнее и не столь связаны с товарным рынком, далеко не столь единодушно поддерживала левые силы. В ходе гражданской войны расслоение крестьянства увеличивалось, его реакция на события поляризовалась... Основной местный противник левых сил, — пишет И. В. Всеволодов, — деревенская сангха, которой коммунисты последо-

вательно отказывали в праве идеологического господства в деревне, не утратила за эти годы своего влияния на крестьянина. И чем более крестьяне разочаровывались в повстанцах (прогрессивные мероприятия которых из-за раздоров между лидерами различных политических группировок не доводились до конца или срывались полностью. — В. К.), тем сильнее становилось влияние сангхи на свою паству. Одним из путей к овладению крестьянством было привлечение на свою сторону буддийской сангхи. Для того чтобы сделать это, У Ну избрал путь обращения к традициям, к патриархальности, к уникальности Бирмы как буддийской страны. Отсюда логично вытекала формула будущего государства и его правителя — хранителя „истинной Бирмы“» [31, с. 188—189].

С политической точки зрения, обращение У Ну к буддизму еще в конце 40-х годов было вынужденным шагом перед лицом сильной оппозиции его правительству как со стороны правых, так и левых сил, поляризация между которыми и привела к гражданской войне, поставившей Антифашистскую лигу народной свободы (далее — АЛНС) в критическое положение. Буддизация страны, сопровождавшаяся заметным поправлением политики У Ну, осуществлялась по многим направлениям. В области идеологии основное внимание было уделено вытеснению марксизма учением буддизма, так как под знаменем марксизма, по замечанию И. В. Всеволодова, «проходила вся борьба за освобождение, его пропагандировали не только коммунисты, но и Аун Сан и даже лидеры социалистов» [31, с. 190]. «Развивая тему вторичности марксизма, — пишет советский историк, — бирманские религиозные мыслители конца 40-х годов подготавливали почву для полного отказа от него. И если буддийский монах У Титтила уверял, что буддизму „в силу своей рациональности и научной основы нечего опасаться науки“, то У Мей Аун писал, что буддизм идет куда дальше марксизма, потому что ставит целью не только ликвидацию социальных классов, но и отказ от существующих классовых различий. Наконец, У Ба Йин наносил удар еще с одной стороны, заявляя, что марксизм попросту не нужен Бирме, поскольку ее крестьянство уже достигло коммунизма: „Бирманец в деревне по своему характеру, традиции, религии является комму-

нистом, и потому нет необходимости внедрять чуждую идеологию в бирманскую деревню“» (цит. по [31, с. 191—192]).

Проведенное И. В. Всеволодовым исследование основных методов и средств использования буддизма в идеологии и политике послевоенной Бирмы по своей полноте и скрупулезности едва ли нуждается в привлечении дополнительных источников по описываемому периоду, поэтому и в дальнейшем изложении религиозной ситуации в Бирме 50-х годов мы будем обращаться к его монографии. «Противопоставление буддизма марксизму, шедшее вначале в рамках превосходства буддизма как средства построить „земной рай“, — пишет И. В. Всеволодов, — неизбежно должно было привести к „разоблачению“ марксизма, который якобы вовсе не сгребается объяснить и переделать к лучшему старый порядок вещей. И чем более отдалялась военная победа над повстанцами, тем чаще буддизм выдвигался в качестве единственного средства избавления от всех бед, обрушившихся на Бирму» [31, с. 132]. Далее автор отмечает, что «призывы У Ну, поддерживаемые и развиваемые рядом теоретиков, не остались гласом вопиющего в пустыне. Это объяснялось не тем, что он взял на себя роль „защитника веры“ и стал для крестьян как бы „заменителем монарха“, а тем, что в его пользу действовали иные факторы: усталость бирманского народа от войны и лишений, вызывавшая рост мессианских настроений и поисков утешения в духовной сфере, а также отсутствие у У Ну и его сторонников реальных легальных оппонентов, ибо в стране, охваченной гражданской войной, подлинными сторонниками марксизма были отделены от У Ну линии фронта» [31, с. 192].

В сфере социальной жизни бирманского общества правительство У Ну также было вынуждено пойти на уступки притязаниям сангхи, в результате которых политические амбиции клерикальной верхушки стали возрастать. В 1950 г. парламент Бирмы одобрил три закона о религиозных реформах, на основании которых были созданы религиозные суды для разбора внутренних дел сангхи, система палийского образования с университетом во главе, совет религии Будды для пропаганды буддизма в стране и за рубежом. Государство стало выделять значительные суммы денег на ремонт, реставра-

цию и постройки монастырей и пагод [66, с. 283]. В 1954 г. было объявлено о введении преподавания буддизма в государственной системе образования. В начале 50-х годов по всей Бирме началась подготовка к празднованию 2500-летия со дня смерти Будды — даты, знаменовавшей окончание первой половины космического цикла эры Будды Гаутамы. У Ну объявил, что правительство Бирмы в честь этого события проведет Шестой вселенский буддийский собор. Как отмечает И. В. Всеволодов, «помимо чисто престижных соображений, направленных на признание Бирмы всемирным центром буддизма, строители собора преследовали и внутриполитические цели. Процесс подготовки собора должен был сплотить бирманцев, поднять авторитет правительства, а сам факт его проведения становился для У Ну и всех членов его правительства, для всей бирманской сангхи и любого мирянина, принимавшего участие в подготовке, актом, способным значительно улучшить карму. Строители собора рассчитывали также на примирение различных сект и создание условий для единства бирманской сангхи» [31, с. 211]. Не только из правительственной, но даже из партийных касс выделялись значительные суммы на строительство помещений и религиозных сооружений в тех местах, где должен был состояться Шестой собор. Основная же масса денег в виде пожертвований от населения поступала в распоряжение совета религии Будды, ответственного за подготовку к собору, в виде пожертвований от населения.

В процессе все расширявшейся буддизации страны монашеские организации и некоторые политические круги стали настойчиво требовать объявления Бирмы буддийским государством, чему не противился и сам У Ну. В конечном счете в 1961 г. бирманский парламент одобрил законы и поправки к конституции, согласно которым Бирма была официально признана буддийским государством. Буддизм объявлялся государственной религией, в связи с чем правительство должно было выделять из своего бюджета не менее 0,5% средств на религиозные цели. Правительство также брало на себя обязательство хотя бы раз в год созывать саядо и отчитываться перед ними в своей деятельности, а также содействовать строительству храмов, пагод, монастырей, святынь, больниц для членов сангхи. В дополнение

к конституции специальным законом о покровительстве религии вводилось обязательное обучение буддизму в государственных школах и высших учебных заведениях; предусматривались оплаченные отпуска государственным служащим для сдачи экзаменов на пали; оговаривались преимущественные права монастырей в деле воспитания и обучения школьников младших классов; отменялись все небуддийские праздники, воскресные дни стали отсчитываться по лунному календарю, а во время буддийских праздников запрещались убой скота и продажа алкогольных напитков. В законе указывалось, что каждая библиотека должна иметь полное издание Трипитаки, в каждом помещении суда должна стоять статуя Будды, что учителя и учащиеся в школах должны перед началом занятий проводить буддийские моления, что при приеме на службу следует учитывать, сдал ли принимаемый чиновник экзамен на знание языка пали [31, с. 234].

«В целом правительство учло все требования клерикалов, — пишет И. В. Всеволодов, — за исключением одного — оно не посмело включить в конституцию или в Закон о покровительстве религии статью о назначении на высшие государственные должности лишь буддистов, хотя на принятии этого пункта настаивали совещательная комиссия и буддийские организации» [31, с. 234]. За принятие этого пункта также ратовали и крайне правая Бирманская национальная партия и некоторые представители Социалистической партии [31, с. 235]. Нам остается лишь гадать, как развивались бы события в провозглашенном буддийском государстве, ибо уже в следующем, 1962 г. к власти пришли военные во главе с генералом Не Вином и начался новый этап развития Бирмы.

Оценка идейно-политической роли буддизма в описанный выше период времени едва ли может быть однозначной. В целом можно сделать вывод о том, что если обращение У Ну к буддизму было частично продиктовано его убеждениями, то сотрудничество правящей фракции АЛНС с сангхой было вынужденным шагом, позволившим ей удержаться у власти в течение целого десятилетия. После второй мировой войны политическая ситуация была чрезвычайно обостренной, и, учитывая идеологические противоречия в Коммунистической партии и разные цели ее союзников из национальных мень-

шинств, развязанная левыми гражданская война могла обернуться трагедией для бирманского народа. В этой обстановке обращение правящей фракции У Ну (недостаточно сильной, чтобы отстоять свои позиции как перед правыми, так и перед левыми группировками) к буддизму можно оценивать как позитивный шаг для стабилизации политической обстановки в стране. Вместе с тем так называемое возрождение буддизма вынуждало правительство на постоянные уступки монашеству, что, несомненно, имело больше негативных, чем позитивных последствий для развития бирманского общества в целом.

Как правило, в большинстве работ, затрагивающих проблемы религиозного фактора в идеологии и политике так называемых буддийских стран Востока, основное внимание уделяется вопросу использования религии в интересах тех или иных социальных сил и политических группировок и почти не затрагивается вопрос о роли самой сангхи в идейно-политической борьбе. На наш взгляд, именно ответ на последний вопрос позволяет более точно оценить идейно-политическую роль монашества в обществе, а следовательно, и самой религии как социального явления.

«Буддийский ренессанс» в Бирме дает возможность оценить роль сангхи в идейно-политической жизни не только бирманского общества, но и в какой-то мере любой общественной системы, за исключением социалистической. Религиозная ситуация в Бирме 50-х годов позволяет сделать вывод о том, что сангха как конгломерат различных сект и локальных объединений не способна выступать в качестве политического института, наиболее ярко проявляя себя лишь как группа, или организация, оказывающая давление на правительство. Но в отличие от подобных социальных групп давления, например, молодежных или студенческих, требования монашества непрерывно возрастают, поскольку они исходят не из социально-экономических и политических нужд общественного развития, а из идеализированного, раз и навсегда установленного, миропонимания. В результате возникает конфликт между динамикой реального общественного развития и религиозным идеалом общества, в котором игнорируются такие векторы развития, как фактор времени и нарастающие темпы научно-техниче-

ской революции. Этот конфликт ведет к поляризации консервативной и прогрессивной общественной мысли, резко обостряет внутренние политические противоречия, особенно связанные с решением национального вопроса. Происходит определенная перегруппировка социально-политических сил, при которой классовые противоречия временно подчиняются задачам общедемократической борьбы за возвращение общества на рельсы современного научно-технического развития со всеми сопутствующими ему факторами экономического, социального, идеологического переустройства общества. Иными словами, приход к власти Революционного совета во главе с генералом Не Вином можно рассматривать и с точки зрения общедемократической борьбы за современное развитие Бирмы.

Кампучия. В 50—60-х годах в Кампучии наблюдалось усиление идеологического влияния буддизма, взятого на вооружение всенациональной организацией Народно-социалистического сообщества Камбоджи (далее — Сангкум) в качестве идеологии, противостоящей буржуазным и социалистическим идеям. В первой половине 70-х годов заметно возросла политическая активность столичного монашества в результате его сотрудничества с правительством Лон Нола (1970—1975). В целом роль буддизма в Кампучии послевоенного периода и характер участия сангхи в политической жизни страны просматриваются более четко, чем в других сопредельных с Кампучией странах, в связи с тем, что социальная структура этой страны оказалась менее затронутой колониализмом и капитализмом и ее развитие шло в русле преобладания докапиталистических общественных отношений.

После окончания второй мировой войны в Кампучии началась борьба за национальную независимость. Эта борьба разворачивалась в двух направлениях: путем создания вооруженных отрядов сопротивления под руководством организации Кхмер Иссарак и путем легальной политической оппозиции, главенствующую роль в которой играла Демократическая партия. В конце 40-х годов на политическую арену вышла третья сила — королевский дом во главе с Нородомом Сиануком. После завоевания независимости Кампучией в 1953 г. Сианук решил воспользоваться своей возросшей популярностью

с тем, чтобы единолично возглавить правительство страны, избавившись от соперничества как со стороны левой оппозиции во главе с Кхмер Иссарак, так и со стороны буржуазной оппозиции, представленной в основном Демократической партией. В 1955 г. он создал Сангкум, в уставе которого было записано, что Народно-социалистическое сообщество представляет собой не политическую партию, а «национальное объединение, борющееся против несправедливости, коррупции, лишений, угнетения, предательств, которые совершаются против кхмерского народа и его страны» [88, с. 48]. Большинство политических партий, за исключением Народной (создана в 1954 г. участниками движения Кхмер Иссарак) и Демократической, заявили о своем самороспуске и влились в ряды Сангкума [88, с. 48].

Сианук и другие идеологи Сангкума утверждали, что в кхмерском обществе нет крупной буржуазии и крупных помещиков, нет многочисленной прослойки безземельных крестьян и городского пролетариата; отсюда они делали вывод, что кхмерский народ имеет более или менее однородный социальный состав, что исключает наличие классовых противоречий [41а, с. 172]. В связи с этим идеологи Сангкума считали, что кхмерское общество не нуждается в коренной перестройке, в реализации идей «марксистского, или коммунистического» социализма, а должно руководствоваться принципами кхмерского, или буддийского, социализма. Они подчеркивали, что Кампучия располагает благоприятными условиями для претворения в жизнь буддийских принципов гуманной, патриархальной организации общества, исключаящей эксплуатацию и нищету. Главным условием членства в Сангкуме провозглашалась преданность трону, религии и народу. Политика Сангкума была направлена в первую очередь на борьбу с компрадорской буржуазией, состоявшей в основном из иноэтнических элементов, и империалистической экспансией, что обеспечило этой организации поддержку интеллигенции, духовенства, национальной буржуазии и широких масс населения. Вместе с тем следует отметить, что идеология Сангкума по своему содержанию была сродни буржуазному национализму.

Политика и идеология Сангкума отвечала интересам кхмерской сангхи, так как буддизм, по существу, офи-

циально признавался государственной религией со всеми вытекающими отсюда последствиями, в том числе постоянно растущими требованиями со стороны монашества. Возвышение буддизма вело также к росту политических амбиций клерикальной верхушки, желавшей играть такую же роль в политической жизни Кампучии, как и монашество в Бирме. Однако здесь обнаружились противоречия между взглядами на роль религии со стороны Сианука и поддерживавшим его руководством Сангкума — и клерикальной верхушки сангхи. Сианук, претендовавший на роль бодхисатвы, утверждал, что забота об общественном развитии — это дело светского правителя (т. е. его дело), а буддийская община должна выступать лишь в роли инструмента и проводника его идей. Отметим, что взгляды Сианука разделялись консервативным монашеством.

Вместе с тем возрождение буддизма как бы обнажило наиболее примитивные формы представлений о назначении этой религии. Исследуя этот процесс, Н. Н. Бектимирова отмечает, что в 50—70-х годах наблюдалось снижение значимости моральных предписаний и перероентация на «одаривание». «Религиозная деятельность не только мирян, но и большинства монахов, — пишет она, — была почти полностью сосредоточена вокруг „накопления заслуг“. Получение „большого количества заслуг“ за счет одноразового крупного „одаривания“ приводило к нерегулярности посещения монастыря и необязательности выполнения ряда моральных буддийских предписаний. Возможность „искупить“ проступок путем подношений усиливала практицизм в отношениях между монахами и мирянами, вела к либерализации статуса монаха, к снятию целого ряда ограничений на поведение мирянина. В эти годы концепция „передачи заслуг“ стала трактоваться более широко — применительно к конкретной ситуации, сложившейся в кхмерском обществе. Это вело к необязательному личному участию всех членов семьи в выполнении религиозных обязанностей. Возможность „получения заслуг“ опосредственно, лишь через косвенное участие, привела к сокращению участия населения в религиозных мероприятиях и в какой-то мере отражала падение интереса к религии» [14, с. 49, 50]. Более того, по наблюдениям буржуазных исследователей, популярное истолкование религиозной

практики буддизма привело к распространению веры в магическую силу амулетов, ладанок, бус и т. д., которая даже использовалась в 70-х годах армейским руководством для поднятия боевого духа солдат.

Наряду с этим в 60-х годах руководство сангхи при поддержке правительства стремилось модернизировать буддизм с тем, чтобы поднять моральный авторитет сангхи, укрепить дисциплину среди ее членов, сделать учение буддизма созвучным идеям современного общественного развития. С этой целью в буддийских учебных заведениях были введены такие дисциплины, как филология, география, история, математика, иностранные языки. С середины 60-х годов правительство стало привлекать монахов к более активной социальной деятельности. Сотрудничество правительства с сангхой, как отмечает Н. Н. Бектимирова, развивалось по трем направлениям: в области здравоохранения, образования и ирригации [14, с. 113]. Процесс модернизации был особенно активным среди столичного монашества, чему содействовали, на наш взгляд, две основные причины. Во-первых, сосредоточение в столице всех высших и средних буддийских учебных заведений; во-вторых, чрезвычайная активная по сравнению с провинциальной хозяйственная и общественно-политическая жизнь столичного города, в котором в 70-х годах проживала почти половина населения страны. Второй фактор вел также к быстрой политизации столичного духовенства, претендовавшего на политическое участие в общественной жизни страны.

Сангкуму удалось к началу 60-х годов стабилизировать положение в стране, что вызвало оживление хозяйственной деятельности, которая в свою очередь содействовала увеличению численности национальной буржуазии, частично пополнявшей и ряды правой оппозиции. Правая оппозиция также укрепила свои экономические и социальные позиции и со второй половины 60-х годов начала вести подготовку к государственному перевороту, который был совершен военными 18 марта 1970 г. Уже в ходе подготовки к перевороту лидеры правой оппозиции старались привлечь на свою сторону пномпеньское монашество, недовольное диктатором Сианука по отношению к сангхе. После переворота правительство Лон Нола обратилось к сангхе за помощью, обещая руководителям непосредственное участие в решении политиче-

ских вопросов. Н. Н. Бектимирова показывает, что монахов начали привлекать для политических консультаций, к участию в разработке конституции, да и пропаганда буддизма средствами массовой информации велась при режиме Лон Нола более интенсивно и широко. В стране была создана молодежная буддийская ассоциация, имевшая филиалы во многих провинциях страны. «С 1970 г. в стране появился новый тип религиозных церемоний: „моления о мире в Камбодже“, „пожелание удачи солдатам, сражающимся за родину“, „пожелание удачи правительству национального спасения“, — пишет Н. Н. Бектимирова. — Монахи проводили работу по „поднятию морального духа“ лонноловских солдат. По мере нарастания военных действий в Кампучии клика Лон Нола все более явно использовала буддизм в политических целях, далеких от религии. В 1970 г. в Кампучии впервые по инициативе правительства был выдвинут лозунг „религиозной войны“, которую Лон Нол якобы вел ради защиты религии, в интересах духовенства. Правительство добилось определенных успехов в пропаганде „религиозной войны“ в Кампучии, так как сотрудничество духовенства с армией было очевидным. Несомненно, что часть сангхи, сотрудничавшая с режимом, была введена в заблуждение и дезориентирована лонноловской пропагандой и искренне считала, что ее деятельность поможет сохранить независимость родины» [14, с. 141, 142].

Поведение членов сангхи в Кампучии начала 70-х годов лишний раз подтверждает наше предположение, что только отдельные группировки монахов могут выступать в качестве подобия политической организации, но не сангха в целом. Это связано в первую очередь с тем, что монашество оценивает деятельность того или иного правительства с позиций религиозных представлений и интересов сангхи, поэтому оно как политическая группа давления, с одной стороны, всегда оппозиционно любой власти, а с другой, как религиозно-социальный институт лояльно конкретной власти, утвердившейся в районе проживания монахов. Этот тезис подтверждается, на наш взгляд, поведением монашества в Кампучии. В районах, где осуществлялся контроль со стороны Национального единого фронта Кампучии или Королевского правительства национального единства Кампучии во

главе с Народомом Сиануком, которые вели борьбу против режима Лон Нола, монахи поддерживали левые силы. Однако усиление позиций «красных кхмеров» в 1974 г. и их явно негативное отношение к национальной культуре и религии заметно снизило социально-политическую активность сельского монашества к середине 70-х годов.

Большинство пномпеньского монашества, составлявшее значительную часть сангхи, сотрудничало с Лон Нолом. Как отмечает Н. Н. Бектимирова, «отношение сангхи менялось по мере того, как все ярче обнажалась его антинародная сущность. К началу 1975 г. борьба внутри сангхи, по-видимому, завершилась отходом рядового столичного монашества от сотрудничества с правыми. Рядовое духовенство было тесно связано с жизнью населения, более реально воспринимало сложившуюся в стране политическую ситуацию. „Политизация” затронула главным образом верхушку столичного монашества. Пномпеньское руководство сангхи, скомпрометировавшее себя сотрудничеством с правыми, поддерживало их до момента свержения режима» [14, с. 144, 145].

Вьетнам. Политизация монашества в послевоенном Южном Вьетнаме была связана с национально-освободительным движением. В 1954 г. произошло юридическое разделение Вьетнама на Северный и Южный (Демократическая Республика Вьетнам и Республика Вьетнам). Наиболее зажиточные слои населения (большинство из них были католиками) переселились в Южный Вьетнам. В результате политическая власть здесь оказалась в руках этого богатого меньшинства, что резко обострило классовую борьбу. В Южном Вьетнаме католическое правительство Нго Динь Зьема (1954—1963) с самого начала своей деятельности взяло курс на ограничение влияния буддизма и притеснение монашества. В документах Пентагона президент Нго Динь Зьем даже характеризовался как «испанский инквизитор» [227, с. 70]. Рассчитывая на материальную, техническую и военную помощь США, Нго Динь Зьем установил диктаторский режим в Южном Вьетнаме, опираясь главным образом на католическое население, чиновников и военных, большинство из которых иммигрировало из Северного Вьетнама. Администрация была коррумпирована, ключевые должности в ней занимали родственники и став-

ленники президента. В результате земельной реформы, проводимой правительством, к 1960 г. 75 % земли оказались в руках крупных землевладельцев [227, с. 71]. Руководство страной осуществлялось полицейскими методами: любая оппозиция режиму, любая критика подавлялись в зародыше; все крупные и даже мелкие дела решались семейной олигархией во главе с президентом. В условиях военно-полицейского террора первыми, кто решился на массовый протест, оказались буддийские монахи из города Хюе.

Поводом для массовых выступлений буддистов явился расстрел правительственными войсками безоружных верующих буддистов 8 мая 1963 г. в г. Хюе, которые вышли протестовать по поводу запрета вывешивать буддийские флаги в праздничные дни. Монахи г. Хюе написали письмо президенту, в котором изложили свои требования из 5 пунктов: отменить декрет о запрещении вывешивать любые флаги, кроме национального; предоставить равные права буддистам и католикам; прекратить аресты буддистов; обеспечить свободу религиозной практики и пропаганды буддизма; выплатить компенсацию семьям погибших 8 мая в Хюе и наказать виновных в расстреле. Нго Динь Зьем отказался вести какие-либо переговоры с буддистами. Начались массовые демонстрации монахов и верующих в различных городах Южного Вьетнама, правительство ответило избиением демонстрантов и арестами. Кульминационным моментом явилось самосожжение семидесятидвухлетнего монаха Куан Дыка в полдень 11 июня 1963 г. на одной из улиц Сайгона; он сжег себя в знак протеста против притеснений буддистов. Среди останков Куан Дыка было якобы найдено почерневшее целое сердце, которое было торжественно перенесено в сайгонскую пагоду За Лой, где оно стало объектом поклонения буддистов. Как писал один из западных корреспондентов: «„Священное сердце” раздуло кризис, „благородный поступок” Куан Дыка запал в сознание каждого буддиста, весть о „чуде” облетела всю страну. Активизировались буддисты в Сайгоне, Хюе, Дананге, Куан-Нгае, Ньятранге» [250, с. 179].

В ответ на антиправительственные демонстрации буддистов брат президента Нго Динь Нью приказал в августе 1963 г. специальным подразделениям армии разрушить буддийские пагоды по всей стране. Около 1,5 тыс.

монахов были арестованы и многие из них жестоко избиты. Эти действия шокировали даже вашингтонских покровителей Нго Динь Зьема, которые решили избавиться от такого правителя и его родственников [227, с. 166]. В ноябре 1963 г. запланированный в Вашингтоне заговор был осуществлен, президент и его брат были убиты. Сразу же после свержения правительства Нго Динь Зьема члены сангхи провели Национальный конгресс буддистов в Сайгоне, на котором была создана Объединенная буддийская церковь (далее — ОБЦ). В эту организацию вошли представители 14 из 16 буддийских сект Южного Вьетнама [32, с. 269]. Была достигнута договоренность о том, что у ОБЦ будет два центра: один в Хюе, другой в Сайгоне.

В г. Хюе был создан совет по делам религии, в обязанности которого входило поддержание веры и чистоты учения Будды. Генеральным секретарем совета был избран сорокалетний монах Чи Куан, сыгравший главную роль в организации дальнейших политических выступлений буддистов. Он вступил в сангху тринадцатилетним мальчиком, в 1944 г. окончил буддийский университет, в 1946 г. присоединился к движению сопротивления французским колонизаторам, однако разошелся во взглядах с вьетнамскими коммунистами и вернулся в 1947 г. в Хюе. В 1952 г. Чи Куан начал издавать буддийский журнал «Вьет Ам» («Голос Вьетнама»). Он был одним из учредителей Ассоциации вьетнамских буддистов и Ассоциации вьетнамских бойскаутов, с 1954 по 1957 г. — председателем Буддийской ассоциации Центрального Вьетнама, активным сторонником движения за мир. После свержения Нго Динь Зьема Чи Куану предложили войти в состав нового правительства, однако он отказался, заявив: «Мы (буддисты. — В. К.) не хотим ничего, и говорить о том, что буддизм желает того или иного, неверно. Единственное, чего мы хотим, это чтобы правительство не преследовало буддистов. Мы не хотим нести ответственность за правительство. Одним буддистам не под силу сражаться с коммунистами, для этого необходимо, чтобы армия и политическая система выступали в содружестве с религией» [250, с. 157]. Его взгляды были достаточно ясны, несмотря на расплывчатую форму, в которую он их облекал. Чи Куан был ярким националистом, выступавшим за самобытный путь раз-

вития вьетнамского общества; он отвергал и марксистское мировоззрение, и любую другую систему взглядов. Он был против любого иностранного вмешательства в дела своей страны и не раз призывал буддистов к вооруженному восстанию против военных диктаторских режимов.

В Сайгоне был создан второй руководящий центр ОБЦ, получивший название Институт Дхармы, который должен был нести ответственность за пропаганду буддизма в стране и за рубежом. Руководителем Института был избран монах Там Тяу, также оставивший заметный след в буддийском движении. Там Тяу по своим убеждениям был антикоммунистом и в 1949 г. был даже приговорен народным судом Вьетнама к смертной казни за контрреволюционную деятельность, однако был спасен французами. В 1954 г. Там Тяу был избран президентом Ассоциации буддийских беженцев, штаб-квартира которой находилась в Сайгоне. В мае 1963 г. он стал председателем Буддийского межсектантского комитета, созданного для борьбы с правительством Нго Динь Зьема. В отличие от Чи Куана, считавшего причиной распространения коммунистической идеологии нравственное убожество людей, стоявших у власти в Южном Вьетнаме, Там Тяу всегда подчеркивал опасность коммунизма для религии и был готов идти на компромисс с любым правительством, бравшим под защиту буддизм и сангху. Несоответствие взглядов этих двух, по существу главных, политических лидеров в сангхе привело к расколу буддийского антиправительственного движения на две крупные фракции: воинствующую фракцию Чи Куана, получившую наименование «группа Ан Куанг» (Ан Куанг — название пагоды в Сайгоне, в которой располагалась штаб-квартира Чи Куана), и умеренную фракцию Там Тяу, известную также как «группа Куон Ты» (Куон Ты — пагода в Сайгоне, где находился штаб Там Тяу). Первую поддерживала более радикальная часть монашества, вторую — его консервативная часть.

До 1966 г. лидеры ОБЦ выступали достаточно единодушно, протестуя против засилия и произвола военных, находившихся у власти. Политическая чехарда, начавшаяся после крушения режима Нго Динь Зьема, была вызвана борьбой за власть между генералами сайгон-

ской хунты, ставку на которую делал Вашингтон. В условиях военного положения (вводимого после каждого переворота или при обнаружении очередного заговора) буддийские монахи нередко возглавляли массовые демонстрации на улицах Сайгона и других городов Южного Вьетнама. Участники демонстраций требовали очистить государственный аппарат от ставленников Нго Динь Зьема, не нарушать гражданские права и свободу вероисповедания. Так, в августе 1964 г. ОБЦ обнародовал коммюнике, в котором осуждались любые военные режимы, «приносящие страдания не только буддистам, но и всему народу». Требования буддийского монашества совпадали с общедемократическими лозунгами многочисленных гражданских политических группировок, поэтому военная хунта реагировала на эти протесты очередными переворотами и перемещениями генералов, предварительно согласовывая эти действия с представителями Вашингтона.

Летом 1965 г., потеряв надежду урегулировать политическое положение в Южном Вьетнаме, президент США санкционировал непосредственное участие вооруженных сил США в боевых операциях против частей Демократической Республики Вьетнам и Национального фронта освобождения Южного Вьетнама (НФО). Из Вашингтона поступил приказ «покончить с переворотами», и 19 июня 1965 г. было создано «стабильное» правительство во главе с вице-маршалом авиации Нгуен Као Ки и генералом Нгуен Ван Тхиеу [20, с. 16—17]. Тем не менее массовые протесты, в которых монахи были чрезвычайно активными, продолжались по всей стране: учащаяся молодежь, мелкие предприниматели, рабочие и крестьяне протестовали против вмешательства американцев в их внутренние дела, против установления военной диктатуры. В ОБЦ шли горячие дискуссии о формах протеста: Чи Куан был сторонником крайних мер, считая, что сангха должна призвать к общему вооруженному восстанию против креатуры США — диктаторского режима генералов Тхиеу и Ки; фракция Там Тяу стояла за мирные формы протеста и за переговоры с генералитетом. Каждая из сторон осталась при своем мнении. Политический кризис разразился в марте 1966 г., когда буддийские монахи присоединились к вооруженному восстанию в городах Хюе и Дананге. Поводом для восстания явилось

смещение генерала Нгуен Чань Тхи с поста командующего 1-го корпуса, дислоцированного в Центральном Вьетнаме. Солдаты, студенты и буддийские монахи, возглавляемые Чи Куаном, организовали демонстрации протеста в Хюе и Дананге, завершившиеся вооруженным столкновением с правительственными войсками. Восстание проходило под лозунгами: «Вьетнамцы должны сами решать свои дела!», «Американцы — вон из Вьетнама!», «Долой Гитлеров: Тхиеу и Ки!». Однако восстание не было поддержано в Сайгоне, в частности из-за позиции фракции Там Тяу. В Вашингтоне было созвано экстренное совещание, так как опасались, и совершенно обоснованно, что маршал Ки, исполнявший в то время обязанности президента, будет свергнут, и не исключалась возможность создания буддийского правительства, которое могло бы потребовать немедленного вывода американских войск из Южного Вьетнама [227, с. 473—474].

Авантюристические расчеты взяли верх над здравым смыслом, и части, лояльные Ки, совместно с американскими подразделениями жестоко подавили восстание. Однако мартовский политический кризис и возrastавшее сопротивление патриотических вооруженных сил заставили Белый Дом искать иные формы управления вьетнамским обществом, и по рекомендации американских экспертов в Южном Вьетнаме была введена буржуазно-демократическая система электората. Была срочно принята конституция 1967 г., согласно которой создавалась Национальная ассамблея, включавшая сенат и палату представителей, разрешались политические партии, вводилась система выборов президента и т. д. Уже первые выборы в сенат и в палату представителей показали возросший авторитет буддистов, которые получили 21 место из 60 в сенате и 78 мест из 137 в палате представителей [139, с. 47]. Выборы показали, что основная масса избирателей ориентировалась не на партийные программы, а на лидеров партий или чаще всего на профессиональную окраску той или иной группы или партии. Поэтому, несмотря на то, что в выборах приняло участие около 100 политических группировок, голоса избирателей были отданы в основном 5 крупным профессиональным объединениям: католиков, буддистов, сектам хоа-хау и као-дай и Национальному фронту осво-

бождения Южного Вьетнама. В этом ряду буддисты получили наибольшее число голосов.

Однако наступление сил Национального фронта освобождения в 1968 г. нанесло сокрушительный удар по всей политической системе Республики Вьетнам. Как писал У. Бэрчетт: «Кульминационным событием этой войны явилось героическое, беспрецедентное для вооруженных сил НФО наступление на широком, более чем тысячекилометровом фронте. В ходе этого наступления были одновременно атакованы и в большинстве случаев захвачены 140 городов на территории, начиная от 17-й параллели на Севере до полуострова Камо на крайнем Юге, в том числе 37 из 40 провинциальных центров Южного Вьетнама и около ста районных центров» [20, с. 10]. Этот удар, несмотря на кратковременность удержания городов силами НФО, показал всю бесперспективность попытки сайгонских компрадоров удержаться у власти с помощью США, а также неотвратимость победы национально-освободительного движения. Теперь, когда политическая система Южного Вьетнама стала буквально разваливаться, буддийские монахи вновь объединились с тем, чтобы восстановить социально-политическую стабильность общества и не допустить победы революционных сил. Монахи выступили с предложением создать Совет национального примирения и провести выборы с участием НФО, но под международным контролем. Новая программа действий была сформулирована Чи Куаном как «отказ от трех действий: отказ от борьбы мнений, отказ от политической деятельности, отказ от демонстраций» [161, с. 22]. Один из руководителей «группы Ан Куанг» следующим образом охарактеризовал новую программу: «Буддисты должны сотрудничать со всеми, кто борется за народ. Они не могут признать коммунистов (т. е. НФО. — В. К.), так как коммунисты против религии. Но они также не могут поддерживать американцев, потому что те разрушают наше общество».

Программу «группы Ан Куанг» поддержали многие члены «группы Куон Ты», за исключением Там Тяу и его ближайших сторонников, не желавших вступать в какие-либо переговоры с Национальным фронтом освобождения, известным как Вьетконг. Таким образом, «группе Ан Куанг» удалось объединить большинство членов сангхи для борьбы за свою программу, центральными

политическими пунктами которой были требования любой ценой добиться мира и полного вывода американского военного персонала из Южного Вьетнама. Начались массовые демонстрации, вновь возобновились акты самосожжения. Так, в июле 1970 г. сожгли себя двое монахов, один из которых оставил письмо для президента США Никсона с требованием прекратить вмешательство в дела Вьетнама, поскольку все зло, творимое американцами на земле вьетов, отразится на карме президента и он возродится в аду; другое письмо было для Там Тяу. В нем осуждались его попытки расколоть движение буддистов. Похороны останков монахов вылились в демонстрацию протеста, которая проходила под лозунгами: «Ружья и пули не одолеют мира!», «Если надо, мы умрем за дело мира, но не за иностранцев!»

Это движение буддистов было поддержано некоторыми общественно-политическими и религиозными организациями, в числе которых были Ассоциация ветеранов войны, Буддийский студенческий союз, некоторые фракции в парламенте и др. Примечательно, что вплоть до 1973 г. многие руководители буддийского движения, которое они именовали «третьей силой», были убеждены в способности этого движения изменить ход событий в стране и даже считали, что могут организовать всеобщее вооруженное восстание против сайгонской клики и ее американских покровителей. Однако в 1973 г. большинство буддийских организаций, в том числе «группа Ан Куанг», были разгромлены полицией и правительственными войсками, а через год народ Южного Вьетнама праздновал свое освобождение.

Так как мы ведем речь только о роли буддизма в политике Южного Вьетнама, то следует оговориться, что эта роль была чрезвычайно многогранной и противоречивой, если принять во внимание деятельность буддийской секты хоа-хау, участие монахов в НФО. Деятельность последних, в частности, описана в книге И. Щедрова [98]; глава так и называется: «Монахи на передовой». Говоря об НФО, нужно отметить, что на всех его съездах подчеркивалось, что борьба верующих в Южном Вьетнаме «неотделима от борьбы за национальное освобождение, эта борьба является частью революционного движения в Южном Вьетнаме. Борьбу за религиозную свободу нельзя отделять от борьбы за национальную

независимость». Руководство НФО последовательно осуществляло такие заявления и на практике не препятствовало проведению религиозных церемоний, не использовало территории пагод, монастырей, церквей в качестве мест для собраний и митингов, нередко вводило религиозных деятелей в состав центрального комитета Национального фронта освобождения Южного Вьетнама. По инициативе НФО были созданы такие религиозные организации, как Ассоциация солидарности патриотических кхмерских монахов, Ассоциация патриотических верующих буддистов, Комитет за мирное сосуществование (в районах распространения секты као-дай), Ассоциация по улучшению морали (в районах распространения секты хоа-хау), Национальный комитет взаимодействия патриотических и богобоязненных католиков [228].

Таким образом, политическая роль сангхи в Южном Вьетнаме в целом может быть оценена положительно. Она играла лидирующую роль в одном из потоков национально-освободительного движения, а именно в патриотическом движении верующих буддистов. Вместе с тем нам хотелось бы отметить, что подобные политические движения монашества, несмотря на их патриотическое содержание и антиимпериалистическую направленность, имеют ультранационалистический характер и заинтересованы в первую очередь в стабилизации политической обстановки, причем эта стабилизация мыслится консервативным духовенством как отправная точка для возврата к средневековью, к «золотым временам» прошлого. В этом отношении расхождения во взглядах между консервативной частью монашества и так называемыми политизированными членами сангхи чрезвычайно велики, ибо последние признают необходимость социального прогресса, правда, оговаривая особую роль буддизма как неотделимой части любого процесса развития. В частности, лидеры «группы Ан Куанг» считали, что «когда наступит мир, народ разуверится в любом правительстве и будет искать спасения только в буддизме как политической силе» [228, с. 7].

Таиланд. Мы уже неоднократно подчеркивали, что Таиланд представляет собой классический пример восточного общества, развитие которого не искажалось колониализмом, хотя косвенное воздействие колониализма на развитие этой страны несомненно ощущалось. Поэто-

му характер взаимоотношений между сангхой и государством в этой стране несколько иной, чем в других странах Южной и Юго-Восточной Азии, и далее речь пойдет об идейно-политическом аспекте этих взаимоотношений на современном этапе.

После буржуазной революции 1932 г. в Таиланде сотрудничество правительства с сангхой значительно окрепло, что объяснялось в первую очередь необходимостью отвлечь внимание трудящихся от политической борьбы. За 1932—1937 гг. было построено около 300 монастырей, численность сангхи возросла на 10% и превысила 360 тыс. человек [185, с. 3]. Правительство Пибун Сонграма (1938—1944) поощряло движение за уравнение веры в буддизм с патриотизмом. На руководящие должности выдвигались люди, зарекомендовавшие себя как истинные буддисты [158, с. 681].

Возрастание идейной роли буддизма, на наш взгляд, было связано с двумя объективными процессами: во-первых, это создание буржуазных институтов власти и общественно-политических организаций, нуждавшихся в идеологических платформах; во-вторых, ограничение абсолютистской власти монархии, которая в добуржуазный период выполняла интеграционные функции религии. По мере складывания национального рынка и появления национальной буржуазии роль буддизма возрастала также и по субъективным причинам, главными из которых стал национализм тайской буржуазии, направленный против китайской буржуазии, доминировавшей в экономике Таиланда, затем мелкобуржуазный национализм, порожденный вмешательством иностранных держав, главным образом США и Японии, во внутренние дела страны.

В 50—60-х годах буддизм активно использовался правящими кругами Таиланда в политике антикоммунизма, при которой религиозная идеология противопоставлялась идеям научного коммунизма, а через религиозные организации выявлялись нежелательные режиму элементы. Однако укрепление роли буддизма в последующие два десятилетия — 60—70-е годы было связано с быстрым развитием капитализма, а не только с политикой национализма и антикоммунизма. Беспристрастная статистика свидетельствует о том, что в XIX в. ежегодно строилось 20—30 монастырей, в первой трети

XX в. — около 50, в 40—50-х годах — около 100, в 60—70-е годы — примерно 350 монастырей (все — на средства местного населения). Статистические данные по численности монастырей, членов сангхи, по монастырским доходам, по расходам населения на нужды религии показывают, что активизация буддизма была не только следствием его субъективного использования правящими кругами, буржуазными и мелкобуржуазными партиями, но и следствием расширения определенных религиозно-общественных функций буддизма, особенно социально-регулирующей и идейно-интегрирующей функций, которые и в настоящее время оказывают заметное влияние на процесс национальной консолидации.

Отношение тайского правительства к сотрудничеству с сангхой в социальных и политических программах вопрос довольно сложный в условиях Таиланда. У власти чаще всего оказываются группировки (представители крупного монополистического капитала, военно-гражданской бюрократии, армии), имеющие меньший авторитет и влияние на буддийскую общину, чем те силы, которые находятся в оппозиции (привилегированная интеллигенция, тайская национальная буржуазия и т. д.). Так как первые чаще всего стремятся к установлению авторитарных режимов, а вторые выступают за буржуазно-демократические формы правления, то вовлечение в политику столь мощного и организованного института, каким является сангха, может значительно усилить позиции сторонников буржуазной демократии в ущерб интересам крупного монополистического капитала, представленного в основном китайской общиной и частично бюрократической буржуазией.

Поэтому правительство обращается за помощью к сангхе лишь по второстепенным вопросам и в ограниченных масштабах. С середины 60-х годов оформились некоторые направления официального сотрудничества правительства с сангхой; одно — в области образования, другое — в социально-политической области. Последнее представлено двумя программами — Тхамматхут и Тхамматъарик.

Помимо обязательных уроков по буддийской морали, ведущихся светскими преподавателями на всех ступенях обучения, и периодических религиозных церемоний в школах и высших учебных заведениях, совершаемых

монахами, правительство в начале 70-х годов обязало министерство образования приглашать в некоторые школы монахов на должность преподавателей. Число монахов, официально ведущих занятия, не превышает 100 человек.

Программа Тхамматхут (Посланник дхармы) была разработана в 1965 г. департаментом религиозных дел при министерстве образования и по своим задачам оказалась сходной с программой коммунального развития, намеченной буддийским университетом Махачулалонгкорн, поэтому сангха не только охотно согласилась на сотрудничество с государством, но и взялась за осуществление программы Тхамматхут. Ответственными за Тхамматхут были назначены в 1967 г. один из членов совета старейшин в Бангкоке и настоятель монастыря Пра Сингха в Чиангмае, исполнителями стали, в основном, слушатели университета Махачулалонгкорн.

Перед участниками программы Тхамматхут были поставлены следующие задачи: препятствовать проникновению враждебных идеологий (читай — коммунизма. — В. К.) путем распространения и пропаганды буддийских доктрин и концепций; через буддизм укреплять чувство национального единства и тем самым содействовать национальному развитию; обратить особое внимание на пропаганду буддизма на Севере и Северо-Востоке страны, где существуют повстанческие движения. Помимо указанных задач, монахи должны убеждать население этих районов, что сангха одобряет и поддерживает экономические усилия правительства. В свою очередь правительство обязало местную администрацию помогать сангхе в осуществлении программы Тхамматхут, а также привлекать монахов для мобилизации масс на строительство школ, дорог, мостов. Обычно монахи объявляют строительство того или иного объекта делом, приносящим большие религиозные заслуги, и так привлекают рабочую силу и необходимые денежные пожертвования на строительство.

Программа Тхамматъарик (Странствующая дхарма) ставит себе целью обращение в буддизм горных племен страны. Она была разработана департаментом общественного благосостояния совместно с настоятелем монастыря Бенчамабопит (Бангкок) и членом церковной администрации, ответственным за четыре северные про-

винции. Программа Тхамматъарик была в 1965 г. одобрена советом старейших (впоследствии переименованного в высший совет махатхер) и при содействии правительства введена в действие. Участники программы ведут миссионерскую работу среди народов мео, яо, лису, лаху, акха, каренов и чинов. Главным показателем результативности миссионерской работы служит число посвященных в монашескую общину.

Перед участниками программы Тхамматъарик ставятся следующие задачи: спасти от уничтожения леса и родники путем введения современной агротехники вместо подсечно-огневого земледелия, практикуемого горными народами; свести к минимуму посевы опиумного мака, заменив его другими сельскохозяйственными культурами; содействовать улучшению экономических и социальных условий жизни горных народов, агитируя их за оседлый образ жизни в долинах; склонять родовую верхушку горных народов к лояльности тайскому правительству, к помощи в обеспечении национальной безопасности в пограничных районах Таиланда [175, с. 31]. Реализация этой программы выявила ряд трудностей. Во-первых, в осуществлении программы участвуют главным образом монахи двух буддийских университетов — Махачулалонгкорн и Махаманкут в Бангкоке, которые не знают языков горных народов и, следовательно, не могут плодотворно работать среди них. Во-вторых, внедрение буддизма в племенную культуру не затронуло анимистических верований этих народов. Более того, как явствует из официальных отчетов, некоторые горные народы воспринимают буддизм как нечто магическое и сверхъестественное. По мнению правительственных чиновников, поверхностное понимание буддизма таит в себе большую потенциальную угрозу государственным интересам, чем просто незнание этого учения. На этой почве во второй половине 60-х годов стали возникать буддийские мессианские настроения среди каренов пров. Камчанабури, харизматические сектантские движения в провинциях Северного Таиланда, которые могут быть использованы как антиправительственные [175, с. 32].

В целом результаты обеих программ незначительны, хотя государственные деятели неоднократно отмечали плодотворность сотрудничества с буддийской общиной

и высоко оценивали результаты ее социально-политической деятельности. Так, с 1965 по 1970 г. в члены сангхи вступило около 100 представителей горных народов, из них монахами становятся не более 5—10%, остальные выходят из сангхи через несколько месяцев [175, с. 31]. Американский ученый Ч. Кейс считает, что в настоящее время еще трудно определить, будет ли роль сангхи возрастать через программы подобные Тхамматхут и Тхамматъарик. По его мнению, которое разделяется значительным числом светских и духовных деятелей Таиланда, «использование буддизма в политических целях с помощью программ, подобных Тхамматъарик и Тхамматхут, может иметь печальные последствия для самой сангхи. В современной тайской истории сангха пользуется значительной свободой действий в религиозной сфере. Ни ограничения, накладываемые правительством на сангху, ни частое вовлечение монахов в церемониальные мероприятия, проводимые государством, не угрожают этой свободе. Так как большинство тан — буддисты, то в отношениях между церковью и государством буддизм может обеспечить эманацию святости для мирской деятельности в большей степени, чем тот же буддизм, используемый как механизм, которым будет манипулировать государство в достижении мирских целей. Поскольку буддизм будет превращаться в инструмент национальной политики, постольку свобода действий членов сангхи будет становиться более ограниченной даже в сфере религиозной практики» [175, с. 33].

В деятельности и ориентациях буддийской церкви также происходят постепенные изменения, которые внешне проявляются в новых тенденциях тайского буддизма. Появление новых тенденций связано в первую очередь с пересмотром программ обучения в религиозных школах и университетах, а также с формированием обновленческого движения, возглавляемого монахом Буддадасой.

В начале 60-х годов оба буддийских университета значительно модернизировали свои учебные программы, организовав факультеты гуманитарных наук и социального благосостояния. Теперь слушатели этих университетов, в основном члены монашеской общины, помимо пали и тайского языков, буддийских доктрин и практики, изучают также социологию, гигиену, экономику, го-

сударственное право, искусство, археологию, географию и историю стран Юго-Восточной Азии. Значительно увеличен штат преподавателей, среди которых профессора государственных университетов, специалисты различных профессиональных служб, экономисты. Один из руководителей университета, говоря о причине расширения учебной программы, отметил, что это не попытка секуляризовать буддийскую общину, а желание «восстановить традиционную роль монаха в качестве религиозного лидера и руководителя народа... Помимо стремления к самопросветлению, монахи связаны множеством социальных обязательств в своей общине и должны оказывать разумные услуги для пользы мирского общества» [256, с. 56].

Во второй половине 60-х годов появилась новая волна так называемых современных монахов, обучавшихся по новой программе, с которыми связывается надежда на возрождение качественно иной сангхи, способной «выжить» в условиях научно-технического прогресса. Правительство поощряет модернистские тенденции в сангхе, предоставляя образованным монахам посты в гражданской и религиозной администрациях.

Еще одна тенденция в сангхе сформировалась по инициативе церковного администратора г. Тонбури Пра Девамедхи и монаха, получившего образование в Кембридже. Они задумали создать курсы по обучению членов сангхи специальностям в области бытового обслуживания и сельского хозяйства, т. е. создать новый вид религиозного образования, в котором сочетались бы традиционное мировоззрение и современный взгляд на задачи развития. Эта программа была обсуждена и одобрена в университете Махачуалалонгкорн. Начиная с 1966 г. существуют курсы двух степеней: для монахов, окончивших буддийские университеты, и для монахов, отобранных местными властями. Программа обучения включает не только дисциплины, связанные с учением буддизма, но и такие предметы, как общественное здравоохранение, проблемы коммунального развития, профессиональное обучение, вопросы лидерства в сельских районах, общественных отношений, социальной психологии. Теоретические занятия проводятся в Бангкоке, практическая экспериментальная работа ведется в пров. Уборатчатхани. К этой программе подключились неко-

торые крупные монастыри, в частности монастырь Пра Сингха в Чиангмае [256, с. 57].

Еще одно движение, также связанное с идеей обновления тайского буддизма, возникло на юге страны. Его основал настоятель монастыря Прадхату (г. Чайя, пров. Сураттхани) Буддадаса (по-тайски Путтатат).

В начале 60-х годов Буддадаса уединился в национальном парке недалеко от г. Чайя, создав там некое отшельничество и назвав его Суан Мокха (Сад умиротворения). Здесь Буддадаса со своими последователями разрабатывают новый буддизм, новый и по форме, и по содержанию. За основу нового учения взяты концепция пустоты, разработанная мадхьямиками во II в., и та практика дзен-буддизма, которая бытует в современной Японии, а также махаянистский постулат о присутствии в каждом существе ингредиента природы просветления. Эти в общем-то известные последователям махаяны представления Буддадаса дополняет целым рядом положений, заимствованных из других религий, в том числе христианской, и современных теорий общественного развития. В частности, он считает, что проникновение в сущность буддизма (под которой он понимает чистоту помыслов, осознание бытия и умиротворенное состояние души) можно совмещать с научно-техническими и религиозно-духовными достижениями. Поэтому для своих целей он использует новейшие технические средства: радио и электроаппаратуру, новейшие инструменты и т. д.: закупки производятся за счет денежных пожертвований его многочисленных почитателей. «Мы будем использовать современное оборудование, — говорит он, — чтобы с его помощью разъяснять людям духовную сущность человека» [167, с. 29]. Главным средством убеждения, по мнению Буддадасы, должен стать созданный в Саду умиротворения комплекс «спиритуального театра», который призван помочь желающим «изучать дхарму неосознанно, интенсивно и с удовольствием» [167, с. 29]. По существу, «спиритуальный театр» — это вся территория Сада умиротворения, занимающего 50 га в национальном парке. Среди деревьев и на полянах размещены японский каменный сад, фрески, изображающие христианских, мусульманских, индуистских, буддийских святых, небольшие пруды, глиняные скульптуры людей, животных, богов и т. д. Стены нескольких зданий, выстро-

енных в Суан Мокха, расписаны картинами в тхеравадинских, даосских, христианских и других традициях. «Мы хотим, — разъясняет Буддадаса свою идею, — чтобы люди жили среди природы: часами сидели наедине с ней. Даже те, кто предпочитает смотреть фильмы, слайды, картины, скульптуру и т. д., будут наслаждаться этим, сидя на камне или стволе дерева, сидя среди природы, одиноко и в молчании» [167, с. 28]. Надежды на успех своего учения Буддадаса связывает в первую очередь с интеллигенцией: «Мы должны начинать с интеллигенции, чтобы предупредить возможность неудачи с самого начала» [167, с. 27].

Успех нового учения Буддадасы значителен. Он получает многочисленные приглашения выступить с лекциями не только по радио, телевидению, в университетских аудиториях, в правительственных учреждениях и частных фирмах Таиланда, но и в некоторых странах Европы и США. Издательства охотно печатают его проповеди и разъяснения, которые переводятся на многие языки мира. Поток желающих познакомиться с «новым буддизмом» и «спиритуальным театром» в Саду умиротворения ежегодно увеличивается, возрастает и сумма пожертвований для «отшельников». В г. Чайя создана организация «Дхарма-тхан фаундейшн» специально для ведения финансовых дел Сада умиротворения; к 1973 г. его фонд превысил 50 тыс. долл.

Учение Буддадасы является обновленческим по отношению к тайскому буддизму. Стремясь возродить первоначальную практику буддизма, он критикует приверженцев абхидхармической литературы (нормативной для тхеравады), а также концепции и практику тайского буддизма, связанные с получением религиозной заслуги, толкованием кармы и сансары, с астрологией и предсказательством. Характерно, что «новый буддизм» Буддадасы, популярный в среде интеллигенции и в правящих кругах, не встречает открытого противодействия со стороны высшего буддийского духовенства. Это объясняется в первую очередь антикоммунистической направленностью нового учения. Нужда в новой религии для эксплуататорского меньшинства Таиланда становится все более ошутимой. Говоря об опасности проникновения коммунистической идеологии в сознание тайского студенчества, лидер Демократической партии, трижды

возглавлявший правительство Таиланда, — Сени Прамот, в частности, отметил, что «научные открытия опровергли старые религиозные представления о божестве-творце. Сегодняшний мир оказался в состоянии духовного вакуума. Коммунизм с его проповедью материализма заполняет этот вакуум. Его успех объясняется тем, что мы, создавшие истинные ценности, начинаем утрачивать веру в их достоинства» [229, с. 95]. Из приведенного высказывания ясно, почему правящие круги Таиланда столь охотно поддерживают и пропагандируют обновленческое движение Буддадасы.

Сознавая архаичность и недостаточность церковной поддержки в борьбе за национальную независимость и сохранение существующего классового неравенства, правящие круги многих стран, в том числе Таиланда, создали светские религиозные организации, на которые возлагаются большие надежды в плане распространения модернизированной религиозной идеологии. Определенный интерес представляет сообщение представителя Буддийской ассоциации Таиланда о причинах появления подобных организаций, об их целях и задачах. Он отмечает, что современное общество вовлекает людей во все ускоряющуюся погоню за материальными благами, оставляя верующим буддистам все меньше возможностей для исполнения религиозных обязанностей. Этот процесс разрушает традиционные отношения между сангхой и мирянами. Именно поэтому буддисты-миряне и начали создавать собственные организации, чтобы достойно встретить вызов нашего времени [238, с. 71].

В Таиланде существует целый ряд буддийских организаций: Буддийская ассоциация Таиланда (председатель — бывший премьер-министр Саниа Таммасак, патрон — король), Молодежная буддийская ассоциация Таиланда, Группа буддизма и обычаев, Буддийская молодежная ассамблея, Центр буддийского образования, воскресные буддийские школы и др. Наиболее крупными из них являются первые две организации, причем Молодежная буддийская ассоциация Таиланда — самая многочисленная и активная. В начале 70-х годов эта организация, помимо штаб-квартиры в Бангкоке, имела 43 филиала во многих провинциях страны [299]. Цель этой ассоциации, как и большинства светских буддийских организаций, — распространение буддизма среди

населения, воспитание молодежи в духе моральных принципов буддизма, общественная и благотворительная работа в пользу верующих и сангхи [133, с. 107—114]. Однако задачи, которые ставятся перед буддийскими ассоциациями их организаторами и покровителями, гораздо шире, чем официальные программы. Эти задачи, как правило, включают выступления с лекциями о буддизме в школах и на предприятиях; разработку методов совмещения буддизма с современными представлениями; умение координировать теории экономического развития с принципами религиозной морали; способность противодействовать враждебным идеологиям и в первую очередь — коммунистической [238, с. 67—69]. Характерно, что Буддийская ассоциация Таиланда и Молодежная буддийская ассоциация Таиланда действуют в тесном контакте с американскими агентствами ЮСИС, получают от них денежную поддержку.

В последние годы заметно усиливаются тенденции к модернизации буддизма и популяризации его морально-этических концепций как внутри буддийской церкви, так и в общественных кругах. Расширяется сеть светских религиозно-просветительских учреждений, создаются новые религиозные учебные заведения с современной программой обучения, среди которых центральное место займет буддийский университет на 2,5 тыс. слушателей, строящийся в пров. Аюттхая. На экранах кинотеатров демонстрируются фильмы на сюжеты буддийских легенд. Все чаще проводятся массовые дискуссии на темы «Буддизм и тайское общество», «Буддизм и молодежь», «Буддизм как межнациональная религия»; увеличивается выпуск книг о буддизме.

Процесс модернизации и трансформации сангхи и буддийского учения весьма сложен, так как по-прежнему сильны традиционалистские и консервативные настроения среди большинства ее членов; среди монашества временами возникают леводемократические течения, нежелательные для правящих кругов; господствующий класс, с одной стороны, хотел бы ускорить процесс обновления буддизма, а с другой — боится лишиться привычной опоры на церковный консерватизм.

После волнений учащейся молодежи в 1972—1976 гг., потрясших всю политическую систему Таиланда и показавших пагубность одностороннего проамериканского

политического курса, правящие круги Таиланда вновь активизировали использование религии в политике. В октябре 1976 г. в присутствии заместителя премьер-министра маршала авиации Тави Чуласапа и главы буддийской церкви состоялась торжественная церемония открытия «долины священного рая» на берегу Сиамского залива, в 100 км к югу от Бангкока, которая была передана так называемой Международной Федерации религий (создана в ноябре 1975 г.; далее — МФР). В программу этой организации было включено множество пунктов: об укреплении солидарности между всеми религиями, о ликвидации разногласий между религиозными учениями и политическими теориями, о защите прав человека, о борьбе за вечный мир на Земле и т. д. [294а]. Широковещательная цель МФР — создание с 1982 г. Всемирной конференции за вечный мир, которая, по мысли создателей, должна стать «наиболее важной и последней конференцией, дающей возможность человечеству предотвратить третью мировую войну (предсказанную астрологами на 1984 г. — В. К.)». Эту организацию поддерживают правые силы Таиланда. Они не жалеют средств на пропаганду ее деятельности. МФР представлена на различных международных и региональных форумах, собираемых светскими и религиозными организациями, выступающими за установление мира на земном шаре. Другой стороной ее деятельности является проведение религиозных церемоний — «Молений за мир».

Глава V

БУДДИЗМ И ИДЕОЛОГИЯ

В странах, где существует буддизм, соотношение светских и религиозных идей в идеологии национально-освободительного движения, в идеологии национализма находится в прямой зависимости от расстановки социально-классовых сил, поскольку политика неотделима от идеологии, и наоборот. Рассмотрим место буддизма в идеологии национально-освободительного движения стран Южной и Юго-Восточной Азии в период их борьбы за национальную независимость — с начала XX в. до 40-х годов.

Исторические предпосылки и условия развития национально-освободительного движения в странах Южной и Юго-Восточной Азии позволяют выделить ряд закономерностей активного проявления буддизма в идеологии и политике национально-освободительного движения в первых десятилетиях XX в. Активизация буддизма была связана как с внешними, так и с внутренними факторами социально-политического развития Шри Ланки, Бирмы, Таиланда, Вьетнама, Лаоса, Кампучии. Влияние буддизма было особенно заметным в области идеологии, политики, социальной деятельности; именно эти аспекты его проявления получили наиболее полное отражение в идеологии национально-освободительного движения.

Втягивание буддизма в идейно-политическую борьбу могло быть результатом его возрождения или оживления (как это произошло например, в Шри Ланке, а позже в Лаосе и Кампучии), могло быть итогом непосредственного участия монашества в борьбе за национальную независимость (как это было в Бирме и в меньшей степени во Вьетнаме), а могло стать результатом разжигания националистических чувств у верующих, что

было характерно для Таиланда. Роль, которая отводилась буддизму или на которую он претендовал в национально-освободительном движении, зависела от социальных функций этой религии в каждой конкретной стране. В Бирме, Таиланде, Лаосе и Кампучии буддизм, помимо его чисто религиозного назначения, исторически выполнял идеологически-мировоззренческую и социально-регулирующую функции в обществе. В Шри Ланке, находившейся под колониальным гнетом в течение многих столетий, социальная роль буддизма резко нивелировалась и проявлялась главным образом в регламентации жизни отдельных сингалских кастовых обществ, особенно сельских, а в ряде мест — в качестве клерикальных феодалов. Во Вьетнаме буддизму исторически отводилась оппозиционная роль в отношении официальной конфуцианской идеологии, поэтому и в начале XX в. сторонники буддизма, вовлеченные в политику, предпочитали вступать в тайные общества, традиционно существовавшие в центральных и южных районах страны.

Социальная специфика буддизма в конечном счете получила конкретное отражение и в идеологии национально-освободительного движения. В Бирме, Лаосе, Кампучии, утративших свою независимость к началу нашего века, с мировоззренческих позиций буддизма велась критика колониальной администрации, а религиозные, в том числе сектантские, традиции использовались для мобилизации верующих на борьбу за национальное освобождение.

Для Бирмы, в частности, активная роль буддизма в развертывавшемся национально-освободительном движении определялась также непосредственным участием монашества в вооруженной борьбе с английскими колонизаторами.

В Шри Ланке эти же процессы происходили как бы в обратной последовательности. За длительное время колониальной зависимости буддийское духовенство, несмотря на некоторое ущемление его экономических и социальных позиций, приспособилось к колониальной политике и было занято главным образом своими внутренними разногласиями, существовавшими между крупнейшими сектами Шри Ланки: Сиама-никая, Амарапура-никая, Раманния-никая.

Идеология национально-освободительного движения на острове первоначально зарождалась как недовольство христианизированной местной интеллигенции нарушением ее престижных возможностей на фоне привилегий иностранцев. Критическое отношение к правопорядку позволило лучшим представителям этой интеллигенции понять бедственное положение трудящихся масс Шри Ланки, заставило их искать пути к избавлению от колониального гнета. Во второй половине XIX в. многие просветители Шри Ланки обращаются к социальным и морально-этическим идеям буддизма, и в этом плане деятельность Анагарика Дхармапала и его сторонников явилась кульминационным моментом совмещения борьбы за возрождение национальной сингальской культуры с политической борьбой за освобождение от колониализма, т. е. идеология национально-освободительного движения приобрела ярко выраженный националистический оттенок.

Во Вьетнаме идеи буддизма конца XIX — первой половины XX в. можно лишь косвенно относить к идеологии национально-освободительного движения, так как в основном это были мессианские идеи, хотя и направленные за пределы религиозного мировоззрения. Большинство членов тайных буддийских обществ, боровшихся, в частности, с французскими колонизаторами, постепенно присоединялись к светским политическим организациям различного толка и все больше отходили от религиозной ориентации в социально-политической борьбе.

Таким образом, если рассматривать форму и содержание идеологии национально-освободительного движения в преддверии 20-х годов, то можно констатировать, что в Шри Ланке эта идеология была по форме светской, а по содержанию националистической и имела тенденцию к более тесному слиянию с социально-религиозными идеями буддизма. В Бирме эта идеология первоначально была наполнена религиозным содержанием, но постепенно намечалась тенденция к освобождению от буддийских идей, начинали преобладать светские идеи социально-политического развития. Во Вьетнаме буддийские идеи так и не вошли в идеологию национально-освободительного движения первой половины XX в., это произошло позднее в Южном Вьетнаме после второй мировой войны. В Лаосе и Кампучии в начале XX в.

идеология национально-освободительного движения только зарождалась.

В Таиланде, который формально сохранял национальную независимость, идеология национально-освободительного движения в начале XX в., по существу, совпала с официальной идеологией, которая имела выраженный буддийский характер с националистическим и шовинистическим оттенками.

Первая мировая война и Великая Октябрьская революция в России по-разному отразились на процессе развития идеологии национально-освободительного движения в анализируемых нами странах (в Таиланде, например, усилились шовинистические тенденции). В этот период здесь возникли благоприятные условия для развития капитализма и быстрого роста местной буржуазии. Рост местной буржуазии сопровождался увеличением численности пролетариата, появились объективные условия для усвоения марксизма-ленинизма. К середине 20-х годов спектр идеологии национально-освободительного движения значительно расширяется и усложняется, включая все новые направления политической мысли. По мере обострения классовых противоречий происходит дробление идеологических выходов из религиозной системы буддизма. Тем не менее присущая идеологии национально-освободительного движения антифеодальная, антиколониальная, антиимпериалистическая направленность позволяет условно наметить общие закономерности использования буддизма в ходе борьбы за независимость и в процессе социально-политического развития стран Южной и Юго-Восточной Азии в период с 1917 по 1947 г.

Выделение этапов помогает, на наш взгляд, конкретнее подходить к роли религиозных идей в национально-освободительном движении, выявить специфику использования буддизма в идейно-политической борьбе в каждой отдельно взятой стране, хотя намеченные нами этапы хронологически не совпадают в странах Южной и Юго-Восточной Азии.

Первый этап — это использование буддизма в качестве символа единства нации в борьбе за независимость как вооруженным путем, так и легальными средствами. В процессе этой борьбы происходит все более активное втягивание монашества, а следовательно, и контингента

верующих в политическую деятельность. Вместе с тем политическая деятельность сангхи рассматривается верующими на этом этапе как патриотическая и содействует укреплению религиозных чувств.

Второй этап — это отношение к буддизму после завоевания частичной политической независимости. На этом этапе наблюдаются отход определенных группировок (особенно получивших доступ к власти) от религиозных лозунгов, а также обращение к буддизму оппозиционных сил с целью завоевания поддержки у верующих.

Третий этап — это борьба за власть и экономические привилегии между различными буржуазными, военно-бюрократическими и леворадикальными группировками. Этот период характеризуется разжиганием националистических настроений, в результате чего национализм, составной частью которого является религия, становится определяющим фактором; роль религии начинает возрастать. Национализму, характерному для третьего этапа развития национально-освободительного движения, присущи резкие политические колебания — от ярко выраженной антиимпериалистической направленности, сопровождаемой консолидацией прогрессивных сил, до махрового антикоммунизма, усиления реакции. На третьем этапе втягивание монашества в политику ведет к падению престижа сангхи, вместе с тем национализм в целом формально укрепляет роль религии, поскольку проявление религиозных чувств начинает рассматриваться как положительный фактор, свидетельство полной лояльности.

Необходимо отметить, что различия между национальными формами буддизма отражались и на характере участия монашества в политике, и на идеологических аспектах буддизма, используемых в национально-освободительном движении. Характер участия монашества в политике зависит главным образом от степени централизации сангхи и ее подчиненности государству. Например, наибольшая централизация сангхи и ее сопряженность с социально-политической структурой государства наблюдались в Бирме, Таиланде, в меньшей степени — в Лаосе. На практике это вело к вовлечению в политику абсолютного большинства членов сангхи и определенной их монолитности. В Шри Ланке сангха

была раздроблена на секты, соперничавшие друг с другом, поэтому политическая активность буддизма до второй мировой войны была относительно невелика. Во Вьетнаме сангха не была формально включена в государственную социально-политическую систему и любое ее политическое выступление рассматривалось как нонконформистское.

Буддийские идеи, включавшиеся в идеологию национально-освободительного движения, имели различную идеологическую направленность в каждой конкретной стране, и эта направленность косвенно зависела от мировоззренческой основы национального варианта буддизма и прямо зависела от тех групп населения, которые были пропагандистами буддийских идей и одновременно их модификаторами. В то время как мировоззренческая сущность буддизма заставляла верующих следовать за членами сангхи, модернизированные идеи буддизма служили обоснованием для различных заимствованных социальных и политических теорий в их практическом применении к нуждам национального развития. Характерно, что в Шри Ланке заимствованные социальные и политические теории как бы корректировались по буддийским представлениям об идеальном государстве уже в начале XX в., а в Бирме подобная коррекция стала осуществляться лишь после второй мировой войны, т. е. идеи буддийского социализма в Шри Ланке сформировались раньше, чем в Бирме.

Как правило, исследователи современной роли буддизма уделяют основное внимание использованию буддизма теми или иными социально-классовыми группировками, что имеет первостепенное значение для характеристики ранее упомянутых этапов, и вместе с тем недооценивают оттенки буддийских идей в каждом конкретном обществе, их «акценты». На наш взгляд, именно эти оттенки в конечном счете определяют жизнеспособность буддийских теорий. Например, в первой половине XX в. в Шри Ланке подчеркивалось идеологическое значение буддизма, в Бирме — политическое (интегрирующее), в Таиланде — морально-нравственное. Эти акценты и являются конкретным отражением роли буддизма в том или ином обществе, поэтому при оценке идеологического влияния буддизма на общественную мысль необходимо уделять им должное внимание. Насколько

важно это, казалось бы, второстепенное обстоятельство, можно объяснить на следующих примерах.

В шриланкийских буддийских социально-политических концепциях и при оценках западных идеологий, в том числе научного коммунизма, как правило, эталоном социального идеала служили древнебуддийские теории, касающиеся норм поведения и отношений внутри сангхи, государственного устройства, обязательств подданных и т. п. В Бирме основное внимание уделялось правильному соотношению роли государственной власти и монашества; эта идея развивалась как концепция чакравартина, и, более того, проблема отношения государственной власти к сангхе до сих пор является крайне актуальной. В Таиланде абсолютное большинство социально-политических концепций лишь косвенно затрагивали проблему религии, однако морально-этические положения буддизма являются основной формой критики деятельности политических лидеров и нравственного содержания западных концепций социального развития.

Вместе с тем (по мере выявления специфики национальных форм буддизма и одновременности проявления общих закономерностей использования буддизма в политических целях) становится очевидной недостаточность изученности исторической роли буддизма в конкретных азиатских обществах, в том числе места буддизма в национально-освободительном движении стран Южной и Юго-Восточной Азии. В частности, вошло в моду говорить об общем движении буддизма к реформаторству и модернизации, хотя эти процессы, наблюдаемые в одной стране, нередко качественно отличаются от подобных процессов в другой, даже соседней, стране. По этой причине далее речь пойдет о роли буддизма в национально-освободительных движениях в Шри Ланке, Бирме, Таиланде, поскольку в этих странах его роль в первой половине XX в. проявлялась гораздо активнее и разностороннее, чем, скажем, в Лаосе, Кампучии и Вьетнаме.

В Шри Ланке мероприятия английской администрации по ограничению прав сангхи в области землевладения, образования, по установлению контроля за ее деятельностью осуществлялись более гладко, чем в Бирме. Если учитывать, что для шриланкийской религиозной системы буддизма наиболее важной была ритуальная

функция (обряды, церемонии, шествия), а для бирманской — компенсаторная функция, выраженная через отношения биккху—мирянин, в процессе которых и монахи и мирянин накапливают религиозные заслуги, то становится ясной причина различного отношения сангхи к социально-политическим мероприятиям колониальной администрации. Вместе с тем стоило английским властям запретить проведение кандийской перахеры, как старобуддийский фанатизм сингалов, приведший к восстанию 1915 г. и с этого времени политическая активность шриланкийской сангхи стала возрастать.

В идеологии национально-освободительного движения Шри Ланки начала 20-х годов буддизму отводилась роль интегрирующего фактора. В суммированном виде этот аспект идеологии формулировался следующим образом: англичане постепенно превращают остров в свою вотчину, низводят сингалов, истинных хозяев страны, до положения рабов. С благословения английских властей на остров прибывает много европейских и мусульманских торговцев, оттесняющих сингальскую интеллигенцию на второстепенные позиции, сгоняющих крестьян-сингалов с их земель, деморализующих общество и насаждающих дух торгашества и наживы. Сингалы же одна из древнейших и наиболее цивилизованных наций на земле. Их далекие предки слушали учение самого Будды, а после смерти учителя переселились из Бенгалии на остров Шри Ланка. Буддизм является душой сингалов, и без него они обречены на гибель как нация. Англичане лишили сингалов их благородных традиций, их литературы, их религии, хищнически эксплуатируют богатства острова, обрекая весь народ на нищету. Все национальности, проживающие на острове, независимо от их вероисповедания, должны объединиться для борьбы за национальную независимость (см. [134]).

В первой четверти XX в., когда островная буржуазия выдвинула лозунг возрождения буддизма, она подчеркивала родство индийских (конкретно — тамильских) и шриланкийских традиций и культуры. Этот идеологический акцент способствовал единению прогрессивных сил и созданию Цейлонского национального конгресса, в который вошли представители сингалов и тамиллов. Однако уже в конце 20-х годов после вовлечения в национально-освободительное движение членов сангхи лозунги воз-

рождения буддизма все чаще подменяются призывами защитить эту религию от посягательств как со стороны английской администрации, так и народностей, исповедующих другие религии. Как отмечает советский историк, «с укреплением позиций сингальской буржуазии западных и южных районов, выступавшей за создание на Цейлоне ответственного правительства, кандийские феодально-клерикальные элементы были оттеснены с политической арены. Борьба кандийской аристократии и буддийского духовенства против буржуазных кругов равнинных сингалов отражала столкновение классов старого общества и нового, капиталистического класса. Вместе с тем кандийские феодально-клерикальные элементы, пытаясь сплотить вокруг себя всех сингалов, говорили об угрозе существованию сингальской традиционной культуры со стороны проживавших на острове индийцев. Выдвигаемая националистические лозунги и сея рознь между сингалами и тамилами, кандийские феодально-клерикальные элементы стремились представить себя единственными защитниками сингальского культурного наследия. Играя на национальных чувствах сингалов и используя догматы буддизма, они пытались получить право решающего голоса в политической жизни страны» [89, с. 138].

Лидеры Цейлонского национального конгресса понимали, что достижение политической независимости возможно при консолидации основных сил национального освободительного движения, одним из самых мощных отрядов которого были индийские плантационные рабочие, составлявшие более трех четвертей рабочего класса Шри Ланки. Поэтому даже сингальская буржуазия все реже обращается к религиозным лозунгам, поскольку они постепенно становятся (в этом конкретном историческом контексте) дезинтегрирующими факторами национально-освободительного движения. Начиная с 30-х годов идейное воздействие буддизма на идеологию национально-освободительного движения резко идет на убыль, уступая место политическим и социально-экономическим лозунгам.

После провозглашения Цейлона в 1948 г. «независимым и самоуправляющимся» доминионом в рамках Британского содружества наций буддийские идеи вновь становятся составной частью идеологии национально-осво-

бодительного движения. Это было связано с тем, что местная крупная буржуазия создала свою Объединенную национальную партию, которая стала сотрудничать с международными монополиями, тем самым как бы противопоставив себя прогрессивному антиимпериалистическому крылу национально-освободительного движения [89].

Религиозная ситуация в Бирме была чрезвычайно сложной, а в идеологии национально-освободительного движения эта сложность проявлялась в том, что спектр используемых буддийских идей то расширялся, то сужался — пульсировал в зависимости от того, какие именно группировки и слои использовали их в своих интересах и в интересах национально-освободительного движения. Расширение спектра буддийских идей в идеологии было связано с тем, что в результате вооруженного сопротивления английским колонизаторам во второй половине XIX в. в эту борьбу были вовлечены не только крестьянские массы, но и буддийское духовенство.

Если в феодальном бирманском обществе монастырь являлся центром социальной жизни деревенской общины, а монахи связующим звеном между правящими династиями и населением, то политизация монашества привела к дестабилизации социально-политической структуры. Эта дестабилизация, с одной стороны, создавала благоприятные условия для борьбы с иноземным вмешательством, с другой — являлась источником идеализации традиционно-феодальных устоев и вела к распространению мессианских идей в крестьянской среде.

В 20-х годах под идеологией национально-освободительного движения в Бирме следовало понимать многослойную систему идей и представлений, которые в совокупности были направлены против колониализма, а в своих отдельных компонентах отражали как наиболее прогрессивные, так и самые консервативные, иногда архаические представления. Таким образом, идеология национально-освободительного движения представляла собой в определенной мере иерархию идей, религиозность которых, преобладающая на самом нижнем уровне идеологической системы, заметно убывала по мере приближения к верхнему уровню. Вместе с тем вся идеологическая система приобретала то более интенсивную, то менее интенсивную религиозную окраску в целом

в зависимости от смены политических акцентов национально-освободительного движения на конкретном историческом этапе развития Бирмы.

Для нижнего уровня идеологической системы национально-освободительного движения было характерно преобладание мессианских идей и представлений, а также всевозможных пророчеств, связанных с буддийским мировоззрением в контексте бирманской национальной культуры. Здесь и надежды на появление архатов, наделенных сверхъестественными способностями, божественных полководцев, которые рассеют все армии чужеземцев, грядущего будды Майтрея, и вера в татуировку, предохраняющую от огнестрельного и холодного оружия, в предсказания астрологов, в заклинания, талисманы, амулеты и т. д. Эти суеверия поддерживались рядовыми монахами, нередко являвшимися инициаторами, а то и организаторами многочисленных тайных обществ и мятежных крестьянских отрядов.

К следующему (среднему) уровню можно отнести буддийские идеи о самопожертвовании бодхисатвы ради других существ, наиболее яркими проповедниками которых были монахи У Оттама и У Виссара. Эти идеи вдохновляли и так называемых политических монахов, и патриотически настроенную интеллигенцию. На этом уровне стыковались светские и религиозные идеи о способах и методах борьбы за независимость. На наш взгляд, правомерно говорить о том, что идеи этого уровня определяли деятельность Всебирманской организации монахов, Буддийской ассоциации молодежи, многих буддийских ассоциаций и обществ типа патриотических, а позднее и более радикальных.

Верхний уровень идеологической системы национально-освободительного движения стал преимущественно светским, к нему можно отнести различные социально-политические концепции и революционные теории, заимствованные у Запада, Индии, Китая, а также почерпнутые у классиков марксизма-ленинизма. Идеями верхнего уровня руководствовались лидеры Генерального совета бирманской ассоциации, студенческая организация Рангунского университета, организация такинов «Добама Асиайон» и др.

Если рассматривать идеологическую систему национально-освободительного движения в целом, то можно

с достаточным основанием полагать, что радикальное направление опиралось на буддийские идеи в большей степени, чем либеральное крыло национально-освободительного движения. В этом плане в периоды нарастания политической напряженности идеология национально-освободительного движения (до завоевания политической независимости) может характеризоваться как националистическая, ибо в такие периоды радикальное направление заметно активизировалось, а в идеологическом аспекте средний уровень оказывался доминирующим. По существу, все крупнейшие политические конфликты и выступления: кампания за политические и административные реформы в Бирме (в 1918 г.); антииндийские и антикитайские выступления 1930 г.; крестьянское восстание Сая Сана (1930—1932); так называемый второй университетский бойкот, который возглавляли такины (1936 г.); антимусульманские, а по существу антииндийские выступления в 1932 г., прояпонская политика такинов, начиная с 1939 г. и до вторжения японских войск в Бирму, — все эти события, несмотря на разнообразие их содержания, вписываются в идеологию национально-освободительного движения.

Даже не обращая к фактам, априори можно сказать, что антииндийские, антикитайские, антимусульманские выступления были проявлением буржуазного национализма, в идеологии которого лозунги защиты национальной культуры, религии, позиций сангхи являются фасадными. Точно так же можно утверждать вторичность буддийских идей в политических выступлениях студентов и такинов прояпонской ориентации, стратегической целью которых было ослабление позиций английского колониализма.

Мозаичность идеологии национально-освободительного движения объясняется, на наш взгляд, тем, что она сложилась на базе массового национально-освободительного движения, в которое были вовлечены все слои бирманского общества. Тем самым были созданы предпосылки для учета позитивных и негативных сторон этой идеологии и ее корреляции в процессе антиколониальной и антиимпериалистической борьбы, осуществлявшейся различными способами. Уже к началу 40-х годов эта идеология обретает преимущественно светское содержание и акцентированную антиимпериалистическую

направленность, наиболее полно выраженную в политических документах «Добама Асиайон», опубликованных в 1939—1940 гг. [44, с. 65—89].

Таиланд дает нам совершенно иную картину формирования идеологии национально-освободительного движения и ее соотношения с буддизмом. В начале XX в. наблюдается подъем национально-патриотических настроений, вызванных посягательством Англии и Франции на суверенитет Таиланда. Идеология национально-освободительного движения складывается на официальной основе, преобладающими становятся лозунги сплочения народа во имя защиты монархии, нации и религии. В литературе и массовой пропаганде доминировала героическая тема борьбы с иноземцами как в прошлом, так и в настоящем. Вместе с тем эти патриотические настроения в истолковании членов королевского дома нередко приобретали шовинистический оттенок. Как отмечает советский историк, «возвеличение исторического прошлого народа, выделение буддизма в качестве единственного истинного учения подводили Вачиравута к мессианству, к мысли об исключительности сиамского пути развития» [80, с. 382]. Вплоть до революции 1932 г. в официальной пропаганде насаждается идеал патриота — таи, воспитанного в традициях буддийской морали, преданного королю, нации, религии, который по своим нравственным качествам превосходит любого иноземца.

Революция 1932 г., носившая верхушечный характер, привнесла в идеологию национально-освободительного движения такие понятия, как свобода, равенство, братство, которые тоже истолковывались как традиционные взаимоотношения, присущие буддийской общине. Социал-демократические и марксистские идеи оказались как бы вне идеологии национально-освободительного движения, так как различного типа революционные группы создавались главным образом в среде национальных меньшинств — китайцев и вьетнамцев и были ориентированы на внешние события, происходившие в Индокитае и Китае.

В 30-х годах наступательная политика правящего класса (главным образом тайской буржуазии) на позиции иностранного капитала и европейских держав, дискриминационные меры в отношении китайского населения и других национальных меньшинств содействовали

подъему националистических настроений в среде тайской интеллигенции и средних слоев городского населения. Правительство Пибун Сонгкрама (1938—1944) поощряло стремление уравнивать приверженность буддизму и патриотизм. На руководящие должности выдвигались люди, зарекомендовавшие себя истинными буддистами, непререкаемые участники религиозных празднеств, церемоний, щедро одаривавшие сангху. Буржуазный ученый считает, что процесс секуляризации «не означает уменьшения роли религии. Напротив, за последние 50 лет буддизм в Таиланде был значительно реактивизирован и вызывает повышенный интерес среди мирян» [205, с. 108].

Являясь составной частью идеологии национально-освободительного движения, буддизм в свою очередь подвергался определенной трансформации. Эти изменения касались в какой-то мере религиозной практики, а главным образом — его социальной роли и мировоззренческих аспектов. В конкретных странах эти перемены в буддизме происходили по-разному. В первой половине XX в. для шриланкийского буддизма было характерно возрастание его идеологического воздействия на сигнальское общество и, как следствие, повышение политической роли религиозных сект и монашества в целом. Наблюдалось и повышение интереса к религиозной практике буддизма, особенно к национальным религиозным церемониям и празднествам — за счет некоторого снижения значения местных обрядов, посвященных богам индийского пантеона. В сангхе появилась значительная группа так называемых политических монахов, что привело к определенным структурным изменениям в иерархии сангхи и в отношениях между монахами и мирянами. Монах начинал рассматриваться уже не только как духовный наставник, но и как авторитетный комментатор внутривнутриполитических событий.

Изменения в бирманском буддизме носили иной характер. Здесь главным моментом были претензии буддийской верхушки на руководящую роль в социально-политической жизни общества. Это вело, с одной стороны, к консервации традиционных устоев сангхи, а с другой — к активной политической деятельности монахов среди сельского населения, в результате чего намечались некое противопоставление сельских интересов городским,

а также определенная политическая обособленность от общих задач национально-освободительного движения. Поэтому в последующие десятилетия после второй мировой войны при широких националистических кампаниях правительство оказывалось перед дилеммой обуздания политических претензий монашества. В свою очередь такое положение содействовало секуляризации прогрессивной общественной мысли и официальной идеологии.

В Таиланде в первой половине XX в. происходило сближение между сангхой и светскими институтами власти. В официальной идеологии широко использовались идеи буддизма социального и нравственного плана, что вело к укреплению социальной роли буддийских общин. Вместе с тем государство постепенно устанавливало все более жесткий контроль за религиозной и социальной деятельностью сангхи, превращая ее в один из институтов государственного механизма. Однако по мере увеличения численности тайской буржуазии, появления политических партий и обострения тайско-китайских экономических противоречий в идейно-политической борьбе начинают преобладать светские идеи социально-политического развития при сохранении акцента на морально-этические принципы буддизма.

Во Вьетнаме шел процесс формирования различных мессианских сект и тайных обществ, создававшихся чаще всего на базе буддизма. В начале 20-х годов возникла массовая секта као-дай, в конце 30-х годов — массовая секта хоа-хау. Несмотря на то, что они объединили миллионы верующих, какого-либо отражения в идеологии национально-освободительного движения религиозно-политические цели сект не получили. На наш взгляд, это связано с замкнутостью сектантской идеологии, направленной на объект поклонения, а не на общественные цели. Такая замкнутость означала, что секты жили своей внутренней жизнью, слабо реагируя на события, происходившие в стране, и только интервенция США в конце 50-х годов преодолела политическую инерцию этих сект.

Возвращаясь к этапам социально-политического развития стран Южной и Юго-Восточной Азии и к роли буддизма на этих этапах, можно отметить ряд закономерностей, свойственных социальным функциям буддизма. Во-первых, использование буддийских идей в идеологии на-

ционально-освободительного движения в период идейно-политической борьбы за независимость вело к несомненному укреплению общественной роли буддизма и вместе с тем ко все большему противопоставлению буддизма другим религиозным системам и иноэтническим культурам, чего не наблюдалось при феодализме. В политическом плане это приводило к этническому размежеванию сил национально-освободительного движения, значит, и к определенному ослаблению национального единства в борьбе за независимость, к противопоставлению национальных интересов прогрессивных сил национально-освободительного движения международному коммунистическому движению в борьбе с экспансией мирового империализма.

После завоевания политической независимости в Шри Ланке, Бирме, Лаосе, Кампучии политическая активность сангхи возросла, а ее социальная роль уменьшилась. Причина кажущегося парадокса в следующем: национально-освободительное движение политизировало значительные массы населения, которые приняли активное участие в национальном развитии, т. е. религиозные цели стали вторичными. Вместе с тем политическая сознательность вела к росту националистических тенденций, порождаемых в первую очередь борьбой политически господствующей этнической буржуазии с иноэтнической буржуазией и иностранными монополиями за экономические позиции в стране. Как показали события после второй мировой войны, в буржуазном национализме религия используется как одно из главных средств мобилизации широких масс населения для участия в политических кампаниях. Пропаганда буддизма в свою очередь ведет к возрастанию его идеологического влияния на массовое сознание, религиозные элементы которого в периоды снижения темпов экономического и политического развития содействуют определенному укреплению социальных позиций сангхи.

Вовлечение буддизма в идейно-политическую борьбу вызвало к жизни ряд тенденций. Так, возросший социальный интерес к учению буддизма ведет к произвольному толкованию его положений, к ослаблению дисциплины в сангхе, к утилитарному отношению к буддийской религии со стороны верующих. Под влиянием этих тенденций в среде духовенства сформировались два направ-

ления: часть монашества выступает за так называемое очищение учения буддизма от посторонних наслоений и за ограничение его сферой чисто религиозных отношений, т. е. за сохранение функций буддизма как религии; другая часть монашества стремится более активно участвовать в общественной жизни общества и не возражает против модернизации положений учения. Второе направление ведет, по существу, к синтезу религиозных и светских идей в различных концепциях социально-политического развития, которые нередко обозначаются как буддийские концепции «третьего пути развития».

Несмотря на обилие буддийских идей общественного развития, среди них можно выделить концепции, в какой-то мере общие для всех анализируемых буддийских стран: это в первую очередь буддийские концепции традиционализма — в его широком понимании; концепции государства как регулирующего механизма общественных отношений; экономические концепции; концепции системы просвещения и социальной роли буддийской общины — сангхи; разработка внешней политики, направленной на достижение принципов мирного сосуществования и невмешательства в дела других наций; идеи гражданской ответственности и национального патриотизма.

Традиционализм. Наибольшее значение в буддийской догматике придается морально-этическому фактору, который является ключевым моментом учения в целом. Тем не менее исходным пунктом (что особенно заметно в подтексте религиозных произведений) является соблюдение традиционного образа жизни: правил, установок, обрядов, церемоний, семейных и общинных традиций и т. п., а также почитание родителей, старших по возрасту, учителей, вышестоящих должностных лиц и др. Не следует делать из этого вывод, что буддизм выступает против новаций общественной и материальной жизни. Нововведения признаются полезными и нужными, когда они совершаются постепенно, в какой-то мере совмещаются с традиционным укладом жизни, не вызывают социальных коллизий.

Любое новшество, бросающее вызов привычному укладу жизни и отношений, порождает нежелательную негативную реакцию — раздражение, зависть, алчность, похоть, ненависть, иронию, недоброжелательность, скеп-

тицизм, неверие и т. п., вызывает конфликты в обществе, семье, между индивидами; эти конфликты нарушают сбалансированность общественной жизни и сдвигают ее к более низкому состоянию по отношению к первоначальному уровню. Отвод любых насильственных действий, направленных на изменение общественного порядка, провозглашение компромисса основным методом на пути к прогрессу, уважение традиционных ценностей как показатель патриотизма и добрых нравственных намерений — таков лейтмотив традиционализма в его истолковании буддийской религией. Эти воззрения закрепляются в сознании граждан через семью, школу, общественную мораль, буддийскую общину — сангху.

Государство как основной регулятор общественной жизни признается в буддизме наиболее действенным инструментом достижения материального и духовного (на нижнем уровне) прогресса. За государством признается право насильственных действий для отражения агрессии извне и поддержания внутреннего порядка. В последнем случае государство должно не только пресекать действия преступных элементов, но и содействовать постепенной ликвидации различных форм эксплуатации, под которой подразумевается внеэкономическое принуждение и интенсифицированное (т. е. превышающее нормы, установленные государством) использование рабочей силы ради личной прибыли. Частная форма собственности рассматривается как естественная, а работодатель, придерживающийся законов о труде, — как благодетель, дающий возможность другим людям приобщиться к трудовой деятельности и получить средства к существованию. Имеется несколько теорий идеального, с точки зрения буддизма, государства, настолько сходных в своих концептуальных построениях, что представляется возможным свести их к следующей схеме. Главные функции идеального государства это: правосудие, четкая работа общественных служб, распределение материальных благ; защита граждан от внешней агрессии и внутренних неурядиц, от внешней и внутренней эксплуатации; предоставление всем гражданам возможности получить образование; воспитание чувства патриотизма и гражданственности; пропаганда моральных принципов, направленных на уничтожение жадности, ненависти и невежества, что неизбежно приведет к возникновению

взаимного чувства уважения и сострадания (любви) друг к другу. Если государство выполняет эти функции, то создаются благоприятные возможности для успешного национального развития. Согласно буддизму, важны не столько законы, сколько достоинства людей, претворяющих эти законы в жизнь. В системе государственного управления постоянно возникают отрицательные явления, порождаемые жадностью, недоброжелательностью и невежеством некоторых людей, которые работают в этой системе. К наиболее опасным порокам государственных чиновников относятся неуважение моральных принципов, суеверия, коррупция, нарушение законности, жестокость, злоупотребление властью, сексомания. Изжить это можно двумя способами: либо путем широкой пропаганды моральных принципов среди народа и государственных служащих, в которой главная роль отводится религии и системе образования, либо путем выдвижения высокоморальных и компетентных людей на руководящие должности в правительстве и государственном аппарате. Репрессивные методы бесполезны, так как они лишь усугубляют зло [112, с. 696].

Экономическое развитие, исходя из положений буддизма, должно содействовать не столько умножению материальных благ, сколько формированию человеческого характера, приобщая индивидуума к общественно полезному труду. Буддизм рассматривает функцию труда с нескольких точек зрения: например, приобщаясь к трудовой деятельности, человек может развивать свои способности; труд позволяет человеку преодолевать его эгоцентризм путем общения с другими людьми для выполнения общих задач; работа приносит необходимые материальные плоды для поддержания существования, как физического, так и духовного, и т. д. С буддийской точки зрения, погоня за прибылью ради прибыли, стремление к увеличению товарной продукции ради расширения рынка сбыта, автоматизация производства в ущерб занятости бессмысленны, поскольку все это означало бы, что товары и потребление важнее, чем люди и их созидательная деятельность [112, с. 696]. Это не просто философские рассуждения буддийских экономистов, а реальный факт, на который неоднократно указывали иностранные специалисты, помогающие строить государственные объекты в Шри Ланке, в Бирме и Кампучии.

Специалисты отмечали нежелание местных руководителей форсировать сроки ввода в строй промышленных объектов, так как последние считали, что занятость рабочей силы на строительстве является не менее важным моментом, чем производство продукции. Поэтому при наличии безработицы буддийские экономисты и специалисты предпочитают затягивать строительство промышленных объектов с тем, чтобы дать возможность людям быть занятыми и получать средства к существованию. В буддийских странах бытует мнение, что подход к экономическому развитию должен быть рациональным, достижимым и экономичным. Американский ученый Е. Шумахер, на наш взгляд, убедительно раскрывает отношение буддийских экономистов к потреблению на примере с одеждой: «Если стремление одеться диктуется климатическими условиями или модой, то эту задачу следует решать при минимальных затратах усилий, т. е. индивид должен стремиться к смене только той одежды, которая пришла в негодность. Чем меньше усилий затронуто в этом деле, тем больше времени и сил остается для творческой деятельности... Крайне неэкономично шить костюм по западным модам, когда имеются удобные и простые национальные одежды» [112, с. 697]. Иными словами, усилия должны направляться на достижение оптимального размера потребления, а не максимального. Этот «этический» рационализм проявляется и в отношении использования рабочей силы. Нередко местные власти создают определенные трудности предпринимателю в приобретении современных, высокопроизводительных механизмов, с тем чтобы большее число людей имело работу, хотя издержки при этом выше и темп работы медленнее (особенно наглядно это проявляется в горнорудной промышленности). Чаще всего предприниматель не протестует против подобных мер, так, как помимо морального удовлетворения в качестве благодетеля, он в свою очередь может рассчитывать на поддержку рабочих при баллотировке на выборах в местные органы самоуправления или парламент, а также извлечь пользу от «благотворительности» в других сферах общественной деятельности.

Использование женского труда, с позиций буддизма, рассматривается как нерентабельный расход людских ресурсов, так как женщина играет главную роль в семье

при ведении хозяйства и воспитании детей, и последняя функция гораздо важнее для общества, чем вклад женщины в промышленной сфере или сфере обслуживания.

Система просвещения. Подчеркивая, что наиболее важным субъектом по отношению к этике, религии и развитию является человек, идеологи буддизма придают исключительное значение вопросам образования как средству лепки общественных черт характера и поведения человека. Основы воспитания закладываются в семье, и от семьи зависит, станет ли ребенок счастливым в будущем. Залог успеха — в воспитании у ребенка чувства уважения, скромности и сострадания к другим людям. Долг правительства через систему образования развивать хорошие качества ребенка и сделать из него достойного гражданина, патриота своей нации и религии. Только грамотный и образованный человек может осознать свой долг перед обществом и содействовать национальному прогрессу. Но, в отличие от западного представления об образовании как методе профессиональной выучки, буддизм ратует не только за развитие интеллекта, но в равной мере, если не в большей, за воспитание высоких, «правильных» моральных качеств: правильного понимания добра и зла, симпатии к окружающим, осознания своего долга по отношению к родителям, старшим, вышестоящим, государству, религии, нации. Со своей стороны, взрослые должны осознавать ответственность за детей, ибо плохое поведение ребенка всегда есть результат аморальности взрослых. Поэтому нынешнее поведение молодежи лишь отражает состояние общественной морали и общественных отношений в социуме, в котором молодежь развивается. Примечательно, что, подчеркивая ответственность взрослых и учителей за воспитание молодежи, некоторые идеологи буддизма не видят необходимости в повышении квалификации преподавателей начальных и средних школ, так как, занятый усовершенствованием своей специальности, преподаватель невольно уделяет меньше внимания ученикам, забывая о своей главной обязанности — воспитателя. Ибо именно воспитатель, по мнению буддистов, призван играть ведущую роль в национальном развитии [199].

Существуют и другие концепции, более частного ха-

рактера, рассматривающие взаимоотношения государства с крестьянством, проблемы сельского хозяйства, промышленности, бюджета, средств массовой информации, современной науки и другие проблемы общественного развития, которые пропускаются через призму буддийского мировоззрения. В основе подобных концепций лежит идея о невозможности достичь истинного прогресса без укрепления моральных устоев общества; в этом контексте ясны ведущая роль религии в духовном развитии общества и долг государства — всемерное укрепление престижа сангхи. В частности, буддийские идеологи отрицательно относятся к средствам массовой информации, поскольку многие из этих средств принадлежат частным лицам и компаниям, преследующим корыстные интересы. Некоторые идеологи даже ратуют за национализацию средств массовой информации, хотя такая мера в какой-то степени противоречит их представлению о свободе личности.

Буддийские идеи общественного прогресса отличаются от подобных идей, бытующих в странах с мусульманским населением. Идеи общественного прогресса, имеющие сугубо секулярное происхождение, в мусульманских странах входят в противоречие с канонической религиозной догматикой и вынуждают исламских идеологов (как и христианских) по-новому интерпретировать религиозную схоластику. Ведущаяся на этой основе полемика между модернистами и традиционалистами касается не только религиозной сферы, но и правовой основы общества, поэтому результат диспута имеет существенное значение в процессе социального развития мусульманских стран. Подобная полемика среди идеологов буддизма не влияет на развитие общественной мысли, так как идеи общественного развития только дополняются рядом морально-этических установок, заимствованных из буддийской канонической литературы, и не затрагивают сущности религиозного учения. Иначе говоря, в странах, где исповедуется буддизм, синтез между религией и новациями общественной мысли протекает более мирно и не порождает столь отчетливого размежевания между традиционалистами и модернистами, как, например, в странах мусульманского Востока. В свою очередь такие «синтезированные» идеи оставляют широкий простор для политико-идеологического ма-

невра правящих кругов, особенно национальной буржуазии, а поэтому широко используются в национализме.

Вместе с тем характер и форма националистических идей обычно зависят от того, кто является проводником этих идей и какие цели им преследуются. От этого меняется степень соотношения националистических идей с религиозными — вплоть до полного игнорирования последних. В идеологии национализма буддийские представления могут подаваться под разными наименованиями — «национальный социализм», «буддийский социализм», «национальный идеализм», «национальный патриотизм», «срединный путь развития» и т. д., но отличительной чертой всякой идеологии национализма является ее направленность против определенного и конкретного противника.

Связь между буддизмом (в основном его этическими принципами) и национализмом можно проследить не только в высказываниях представителей буддийского духовенства, но и в мировоззренческих концепциях политических деятелей стран Южной и Юго-Восточной Азии. Наиболее ярко, хотя и излишне эмоционально, отношение буддийского высшего духовенства к национализму выражено в книге «Восстание в монастыре», опубликованной в Шри Ланке в начале 50-х годов. Национализм здесь провозглашается движущей силой послевоенной Азии и величайшей силой современного мира, способной сделать много добра или зла в зависимости от того, с какой целью он используется [239, с. 443]. Отмечая органическую связь буддизма с национализмом, авторы в то же время подчеркивают, что национализм может быть позитивным, если он опирается на морально-этические принципы буддизма, и негативным, причем последнее, по их мнению, явление более распространенное. Они пишут, что «негативный национализм поддерживает все национальное лишь потому, что это — национальное, и утверждает свое мнимое превосходство над всем иностранным» [239, с. 452]. «Позитивный национализм, — по мнению авторов, — стремится только созидать, а не разрушать... Он поддерживает национальное единство и честен в любых международных сделках... Именно буддийская этика является сутью национализма» [239, с. 453]. Согласно буддийской этике, «истинный патриотизм (который отождествляется с позитивным национализмом. —

В. К.) заключается в стремлении делать добро, осуществлять правосудие, воспитывать терпение и достоинство, добиваться счастья для всех классов на этой земле» [239, с. 461].

Сходные идеи можно обнаружить и в высказываниях некоторых политических деятелей Бирмы, Таиланда, Кампучии. Так, они характерны для концепции «кхмерского буддийского социализма», сформулированной Нородом Сиануком. Критикуя политику США в Юго-Восточной Азии, он указывал, что США «не поняли, что для сдерживания коммунизма им необходимо выковать цепь, звеньями которой стали бы националистические государства». Подчеркивая связь буддизма с национализмом, Сианук писал, что «буддизм привлекает наше внимание к страданию не для того, чтобы повергнуть нас в отчаяние, но с тем, чтобы ясно видеть врага, против которого мы должны бороться во всех его проявлениях и в любом облике» [252].

Роль буддизма в национализме отмечалась и в некоторых официальных выступлениях тайландских политических деятелей, в частности бывшего премьер-министра Танома Киттикачона и его заместителя Прапата Чарусатиена. Они утверждали, что только буддизм может защитить тайское общество от проникновения коммунистической идеологии и западной культуры [86, с. 271].

В начале 70-х годов, когда военный режим в Таиланде оказался перед фактом существования объединенной гражданской оппозиции, была развернута широкая националистическая кампания, составными частями которой явились массовые антияпонские и антиамериканские выступления. По инициативе Прапата Чарусатиена был создан комитет по воспитанию любви к отечеству, целью которого было воспитание у молодежи чувства гордости своей древней культурой и традициями, чувства ответственности за нацию и т. п. [86, с. 271]. Выступая по телевидению 4 апреля 1972 г., Прапат Чарусатиен заявил, что основным принципом единства должен стать «национальный идеализм», который является самым важным фактором при построении демократической системы в Таиланде. «Национальный идеализм» означает, что мы должны донести до сознания народа мысль о том, что нация есть ценное достояние каждого. Мы должны помочь защитить религию и институт монархии. Народ должен

воспитать в себе чувство самопожертвования, сострадания и искренности по отношению к стране» [86, с. 271]. Своеобразным подведением итогов широкой националистической кампании стало выступление одного из руководителей военного режима, полковника Наронга Киттиачона, который призвал начать кампанию «за создание Азии для азиатов; азиаты должны объединить свои усилия в политической, экономической и культурной областях с тем, чтобы Азия стала нашей собственной сферой интересов» [86, с. 271].

В выступлениях представителей крупной буржуазии идеи национализма направлены в основном против застоя иностранных монополий, т. е. неокOLONиализма. В частности, управляющий крупнейшего Бангкокского банка Бунчу Рочанасатъен, призывая бороться с любыми проявлениями неокOLONиализма, первым эффективным методом этой борьбы назвал государственную политику, а вторым — национализм. «Национализм в любом суверенном обществе всегда уместен, — говорил он, — ибо ни одна суверенная страна не потерпит господства иностранцев в своей национальной экономике. В связи с этим любое политическое заявление наших национальных лидеров должно включать националистический мотив, который будет способствовать приближению того дня, когда большая часть экономики Таиланда перейдет в „тайские руки“» [86, с. 272].

Характерно, что лидеры оппозиции в Таиланде не апеллировали к сангхе, так как деятельность буддийской общины в стране, в отличие, например, от Шри Ланки, находится под жестким контролем правительства, но зато оппозиция широко использовала в своих выступлениях морально-этические принципы буддизма, обыгрывая их в различных вариантах. Примерно с 1972 г. оппозиция взяла на вооружение идею прославления королевского дома как символа буддийской веры и единства всех демократических сил. Наиболее четко эта идея была сформулирована преподавателем Чулалонгкорнского университета Камон Сомвитчиеном в его выступлении на дискуссии по теме «Национальный идеализм». Предлагая ради поддержания политической стабильности мобилизовать древний и мощный традиционный институт монархии, он сказал: «Если мы хотим создать тайский стиль демократии, то король должен занимать-

ся политикой, чтобы предотвратить захват власти корыстными политическими группировками» [86, с. 273].

Для программ социально-экономического развития, которые при соответствующих обстоятельствах могут быть использованы или используются в идеологии национализма, характерны, во-первых, отсылки к религии как объединяющему и позитивному началу в процессах общественного развития; во-вторых, частичное отмежевание от капиталистического и социалистического путей развития. При этом делается упор на этические и моральные аспекты для улучшения социальной природы человека, в частности на усилия «хороших людей», которые сумеют ликвидировать классовые противоречия и создать общество социальной справедливости, или «национальный социализм». Эти идеи, выраженные в прямой или косвенной форме, можно найти как в официальных документах¹, так и в ряде заявлений государственных деятелей и партийных лидеров буддийских стран [86, т. 274].

Как правило, в официальных программах экономического развития и планирования не присутствуют идеи, прямо связанные с общественной ролью религии и морально-этических принципов, однако эти положения часто муссируются в публикациях и заявлениях, затрагивающих экономические и социальные проблемы. Сошлемся на работы крупнейших экономистов Таиланда. Так, в статье профессора Чулалонгкорнского университета Касема Уттаянина, в которой рассматривается взаимосвязь между естественными и гуманитарными науками, звучит предостережение против слепого увлечения технологией, способной лишить национальное развитие реального смысла, ибо в погоне за экономическим и технологическим развитием нередко забывают о благе людей, социальной справедливости и человеческих ценностях. По мнению автора, беда развивающихся стран в том, что их деятели мыслят слишком рационально, уповая только на индустриализацию и материальные стимулы прогресса. Подобный искаженный взгляд на развитие нарушает социальное равновесие, порождает

¹ «Философия партии бирманской социалистической программы» в Бирме, «Политическая платформа движения новых идей» в Лаосе, «Наш буддийский социализм» бывшего кампучийского лидера Нородома Сианука.

эгоизм, алчность и неограниченные стремления у людей, а так как существующие социальные и экономические потребности никогда не могут быть полностью удовлетворены, то возникает множество таких нежелательных явлений, как коррупция, безудержное соперничество, полная потеря самоуважения и достоинства, падение морали и т. д. Касем Уттаянин пишет: «Полагаю, что эти явления имеют иностранное происхождение, пришли к нам из-за границы. В международных отношениях эта поглощенность материальными интересами приводит к шовинизму, крайнему национализму, конфликтам... холодной войне, подрывной деятельности, конфронтации...» К. Уттаянин утверждает, что моральным, духовным, интеллектуальным вопросам следует уделять не меньше внимания, чем научно-техническим проблемам, он подчеркивает значение религии, особенно буддизма, в деле формирования и воспитания человека [86, т. 275].

В ряде социально-экономических концепций тайландских идеологов морально-этические категории рассматриваются в качестве основы общественного прогресса, что ставит эти концепции как бы вне рамок идеологии национализма. Однако анализ таких теорий показывает, что морально-этические категории, взятые в данном случае из буддизма, противопоставляются другим, «чужеземным», идеологиям, будь то негативное влияние западного буржуазного общества или прогрессивное воздействие социалистической системы. В частности, об этом свидетельствуют некоторые положения из лекций бывшего советника в правительстве Кыкрит Прамота, а в прошлом управляющего государственным банком Таиланда Пуэя Ынгпакона на тему «Роль этики и религии в национальном развитии». Пуэй считает, что основными предпосылками общественного прогресса являются мир в стране, хорошая административная система, правильный выбор объектов развития, техническая оснащенность, разумное правительство, способное не допускать нарушений законности. По мнению Пуэя, только высокоморальные лидеры могут вести народ правильным путем: «Нация только тогда может достичь счастья, когда лидеры следуют высоким моральным принципам, ибо в этом случае весь народ будет нравственным» [283, с. 15]. Моральный кодекс поведения, согласно Пуэю, главенст-

вующий фактор успешного национального развития. Признавая, что люди, движимые высокими идеалами, могут следовать моральным принципам без обращения к религии и не веря в бога, Пуэй считает, что народ в целом нуждается в религии [283, с. 2, 28, 34]. Он подчеркивает, что этика, несомненно, важнее, чем образование, ибо «невежественный плут достаточно плох, но образованный мошенник еще хуже» [283, с. 36]. «Религиозные профессионалы», заявляет Пуэй, должны работать рука об руку с другими специалистами, например психологами, чтобы попытаться понять, что такое Доброта, Красота и Истина в этом изменяющемся мире. Именно религия, по его мнению, может помочь людям в будущем найти истинные ценности [283, с. 41, 48].

Примечательно, что Пуэй Ынгпакон и бывший премьер-министр Кыкрит Прамот до 1973 г. были признанными вдохновителями националистического движения. И не случайно в своих выступлениях эти деятели, ратуя за общенациональные интересы, избегали акцента на буддизм, чтобы не противопоставлять буддистов мусульманам, христианам и другим верующим. Морально-этический лейтмотив их высказываний отнюдь не выходил за рамки националистической идеологии, что видно из выступления одного из участников Конференции по развитию и национальной безопасности: «Необходимо усилить пропаганду этики, морали и других социальных ценностей в народе, так как эти ценности служат важным сдерживающим фактором, особенно в психологической войне. Если моральные, этические и демократические ценности глубоко укоренятся в нашем сознании, то они создадут барьер для проникновения враждебных идеологий и мы будем защищены от вредной пропаганды» [121, с. 156].

Когда говорят о модернизации буддизма, имеют в виду его гражданско-религиозные концепции, которые, являясь интегральной частью общественного сознания, меняются в соответствии с социальными переменами. Отсюда создается впечатление о легкой приспособляемости буддизма к новым условиям, в том числе к научно-техническому прогрессу. По этой же причине дискуссии, изредка ведущиеся на страницах прессы буддийских стран между так называемыми традиционалистами и модернистами, почти не оказывают влияния на объективный про-

цесс развития социальных идей и концепций буддизма как теоретической и духовной основы идеологии национализма.

Этот процесс был отмечен западногерманским ученым Г. Бехертом: «Модернизированный буддизм начинает сближаться с революционными идеями, пришедшими с Запада, и аккумулировать их. Возникает (несмотря на сопротивление части монахов) „политический буддизм“, ставящий перед собой следующие цели: „борьбу против старой социальной структуры“, против чужеземных капиталистических предприятий в стране, против прозападных кругов, которые действовали заодно с колониальными силами, против христианских миссий и церквей, а также против иммигрантов, стремящихся извлечь выгоду в новой социальной структуре» [114, с. 516]. Автор считает, что модернизированный буддизм тождествен идеологии национализма. И далее Бехерт пишет: «Для буддистов марксизм приемлем» только как низшая истина... Однако сторонники буддийско-марксистского синкретизма полагают, что построение социалистического общества равнозначно построению государства, воплощенного идеала буддизма. Особенно популярен в последние годы в буддийских странах так называемый буддийский социализм. В основе этой концепции лежит традиционное буддийское мировоззрение, внешне разукрашенное марксистской фразеологией» [114, с. 518—519].

Идеи «буддийского социализма» распространены во многих странах Южной и Юго-Восточной Азии: в Шри Ланке, Бирме, Кампучии, Лаосе, Таиланде.

Советский ученый Э. Д. Талмуд в своем исследовании буддийской идеологии в Шри Ланке пишет, что «после победы партии Объединенного фронта на парламентских выборах... 1970 г. все чаще стали высказываться соображения о том, что в буддизме есть много черт социалистического общества... Современные идеологи буддизма считают, что эра социального благосостояния будет следствием демократической политики и экономического прогресса». Автор отмечает, что подчеркивается универсальный характер буддийской идеологии и ее близость современным социалистическим учениям, устанавливаются более тесные контакты между правительством и буддийской сангхой, несмотря на общий рост секуляристских тенденций [79, с. 211—213].

Иначе обстоит дело в Бирме. Как отмечается в одной из советских работ по Бирме, «сложной проблемой для национально-демократического режима являются его отношения с буддийской церковью. Следует учитывать большое влияние религии во всех слоях населения, включая армию, а также и то, что Революционный совет... отменил все прежние законы, провозглашающие буддизм государственной религией... Революционный совет запретил буддийской церкви вмешиваться в какой бы то ни было форме в политическую жизнь страны или использовать свое положение для этого вмешательства в открытой форме... Оппозиционные настроения среди буддийского монашества очень сильны» [44, с. 356—357]. В то же время сепаратистские выступления национальных меньшинств — каренов, араканов, моно, шанов и других, поддерживаемые реакционерами извне, вынуждают бирманское правительство прибегать к лозунгу «опоры на собственные силы», или «к гражданской сознательности» (что равноценно — с точки зрения буддийской философии). Забота о высоком «гражданском» престиже, об интересах народа, пропаганда высокоморального поведения и другие идеологические мероприятия правительства, включенные в программу «бирманского пути к социализму», не являются националистическими ни по форме, ни по содержанию.

Анализируя политическую роль буддизма и его значение для национализма, американский ученый Д. Смит отмечал, что бирманский национализм порожден двумя обстоятельствами: убежденностью в том, что «истинный бирманец должен быть буддистом», и тем, что буддийская сангха неоднократно вовлекалась в политическую деятельность, в результате чего в Бирме появилась особая категория «монахов-политиков». По мнению этого ученого, буддийскому духовенству достаточно получить поддержку политических властей или одобрение со стороны сильных оппозиционных группировок, чтобы начать новую националистическую кампанию, подобную тому движению в защиту буддизма, которое развернулось в 1959 г. [86, с. 278—279].

В плане попыток синтеза идей социализма и буддизма наибольший интерес представляют концепции «кхмерского буддийского социализма». Народному Сиануку приходилось лавировать между революционно-патриотиче-

ским движением Кхмер Иссарак, связанным с национально-освободительной борьбой народов Вьетнама и Лаоса, и империалистическими кругами Франции и США и поддерживавшими их реакционными режимами Южного Вьетнама и Таиланда, а также учитывать интересы крупной буржуазии, прозападных группировок Кампучии и аристократических кругов и консервативных слоев населения. Тогда он обратился к идее «кхмерского буддийского социализма» как средству, способному в какой-то мере оправдать необходимость политического лавирования. Вместе с тем эта концепция могла послужить политической программой для сплочения широких масс и буддийского духовенства вокруг королевского трона, что послужило бы противовесом Демократической партии, стоявшей за установление буржуазного парламентаризма в стране [88, с. 37].

После восстановления государственного суверенитета Кампучии было создано Народно-социалистическое сообщество (Сангкум), которое объединило в своих рядах представителей различных слоев населения и заняло господствующее положение в политической и общественной жизни страны [88, с. 48]. Политическая программа Сангкума базировалась на принципах «кхмерского социализма», предложенных Сиануком и разработанных впоследствии его соратниками из Сангкума.

Идеи «кхмерского буддийского социализма», изложенные в ряде официальных документов и в прессе, позволяют проследить их эволюцию по мере изменения социально-политической обстановки в стране. Первоначально сиануковский «социализм» представлял собой эклектическую смесь западных социалистических идей с традиционными представлениями о монархической власти и некоторыми буддийскими социальными концепциями, не имеющими прямого отношения к ортодоксальному буддизму. По существу истоки «кхмерского социализма» лежали не только в буддийском мировоззрении его создателя, но и в стремлении Сианука к определенному внутривластному равновесию с целью закрепления своего авторитарного права решать судьбы национального развития. С этим было связано желание Сианука ограничить политическое влияние буддийской церкви, которую он рассматривал как

объективное препятствие на пути модернизации страны, а также в деле воспитания подрастающего поколения.

Формулировки «кхмерского социализма» (борьба с экономической отсталостью, социальной несправедливостью, за повышение жизненного уровня народа, за его счастье и жизнь в атмосфере братства и согласия, за мир, равноправие, сотрудничество и т. д.) не были подкреплены соответствующими социальными программами не только в силу неблагоприятных политических и экономических факторов, но и в результате переоценки Сиануком роли своей личности. Проводя параллели между собой и Буддой, Сианук писал: «В действительности его (Будды. — В. К.) религия, его доктрина... не предназначались... только для тех, кто стремится к монашеской жизни... Будда, который был наследным принцем... прилагал все усилия к тому, чтобы дать людям всех сословий такие советы, которые помогли бы им избежать действий, вредных для общества, для семьи, для их друзей и для них самих. С этой целью он создал простые заповеди, проникнутые здравым смыслом... Поскольку буддизм проповедует все добродетели, которые могут облагородить и возвеличить отдельного человека и целую нацию: честность, воздержание, чистосердечие, миролюбие, бескорыстие, человеколюбие и равенство всех людей и всех каст... мы возвели его в ранг государственной религии и рассматриваем как источник, питающий идеи нашего социализма» [252].

В первых вариантах (еще в 50-х годах) сиануковский социализм отвечал буддийским представлениям о «срединном пути» и мог рассчитывать на поддержку высшего буддийского духовенства, несмотря на разрыв Сианука с сангхой (что отличало политику Сианука от политики У Ну в Бирме). Характерно, что в религиозной литературе буддийских стран не упоминается «кхмерский буддийский социализм». Это свидетельствует о том, что его положения, в отличие от бирманского пути к социализму, не были увязаны, с точки зрения буддийских идеологов, с учением Будды. Но по мере обострения отношений правительства Сианука с США и с другими враждебными Кампучии силами, концепция «буддийского социализма» приобрела ярко выраженный антикапиталистический характер. «Капитализм является в нашей стране одним из главных препятствий

на пути социального прогресса, — говорил Сианук в феврале 1956 г. — Не секрет, что наши капиталисты заинтересованы только в личном обогащении и что они бесстыдно эксплуатируют своих рабочих и ресурсы страны, не давая взамен ничего ни государству, ни рабочим. Капиталист, „убивающий“ своих рабочих, походит на животное, которое, живя на дереве, грызет его ствол до тех пор, пока дерево не падает и не убивает его своей тяжестью» (цит. по [20, с. 200]). Но, осуждая «жестокости капитализма», Сианук выдвигал тезис о необходимости «обезвредить» и сделать более «гуманной» существующую в Кампучии систему эксплуатации наемного труда путем расширения благотворительной деятельности местных китайских и кхмерских предпринимателей [88, с. 50]. В брошюре «Наш буддийский социализм» говорится: «Иностранцы должны знать, что 80% наших достижений — это не что иное, как результат щедрости, я бы сказал буддийского милосердия, бесчисленных почитателей Вессантара... Совершенное исключительное достижение нашего Сангкума — осуществление участия всех и в особенности богатых наших граждан в нашем национальном строительстве...» [252].

В концепции содержатся положения, носящие антикоммунистический характер. Оценивая «кхмерский буддийский социализм» с точки зрения социалистической теории, можно соотносить его и с национал-реформизмом, и с современным мелкобуржуазным утопическим социализмом [86, с. 281].

Различные концепции «третьего пути развития» стали разрабатываться в странах Южной и Юго-Восточной Азии после завоевания ими независимости. Эти идеи по своей сущности противопоставляются как учению научного коммунизма, так и различным буржуазным теориям, утверждающим, что частная предпринимательская деятельность является движущей силой экономического и социального прогресса. Все концепции и теории «третьего пути развития» единогласно утверждают, что характер общественных отношений в афроазиатском мире иной, чем в странах так называемого христианского мира. Специфика общественных отношений выводится главным образом из функций религии в восточном обществе. Как мы уже показывали в предыдущих разделах, буддизм действительно инкорпори-

рован в социально-политическую структуру общества, а в ряде стран — и в общественное мировоззрение. В странах Южной и Юго-Восточной Азии (роль буддизма в них уже анализировалась) религия является социальной основой неформальной статусной иерархии и в некоторых случаях идеологическим обоснованием существующего социально-классового неравенства. Таким образом, без религиозного фактора любая концепция «третьего пути развития» оказывается только критикой социалистического и капиталистического путей, критикой, лишенной конструктивного содержания.

Рассмотренные нами тенденции и идеи национализма в так называемых буддийских странах Южной и Юго-Восточной Азии являются в первую очередь результатом социально-политических и социально-экономических процессов. Однако усиление национализма в азиатских странах, находящихся на капиталистическом пути развития, связано также и с обострением международной напряженности. Известно, что большая часть средств массовой информации в этих странах находится под контролем западноевропейских и американских монополий. С помощью этих средств массовой информации общественность развивающихся стран дезинформируется относительно истинных причин международной напряженности, порождаемой якобы агрессивностью Советского Союза и международного коммунистического движения. В этой антикоммунистической и антисоветской кампании классовая борьба трудящихся за свои политические права в капиталистических и развивающихся странах выдается за поиски коммунистов, а гонка вооружений — за оборонительные мероприятия «свободного мира».

Буддийские идеи и положения, используемые в национализме, противопоставляются как капитализму, так и коммунизму, однако идеологическая основа этих противопоставлений различна.

Критика капитализма ведется с чисто мировоззренческих позиций буддизма, осуждается меркантильность буржуазного общества, идеологическая система которого ориентируется на культ «золотого тельца». Так как философия буддизма утверждает необходимость познать самого себя с тем, чтобы контролировать свои мысли, слова и поступки, а также выводит причину

любого конфликта из субъективных начал человеческой природы, то первостепенное значение придается соблюдению морально-этического кода поведения, разработанного в священных текстах. С этих морально-нравственных позиций буддизма постулируется критика буржуазных норм поведения и оценок, ориентированных только на получение прибыли и достижение материального благополучия, а также негативных явлений; порождаемых капитализмом. Поэтому многие ценности буржуазного общества отвергаются — в соответствии с аргументацией буддийского мировоззрения.

Антикоммунистическая аргументация буддийских идей базируется на извращении положений научного коммунизма, излагаемого, как правило, по работам западных буржуазных идеологов. В положениях последних научная идеология социализма подменяется или вульгарным экономизмом, или догматизмом, или узкоклассовым оправданием диктатуры пролетариата, или вульгарным материализмом и т. д. Поэтому буддийские идеи о том, что человек формирует свои положительные качества только собственными усилиями, противопоставляются не столько теории марксизма-ленинизма, сколько злопыхательскому изображению социалистического строя в Советском Союзе, а во второй половине 60-х и первой половине 70-х годов — в КНР. Критикуя такое воображаемое социалистическое общество, в котором люди — якобы рабы и винтики политической машины, навязывающей им свои догмы, буддийские идеологи приходят к выводу о неприемлемости «коммунистического строя» для буддийского населения стран Азии. Характерно, что морально-нравственные проблемы при такой «критике», как правило, не затрагиваются, и тем самым эта критика низводится до махрового антикоммунизма.

Характерно, что современные буржуазные идеологи как развитых капиталистических, так и развивающихся стран никогда не касаются исходной идеи марксизма-ленинизма, а именно, идеи общественных отношений, складывающихся в процессе производства. Пролетарий — это человек, не имеющий частной собственности и, следовательно, частнособственных ориентаций. Пролетарии связаны между собой тесными производственными отношениями, в процессе которых и формируется новый тип

человека. За основу общественных отношений К. Маркс взял наиболее гармоничную и неантагонистическую социальную единицу — производственный коллектив, в котором складываются совершенно новые моральные, нравственные и эстетические критерии оценок любых типов общественных отношений. К. Маркс указал, что при таких отношениях появляется четкая линия смысла жизни, заключающаяся в познании как процесса развития людей, так и окружающей их природы. В этой философии пролетариат находит свое духовное оружие, а философия находит в пролетариате свое материальное оружие. Сначала пролетариат путем революции завоевывает политическую власть, затем воплощает свою философию в жизнь путем построения принципиально новых, с исторической точки зрения, социалистических отношений, и, наконец, это социалистическое общество осуществляет свою духовную цель — каждый член общества овладевает качественно новыми знаниями. Как писал Ф. Энгельс: «Воспитание даст молодым людям возможность быстро осваивать на практике всю систему производства, оно позволит им поочередно переходить от одной отрасли производства к другой, в зависимости от потребностей общества или от их собственных склонностей» [5, с. 336].

Характерно, что в буддизме нет каких-либо религиозных аргументов для критики моральных, нравственных, эстетических принципов социалистического общества и в то же время мировоззренческие положения буддизма, по существу, не касаются политических проблем. Однако в национализме идеи буддизма используются именно для критики политической системы Советского Союза и политических целей международного коммунистического движения, что придает этим идеям модернизированный, а следовательно, чуждый для ортодоксального верующего характер. В этом плане критика буржуазного образа жизни представляется верующим убедительной, а антикоммунистическая и антисоветская направленность буддизма воспринимается ими как использование религии в политических интересах определенных реакционных группировок.

Иное дело, когда националистическая кампания разворачивается против коммунистов внутри страны и, как правило, под лозунгами «Буддизм в опасности», «Марксисты угрожают буддизму!» и т. д. В таких случаях при-

рода национализма проявляется очень четко. В подобные кампании вовлекается значительное число буддийских монахов, неприязненно относящихся к научному коммунизму как к идеологии воинствующего атеизма. В этих случаях обыгрывается положение религий в странах социализма, причем краски сгущаются, а факты фальсифицируются. Следует отметить, что в любом случае националистические кампании, облеченные в религиозную форму, протекают наиболее интенсивно при наличии конкретного «врага», будь то иностранное присутствие, иноэтническая общность, местная компартия.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ учения буддизма и роли этой религии в общественной жизни стран Азии позволяет сделать ряд теоретических выводов общего и частного порядка. Учение буддизма, если его рассматривать с позиции системного подхода, является закрытой логической системой, в основе которой лежит философия объективного идеализма. Закрытость этой системы умозаключений обусловлена принятием на веру истинности высказываний, приписываемых Будде, на которых конструируется бесчисленное множество моделей и концепций, схоластических по своему содержанию и не имеющих отношения к научному познанию. Принципы построения буддийской догматики циклически замкнуты с помощью идеи о бесконечном перерождении всех живых существ. Центральной концепцией буддизма является учение о скандхах как детерминированном отношении к окружающему миру, препятствующему правильному видению бытия. Ликвидация скандх отождествляется в буддизме с просветлением, которому сопутствует состояние блаженства, называемое нирваной. Единственным способом уничтожения скандх признается срединный, или восьмеричный, путь, указанный Буддой.

Буддизм как религия, вероятно, развивался из какого-то праучения, о проповедниках которого впоследствии сложились легенды. В одних легендах эти проповедники объявлялись мудрецами, в других — божествами. На базе этих легенд постепенно формировались два направления в буддизме, известные как тхеравада и махаяна. В тхераваде принц Гаутама считается человеком, достигшим просветления в процессе более чем 500 перерождений. Его проповеди и высказывания, а также комментарии к ним авторитетных монахов были канонизированы, а затем зафиксированы в письменном своде «священных» текстов, ныне известном как «палийский канон».

В тхераваде просветление оказалось завершающим этапом кармического процесса перерождений по аналогии с жизнью принца Гаутамы, и по этой причине культовая практика южного буддизма ориентирована на накопление заслуг верующим с целью улучшения его кармы. В свою очередь, ориентация верующего на накопление заслуг, а не на достижение просветления обусловила роль монастырей в странах Южной и Юго-Восточной Азии как центров общественной жизни традиционных локальных общин. Не случайно также, что буддизм толка тхеравады получил распространение именно в странах, воспринявших индийскую культуру и древнеиндийские концепции царской власти. В индианизированных странах буддизм воспринимался как высокоразвитая индийская религия, способная обслуживать все слои населения, более удобная для масс и правящих классов, чем брахманизм, вишнуизм, шиваизм с их чрезвычайно сложным ритуалом, возникшим в кастовом обществе. В результате этого буддизм идеологически дополнял политические системы в средневековых государствах Бирмы, Индонезии, Кампучии, Лаоса, Малайзии, Таиланда, Шри Ланки.

Вера в божественное происхождение будд и принца Гаутамы, в частности, привела к формированию буддизма махаяны. В этом учении космологическая картина бытия приобретает замкнутый циклический вид, выражаемый символом колеса или колеса (яна) ¹. В отличие от тхеравады, в которой достижение просветления зависит от кармы, махаяна признает возможность просветления в процессе религиозной практики, поэтому толкование методов срединного пути приобретает в ней первостепенное значение. Несмотря на многообразие этих

¹ Характерно, что и в тхераваде и в ламаизме основное внимание уделяется идее накопления заслуг. В тхераваде получение заслуги является чаще всего социальным актом, в ламаизме — индивидуальным действием, особенно в том случае, когда верующий воспроизводит символику колеса, прохаживаясь в направлении часовой стрелки, вращая молитвенные барабаны, обходя территорию монастыря и т. д. Поэтому приобретение заслуг в ламаизме носит как бы механический характер, так как обход крупного монастыря со всеми необходимыми ритуальными действиями рассматривается как большая заслуга для верующего. В то же время ритуальные действия состоят из множества актов кружения вокруг зданий, кумирен, пагод, деревьев, из суммы вращений молитвенных барабанов и т. д., где каждый акт считается небольшой заслугой.

методов, на наш взгляд, их можно разделить на два типа: созерцательный и тантрический (мистический). Созерцательный метод направлен на растворение «я» субъекта в видимом им мире. Тем самым утверждается способность «просветленного» к восприятию такого потока сознания, в котором полностью отсутствует эгоцентризм и воспроизводится ощущение сиюминутности жизни. Тантрический метод связан с перенесением «я» субъекта в тело божества (воображаемого или реального) и через сознание последнего — с восприятием окружающего мира. Созерцательный метод формировался под влиянием южнокитайского религиозного мироощущения, тантрический — североиндийского. На практике эти методы дополняют друг друга, а расстановка акцентов зависит от вариантов и сектантских особенностей буддизма махаяны.

Махаяна как религия более либеральна в вопросах поведения верующих по сравнению с тхеравадой; она указывает путь спасения тем, кто этого желает, и не осуждает тех, кто не готов к религиозному подвижничеству. Поэтому в махаяне появилось множество автономных сообществ, которые, наряду с сохранением буддийского культа, способны выполнять вспомогательные функции в других религиях, например брать на себя заботу о душе усопшего, совершать магические обряды и церемонии, заниматься предсказаниями и т. д. Хотя необходимость веры в махаяне привела к тому, что буддизм стал интегральной частью национальных религий Вьетнама, Китая, Кореи, Японии, вместе с тем появились также и вероучения, утверждавшие культ слепого поклонения религиозным символам: буддам, бодхисатвам, богам и другим, которые якобы связывают верующего с разумной космической субстанцией, наделенной состраданием. Поэтому махаяну в целом условно можно обозначить как религию «сострадательного спасения», а тхераваду как религию «накопления благих дел».

Несмотря на значительную специфику канонической литературы буддизма, его культовое содержание и исходные постулаты учения имеют много общего с любой религией, ориентированной на «спасение» человека. Во-первых, это признание низменности природных, а следовательно, социальных, побуждений человека. Во-вторых, это утверждение, что только религиозный путь спасет че-

ловека от погружения в состояние невежества, злобы, гордыни, от вечного пребывания в аду. В-третьих, что истинно верующий обретает вечное блаженство в будущем или на небесах независимо от любых действий его погрязших в грехах братьев по разуму. Вышеназванные идеи, несовместимые со здравым смыслом, и являются причиной кризиса религиозной идеологии, ибо отказ от них равнозначен отказу от религии. Как правило, в атеистической литературе обращается больше внимания на абсурдность религиозных чудес с точки зрения их научного объяснения, чем на несоответствие религиозных учений законам развития человеческого общества, хотя второй аспект становится все более существенным для развенчания апологетики религии. Духовенство, уступая науке, все чаще апеллирует к существованию «божественного» космического начала, однако оно не может пойти на признание объективных законов формирования человеческого разума, ибо это полностью лишает смысла идею спасения человека религиозным путем.

Проповеди о «божественных откровениях», указывающих человеку путь спасения от самого себя, обретают социальное содержание при накладывании их на структуру общественных отношений, в результате чего коллективные нормы поведения и ценностные ориентации начинают истолковываться в религиозном смысле. Таким образом, возникает религиозная традиция, сопротивляющаяся любым новациям и изменениям, которые отвлекают людей от религиозных целей. В религиозной традиции благом признается только горизонтальная активность, направленная главным образом на усвоение «священных» знаний, обычаев и правил, которые служат укреплению солидаризма, института старейших и традиционного образа жизни. Поскольку религиозная традиция совмещена со всей структурой общественных отношений, то в ней воспроизводится межличностная, сословная, классовая, родо-племенная пирамида отношений, где религия как бы уравнивает статусное положение людей, предоставляя им равные возможности для «спасения».

На наш взгляд, роль религии в общественной жизни стран Азии может быть изучена в достаточно полной мере лишь после решения общетеоретической проблемы соотношения религиозной традиции и прогресса. Даже ап-

риори можно сказать, что по сравнению с прогрессом, при котором непрерывно увеличивается ценность временного фактора, религиозная традиция находится как бы вне времени. Поэтому в религиозную традицию активно вписывается только горизонтальная деятельность, направленная на усвоение прошлого опыта и придающая традиционным ситуациям игровой характер. В этом плане именно религиозная традиция не способна дать ни духовного, ни творческого удовлетворения человеку, хотя и снижает стрессовую напряженность, поскольку верующий следует известным моделям поведения и знает размер предназначенного ему за это вознаграждения, в то время как вне традиции он оказывается перед необходимостью избирать модели поведения в постоянно изменяющихся ситуациях и не уверен в конечных результатах своих усилий.

В странах южного буддизма религиозная традиция представлена множеством локальных общин, центром которых является монастырь. Если в селении или близ него нет монастыря, то такое место считается «пустым, мертвым» у буддистов. Местные общины объединяются в единой религиозной традиции посредством монашества, функции которого чрезвычайно многообразны как в религиозной, так и в социальной сферах деятельности. Тесная сопричастность тхеравадинских монахов к общественной жизни населения вовлекает их в политические кампании. В странах северного буддизма распространены сектантские сообщества, нередко имеющие закрытый характер по отношению к общественной системе в целом. В «закрытых» сектах складывается своя структура светских и духовных отношений, особая система ценностей и ориентаций и т.д. Будучи втянутыми в политику, такие секты формируют свои политические партии, даже воинские подразделения, демонстрируют идеологическую непримиримость к другим мировоззренческим системам. Вне сектантских сообществ буддизм махаяны адаптируется к другим религиям и выступает в качестве одного из компонентов национальной синкретической религии.

После второй мировой войны численность сект в махаянистском буддизме резко возросла. Характерно, что новые религиозные секты появляются в наиболее развитых странах, особенно в Японии. Этот процесс вызван в первую очередь социально-политическими причинами,

а точнее — необходимостью нейтрализовать огромные массы населения, выбитые развитием капитализма из традиционного уклада жизни. Таким образом, в быстро развивающихся обществах наряду с разрушением единой религиозной традиции идет одновременный процесс формирования более мелких традиций, которые нередко становятся как бы резервуарами избыточной рабочей силы.

В период феодализма религиозная традиция, по существу, тождественна структуре государства, однако по мере развития капитализма сфера религиозной традиции начинает сужаться как в результате секуляризации, так и в связи с появлением притягательных ориентаций в области предпринимательства. Притягательной силой для верующего обладают и достижения научно-технической революции, и социально-экономические программы правительства, однако если государство обладает ограниченными возможностями удовлетворения ожиданий верующих или же является инструментом обогащения правящего клана, то массовый отход от традиции вызывает дестабилизацию социального порядка и ведет к широкому использованию религиозных лозунгов в идейно-политической борьбе.

При анализе роли буддизма в современной идейно-политической борьбе можно выделить несколько аспектов этой проблемы. Во-первых, использование буддизма в политике различными социально-классовыми группировками, борющимися за власть; во-вторых, самостоятельная политическая роль монашества как общности с едиными мировоззренческими установками; в-третьих, преодоление религиозной традиции, препятствующей социальному прогрессу. В целом же проблема религиозного фактора зависит в первую очередь от политического устройства общества, затем от специфики капиталистического развития, от уровня политической напряженности, от общих тенденций национально-освободительного движения.

В социалистических странах на первый план выходит проблема несоответствия религиозной традиции социальному прогрессу, которая решается (при сохранении свободы вероисповедания) путем радикальных преобразований в области воспитания, образования, а также создания условий для творческой деятельности каждого

члена общества. В странах некапиталистического развития решение религиозной проблемы во многом зависит от того, «как соотносятся в идеологии и практике руководящих кругов этих стран национализм и социализм» [45, с. 7]. При ориентации на социализм религиозный фактор нейтрализуется постепенными социальными и экономическими преобразованиями и высокой, революционной активностью широких слоев населения. Если же политическое руководство поддается националистическим настроениям, то по мере уклона к национализму роль религиозного фактора будет возрастать.

В странах капиталистического развития активизация религиозного фактора зависит от специфики традиционных структур, подвергающихся воздействию капитализма, от уровня политической напряженности, от степени политизации монашества во времена национально-освободительной борьбы и ряда других, на наш взгляд, второстепенных причин. В свою очередь уровень политической напряженности возрастает и по мере демократизации общества, и в силу развития капитализма, и под влиянием внешних факторов. В тех странах, где существует буржуазная демократия, монашество используется главным образом оппозиционными силами, хотя лозунги в защиту буддизма может выдвигать и правящая коалиция. Такая ситуация складывается из-за мировоззренческих установок консервативной и, как правило, наиболее влиятельной части сангхи. Следует отметить, что любое консервативное духовенство, включая буддийское, считает идеальным такое устройство общества, в котором религиозная ориентация ставится выше светской и при котором духовенство контролирует деятельность государственных институтов власти. Поэтому любая уступка правящей коалиции духовенству увеличивает амбиции последнего и порождает новые требования в интересах религии.

В странах с авторитарными режимами активизация религиозного фактора является результатом развития капитализма, что ведет к нарастанию противоречий между правящей верхушкой и национальной буржуазией, так как буржуазия вынуждена конкурировать с правящим классом в невыгодных для нее условиях военно-полицейского и бюрократического произвола. Это противоречие может привести к массовому антиправительст-

венному движению, в которое нередко втягивается и монашество, выражающее в основном интересы мелкобуржуазных слоев сельского и городского населения.

В ряде азиатских стран капиталистическое предпринимательство вовлекает в свою орбиту целые общины, в том числе религиозные, которые представлены и в частном секторе, и на политической арене только своими лидерами. Эти лидеры используют зависимых от них людей для давления на политические институты власти, причем это давление осуществляется чаще всего под религиозными или националистическими лозунгами. Развитию националистических тенденций и сопутствующих им религиозных выступлений способствуют вмешательство империалистических государств во внутренние дела той или иной страны и особенно присутствие «критической массы» иностранцев, будь то воинские подразделения, значительный штат советников, экспертов, специалистов и т. д. Практика показывает, что конкретный, а не абстрактный демонстрационный эффект противопоставления чуждых нравов и обычаев национальным традициям является наиболее сильным катализатором для развития национализма.

Вышеизложенная концепция является результатом многолетних исследований буддизма, продолженных в данной монографии. В концепции дается краткая характеристика тех блоков, которые, по мнению автора, определили формирование, эволюцию и современную роль буддизма в странах Азии. Тема, фрагментарно изложенная в книге, настолько сложна и многообразна, что автор ни в коей мере не претендует на бесспорность высказанных им положений и готов выслушать любые критические замечания и пожелания с тем, чтобы использовать их при дальнейшем изучении буддизма.

ЛИТЕРАТУРА *

1. Маркс К. Британское владычество в Индии.— Т. 9.
2. Маркс К. и Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений.— Т. 3.
3. Маркс К. и Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии.— Т. 4.
4. Энгельс Ф. Анти-Дюринг.— Т. 20.
5. Энгельс Ф. Принципы коммунизма.— Т. 4.
6. Ленин В. И. Письмо Северному Союзу РСДРП.— Т. 6.
7. Ленин В. И. Об отношении рабочей партии к религии.— Т. 17.
8. Актуальные вопросы современной идеологической борьбы. М., 1980.
9. Алаев Л. Б. Сельская община в Северной Индии. М., 1981.
10. Антонова К. А., Бонгард-Левин Г. М., Котовский Г. Г. История Индии. М., 1973.
11. Арутюнов С. А., Светлов Г. Е. Старые и новые боги Японии. М., 1968.
12. Афанасьев В. Г. Общество: системность, познание и управление. М., 1981.
13. Бассин Ф. В. Сознание и «бессознательное». М., 1962.
14. Бектимирова Н. Н. Буддийская сангха в независимой Кампучии. М., 1981.
15. Боги, брахманы, люди. М., 1969.
16. Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. М., 1973.
17. Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия. М., 1969.
18. Брянский М. Г. Трактат Васубандху «Критика теорий атмана» (автореф. дисс. на соискание ученого звания канд. философских наук). М., 1975.
19. Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980.
20. Бэрчетт У. Народ Южного Вьетнама победит. М., 1969.
21. Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977.
22. Васильев В. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 1—3. СПб., 1857—1865.
23. Васильев В. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873.
24. Васильев Л. Л. Таинственные явления человеческой психики. М., 1963.

* Произведения К. Маркса и Ф. Энгельса приводятся по второму изданию, труды В. И. Ленина — по Полному собранию сочинений.

25. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
26. Васильев Л. С. Культурно-религиозные традиции стран Востока. М., 1976.
27. Васубандху. Абхидхармакоша. Пер. с тибетского Б. В. Семичова и М. Г. Брянского. Гл. 1—3. Улан-Удэ, 1980.
28. Владимирцов Б. Я. Буддизм в Тибете и Монголии. СПб., 1919.
29. Вопросы марксистской социологии. Л., 1962.
30. Вопросы типологии крестьянских обществ Азии (Научно-аналитический обзор дискуссии американских этнографов о социальной организации и межличностных отношениях в тайской деревне). М., 1980.
31. Всеволодов И. В. Бирма, религия и политика (буддийская сангха и государство). М., 1978.
32. Вьетнам. Справочник. М., 1971.
33. Горяева А. И. Общественная психология и ее структура. Л., 1963.
34. Грушин Б. А. Мнение о мире и мир мнений. М., 1967.
35. Державин И. К. Сока-гаккай-Комэйто. Религиозно-политическое движение в послевоенной Японии. М., 1972.
36. Дхаммапада (перев. В. Н. Топорова). М., 1960.
37. Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
38. Зарождение идеологии национально-освободительного движения (XIX — начало XX в.). М., 1973.
39. Зарубежный Восток и современность. Т. 2. М., 1974.
40. Зерцало мудрости, разъясняющее принимаемое и отвергаемое по двум законам. Улан-Удэ, 1966.
41. Игнатович А. Н. Об одной интерпретации сутры Лотоса Благочестивого Закона.— Десятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. I. ИВ АН СССР. М., 1979.
- 41а. История Кампучии. Краткий очерк. М., 1981.
42. История Японии (1945—1975). М., 1978.
43. Источники мудрецов. Улан-Удэ, 1968.
44. Кауфман А. С. Бирма. Идеология и политика. М., 1973.
45. Ким Г. Ф. Развивающиеся страны: усиление социально-классовой дифференциации.— «Азия и Африка сегодня», 1981, № 11.
46. Клаус Г. Кибернетика и общество. М., 1967.
47. Корнев В. И. Буддизм.— «Вопросы истории», 1970, № 12; 1971, № 2.
48. Корнев В. И. Тайский буддизм. М., 1973.
49. Корнев В. И. К изучению буддизма.— «Вопросы истории», 1981, № 6.
50. Кочетов А. Н. Буддизм. М., 1968.
51. Кочетов А. Н. Ламаизм. М., 1973.
52. Кутасова И. М. Буддийская философия и логика в трудах академика Ф. И. Щербатского.— «Советское востоковедение». М., 1958, № 3.
53. Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. М., 1975.
54. Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977.
55. Левада Ю. А. Социальная природа религии. М., 1965.
56. Луцкая Г. П. Зарождение национально-освободительного движения в Бирме (автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. ист. наук). М., 1977.
57. Лучина В. Н. Некоторые аспекты учения раннего буддизма (на материалах «Сутта-нипаты»). М., 1973.
58. Майский И. Современная Монголия. Иркутск, 1921.
59. Майский И. Монголия накануне революции. М., 1969.
60. Маковельский А. О. История логики. М., 1967.
61. Марксистская и буржуазная социология сегодня. М., 1964.
62. Мартынов А. С. О некоторых специфических трудностях при определении роли традиций по отношению к современному Китаю.— Место религий в идейно-политической борьбе развивающихся стран. Тезисы. ИВ АН СССР, М., 1978.
63. Мартынов А. С. К проблеме сосуществования официальной идеологии срединной империи и буддизма в эпоху Тан.— Одинадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. I. ИВ АН СССР. М., 1980.
64. Минаев И. П. Буддизм. Исследования и материалы. Т. 1—2. СПб., 1887.
65. Михайлов Ф. Т. Загадка человеческого Я. М., 1964.
66. Можейко И. В., Узянов А. Н. История Бирмы (краткий очерк). М., 1973.
67. Мухлинов А. И. Вьетнамская сельская община.— Социальная организация народов Азии и Африки. М., 1975.
68. Наднеева К. А. Критика ламаистского учения об идеале личности и жизни.— «Ученые записки» Моск. обл. пед. ин-та, 1968, т. 221. Философия, вып. 12.
69. Новик И. Б. О моделировании сложных систем. М., 1965.
70. Общество и религия. М., 1967.
71. Ожегова Н. И. Живопись Бирмы эпохи раннего средневековья. Паган XI—XIII вв. (автореф. дисс. на соискание ученой степени кандидата искусствоведения). М., 1977.
72. Ольденбург С. Буддийские легенды и буддизм. СПб., 1895.
73. Ольденбург Г. Будда. Его жизнь, учение и община. М., 1900.
74. Платонов К. К. Психология религии. М., 1967.
75. Прокофьев О. С. Искусство Юго-Восточной Азии 3 в. до н. э.— 18 в. н. э. М., 1967.
76. Пубаев Р. Е. Буддийская космология в историческом труде Сумбо-Канбо «Древо созерцания».— Труды бурятского Института общественных наук. Вып. 3. Улан-Удэ, 1968.
77. Рассошенко Т. А. Семья и семейная система в политике и идеологии Японии (автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. ист. наук). М., 1978.
78. Религия и общественная мысль народов Востока. М., 1971.
79. Религия и общественная мысль народов Востока. М., 1974.
80. Ребрикова Н. В. Сиам.— Зарождение идеологии национально-освободительного движения (XIX — начало XX в.). М., 1973.
81. Рейснер И. М. Идеологии Востока. М.—Л., 1927.
82. Рой М. История индийской философии. М., 1958.
83. Рудой В. И. Некоторые вопросы структуры и терминологии Абхидхармы (исследование, перевод, тексты и санскритско-ти-

- бетско-китайские терминологические соответствия). Автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. ист. наук. Л., 1980.
84. Светлов Г. Е. Комэйто: поиски новых путей.— Япония. Ежегодник. 1974. М., 1975.
 85. Симакин С. А. О Первом всебирманском конгрессе буддийских монахов: к вопросу о взаимоотношениях между сангхой и государством в современном бирманском обществе (рукопись).
 86. Современный национализм и общественное развитие зарубежного Востока. М., 1978.
 87. Современный Таиланд. М., 1976.
 88. Сочевко Г. Г. Современная Камбоджа. М., 1967.
 89. Талмуд Э. Д. История Цейлона (1795—1965). М., 1973.
 90. Угринович Д. М. Структурно-функциональный анализ религии.— Методологические вопросы общественных наук. М., 1971.
 91. Ульяновский Р. А. О марксистском отношении к немарксистскому социализму в развивающихся странах.— «Проблемы мира и социализма». Прага, 1971, № 9.
 92. Урсул А. Д. Теория информации и религия. М., 1968.
 93. Фрагменты уйгурской версии биографии Сюань-цзана. М., 1980.
 94. Цыбикжапов В. Б. Ламаизм в Бурятии. Опыт этносоциологического анализа (автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. ист. наук). Л., 1978.
 95. Шахназаров Г. Х. Фиаско футурологии. М., 1979.
 96. Штейн В. М. Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности (до III в. н. э.). М., 1960.
 97. Штофф В. А. Моделирование и философия. М.—Л., 1966.
 98. Щедров Иван. В пятнадцати километрах от Сайгона. М., 1967.
 99. Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I—II. СПб., 1903—1909 гг.
 100. Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма. Лекция, читанная при открытии первой буддийской выставки в Петербурге 24 августа 1919 г. Пг., 1919.
 101. Щербатской Ф. И. The Soul Theory of the Buddhists.— Известия Российской Академии наук. Т. 13. Пг., 1919.
 102. Щербатской Ф. И. The Conception of Buddhist Nirvana. Л., 1927.
 - 102а. Яблоков И. Н. Социология религии. М., 1979.
 103. Abe Masao. Buddhism is not Monistic but Nondualistic.— XIV-th International Congress of the International Association for History of Religions in Conjunction with the International Association for Buddhist Studies. Abstracts. Univ. of Manitoba, Winnipeg, Manitoba, Canada, August 17—22, 1980 (далее — XIV Congress of Religions, 1980).
 104. Abhay Thano Houy and Kéne Thao. Buddhism in Laos. Vientiane, 1958.
 105. Adikaram E. W. Early History of Buddhism in Ceylon. Colombo, 1953.
 106. Alatas S. H. Modernization and Social Change. Studies in Modernization, Religion, Social Change and Development in South-East Asia. Sydney, 1972.
 107. Andrews Allan A. Differentiation and Changing Roles of

- Ritual in Japanese Buddhism.— XIV Congress of Religions, 1980.
108. Anesaki Masaharu. Buddhist Art in its Relation to Buddhist Ideals (Japan). L., 1916.
109. Anesaki Masaharu. Nichiren, the Buddhist Prophet. Gloucester, 1966.
110. Anuruddha R. P. An Introduction into Lamaism. The Mystical Buddhism of Tibet. Hoshiarpur, 1959.
111. Anthropological Studies in Theravada Buddhism. New Haven, 1966.
112. Asia. A Handbook. N. Y., 1966.
113. Bastian Edward W. The Cognition of Emptiness as a Necessary Condition for Actualizing Mahayana Soteriological Practices Leading to Buddhahood.— XIV Congress of Religions, 1980.
114. Bechert Heinz. Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus. Bd 2. Birma, Kambodscha, Laos, Thailand. Wiesbaden, 1967.
115. Becker-Colonna Andreinal. The Egyptian Book of the Dead and the Bardo Thödol (the Tibetan Book of the Dead).— XIV Congress of Religions, 1980.
116. Beyer Stephan. The Buddhist Experience. Sources and Interpretations. Encino—Belmont—Dickenson, 1974.
117. The Betrayal of Buddhism, an Abridged Version of the Report of the Buddhist Committee of Inquiry. Balangoda, 1956.
118. Bhattacharya Kamaleswar. Interaction of Religion: the Cambodian Phenomenon.— XIV Congress of Religions, 1980.
119. Blyth R. H. Zen and Zen Classics. Vol. 2: History of Zen. Tokyo, 1964.
120. Bois G. Le suicide en Vietnam traditionnel.— «Monde non chrétien». P., 1966, № 79—80.
121. Buasri Saroj. Education and National Security in Thailand. Second General Technical Conference Report. Development and National Security. Bangkok, 1971.
122. Buddhadasa Bhikkhu. Dharma.— The World Saviour. Bangkok, 1965.
- 122а. Buddhadasa Bhikkhu. No Religion. Bangkok, 1969.
123. Buddhism: a Modern Perspective. Ed. by Ch. S. Prebish. L., 1975.
124. The Buddhist Layman's Code of Discipline. The Buddhist Information Centre. Colombo, 1969.
125. Bulletin du Statistiques, Ministère du Plan. Vientiane, 1974.
126. Buri Fritz. Nothingness and the True Self in the Light of the Being-meaning Problem.— XIV Congress of Religions, 1980.
127. Chao Pu-chu. Buddhism in China. Peking, 1960.
128. Chapel David W. The Chinese Buddhist Reformation: a Case Study.— XIV Congress of Religions, 1980.
129. Chén Kenneth K. S. Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton, 1964.
130. Chén Kenneth K. S. The Chinese Transformation of Buddhism. Princeton, 1973.
131. Contemporary Change in Traditional Societies. Ed. by J. H. Steward. Chicago—London, 1967.
132. Conze Ed. Buddhism, its Essence and Development. L., 1960.
133. Depasitha Somporn. History and Activities of the Young

- Buddhist Association of Thailand.—«Visakha Puja», Bangkok, 1960.
134. Dharmapala Anagarika. Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala. Colombo, 1965.
 135. Duncanson Dennis J. Government and Revolution in Vietnam. L., 1968.
 136. Dutta Tapash S. Buddhism — its Basic Principle and Historical Importance in the Modern World.—XIV Congress of Religions, 1980.
 137. Edkins Joseph. Chinese Buddhism. L., 1880.
 138. Edwards M. In the Blowing out of a Flame. L., 1976.
 139. Electoral Politics in South Vietnam. Saigon, 1974.
 140. Essence of Refined Gold by the Third Dalai Lama with Related Texts by the Second and Seventh Dalai Lamas. Ed. by Millin Glenn H. Dharmasala, 1978.
 141. Evers H.-D. Buddha and the Seven Gods. The Dual Organization of a Temple in Central Ceylon.—«The Journal of Asian Studies», 1968, vol. XXVII, № 3.
 142. Evers H.-D. Monks, Priests and Peasants. A Study of Buddhism and Social Structure in Central Ceylon. Leiden, 1972.
 143. Fall B. B. The Political-Religion Sects of Vietnam.—«Pacific Affairs», 1955, vol. 28.
 144. Fitz Gerald C. P. Religion and China's Cultural Revolution.—«Pacific Affairs», Vancouver, 1967, vol. 40, № 1—2.
 145. Frank Walter A. Basic Buddhism — Ethics for a Modern Age? — XIV Congress of Religions, 1980.
 146. Frauwallner Erich. Die Entschlung der buddhistischen Systeme. Göttingen, 1971.
 147. Friedell Wilbur M. Modern Japanese Nationalism: State Shinto, the Religion that was «not a Religion».—XIV Congress of Religions, 1980.
 148. Fujio Ikado. Trend and Problems of New Religions: Religion in Urban Society.—«Journal of Asian and African Studies», Leiden, 1968, vol. III, № 1—2.
 149. Gokhale B. G. The Theravada — Buddhist View of History.—«Journal of the American Oriental Society». Baltimore, 1965, vol. 85, № 3.
 150. Gokhale B. G. The Early Buddhist View of the State.—«Journal of the American Oriental Society», 1969, vol. 89, № 4.
 151. Gombrich Richard F. Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon. Oxford, 1971.
 152. Gosling David L. New Directions in Thai Buddhism. XIV Congress of Religions, 1980.
 153. Guenther H. V. Mentalism and beyond in Buddhist Philosophy.—«Journal of the American Oriental Society», 1966, vol. 86, № 3.
 154. Guenther H. V. Some Aspects of Tibetan Religious Thought.—«History of Religion», Chicago, 1966, vol. 6, № 1.
 155. Guenther H. V. Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Harmondsworth, 1972.
 156. Guenther H. V. The Tantric View of Life. Berkeley — London—Shambala, 1972.
 157. Haldar Aruna. The Concept of the Universe as Based on Adhidharmakōśa of Vasubandhu.—XIV Congress of Religions, 1980.
 158. Hall D. G. E. A History of South-East Asia. L., 1955.
 159. Hessegrave D. J. The Background and Methodology of Soka Gakkai Propagation: an Overview and Brief Historical Analysis — «Studies on Asia», 1966, № 7.
 160. Hewage G. Impact of Religion (Buddhism) on Society, a Buddhist Historical Perspective from Sri Lanka.—XIV Congress of Religions, 1980.
 161. Hickey G. C. Accommodation and Coalition in South Vietnam. The RAND Corporation. Santa Monica [6. r.].
 162. Holt John C. Cultural and Psychological Roots of Merit Transfer.—XIV Congress of Religions, 1980.
 163. Horner I. B. Women in Early Buddhist Literature.—The Wheel Publication, № 30. Kandy, 1961.
 164. Ichmura Shohei. A Study on the Madhyamika Dialectic and its Influence on Buddhist Logic.—XIV Congress of Religions, 1980.
 165. Ikeda D. The Living Buddha: an Interpretive Biography. Tokyo, 1976.
 166. Ikeda D. Buddhism, the First Millennium. Tokyo, 1977.
 167. An Interview with Buddhadasa Bhikkhu.—«Visakha Puja». Bangkok, 1967.
 168. An Introduction to Vietnam. Saigon, 1969.
 169. Jacobs N. Modernization without Development. Thailand as an Asian Case Study. N. Y., 1971.
 170. Jacobson N. Buddhism: the Religion of Analysis. L., 1966.
 171. Jash Pranabananda. Activities of the Buddhist Monasteries in Eastern India.—XIV Congress of Religions, 1980.
 172. Kablisingh Chatsumarn. Modern Trends of Buddhism in Thailand.—XIV Congress of Religion, 1980.
 173. Kablisingh Chatsumarn. The Possible Religious Position for Thai Women.—XIV Congress of Religions, 1980.
 - 173a. Kalama Sutta. Kandy, 1965.
 174. Kasahara K. Soka Gakkai and Komeito: the Advance of a New Religion into Politics.—«Japan Quarterly», 1967, vol. 14, № 3.
 175. Keyes Ch. F. Buddhism and National Integration in Thailand.—«Journal of Asian Studies», 1971, vol. XXX, № 3.
 176. King Winston L. A Thousand Lives away. Buddhism in Contemporary Burma. Cambridge, 1964.
 177. Kintel Willibald. Symbolik des Buddhismus. Stuttgart, 1959.
 178. Kirsch A. T. Phu Thai Religious Syncretism: a Case Study of Thai Religion and Society. Cambridge, 1967.
 179. Klausner W. J. Popular Buddhism in Northeast Thailand.—Cross-cultural Understanding: Epistemology in Anthropology. N. Y., 1964.
 180. Kornfield Jack. Living Buddhist Masters. Santa Cruz, 1977.
 181. Kosambi D. D. The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline. L., 1965.

182. Krishna K. B. Political and Social Thought of the Buddhist Writers of the Early Christian Era. Vijayawada, 1960.
183. Kubo Tsugunari. An Aspect of Understanding the Saddharmapundarikasutra.—XIV Congress of Religions, 1980.
184. Lai Whalen. Pao-Tsan-lun: Buddhho-taoist synthesis in Late T'angã.—XIV Congress of Religions, 1980.
185. London K. P. Modern Trends in Siamese Culture: Religion. Chicago, 1942.
186. Lester Robert C. Theravada Buddhism in South East Asia. Ann Arbor, 1973, IX.
187. Li Hsin-tsung. Hsuan Chuang and Chinese Buddhism.—«China Today». Taipei, 1967, vol. 10, № 6.
188. Liang G. S. Y. The Militant Monks of South Vietnam.—«The Asia Magazine», May 25, 1969.
189. Linssen Robert. Bouddhisme, Taoisme et Zen. P., 1972.
190. Loosely Structured Social Systems. Thailand in Comparative Perspective. Ed. by Hans-Dietir Evers. Yale Univ., 1969.
191. Ludwig Theodore M. The Role of Religious Traditions in the Development of the Japanese Tea Ceremony.—XIV Congress of Religions, 1980.
192. Mac Queen Graeme. Inspired Speech in Early Mahayana.—XIV Congress of Religions, 1980.
193. Mahasi Sayadaw. Buddhist Meditation and its Forty Subjects.—The Light of the Dhamma, Rangoon, 1958, vol. V, № 3.
194. Matthews Bruce. Challenge and Change in Theravada Buddhism.—XIV Congress of Religions, 1980.
195. Me Farland H. The Rush Hour of the Gods. A Study of New Religious Movements in Japan. N. Y., 1967.
196. Mc Mullin Neil F. Church (Buddhist) and the State in Early Modern Japan.—XIV Congress of Religions, 1980.
197. Mehden F. R. Von der. Religion and Nationalism in South-East Asia. Burma, Indonesia and Phillippines. Medison, 1963.
198. Minh Chao Thich. Hsuan-Tsang as Learner and Preacher of the Dharma.—«Maha Bodhi», 1962, vol. 70, № 5.
199. Minh Chau Thich. The Attitude of an Educator.—«Van Hanh Bulletin». Saigon, 1971, t. III, № 10—12.
200. Minn Latt. To Nirvana and back to the Earth. Mainstreams in Burmese Literature.—«New Orient», 1960, № 1.
201. Mittal Kewal K. Buddhist Idea of «Relation».—XIV Congress of Religions, 1980.
202. Miura Isshu. Zen Dust. The History of the Koan and Koan Study in Rinzaï (Lin-chi) Zen. N. Y., 1966.
203. Mole Robert L. Thai Values Behaviour Patterns. Rutland, 1973.
204. Mozingo David P. The United States in Asia: Evolution and Containment. N. Y., 1967.
205. Mulder J. A. N. An Evaluation of the Potential Role of the Buddhist Monkhood in Thailand in Processes of Guided Social Change.—«The Journal of Social Sciences». Bangkok, 1966, vol. IV, № 2.
206. Murata Kiyooki. Japan's New Buddhism. New York—Tokyo, 1969.
207. Murata Kiyooki. Japan's New Buddhism. An Objective Account of Soka Gakkai. New York—Tokyo, 1971.
208. Murti T.R.V. The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Madhyamika System. L., 1955.
209. Mus P. Buddhism and World Order — «Daedalus». Cambridge, 1966, vol. 95, № 3.
210. Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade. Chicago — London, 1969.
211. Nagashima Takayuki. Zen, Religion and Philosophy.—XIV Congress of Religions, 1980.
212. Nakamura H. The Fundamental Standpoint of Early Buddhist Ethics.—«Acta Asiatica», Tokyo, 1966, № 11.
213. Nakamura Hajime. Modern Trend in Religious Thoughts. The Modernization of Japan. Tokyo, 1966, vol. 1.
214. Nakamura H. Violence and Nonviolence in Buddhism.—Violence and Aggression in the History of Ideas. New Brunswick [6. r.].
215. Naquin S. Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813. New Haven—London, 1976.
216. Narada Thera. The Buddha and his Teachings. Colombo, 1964.
217. Neal M. A. Values and Interests in Social Change. N. Y., 1965.
218. A New Asia. A Collection of Speeches by Mr. S. W. R. D. Bandaranaike. Colombo (1959).
219. Nishio H. K. Comparative Analysis of the Rissho Koseikai and the Soka Gakkai.—«Asian Survey», 1967, vol. 7, № 11.
220. Obeyesekere G. Social Change and the Deities; Rise of the Kataragama Cult in Modern Sri Lanka.—«Man». L., 1977, vol. 12, № 3/4.
221. Odier Daniel. Nirvana. Tao. Techniques de méditation. P., 1974.
222. Pachow W. From Indian Dhyana to Chinese Ch'an.—XIV Congress of Religions, 1980.
223. Pande Govind Chandra. Studies in the Origins of Buddhism. Delhi, 1974.
224. Paper Jordan. The Ritual Core of Chinese Religion.—XIV Congress of Religions, 1980.
225. Pardue Peter A. Buddhism. A Historical Introduction to Buddhist Values and the Social and Political Forms They Have Assumed in Asia. N. Y., 1971.
226. Parsons T. Structure and Process in Modern Societies. Glencoe, 1960.
227. The Pentagon Papers. N. Y., 1971.
228. Pike D. Viet Cong. The Organization and Techniques of the National Liberation Front of South Vietnam. L., 1968.
- 228a. Piyadassi Thera. Tre Buddha. A Short Study of His Life and Teaching. Kandy, 1961.
229. Pramoj Seni M. R. The Infiltration of New Faith.—«Visakha Pujã». Bangkok, 1972/1973.
230. Présence du bouddhisme — «France — Asie». Saigon, 1959, № 153—157.
231. Rahula W. The Heritage of the Bhikkhu. A Short History of

- the Bhikkhu in Educational, Cultural, Social and Political Life. N. Y., 1974.
232. Ranasinghe C. P. The Buddha's Explanation of the Universe. Colombo, 1957.
 233. Rawlinson Andrew. The Problem of the Origin of the Mahayana.—XIV Congress of Religions, 1980.
 234. Readings in Eastern Religious Thought. Ed. by A. M. Frazier. Vol. 2. Buddhism. Philadelphia, 1969.
 235. Reischauer August Karl. Studies in Japanese Buddhism. N. Y., 1970.
 236. Religion and Development in Asian Societies. Colombo, 1974.
 237. Religions in Japan at Present. Institute for Research in Religious Problems. Tokyo, 1964.
 238. Report of the Young Buddhist Association of Thailand.—Special Supplement to the Report of the First International Buddhist Youth Conference, Bangkok, december, 1971.
 239. The Revolt in the Temple. Composed to Commemorate 2500 Years of the Land, the Race and the Faith. Colombo, 1953.
 240. Reynold F. Ritual and Social Hierarchy: an Aspect of Traditional Religion in Buddhist Laos.—History of Religions. Chicago, 1969, vol. 9, № 1.
 241. Rhi Ki Yong. Won Hyo's View on the Reality of Prajna.—XIV Congress of Religions, 1980.
 242. Robertson Roland. The Sociological Interpretation of Religion. Oxford, 1970.
 243. Robinson Richard H. Early Madhyamika in India and China. Madison, 1967.
 244. Ross Nancy Wilson. Hinduism, Buddhism, Zen. An Introduction to their Meaning and their Arts. L., 1966.
 245. Rousseau Louis. Contribution à l'étude de la sacralisation de l'espace: le cas de la paroisse quebecoise.—XIV Congress of Religions, 1980.
 246. Ruegg David Seyfort. La théorie du tathagatagarbha et du gotra. Etudes sur la sotériologie et lagnoséologie du Bouddhisme. P., 1969.
 247. Sarkisyan E. Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution. The Hague, 1965.
 248. Sathaye Sh. G. Moral Choise and Early Hindu Thought. Bombay, 1970.
 249. Saunders E. D. Buddhism in Japan. With an Outline of its Origins in India Tokyo, 1972.
 250. Schechter J. The New Face of Buddha. N. Y., 1967.
 251. Schumann H. W. Buddhism. An Outline of its Teachings and Schools. L., 1973.
 252. Sihanouk Norodom. Notre socialisme bouddhique. Phnom-Penh, 1965.
 253. Sinha Ramesh Chandra. The Concept of Nothingness: Buddhism and Existentialism.—XIV Congress of Religions, 1980.
 254. Skrobanek W. Buddhistische Politik in Thai-Land. Wiesbaden, 1976.
 255. Snellgrove D. L. Himalayan Pilgrimage. A Study of Tibetan Religion by a Traveller through Western Nepal. Oxford, 1961.
 256. Some Observation on New Directions in Thai Buddhism.—«Visakha Pujā». Bangkok, 1970.
 257. South Asian Politics and Religion. Ed. by Donald Eugen Smith. Princeton, 1966.
 258. Spiro M. E. Buddhism and Society A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes. L., 1971.
 259. Story F. Truth Eternal and Discourses from the Sutta Pitaka.—Sangiti. Rangoon, 1954—1956.
 260. Streng F. J. The Problem of Symbolic Structures in Religious Apprehension—«History of Religions». Chicago Univ. Press, 1964, vol. 4, № 1.
 261. Streeter B. H. The Buddha and the Christ. An Exploration of the Meaning of the Universe and the Purpose of Human Life. L., 1970.
 262. Suksamran S. Political Buddhism in Southeast Asia. L., 1977.
 263. Sungunasaki S.H.Y. Buddhism for Tradition, Change and Modernity.—XIV Congress of Religions, 1980.
 264. Suzuki Daisetsu Teitaro. Shin Buddhism. L., 1970.
 265. Suzuki D. T. Essays in Zen Buddhism. Series 1—3. L., 1973.
 266. Swearer K. Buddhism in Transition. Philadelphia, 1970.
 267. Tachibana S. The Ethics of Buddhism. L., 1975.
 268. Tajima Ryujun. Les deux grands mandales et la doctrine de l'ésoterisme Shingon. Tokyo—Paris, 1959.
 269. Takakusu Junjiro. The Essentials of Buddhist Philosophy. Westport, 1974.
 270. The Teachings of the Six Heretics. According to the Pravrajyavastu of the Tibetan Mulasarvastivada Vinaya. Wiesbaden, 1970.
 271. Tenzin Gyatsho. The XIV-th Dalai Lama of Tibet. The Opening of the Wisdom-eye and History of the Advancement of Buddhadharma in Tibet. Bangkok, 1968.
 272. Tenzin Gyatso. The Fourteenth Dalai Lama. The Buddhism of Tibet and the Key to the Middle Way. L., 1975.
 273. Tenzin Gyatso. The Fourteenth Dalai Lama. The Precious Garland and the Song of the Four Mindfulness. Nagarjuna and the Seventh Dalai Lama. L., 1975.
 274. Tenzin Gyatso. My Land and My People. Memoirs of the Dalai Lama of Tibet. N. Y., 1977.
 275. The Theory of Models. International Symposium in 1963 at Berkeley. Amsterdam, 1965.
 276. Thompson L. G. Chinese Religion: An Introduction. Belmont, 1969.
 277. Thompson I. The Attitude to Religion in China Today.—«China notes». N. Y., 1968, vol. 6, № 1.
 278. Thorp John P. Signs, Symbols and Sacraments in the Anthropological Study of Religion.—XIV Congress of Religions, 1980.
 279. Tibetan Buddhism. L., 1976.
 280. Tsukamoto Z. The Early Stages in the Introduction of Buddhism into China.—«Journal of World History», 1960, vol. V, pt 3.
 281. Tucci Giuseppe. Oriental Notes. Rome, 1963.
 282. Ueda Yoshifumi. Thinking in Buddhist Philosophy.—Philosophical Studies of Japan. Vol. 5. Tokyo, 1964.

283. Unghakorn P. The Role of Ethics and Religion in National Development. Chiang Mai, 1969.
284. Vallée Poussin de la Louis. Cosmogony and Cosmology: Buddhist.—Encyclopedia of Religion and Ethics. Ed. by J. Hastings. Vol. 4.
285. Veerabhadrarao B. Revival of Buddhism in India.—XIV Congress of Religions, 1980.
286. Vira Raghy and Chandra Lokesh. A new Tibeto-Mongol Pantheon. New Delhi, 1961—1962, pt 1—7.
287. Wales H. G. Quarith. The Making of Greater India. A Study in South Asian Culture Change. L., 1951.
288. Watanabe Shoko. Japanese Buddhism. Tokyo, 1964.
289. Wayman Alex. The Buddhist Tantras. N. Y., 1973.
290. Weerawardana D. S. Ceylon General Election, 1956, Colombo, 1960.
291. Welbon Guy Richard. The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters. Chicago—London, 1968.
292. Welch Holmes. The Buddhist Revival in China. Cambridge, 1968.
293. Williams J. R. Buddhism and Development in Sri Lanka: the Sarvadaya Shramadana Movement.—XIV Congress of Religions, 1980.
294. Wright A. F. Buddhism in Chinese History. Stanford—London, 1959.
- 294a. World Eternal Peace Conference. Ratchaburi, 1978.
295. Yocum Glenn. Buddhism through Hindu Eyes: Sivas and Buddhists in Medieval Tamilland.—XIV Congress of Religions, 1980.
296. Yoshimura Hiromi. Another View of Sansara.—XIV Congress of Religions, 1980.
297. Yoshimura Shyuki. The Denkar-ma. An Oldest Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons. Kyoto, 1950.
298. Young Serinity. The Status of Women in Early Indian Buddhism.—XIV Congress of Religions, 1980.
299. Youth Organizations and Organized Activities in North and Univ. Chulalongkorn. Thailand [б. р.].
300. Yün-Hua J. A Chronicle of Buddhism in China, 581—960 A. D. Calcutta, 1966.
301. Zürcher E. The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Vol. I—II. Leiden, 1959.
302. 2500 Years of Buddhism (General Ed. Prof. P. V. Vapat). New Delhi, 1956.

УКАЗАТЕЛЬ БУДДИЙСКИХ ТЕРМИНОВ

- абхидхаммика 27
- абхидхарма 5, 10, 13, 16, 24, 25, 27, 35, 42, 43, 182
- авадана 17, 70
- авидья 12
- акусала 24
- амиданзм 29, 33, 48, 49, 65, 66, 87, 92, 141
- анатман (анатта) 14, 27, 30, 31, 33, 47
- аначакра 41
- анитья (аничча) 14, 27, 30, 31, 33, 47
- ануттара йога 60
- арупавачара 24
- арупалока 5, 33, 35, 36, 38, 39, 40, 43, 45, 62, 63, 65, 75, 94
- архат 3, 6, 28, 45, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 82, 97, 100, 121, 196
- асур 63
- бариян 127, 133, 134
- басанаяка 117
- бодхикая 6
- бодхисатва 3, 18, 29, 35, 38, 43, 49, 50, 52, 57, 62, 63, 64, 65, 70, 72, 74, 79, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 110, 121, 163, 196, 225
- бодхисатваяна 40
- будда 3, 6, 17, 29, 31, 35, 36, 45, 47, 48, 50, 57, 58, 60, 62, 64, 65, 70, 72, 73, 74, 94, 96, 97, 98, 100, 101, 121, 143, 144, 196, 224, 225
- буддхакая 6
- бун 89
- буццохо 52
- бхава 12
- бханака 27
- бхикша (биккху) 69, 72, 96
- ваджра 58, 60, 61, 63, 93
- ваджраяна 29, 40, 57
- ведана 11, 12, 13, 60
- виная 19, 20, 21, 52, 67, 74, 86, 100, 116, 124, 138
- винаядхара 27
- виньяна (виньяна, виджняна) 11, 12, 13, 60
- випака 25
- гохондзон 51, 52, 107, 109
- гуру 58, 59, 60, 65, 70, 73
- даймоку 51
- дакини 60
- джарамарана 12
- джатака 17, 23, 70
- джати 12
- дзэн 3, 33, 48, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 65, 66, 101, 181
- дуккха 11, 13, 14, 18, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 35, 47, 61, 69, 97
- дхаммасыкса 133
- дхарани 19
- дхарма (дхамма) 6, 15, 19, 20, 21, 26, 28, 29, 30, 31, 35, 41, 43, 48, 49, 50, 60, 63, 65, 70, 78, 79, 83, 93, 100, 101, 134, 181
- дхармакая 6, 39, 63
- дхарма чакра 41
- дхьяни-будда 29, 60, 63
- идам 60
- йога 59, 60, 65
- йогачара 42, 53

кайдан 52
кала чакра 41
камавачара 24
камалока 5, 29, 30, 33, 35, 36,
37, 38, 39, 40, 43, 45, 46, 62,
63, 74, 75, 85, 92, 94, 95,
120, 121
као-дай 142, 143, 144, 145, 200
карма (камма) 5, 22, 23, 24,
25, 26, 27, 28, 29, 31, 33, 34,
35, 39, 40, 41, 61, 63, 64, 76,
90, 121, 145, 158, 173, 182,
224
коан 55, 56
кусала 24

лакшана чакра 41
лама 58, 59, 60, 61, 62, 65, 70,
73, 92, 93
ламаизм 3, 29, 48, 61, 62, 64,
65, 92, 93, 94, 224
локия 28
локуттара 24, 28, 35, 45, 75

маджджимабхуми 127
маджджима патипада 10, 11
мадхьямика 18, 30, 35, 37, 53,
61, 95
мандала 42, 51, 57, 58, 60, 72
мантра 19, 58, 59, 61, 62, 132
мантраяна 57
манусса 29, 93
махатхера 128, 129, 130, 133,
150, 178
махаяна 6, 7, 18, 19, 21, 29, 34,
35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42,
48, 53, 61, 62, 63, 64, 85, 100,
101, 127, 141, 181, 223, 224,
225, 227
махаяника 117, 149, 150, 151,
152
мудра 59

навакабхуми 127
накдхамма 127, 133
нама 12, 13
нираяка 63
нирвана (ниббана) 11, 13, 14,
15, 27, 28, 29, 31, 32, 34, 35,
36, 43, 47, 50, 63, 64, 69, 73,
75, 76, 85, 86, 88, 95, 98, 104,
137, 223
нирманакая 39, 63, 65

охо 52

панья 24
парамита 40
паритта 19
пассе 12
перахера 104, 117, 193
питака 27
праджня 97
праджня йога 60
праджнякая 6
прет 63
пром 76, 77

ратна чакра 41
ринпочэ (хубилган) 93
рупа 11, 12, 13, 60
рупавачара 24
рупалока 5, 31, 33, 35, 36, 37,
38, 39, 40, 43, 45, 46, 62, 63,
64, 75, 94

салаятана 12
самадхи 59
саманера 127, 131, 134
самбхогакая 39, 63
санкхара 11, 12, 13, 60
сансара 12, 13, 35, 36, 41, 61,
62, 63, 64, 65, 94, 97, 192
сансара чакра 41
санья 11, 13, 60
сарвастивада 37
сасана 150
сатори 54, 55, 56
саядо 120, 123, 158
свабхавакая 6, 39, 62
сиддхи 70
скандха 11, 12, 13, 14, 15, 25,
27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35,
36, 37, 40, 43, 47, 50, 59, 60,
61, 64, 93, 223
сравака 97, 100
стхавира 21
сукхавати 48, 49, 50
суттантика 27

тантра 58, 59, 60, 61, 64, 225
тантраяна 29, 40, 57
тантризм 3, 29, 33, 48, 57, 58,
59, 60, 65
танха 12
татхагата 6, 10, 51, 70
татхагатагарбха 42
татхагатакая 6

тхера 127, 133
тхеравада 3, 6, 7, 19, 20, 21,
22, 24, 25, 26, 27, 28, 29,
31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39,
40, 44, 62, 64, 65, 66, 85, 88,
89, 96, 98, 100, 114, 115, 136,
141, 154, 182, 223, 224, 225,
227
тыакраван 75, 76
тыптай 42

упадана 12
упаджджая 127
упайя 97

фа-ниь 52

хатха йога 60
хиняяна 18, 29, 40, 64, 98, 101

хоа-хау 142, 143, 200
хуаянь 42

целань 71, 72
цзинту 49

чакра 41
чакравартин 41, 77, 78, 79, 93,
192
чань 18, 52, 53, 87, 92, 101, 141
четаня 24

шравакаяна 40
шраман 6, 17, 28, 70
шуньявада 30
шуньята 29, 30, 31, 32, 55, 58,
62, 64, 73, 100

яна 224
янтра 19, 59

SUMMARY

A monograph *Buddhism and Its Role in Social Life of Asian Countries* by V.I. Kornev is an attempt to describe the system of Buddhist outlook and its main functions in Asian societies.

Section One is on the origins and evolution of the Buddhist teachings. It analyses the causes which led to the division of Buddhism into Theravada and Mahayana. The author writes about the specific features of these teachings, the structure and contents of the Buddhist cosmology and cosmography, and the specificity of the Mahayana variations such as Amida, Zen, Tantra, Nichiren doctrine and Lamaism.

Section Two deals with the social role of Buddhism, i. e., the way the religious form of consciousness is interpreted into social life of Asian countries. Analysing the social functions of Buddhism, the author concludes that on the one hand it can, as a religious system, adapt easily to the national or ethnic traditions due to its developed, universal cosmological pattern which can absorb any ideas or religious beliefs, and on the other hand, the social role of Buddhism depends on the character of its dogma (Theravada, Amida, Lamaism, etc.), and on the political system into which this or that dogma is incorporated. The Section speaks about the social role of Buddhism in Thailand, China, Japan, Mongolia and other countries.

Section Three reviews the status of Buddhism at the present stage of development of the South and South-East Asian countries. It describes the Buddhist sects and the part they play in the social life of Sri Lanka, Burma, Thailand, Laos, Kampuchea, and Vietnam.

Sections Four and Five analyse political and ideological functions of Buddhism in South and South-East

Asia both at the time of the peoples' struggle for national independence and at present. The author singles out several aspects in the present-day role of Buddhism: a) its use by different classes and social groups in their struggle for power; b) the independent role of the Buddhist monkhood in politics acting as an entity with common goals in terms of their outlook; and c) overcoming of religious traditions which stand in the way of social progress. On the whole, the problem of the religious factor depends, in the author's view, on the political system of a society first, and only then on the specificity of its capitalist development, on the level of political tension and general tendencies in the national liberation movement.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА I. УЧЕНИЕ БУДДИЗМА	10
ГЛАВА II. СОЦИАЛЬНАЯ РОЛЬ БУДДИЗМА	68
ГЛАВА III. БУДДИЗМ СЕГОДНЯ	115
ГЛАВА IV. БУДДИЗМ И ПОЛИТИКА	147
ГЛАВА V. БУДДИЗМ И ИДЕОЛОГИЯ	186
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	223
ЛИТЕРАТУРА	231
УКАЗАТЕЛЬ БУДДИЙСКИХ ТЕРМИНОВ	243
SUMMARY	246

Владимир Иванович Корнев

БУДДИЗМ И ЕГО РОЛЬ
В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ СТРАН АЗИИ

Утверждено к печати Институтом востоковедения Академии наук СССР

Редактор М. Н. Брусиловская. Младший редактор С. П. Качичкашвили. Художник Э. С. Зарянский. Художественный редактор Б. Л. Резников. Технический редактор Л. Е. Синенко. Корректор Л. И. Письман

ИБ № 14402

Сдано в набор 22.06.82. Подписано к печати 22.12.82. А-11478. Формат 84×108^{1/32}. Бумага типографская № 3. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 13,02. Усл. кр.-отт. 13,27. Уч.-изд. л. 13,74. Тираж 10 000 экз. Изд. № 5256. Зак. № 546. Цена 80 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука». Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

80 к.