

71: 99-7 / 166-7

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

На правах рукописи

САФРОНОВА ЕКАТЕРИНА СЕРГЕЕВНА

БУДДИЗМ В СТРАНАХ ЗАПАДА И В РОССИИ
(Историко-культурологический анализ)

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
доктора исторических наук

Специальность 09.00.06 – философия религии

КС

<p>Президиум ВАК России (решение от " 25 " 06 19 99 / 199 / 26 МОСКВА 1999) присудил ученую степень ДОКТОРА <i>исторических наук</i> Начальник управления ВАК России</p>
--

СОДЕРЖАНИЕ

стр.

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА I. БУДДИЗМ НА ЗАПАДЕ: ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ЭВОЛЮЦИИ	30
§1. История буддийских идей и буддийского движения на Западе.....	30
§2. Эволюция буддийских идей на Западе.....	59
§3. Особенности эволюции школы Чань (Дзэн) в странах Западе.....	84
§4. Новые тенденции в современном западном буддизме.....	122
ГЛАВА II. БУДДИЗМ И ЗАПАДНАЯ КУЛЬТУРА	145
§1. Буддизм в работах Ф.Ницше, Э.Фромма, П.Тиллиха....	145
§2. "Диалоги" Д.Икэда с западным миром.....	171
§3. Проблема трактовки основных положений буддизма в российской и западной культурах.....	211
ГЛАВА III. ИСТОРИЯ БУДДИЗМА В РОССИИ	249
§1. Особенности распространения буддизма в России.....	249
§2. История формирования сангхи в России (XVII-XIX вв.)....	286
§3. Буддизм в России в XX веке.....	327
ГЛАВА IV. БУДДИЗМ И ПРАВОСЛАВИЕ В ИСТОРИИ РОССИИ	378
§1. Деятельность православных миссий на территориях традиционного распространения буддизма.....	378
§2. Буддизм в трудах русских философов, мыслителей, богословов в XX веке.....	415
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	460
ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА	466

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Предлагаемая работа посвящена чрезвычайно важной проблеме – взаимосвязям и взаимодействию культур Востока и Запада, в которых наиболее значительное место отведено России как носительнице и объединительнице и той, и другой культур. Компаративистские исследования представляют собой особую специальную область науки, обретая при этом все большую актуальность. Буддизм, являясь традиционной религией для стран Востока и ряда регионов России (Бурятии, Читинской и Иркутской областей, Калмыкии и Тувы), одновременно с этим может рассматриваться как социокультурный феномен, наиболее притягательный в плане сравнения и проведения некоторых аналогий с различными философскими школами, религиозными течениями и другими явлениями западной и российской культур.

Буддизм (особенно ряд его философских и концептуальных положений) привлекает общественный интерес в силу своей толерантности, мобильности, открытости, готовности воспринимать реалии иной культуры и одновременно интерпретировать их, придавая им своеобразную буддийскую окраску.

На протяжении всего XX столетия мы сталкиваемся со все нарастающей волной стойкого увлечения широкими кругами западной общественности буддизмом (не только его философскими идеями, но и религиозной практикой, прежде всего практикой медитации), которое требуют всестороннего анализа этого феномена в западной культуре и на нетрадиционных для буддизма территориях России в настоящее время.

Проблема взаимодействия культур, являвшаяся чрезвычайно значимой во все времена, начиная с самых ранних контактов древних цивилизаций и того времени, когда понятия "Восток" и "Запад" еще окончательно не осмысливались ни географически, ни историко-культурологически, имеет особое значение в наше время, когда возрастает фактор "сверх-переводимости" языка одной культуры на язык другой в связи с расширением информации, коммуникации, компьютеризации и т.д. Вместе с тем возрастают ответственность и требование к корректности тех, кто берется за проблему "перевода" явления одной культуры (восточной, в данном случае, буддизма) на язык культуры западной, хотя, на наш взгляд, любой, самый корректный перевод не свободен от субъективной интерпретации в рамках западной культуры.

Проблема отражения в российской культуре (начиная с раннего средневековья) культурного наследия народов Востока является одной из наиболее острых, актуальных и дискуссионных ввиду ее "срединного" положения между Востоком и Западом. Восточное влияние получило сложную и глубокую реализацию на более поздних этапах российской истории.

В России радикальные перемены в социально-экономической, общественной и духовной сферах стали происходить на наших глазах за последние годы. Буквально за какие-нибудь восемь-девять лет в России было зарегистрировано 160 буддийских общин, объединений и организаций, причем более половины из них действуют на европейской, "нетрадиционной" для буддизма территории. Это число зарегистрированных религиозных организаций превышает в 80 раз количество официально существовавших общин в середине 80-х годов (группировавшихся вокруг двух дацанов – Иволгинского и Агинского).

Буддизм сегодня оказывает заметное влияние на многие социально-политические и культурные процессы, происходящие в стране, в целом на религиозную ситуацию в России. Его последователи активно налаживают связи с буддийским миром, способствуя укреплению международных отношений со странами, население которых исповедует буддизм. Причем в сферу этих взаимоотношений попадают не только буддийские страны Востока, но и страны Запада, с буддистами из которых активно сотрудничают многие общины и организации России.

В России последователи буддизма проживают главным образом на территории Бурятии, Читинской, Иркутской областей, Калмыкии и Тувы; в последнее время их число неуклонно возрастает в европейской части. Усиливается социальная значимость буддизма, воздействие его на общественную жизнь народов, традиционно исповедующих буддизм. Все заметнее становится его роль как морально-этического и этноконфессионального факторов, способствующих сохранению и укреплению национального самосознания народов – носителей буддизма.

Взаимоотношения Российского государства и буддизма были различными и менялись в ходе истории: отношения буддийской сангхи в Калмыкии и Бурятии в Российской империи; в период буржуазных реформ до Октябрьской революции; отношения буддийской сангхи и советской власти в годы ее становления, сталинского режима, хрущевской “оттепели”; и, наконец, взаимодействие религиозных общин, организаций и групп буддистов и Российского государства в настоящее время.

К сожалению, законы, принятые в последнее время (в частности, “Закон о свободе совести и о религиозных объединениях” 1997 г., в котором признается “особая роль” православия в истории России, вызывающая определенные негативные исторические ассоциации) не

являются совершенными и требуют дальнейшей разработки, учитывающей интересы российских граждан, исповедующих иные вероисповедания, каждое из которых сыграло свою “особую роль” в истории России.

Значительное число последователей буддизма проживает за пределами традиционных регионов его распространения, зачастую их буддийские организации и группы попадают в разряд “нетрадиционных религиозных культов” (или даже “иностранных религиозных организаций”), поскольку их последователи исповедуют буддизм иного толка – школ дальневосточного буддизма, тибетского (но не традиционной для России школы Гелугпа) и т.д.

Актуальность темы также связана с тем, что региональные, или национальные, формы буддизма исследованы достаточно полно и основательно, вместе с тем нет обобщающих монографий, рассматривающих историю буддизма в России не по регионам, а в целом, исследующих общие тенденции в развитии этой конфессии в Российском государстве, в формировании сложных и противоречивых взаимоотношений буддизма и православия, отношение русских философов и мыслителей XX в. к проблемам буддизма.

Наименее исследованной является советская модель государственно-церковных отношений, изученная не с тенденциозных позиций догматического “марксизма-ленинизма”, которая, безусловно, требует объективного и строго научного анализа и введения в научный оборот материалов, ранее недоступных для большинства исследователей.

Жесткие методы давления на буддизм и верующих-буддистов, репрессии и гонения на буддизм и буддийское духовенство в конце 20-х – в течение 30-х гг., приведшие к “исчезновению” буддизма с религиозной карты России, “умеренное” и ограниченно “дозволенное” возобновление деятельности двух буддийских общин привели в

традиционных регионах распространения буддизма к утрате представлений о религиозной догматике и философии, к снижению в целом знания о буддизме среди населения буддийских регионов России. Став более “темным” и “невежественным”, буддизм, тем не менее, продолжал играть немаловажную роль в культовой практике, бытовой обрядности и, самое главное, продолжал сохраняться в качестве веры в религиозном сознании буддистов.

В регионах нетрадиционного распространения буддизм, напротив, как правило, является более “интеллектуальным”, основывается на интересе к буддийской философии; его последователи меньше интересуются обрядностью, в сфере культа делая особый акцент на практике медитации. Все это находит определенные ассоциации с теми процессами, которые происходят в странах западного мира.

В настоящее время буддизм в России находится в начале своего возрождения; в этом смысле исследование его истории в России, взаимодействия с ее культурой, изучение его особенностей в традиционных и нетрадиционных для него регионах, перспектив его дальнейшего развития приобретают особую актуальность.

Объект исследования. В работе обращено особое внимание на проблему формирования общечеловеческих ценностей на стыке западной и восточной культур, являющуюся ключевой для развития мировой культуры. Центральным объектом историко-культурологического анализа в триаде: Запад–Россия–Восток – является Россия, в истории которой особым образом нашли преломление политические, экономические и социокультурные проблемы, связанные с буддизмом. При подходе к этой проблеме автор учитывал как черты сходства той и другой культур, часто сформировавшиеся независимо друг от друга, так и их уникальные черты, способствующие

взаимодополнению различных культур и составляющие множественную гамму культуры общечеловеческой.

Таким образом, в проблематику данного исследования естественно вписываются материалы, освещающие восприятие восточного культурного влияния (буддийских идей и практики) на Западе, обратное воздействие (на Восток) особенностей “западного” буддизма (его интеллектуализм и акцент на практике) и затрагивающие типологические ассоциации между различными сферами обоих культурных ареалов, когда сравнение оказывается главным средством создания новой “основы”. Эти проблемы имеют особое значение для истории и культуры России, поскольку на ее территории буддизм существует традиционно.

В исследовании автор счел необходимым проанализировать целый ряд культурных текстов, которые можно считать “герменевтическими”, особого рода комментаторскую литературу, интерпретирующую буддийские понятия в терминах культуры западной. Главной тенденцией подобной литературы, по мнению автора, является развитие ее от явного или скрытого христианоцентризма и европоцентризма (окончательно не изжитого и по сей день) к признанию буддизма в качестве равного по своей духовности партнера, к осознанию недостаточности ценностей западной цивилизации.

Хронологические рамки исследования. Основное внимание в диссертации сосредоточено на положении буддизма в странах Запада и России в новейший период истории. Однако совершенно очевидно, что для определения места и роли буддизма в западной культуре, перспектив его дальнейшего развития, необходимо выявление особенностей представлений о нем в странах западного мира в ранние периоды его контактов с буддизмом (в период античности, в средние века, новое время). Наиболее интенсивными контакты буддизма и западного мира становятся в XX в., когда происходят бурные процессы взаимодействия

культур Востока и Запада, появляются первые буддийские организации, буддизм начинает тесно переплетаться с различными явлениями западной культуры (философией, теологией, психоанализом и др.), проникает в массовое сознание.

Буддизм в России также значительно более активно вовлекается в ход российской истории в XX в., вместе с тем сформировавшиеся особенности его развития обусловлены всей предыдущей историей его распространения и развития. В связи с этим хронологические рамки были раздвинуты, и исследование буддизма в России начинается с XVIII в. Конкретно-исторические события – освоение Сибири, проникновение буддизма на территорию Забайкалья, установление границы с Китаем, официальное признание "ламайской веры" царским правительством (1741 г.), процесс расселения калмыков в центральном и южном регионах России, образование в середине XVIII в. Калмыцкого ханства, а также появление законодательств (правил и положений), регулировавших взаимоотношения буддийской сангхи и Российского государства в середине XIX в. – все это составило условия формирования и развития буддизма и буддийской социальной структуры (сангхи) в Калмыкии и Бурятии.

Существенное влияние на современное состояние буддизма оказали события истории России в XX в. После недолгого периода расцвета (в начале 20-х гг.) буддизм постепенно отчуждался от участия в различных формах общественной жизни, что закономерно привело к уничтожению буддийской сангхи, вытеснило буддизм на бытовой уровень. В 1946 г. права сангхи частично были восстановлены, было создано Центральное духовное управление буддистов, однако жесткие формы секуляризации определили современные черты российского буддизма – политическую и экономическую слабость, отсутствие единого буддийского центра, низкий уровень знаний буддизма среди тех,

кто считает себя его последователями. Исследование этапов развития буддизма в регионах его традиционного распространения, анализ процессов, происходящих в буддизме за пределами традиционных регионов, в комплексе с изучением государственной религиозной политики позволяют реально оценивать не только этноконфессиональную ситуацию в Калмыкии, Бурятии, Туве, ряде других регионов России, но и строить здесь научно обоснованные государственно-религиозные отношения.

Степень научной разработанности проблемы. Проблема взаимодействия культур Востока и Запада и проблема взаимовлияния буддизма и явлений культур Запада и России имеют обширную литературу. Тем не менее, появление каждой новой работы на эту тему вызывает неослабеваемый интерес у востоковедов, философов, культурологов, историков. Наиболее значительными исследованиями в этой области являются работа Н.И.Конрада “Запад и Восток”¹, сборник статей его памяти “Историко-филологические исследования”², сборники статей и материалов “Восток–Запад”, в которых исследованы различные аспекты взаимодействия культур Востока и Запада, материалы сборников “Россия и Восток: проблемы взаимодействия”³.

К общеметодологическим работам, решающим проблемы взаимодействия культур Востока и Запада, можно также отнести работы С.С.Аверинцева⁴,

¹ См.: Конрад Н.И. Запад и Восток. – М., 1972.

² См.: Историко-филологические исследования: Сб. статей памяти академика Н.И.Конрада. – М., 1974.

³ См.: Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 1. – М., 1982; Вып.3. – М., 1985; Вып. 4. – М., 1988; Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Ч. I и II. – М., 1993; Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Тезисы докладов. Ч. I и II. – Челябинск, 1995 и др.

⁴ См.: Аверинцев С.С. Греческая “литература” и ближневосточная “словесность”. Противостояние и встреча двух творческих принципов // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. – М., 1971; Он же. Западно-восточные

Т.П.Григорьевой¹, В.Н.Топорова, В.С.Библера², К.К.Жоля³, Г.Д.Гачева⁴, В.К.Шохина⁵, Ю.М.Лотмана⁶ и ряда других исследователей. Как правило, в большинстве этих работ подчеркиваются не только черты сходства явлений тех или иных культур, но и существенные различия между ними, дополняющие друг друга и создающие единую мировую культуру. Статьи П.Н.Савицкого, Н.С.Трубецкого, Г.В.Флоровского и других деятелей “евразийства”⁷ представляют собой размышления об особом пути России, обусловленном ее геополитическими ориентациями, наличием в ней культур Востока и Запада.

К работам, посвященным исследованию проблем соотношения культур Востока и Запада в России (помимо указанной работы В.К.Шохина) можно отнести работы Е.Б.Рашковского, В.Г.Хороса “Проблема “Запад–Россия–Восток” в философском наследии П.Я.Чаадаева”⁸; В.Н.Топорова “Два дневника (Андрей Тургенев и Исикава Такубоку)”; “Встреча Востока и Запада в научной деятельности

Размышления, или О несходстве сходного // Восток–Запад: Исследования. Переводы. Публикации. – М., 1988 и др.

¹ См.: Григорьева Т.П. Дао и Логос. – М., 1992; Она же. Образы мира в культуре: встреча Запада с Востоком // Культура, человек и картина мира. – М., 1987 и др.

² См.: Топоров В.Н. Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей // Индийская культура и буддизм. – М., 1972 и др.; Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. – М., 1991.

³ См.: Жоль К.К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. – Киев, 1981.

⁴ См.: Гачев Г.Д. Образы Индии (Опыт экзистенциальной культурологии). – М., 1993.

⁵ См.: Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси (XI–середина XV в.). – М., 1988.

⁶ См.: Лотман Ю.М. О методике типологического описания культуры // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1970 и др.

⁷ См.: Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. – М., 1993; Мир России – Евразия. Антология. – М., 1995.

⁸ См.: Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М., 1988.

Ф.И. Щербатского” (вступительная статья, составление и примечания Я.В.Василькова) и др¹.

В зарубежной литературе неоднократно и весьма успешно предпринимались попытки сравнительного анализа буддизма и западной философии (или западного и буддийского мировосприятия в целом). Наиболее значительными из них являются сборники “Буддийская и западная философия” (под редакцией Н.Каца)²; статьи в книге Карла Густава Юнга “О психологии восточных религий и философий”³; работы М.Абэ “Дзэн и западное сознание”⁴; Ф.Мистри “Ницше и буддизм: Введение в сравнительное изучение”⁵ и др. Материалы по сравнительному анализу культур Востока и Запада постоянно появляются в журнале “Философия Востока и Запада”⁶.

Большое значение для анализа трансформации учений различных школ, направлений и движений буддизма на Западе имеют работы западных буддистов, представителей тех или иных конкретных школ и направлений буддизма или теоретиков “западного” буддизма в целом. К их числу можно отнести работы К.Хамфриса, стоявшего во главе Буддийского общества Великобритании, одного из ярких представителей “западного” буддизма и его идеологов⁷. Анализ современного состояния буддизма в США (по разным школам и направлениям) представлен в

¹ См.: Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М., 1989; Цивилизации и культуры. Вып.2 и 3. -М., 1995-1996; Кожин П.М. Современные концепции цивилизации (К проблеме соотношения "Восток-Запад") // Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы. Ч.2. -М., 1993.

² См.: Buddhist and Western Philosophy. – N.Y., 1981.

³ См.: Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. – М., 1994.

⁴ См.: Abe M. Zen and Western Thought. – Honolulu, 1962.

⁵ См.: Mistry F. Nietzsche and Buddhism: Prolegomen to a Comparative Study. – N.Y., 1981.

⁶ См.: Philosophy East and West. – Honolulu.

⁷ См.: Humphreys Ch. Sixty years of Buddhism in England. – L., 1968; The Way of Action. – L., 1960 и др.

информационном издании “Буддийская Америка”¹, в работе социолога-религиоведа Э.Лейман “Буддизм в Америке”². В них, а также в ряде других работ по буддизму в странах Запада³ можно проследить динамику произошедших в западном буддизме процессов, характерных для последних десятилетий. Всестороннюю информацию о буддизме на Западе дает журнал “Срединный путь”, издаваемый Буддийским обществом Великобритании⁴.

К литературе, отражающей основные моменты процесса эволюции западного буддизма, модернизации и его интерпретации, относятся работы Д. Т. Судзуки⁵ и его последователей А. Уоттса⁶, Р. Блиса⁷ и др. В большинстве этих трудов буддизм предстает уже в своем модернизированном, западном варианте. К разряду подобных трудов, на наш взгляд, можно отнести работы западных философов, психологов, теологов, литераторов, обращавшихся к буддизму для уточнения и построения собственной системы (философы, теоретики психоанализа) или для того, чтобы обрести в нем новый творческий стимул в стремлении объединить лучшие духовные ценности западного мира с буддийскими. Это работы экзистенциалистов, представителей психоанализа, католических и протестантских теологов, обнаруживших в буддизме глубинные возможности обновления западных традиций и

¹ См.: Buddhist America. Santa Fe. – New Mexico, 1988.

² См.: Layman E. Mc. C. Buddhism in America. – Chicago, 1976.

³ См.: Hecker H. Buddhismus in Deutschland. – Hamburg, 1973 и др.

⁴ См.: Middle way. – London.

⁵ См.: Suzuki D.T. Outlines of Mahayana Buddhism. – N.Y., 1964; Essays in Zen Buddhism. – L., 1927-1953. Vv. 1-3; An Introduction to Zen Buddhism. – L., 1957; Studies in Zen. – N.Y., 1955; Zen Buddhism. Selected Writings. – N.Y., 1969 и др.

⁶ См.: Watts A. The Way of Zen. – N.Y., 1960; Psychotherapy East and West. – N.Y., 1963; The Spirit of Zen. – N.Y., 1958 и др.

⁷ См.: Blyth R.H. History of Haiku. – Tokyo, 1963. Vv. 1-4; Mumonkan // Zen and Zen Classics. Ed. by R.Blyth. – Tokyo, 1966. V. 4; Buddhist sermons on Christian texts. – Tokyo, 1952 и др.

западной культуры¹. Характерной чертой большинства работ является не отказ от “старых, добрых традиций” европейской культуры в пользу традиций Востока, а попытка живительного синтеза западной и восточной культур, взаимодополнения в стремлении создать некую целостную систему со своей внутренней логикой.

Проблема диалога культур, акцентирующая их принципиальное равенство (не тождество), нашла определенное отражение в ряде работ западных и русских буддологов (о российской буддологии речь пойдет ниже), в какой-то мере в работах главного теоретика международной буддийской организации Сока-гаккай (Общество по созданию ценностей). Среди западных мыслителей, обратившихся к буддизму с разных позиций, но движимых стремлением обновить западные ценности, были Ф.Ницше, Э.Фромм, П.Тиллих² и др. Встречное движение к диалогу культур мы встречаем у Д.Икэда³, который, модернизируя буддизм, предлагает подходы к решению глобальных проблем современной экологии, основываясь на традиционных буддийских ценностях⁴.

Особый круг проблем и связанной с ним литературы относится к центральной фигуре триады: Запад–Россия–Восток, России, культура которой исторически и традиционно пролегла на “срединном пути”

¹ См.: Завадская Е.В. Восток на Западе. – М., 1970; Она же. Культура Востока в современном западном мире. – М., 1977; Walley A. Zen Buddhism and its relation to art. – L., 1922; Salinger J.D. Nine stories. – N.Y., 1963; Schweitzer A. Indian thought and its development. – Boston. 1957; Johnston W. Christian Zen. – N.Y., 1971; Graham D.A. Zen Catholicism. – L., 1964 и др.

² См.: Fromm E. Psychoanalysis and Religion. – New Heaven, 1950; Suzuki D.T., Fromm E., Martino De. Zen Buddhism and psychoanalysis. – N.Y., 1960; Tillich P. Christianity and the Encounter of the World Religions. – N.Y.- L., 1963 и др.

³ См.: Toynbee A., Ikeda D. Choose life. A Dialogue. – L., 1976; Peccei A., Ikeda D. Before it is too late. – Tokyo, N.Y., San-Francisco, 1974; Икэда Д., Логунов А. Третий радужный мост. – М., 1988 и др.

⁴ См. также: Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии. – Новосибирск, 1992.

между Востоком и Западом. Большое значение в решении этой проблемы имеет литература, которую можно рассматривать как попытку познавательного диалога двух конфессий (православия и буддизма), особенно отчетливо проявившегося в работах русских философов, мыслителей, богословов в XX в., несмотря на не изжитую ими христианоцентристскую позицию в отношении буддизма¹.

Анализ истории буддизма в России в целом до сих пор практически не предпринимался в отечественной исторической литературе за исключением небольшого информационно-аналитического издания “Буддизм в России”, которое ставило своей целью ознакомить широкий круг читателей с этой проблемой, работы А.Н.Кочетова о ламаизме, небольшого раздела о буддизме в СССР в книге В.И.Корнева². Буддизм исследовался либо регионально (Бурятия, Калмыкия, Тува), в последнее время также участились публикации о буддизме, распространенном за пределами его традиционных регионов³, либо общеметодологически, когда ставилась и решалась конкретная проблема, вокруг которой группировался материал, как правило, также систематизированный по региональному признаку. Это позволило глубоко и всесторонне изучить различные аспекты буддизма в

¹ См.: Соловьев В. Соч. в двух томах. Т. 1. Оправдание добра. Нравственная философия. – М., 1988; Кожевников В. Буддизм в сравнении с христианством. – М., 1916. Тт. 1-2; Христианство и индуизм: Сб. статей. – М., 1994; Мень А. В поисках пути, истины и жизни: История религии в 7 томах. Т. 3. У Врат молчания. – М., 1992; Переселение душ. Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве. – Paris, 1935 и др.

² См.: Буддизм в России. – М., 1996; Кочетов А.Н. Ламаизм.-М., 1973; Корнев В.И. Буддизм - религия Востока. -М., 1990..

³ См.: Монтлевич В. Буддизм на севере России // Наука и религия. – 1990. – № 2; Ломакин И. Возвращение Майдари // Наука и религия. – 1992; Андреев А.И. Буддийская святыня Петрограда. – Улан-Удэ, 1992; Он же. Из истории Петербургского буддийского храма // Минувшее. Ист. альманах. Вып. 9. – Париж, 1990; Монтлевич В. “Тантра” – на Запад! О духовном подвиге Бидии Дандарона // Наука и религия. – 1991. – № 2; Он же. Б.Д.Дандарон – ученый буддолог и религиозный деятель // Ступени. – 1991. – № 1 и др.

традиционных для него регионах. Пожалуй, наименее исследованной областью до сих пор является период 20-30-х годов из-за малодоступности и закрытости в течение долгого времени архивных материалов. В настоящее время появляются публикации и по этой проблеме¹.

Исследование буддизма, распространенного в традиционных регионах России, опирается на труды представителей отечественной школы буддологии, возникшей в XIX в., позднее вышедшей на международную арену, но по уровню научного подхода не уступавшей, а во многом и превосходившей западную буддологию. Особой заслугой русской буддологии является введение в круг буддийских источников помимо ранней буддийской литературы более поздних источников и источников региональных вариантов буддизма (китайских, японских, тибетских, монгольских), акцент в исследованиях на буддийской философии (абхидхармической литературе), изучение не только литературы сутр, вокруг которых базировались в основном исследования западных буддологов, но и комментаторской литературы шастр. Это значительно расширило и уточнило круг источников по буддизму. В этом ряду ученых стоят имена великих соотечественников-буддологов И.П.Минаева, В.П.Васильева, С.Ф.Ольденбурга, Ф.И.Шербатского, О.О.Розенберга, А.М.Позднеева, Б.Я.Владимирцова² и др. Их работы

¹ См.: Буддизм и Россия. – СПб., 1992; Андреев А.И. Агван Доржиев и судьбы буддийской религии в СССР // Реверс: Филос.-религ. и лит. альманах. – СПб., 1992; Базаров Б., Шагдуров Ю. Агван Доржиев: Последние страницы жизни // Байкал. – 1991. – № 3; Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. – Элиста, 1994; Ангаева С.П. Буддизм в истории Бурятии и роль Агвана Доржиева в его распространении (конец XIX в. - 30-е гг. XX в.). Автореф. дис. ... канд. ист.наук. – М.: Ин-т молодежи, 1995; Пубаев Р.Е. Агван Доржиев // Национально-освободительное движение бурятского народа. – Улан-Удэ, 1989; Наднеева К.А. Буддизм махаяны в Республике Калмыкия. – Элиста, 1995, деп.рукоп. в ИНИОН РАН № 50880 от 2.11.95; Бараев В. Нерушимый утес // Буддизм. – 1992. – № 1 и др.

² См.: Минаев И.П. Буддизм. Исследования и материалы. – СПб., 1887, Тт. I и II; Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. – СПб., 1857. Ч. 1;

явились не только открытиями для своего времени, но продолжают составлять основную методологическую базу для современных исследований. Многие из них обращались к проблемам отечественного буддизма, его истории, догматике, философии, региональным формам.

В истории России значимой и принципиальной являлась проблема государственно-религиозных отношений. Методологические вопросы этой проблемы на материалах разных конфессий разрабатываются кафедрой религиоведения РАГС. Теория государственно-религиозных отношений, история формирования советского религиозного законодательства, деятельность правительственных органов в этой сфере получили отражение в ряде работ Н.А.Трофимчука, Ф.Г.Овсиенко, Г.М.Керимова, М.И.Одинцова и др.¹

По отдельным регионам буддизм в России исследован достаточно глубоко и всесторонне. В наименьшей степени изучен буддизм в Туве, хотя и в этом регионе он продолжает изучаться и исследоваться².

Различных аспектов религиозной жизни и быта буддистов России, отношений буддийской сангхи и государства в Российской империи до 1917г. касались как ученые-исследователи, так и государственные чиновники и администраторы, посещавшие территории традиционного распространения буддизма³. Особый род литературы составляют

Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. – М., 1988; Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М., 1991; Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. – СПб., 1887; Владимирцов Б.Я. Буддизм в Тибете и Монголии. – М., 1919; Цыбиков Г.Ц. Избранные труды в 2-х томах. – Новосибирск, 1991 и др.

¹ См.: Государственно-церковные отношения в России. Научн.сборник//Сост. Н.А.Трофимчук. –М., 1993; Государственно-церковные отношения в России. Курс лекций. Ч.1.2. –М., 1995; Одинцов М.И. Государство и церковь. 1917-1938. –М., 1991; Он же. Государство и церковь в России: XX в. –М., 1994 и др.

² См.: Монгуш М.В. Ламаизм в Туве: Историко-этнографическое исследование. – Кызыл, 1992.

³ См.: Термен А.И. Среди бурят Иркутской губернии и Забайкальской области. Очерки и впечатления. – СПб., 1912; Нефедьев Н. Подробные сведения о волжских

описания буддизма, увиденного глазами православных миссионеров, многие из которых сообщают часто интересные и подробные сведения о жизни буддийского духовенства, о буддийской догматике и обрядности¹. Эта литература достаточно хорошо изучена и широко использована в работах современных отечественных этнологов, историков, занимающихся проблемами буддизма на традиционных территориях его распространения в России.

Достаточно глубоко и фундаментально изучена история буддизма в России в период с XVII в. по начало XX в., исследовались как отдельные проблемы буддизма (государственно-церковные отношения, религиозные праздники, обряды, экономическая деятельность монастырей, духовенства, социально-политические вопросы, связанные с особенностями положения как самих “инородцев”, так и их религии в структуре российской государственной жизни, межконфессиональные взаимоотношения в регионах и др.), так и положение его в конкретные исторические периоды российской истории, ряд работ имеет общетеоретическое значение².

калмыках, собранные на месте. – СПб., 1854; Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884-1886 гг. – М., 1893; Страхов Н. Нынешнее состояние калмыцкого народа. – СПб., 1810; Бюлер Ф. Кочующие и оседложившие в Астраханской губернии инородцы // Отечественные записки. – 1848. – №№ 7, 10, 11; Небольсин П.И. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. – СПб., 1852; Уланов Н.Э. Буддийско-ламайское духовенство донских казаков, его современное положение. – СПб., 1902; Ухтомский Э. Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. – СПб., 1904; Кириллов Н. Дацаны в Забайкалье // Зап. Приамурск. отд. Геогр. об-ва. – 1896. – Т. 1. Вып. 4 и др.

¹ См.: Мефодий (Н.Львовский). Калмыки Большедербетовского улуса Ставропольской губернии и калмыцкие хурулы. – Ставрополь, 1898; Бичурин Н. (монах Иакинф). Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. – СПб., 1834; Вениамин, архиепископ Иркутский и Нерчинский. Жизненные вопросы Православной миссии в Сибири. – СПб., 1885; Гурий, иеромонах (Карпов). Буддизм и христианство в их учении о спасении. – Казань, 1908 и др.

² См.: Кануков Х.Б. Будда-ламаизм и его последствия. – Астрахань, 1928; Урсынович С. Буддизм и ламаизм. – М., 1935; Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. – Новосибирск, 1989; Она же. Ламаистская трансформация анимистических представлений // Материалы по

История буддизма в XX в. также исследована в достаточной степени¹, вместе с тем, над рядом работ, относящихся к этому периоду, тяготеет некоторая тенденция излишне идеологизировать подходы к тем или иным проблемам буддизма, хотя в целом это не мешает, как правило, ни строгому и логичному историческому изложению фактических материалов, ни объективности оценок того или иного явления (несмотря на наличие жестких идеологических рамок). Тем более, что в последнее время в результате открытия многих архивов на основе их материалов начинают появляться все новые и новые исследования, заполняющие “пробелы” в истории буддизма XX в. Об этом уже шла речь выше.

истории и философии Центральной Азии. Вып. 4. – Улан-Удэ, 1970; Она же. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX в. – Улан-Удэ, 1957; Буддизм и литературно-художественное творчество Центральной Азии. – Новосибирск, 1985; Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. – Новосибирск, 1980; Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. – Новосибирск, 1981; Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск, 1987; Скрынникова Т.Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI-начало XX века. – Новосибирск, 1988; Ламаизм в Бурятии XVIII-начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. – Новосибирск, 1983; Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. – М., 1977; Она же. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М., 1988; Она же. Возрождение буддизма: проблемы и перспективы. – М., 1997; Ламаизм в Калмыкии. – Элиста, 1980; Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. – Элиста, 1987; Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII-начало XX вв.). – Элиста, 1995; Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. – Элиста, 1994; Монгуш М.В. Ламаизм в Туве. – Кызыл, 1992 и др.

¹ См.: Герасимова К.М. Обновленческое движение бурятского духовенства (1917-1930). – Улан-Удэ, 1970; Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. – Элиста, 1980; Бакаева Э.П. Указ.соч.; Наднеева К.А. Буддизм махаяны в Республике Калмыкия. – Элиста, 1995; Пубаев Р.Е., Семичов Б.В. Происхождение и сущность буддизма-ламаизма. – Улан-Удэ, 1960; Вопросы научного коммунизма, политической экономии и философии. – Чита, 1971; Борисов Т.К. Калмыкия: Социально-экономический очерк о Калмыцкой автономной области. – М.-Л., 1926; Абаева Л.Л. Трансформация ламаистской церкви в Бурятии на обновленческих принципах. Автореф. дис. .. канд.истор.наук. – М., 1980; Она же. Культ гор и буддизм в Бурятии. – М., 1992; Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества. – Улан-Удэ, 1971; Дандарон Б.Д. 99 писем о буддизме и любви. – СПб., 1995; Тибетский буддизм. Теория и практика. – Новосибирск, 1995 и др.

История буддизма становится все более объективной, правдивой, достоверной, научно обоснованной.

Источники. Значительная часть буддийских источников, популярных на Западе, имеют отношение и к истории буддизма в России в XX в. (особенно на нетрадиционных территориях распространения буддизма). В первых двух главах исследования автор использует ряд источников (далеко не полный) религиозно-философского характера, связанных с идеологией той или иной школы буддизма, распространенной на Западе. В их числе упоминаются некоторые буддийские тексты (в основном относящиеся к школам китайского и японского буддизма), прежде всего это китайские источники, переведенные на японский и английский языки, связанные с историей школы Чань в Китае и игравшие значительную роль в практике японской школы Дзэн, наиболее “западного” направления буддизма, являющегося своего рода “знаком” буддизма на Западе в 60-70-х гг., в наибольшей степени интегрировавшегося в духовную культуру и даже повседневную жизнь стран западного мира. Это сутра шестого чаньского патриарха Хуэй-нэна (VII в.), основателя южной ветви чань; японский перевод китайской книги проповедей и деяний чаньского монаха Линь-цзи (IX в.), основателя направления чань, названного его именем (“Риндзайроку” – “Записи бесед Риндзая”), сборник дзэнских коанов, составленный монахом Мумоном – “Мумонкан” (XII в.), сборник “Тэттэки Тосуй” (XIII в.), также составленный из китайских коанов, но изданный в Японии¹. Этот своеобразный свод буддийских текстов

¹ См.: The Sutra of Huineng, tr. by Wong Mou-Lam. – L., 1966; фрагменты этой сутры переведены на русский язык с китайского Н.В.Абаевым. См.: Абаев Н.В. Чань – буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск, 1989. – С. 175-228; Дзэн-но гороку (Записи бесед дзэнских патриархов). – Токио, 1972. Т. 10; фрагменты этого текста см.: Абаев Н.В. Указ.соч. – С. 228-245; Дзэн-но гороку. – Токио, 1973. Т. 18; Zen and Zen classics. Ed. by R.H. Blyth. – Tokyo, 1966. V. IV.

является “каноническим” в различных группах и направлениях дзэн-буддизма на Западе. К подобного рода источникам можно отнести избранные произведения дзэнского монаха Хакуина (1685-1768) в переводе Ф.Ямпольского¹, в котором отражены основные принципы теории “активной медитации” (т.е. медитации в гуще повседневной деятельности, снимающей оппозиции между нирваной и сансарой); эта концепция, по мнению автора, является преобладающей в идеологии последователей буддизма на Западе.

Следует отметить, что этот же круг текстов (в русском и английском переводах) является также наиболее популярным в среде последователей дзэн-буддизма в России. К разряду наиболее читаемых источников в России можно отнести “Дхаммападу” (входящую в Палийский канон); трактат Васубандху “Абхидхармакоша” (V в. н.э.); “Алмазную сутру” (Алмазная сутра – Дорджи Джодва), относящуюся к I в. н.э., периоду формирования текстов буддизма махаяны и буддийской литературы праджняпарамиты; работу Геше Вангьяла (1902-1983), в которую включены адаптированные переводы наиболее известных работ буддийских ученых для новообращенных буддистов Запада² и др.

Иного рода материалы представляют собой источники (опубликованные и архивные), относящиеся к истории буддизма Гелугпа на территории России. Надо сказать, что архивные материалы по регионам (Бурятия, Калмыкия, Тува) как в местных архивах, так и

¹ См.: The Zen Master Hakuin. Selected Writings. Tr. by Ph. B. Yampolsky. – N.Y. and L., 1971.

² См.: Дхаммапада (пер. с пали, введ. и коммент. В.Н.Топорова) // Памятники литературы народов Востока. Переводы III. Bibliotheca Buddhica. XXXI. – М., 1960; Васубандху. Абхидхармакоша (пер. с тиб. Б.В.Семичова и М.Г.Брянского). Гл. 1, 2, 3. – Улан-Удэ, 1980; Хридая сутра (Сутра сердца) в пер. С.Ю.Лепехова // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск, 1986; Алмазная сутра – Дорджи Джодва - Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей (тьму невежества), как удар молнии. (пер. со старокалм. А.В.Бадмаева, с санскрита - В.П.Андросова). – Элиста, 1993; Геше Вангьял. Лестница, украшенная драгоценностями. – Элиста, 1993 и др.

центральных, изучены и исследованы в достаточной степени полно, глубоко и основательно. Архивные материалы составляют основу значительного большинства монографий по буддизму в России; более того, некоторые из них опубликованы в отдельных сборниках документов, как, например, “Сборник документов по истории Бурятии XVII в.”, в котором представлены материалы по истории самых ранних контактов русских первопроходцев в Сибири с новыми для России того времени “инородцами” (“братами”-бурятами) и их религий, также там имеются сведения о калмыках, относящиеся к XVII в., периоду существования на территории России Калмыцкого ханства¹. Особый род источников по ранней истории буддизма в России представляют собой дневники и материалы “путешествий” (написанные с научно-познавательной и практической целью – сбора информации для тех или иных государственных ведомств о делах “инородцев”, в том числе касающихся их вероисповедных дел). К ним можно отнести дневник Н. Спафария, российского посланника в Китае в XVII в.²; материалы участников академических экспедиций в XVIII в. И.Г. Гмелина и Г.Ф. Миллера. И.Г. Георги и П.С. Паллас, давая описание народов, населявших Российскую империю, отмечали наличие буддизма у бурят и калмыков, а также влияние на них шаманистских культов³. Как правило, в научных экспедиционных отчетах и материалах представлена более

¹ См.: Сборник документов по истории Бурятии XVII в. Вып. 1. – Улан-Удэ, 1960.

² См.: Спафарий Н. Путешествие чрез Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 году. Дорожный дневник Спафария с введением и примечаниями Ю.В. Арсеньева. – СПб., 1882; Гирченко В. Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX веков о бурят-монголах. – Улан-Удэ, 1939.

³ См.: Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежды, жилищ, вероисповедания и пр. Чч. 3 и 4. – СПб., 1799; Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Чч. 1 и 3. – СПб., 1786-1788; Миллер Г.Ф. История Сибири. – М.-Л., 1937. Т.1.

систематизированная информация о состоянии буддизма, воздействии его на широкие массы верующих; появляются первые статистические данные, особенно важные для информации правительственных органов (центральной и местной власти), управляющих многочисленными инородцами Российской империи.

К разряду источников по буддизму в России можно отнести также материалы публикации чиновника особых поручений В.Вашкевича, в которых прослежена история взаимоотношений государства и буддийской сангхи, подробно проанализирована история подготовки “Положения о ламайском духовенстве в Восточной Сибири” 1853 г. (15 мая), ряд других документов и материалов более позднего времени, систематизированы основные статьи “Положения” и приведен его текст в качестве приложения к книге¹.

Важным источником по истории социально-экономической жизни бурятского общества, распространения буддизма в Бурятии и взаимоотношений Российского государства с буддийской сангхой, в котором дан анализ основных документов и юридических актов, касающихся положения буддизма, являются материалы Комиссии для исследования землевладения и землепользования под председательством статс-секретаря Куломзина (в которой, будучи студентом, принимал участие известный буддолог Г.Цыбиков)². Не меньший интерес имеют материалы доклада министра государственных имуществ, представленного Александру III, касающиеся проблем истории

¹ См.: Вашкевич В. Ламаиты в Восточной Сибири. – СПб., 1885.

² См.: Высочайше утвержденная под председательством статс-секретаря Куломзина Комиссия для исследования землевладения и землепользования в Забайкальской области. Материалы. Вып. 6. Население, значение рода у инородцев и ламаизм. – СПб., 1898.

буддийской сангхи в Калмыкии¹. О роли калмыков в истории России свидетельствуют материалы об участии калмыков в войне 1812 года².

В число использованных источников входят сборники документов, государственно-правовых актов, "инструкций", указов, правил и т.д., связанных с положением буддизма в разные периоды истории Российского государства. Значительными источниками являются постановления Синода, относящиеся к последователям "ламайской" веры в России, отражающие политику Российского государства по отношению к вероисповедным делам "инородцев"³. Правовые аспекты положения сангхи в Калмыкии и сведения о ее структуре представлены в книге Ф.И.Леонтовича об Ойратском уставе 1640 г. и в материалах сборника "Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе"⁴. Важнейшим документом, регламентировавшим взаимоотношения государства и буддизма, являются положения Уставов духовных дел иностранных исповеданий, составляющих особый раздел Свода законов Российской империи⁵. Вопросы отношений буддизма и Российского государства в ходе истории нашли отражение в документах, относящихся

¹ См.: Всеподданнейший доклад министра государственных имуществ по поездке в Калмыцкую степь Астраханской губернии в 1891 г. – СПб., 1892.

² См.: Калмыки в Отечественной войне 1812 г.: Сборник документов. – Элиста, 1964.

³ См.: Полное собрание постановлений по ведомству православного исповедания Российской империи. – СПб., 1876. Т. IV.

⁴ См.: Леонтович Ф.И. К истории права русских инородцев. Калмыцкое право. Ч. I. – Одесса, 1880; Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. – Элиста, 1969.

⁵ См.: Свод законов Российской империи. – СПб., 1857. Т. XI. Ч. I.

к дореволюционному периоду истории России¹; периоду революций и гражданской войны², советскому³ и постсоветскому⁴ периодам.

В исследовании были использованы архивные материалы Постоянной комиссии по вопросам культов при Президиуме ВЦИК ГАРФ (ф. Р-5263), относящиеся к 30-м гг. и представляющие собой переписку А.Доржиева, известного буддиста и главного идеолога обновленческого движения, по поводу закрытия дацанов, философских школ, ущемления прав верующих-буддистов и т.д.

В ходе работы также были изучены материалы периодических изданий за 20-30-е гг.: “Революция и церковь”, “Антирелигиозник”, “Жизнь Бурятии”; современных изданий “Буддизм” (Москва), “Буддизм в России” (Санкт-Петербург), информационного бюллетеня “Буддизм” (Улан-Удэ), журнала “Гаруда” (Санкт-Петербург) и др.

Важный круг источников представляют собой материалы изданий православных миссий: Труды православных миссий Иркутской епархии, Иркутские епархиальные ведомости, Забайкальские епархиальные ведомости, Астраханские епархиальные ведомости. Автором также изучены материалы за последние годы, опубликованные в “Журнале Московской патриархии”.

¹ См.: Полное собрание законов Российской империи. Собрание I. Т. XL, № 30.290; Собрание II. Т. X. Отделение 2-е, № 7560а; Собрание II. Т. XXII. Отделение 1-е, № 21.144. – СПб., 1830-1896; Законодательные акты переходного времени (1904-1908 гг.). Изд. 3-е. – СПб., 1909; Государственная Дума: Второй созыв. Обзор деятельности комиссий и отделов. – СПб., 1907.

² См.: Сборник указов и постановлений Временного правительства. – Пг., 1917. Вып. 1; 1918. Вып. 2; Декреты Советской власти. – М., 1951. Т. 1.

³ См.: Ламский вопрос в Бурятии: Материалы и документы. – М., 1926; Законодательство о религиозных культах. – М., 1969; Сборник законодательных актов по религиозным культам. – М., 1973.

⁴ См.: Религия и закон. Конституционно-правовые основы свободы совести, вероисповедания и деятельности религиозных организаций: Сборник правовых актов с комментариями. – М., 1996; Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России. Справочник. – М., 1996; Федеральный закон о свободе совести и

Цель и основные задачи исследования. Главной целью работы является анализ роли и положения буддизма в странах Запада (главным образом США и Великобритании) и в России в XX в., поскольку многие процессы, происходящие в современном буддизме имеют универсальный характер. В связи с этим автор провел исследование эволюции и трансформации буддийских идей в западных странах, адаптации его к тем или иным явлениям западной культуры. При этом процессы, происходящие в западном буддизме, оценивались в плане их адекватности “первоисточнику” (т.е. тем явлениям и процессам, которые происходили или происходят в восточных буддийских странах). При анализе буддизма в России, в которой он существует традиционно и связан с российской историей, начиная с XVII в., исследовано его положение в истории Российского государства в различные периоды: дооктябрьский, советский и постсоветский.

Основные задачи исследования могут быть сведены к следующим положениям:

- выявление закономерностей обращения западных и российских мыслителей к буддийскому материалу, проявление в их трудах определенных аналогий, различий и стереотипов мышления;
- исследование эволюции и логики освоения буддизма в западной и российской культурах;
- определение места обновленческого движения в едином процессе модернизации буддизма на рубеже XIX-XX вв.; анализ специфики его развития в России в послеоктябрьский период;
- изучение особенностей “диалога культур” в России на примере взаимодействия буддизма и православия;

– выявление общих и специфических черт в истории буддийской сангхи в России и в истории буддийских школ, направлений и организаций на Западе.

Методологическая основа диссертации. В качестве методологической основы диссертации были использованы исследования отечественных востоковедов, культурологов, буддологов, в которых присутствует метод историко-культурологического анализа явлений культур Востока и Запада (Ф.И.Щербатской, О.О.Розенберг, Н.И.Конрад, Е.В.Завадская, Т.П.Григорьева, С.С.Аверинцев, В.Н.Топоров, Ю.М.Лотман и др.). Большое значение в методологии исследования придано решению вопроса о принципиальной возможности понимания буддийской философии и буддизма в целом западными и российскими мыслителями, проведению параллелей и аналогий между культурами Востока и Запада, которыми занимались выдающиеся отечественные буддологи Ф.И.Щербатской, и О.О.Розенберг, стремившиеся сделать имена буддийских мыслителей такими же знакомыми для слуха западных и российских читателей, как имена античных философов и представителей новой и новейшей западной философии, при этом стремясь к предельной объективности и отказу от европоцентризма.

Работа основана на научных принципах объективности, историзма, системно-историческом подходе, позволяющих рассмотреть феномен буддизма на Западе и в России, проанализировать специфику его проявления в западной и российской культурах, ввести в контекст мировой истории и культуры, продемонстрировать многие универсальные процессы, происходившие в буддизме в XX в. В качестве дополнительных методов в исследовании были использованы сравнительно-исторический и проблемно-хронологический, позволившие вычлнить применительно к определенным историческим

этапам (прежде всего в истории России) особенности проявления буддизма, взаимоотношений его с государством и государственной идеологией в дореволюционный период - православием.

Основные научные результаты, полученные лично соискателем, и научная новизна диссертации определяются тем, что в ней осуществлен комплексный анализ специфики проявления буддизма (как явления восточной культуры) на Западе и в России, где он, хотя и являлся традиционным, но занимал одно из последних мест в “конфессиональной иерархии” Российской империи, а в сталинский период почти на десятилетие вообще был “вычеркнут” со страниц российской истории, существуя лишь на бытовом уровне.

Новизна исследования и его основные результаты заключаются в том, что:

– исследовано, как поверхностное освоение идей на Западе постепенно уступает место осознанию не просто родства или тождества идей буддизма западной философии, психологии, теологии, но необходимости взаимодополнения одних идей другими, не имеющими реплик в противоположной культуре;

– в связи с этим показано, как скрытый европоцентризм (часто христианоцентризм, особенно характерный для русских религиозных философов и богословов), являвшийся в течение многих столетий определяющим фактором по отношению к “неполноценной” восточной культуре (и буддизму как ее существенной части), постепенно начинает изживаться, прокладывая путь диалогу культур, в котором акцентируется их принципиальное равноправие и партнерство;

– дана целостная картина положения буддизма на Западе и в России на основе сравнительного анализа; выявлен универсальный характер многих процессов, происходивших в буддизме в XX в.;

– проанализированы основные направления и этапы развития государственно-церковных отношений буддизма и Российского государства XVII-начала XX вв.;

– исследованы причины упадка буддизма, его идеологии и социально-конфессиональной структуры в конце 30-х - начале 40-х гг. XX столетия; кризис религиозной жизни верующих в советский период;

– в научный оборот введен ряд архивных материалов, ранее не использованных.

Теоретическая и практическая значимость результатов исследования состоит в том, что содержащийся в нем фактический материал, теоретический анализ, выводы углубляют и расширяют существующие в отечественной научной литературе представления о диалоге культур Востока и Запада и особой роли России в этом диалоге на примере буддизма и его идеологии.

Результаты исследования могут быть полезны для теоретических разработок проблем традиционного и нетрадиционного буддизма, а также для преподавания курсов истории религий и религиоведения в учебных заведениях. Материалы и выводы исследования находят практическое применение в системе обучения государственных служащих и могут быть использованы в практической работе госучреждений, которым необходима информация об исторической роли буддизма в России и его современном положении.

ГЛАВА I.

БУДДИЗМ НА ЗАПАДЕ: ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ЭВОЛЮЦИИ.

§1. ИСТОРИЯ БУДДИЙСКИХ ИДЕЙ И БУДДИЙСКОГО ДВИЖЕНИЯ НА ЗАПАДЕ.

История знакомства Запада с буддизмом насчитывает не одно тысячелетие, если под термином "Запад" иметь в виду особый тип цивилизации и культуры, которые вобрали в себя как культуру античного мира, так позднее и христианскую культуру¹. Сведения об Индии, стране, где зародился буддизм, проникли в сферу западной цивилизации (которая была в то время представлена главным образом греческим миром) еще до восточного похода Александра Македонского (356-323 гг. до н.э.)². Эти сведения в достаточной степени были туманны и неопределенны; в частности, ни Александр Македонский, ни его сподвижники не представляли себе реальных размеров этой страны. В начале 327 г. до н.э. Александр Македонский совершил свой знаменитый поход в Индию, при этом его флот открыл для греков морской путь из Индии в Вавилонию.

¹ С.Аверинцев отмечает, что уже Геродот (V в. до н.э.) понял Троянскую войну как встречу Европы и Азии. См.: Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности. // Новый мир. –1988. –№7.

² Гафуров Б.Г., Цибукидис Д.И. Александр Македонский и Восток. –М., 1980; Welbon G.R. The Buddhist Nirvana and its Western interpreters. –Chicago and Lnd. –P. 3; О личности Александра Македонского, который был знаком с буддизмом и даже мог бы превратить его в мировую религию (на Ближнем Востоке и в Европе) еще в то время см.: Карпюк С.Г. Александр и Восток. // Древний мир глазами современников и историков. Ч. II. Греция и Рим. –М., 1994.

ученика о смысле жизни. Эта повесть вызвала значительный интерес у народов, принадлежавшим к разным культурным традициям. Об этом свидетельствует огромное количество переводов ее текста прежде всего на европейские языки, бытование этой легенды в народных сказаниях и песнях (в частности, русских). Согласно одной версии (Э.Лябуле, Ф.Либрехт, Т.Рис Дэвидс)¹, эта повесть представляет собой христианскую переработку индийской легенды о детстве и юности Будды. Другие ученые (Б.И.Кузнецов) полагают, что сама легенда о жизни Будды и повесть могут восходить к одним и тем же источникам (еще добуддийского происхождения) - к древнеиранским или среднеазиатским, связывают ее происхождение с фольклорными традициями Центральной Азии². Центральноазиатская версия легенды была переведена на греческий язык в 1000 г. н.э., с греческого на латинский - в 1048 г.; с латыни был сделан перевод на европейские языки.

Культурная встреча Востока и Руси восходит еще к X в., особенно эти контакты усилились в эпоху Золотой Орды. "Индийская страна" упоминается в псковских и новгородских летописях (XIV в.). Значительный пласт восточной литературы (агиографические тексты, сочинения церковной проповеди, светская повесть и др.) получают распространение на Руси в XI-XV вв.: Жития апостолов Фомы и Варфоломея, "Слово о законе и благодати", "Повесть о Варлааме и Иоасафе", "Слово о двенадцати снах Шахайши" и др.

¹ Там же. -С.13; Шохин В.К. Индия в культуре Руси (XI - середина XV в.). -М., 1988.

² Повесть о Варлааме и Иоасафе. -С.27; Шохин В.К. критически относится к этой теории, основываясь на более ранних буддийских источниках. См.: Шохин В.К. Указ. соч. -С. 51.

Индия упоминается в "Индике" Мегасфена, который около 300 г. до н.э. посетил Паталипутру (Восточная Индия), где правила Нандская династия, отошедшая от традиционного брахманизма. По некоторым сведениям, правители этой династии являлись ревностными джайнами¹. Не исключено, что определенное распространение там могли иметь и буддийские идеи. Буддизм был упомянут у раннехристианских авторов (Климент Александрийский - III в., Иероним - IV-V вв. и др.). В частности, в их трудах упоминается имя Будды, которого, как они полагали, индийцы считали своим богом; Иероним сообщает, что Будда родился из бока девственницы². Особый интерес христианских авторов к буддизму связан с тем, что греческие авторы (эллинский мир) больше внимания уделяли брахманизму как противнику буддизма.³

В средние века появилась легенда о пустыннике Варлааме и индийском царевиче Иоасафе. Она известна более чем на тридцати языках народов Индии, Европы и Африки (пехлевийская, пять арабских, персидская, уйгурская, две грузинские и восходящая к одной из них греческая, два латинских варианта, сделанные при переводе с греческого, древнеславянские, армянский перевод, девять итальянских, восемь старофранцузских, пять испанских, провансальская, ретороманская, португальская, немецкая, чешская, английская, польская, венгерская и др.)⁴. Текст этой легенды, зафиксированный в "повести", представляет собой диалог учителя и

¹ Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. -М., 1985. -С.205.

² Jong J.W. A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America. -Delhi, 1976. -P.6.

³ Об этом см.: Бонгард-Левин Г.М., Карпюк С.Г. Сведения о буддизме в античной и раннехристианской литературе. // Древняя Индия. Историко-культурные связи. -М., 1982.

⁴ Повесть о Варлааме и Иоасафе. -Л., 1985. -С.5.

Шохин отмечает, что “Повесть о Варлааме и Иоасафе” является главной среди средневековых памятников, отмеченных несомненным влиянием буддийской литературы (джатак - рассказов о перерождениях Будды, его мифологизированных биографий (Лалитавистары, “Буддачариты” Ашвагхоши и др.))¹.

Контакты западного мира с “буддийским миром” и дальнейшее ознакомление с буддизмом усилились в XIII в., когда папа Иннокентий IV отправил францисканских и доминиканских монахов в качестве послов в Монголию. О буддийских монастырях и монахах упоминается у Марко Поло (1254-1324), итальянского путешественника, прожившего 17 лет в Китае². В XIII-XIV вв. участились поездки папских посланников в Китай, миссионеров и дипломатов в “буддийские” страны³; важное значение в отношениях между Востоком и Западом имело путешествие Васко да Гама (1469-1524), португальского мореплавателя, совершившего плавание из Лиссабона в Индию вокруг Африки и обратно, впервые соединившего морским путем Европу и Южную Азию. В XVI в. христианские миссионеры активно устремились в страны “буддийского мира” более заинтересованные в исполнении своей миссии, чем в доскональном и всестороннем изучении культуры восточных стран и их религии. Вместе с тем миссионеры имели возможность наблюдать за жизнью буддийских монахов, элементами религиозной практики⁴. Некоторые из них неплохо знали восточные языки и могли в беседах с монахами почерпнуть кое-какие сведения

¹ Шохин В.К. Указ. соч. –С. 66.

² Welbon G.R. Op. cit. –P. –10.

³ См.: Карпини Дж.дель Плано. История монголов. Рубрук Г. Путешествие в восточные страны. –М., 1957.

⁴ Welbon G.R. Op. cit. –P. 18.

о догматике и религиозной философии буддизма. Миссионеры сталкивались с различными направлениями буддизма - тхеравадой на Цейлоне, в Бирме, Сиаме, Индокитае, с разнообразными школами буддизма махаяны в Китае, Корее, Японии, с ваджраяной - в Тибете и Монголии. Европа получала достаточно разрозненные сведения о буддизме; он рассматривался сквозь призму "христианоцентризма", причем, разумеется, сильно "проигрывал" при сравнении с христианством. В Европу приходили письма-послания Франциска Ксавье (1506-1552), испанского иезуита, в которых встречались жизнеописания Будды и сведения об его учении¹. Буддизм, который во многом принципиально отличается от христианства, не мог быть понят миссионерами без детального изучения его обширнейшей литературы. Знакомство с буддийскими текстами и литературой открывает новый этап контактов Европы с буддийским Востоком.

В конце XVI в. миссионеры обратили свой взор на Тибет, страну, представляющуюся на Западе особенно загадочной и таинственной. Первыми посетили Тибет португальские иезуиты (Антонио д'Андреаде, 1580-1634), однако попытки иезуитов основать там христианские миссии не увенчались успехом. Более плодотворным было посещение тибетской столицы Лхасы итальянскими миссионерами в XVIII в. Франческо Орацио делла Пенна (1680-1745), который пробыл в Лхасе с 1716 по 1732 г., составил тибетский словарь, содержащий 35 000 слов. Делла Пенна также сделал перевод с тибетского ряда буддийских текстов. Он перевел сочинение Цзонхавы, основателя школы Гелугпа (школы тибетского буддизма, распространенной кроме Тибета в Монголии и на территории России), "Ступени великого Пути" - "Ламрим

¹ Jong J.W. Op.cit. -P.10.

чхенмо"(XIV-XV вв.) и "Пратимокшу-сутру", в которой изложены правила поведения монахов и монахинь. Эти переводы не сохранились, они упоминаются в работах более поздних исследователей (А.Гиорги (1762))¹. Отрывки этого же сочинения Цзонхавы были переведены иезуитом И.Десидери (1684-1733), который также оставил заметки о своем путешествии в Тибет с подробным описанием тибетских традиций и религии. К сожалению, эта многотомная работа (религии Тибета был посвящен третий том) была опубликована только в 1904 г.² Известный итальянский буддолог и тибетолог Д.Туччи охарактеризовал ее следующим образом: "Работа Десидери опередила свое время: тайны философских положений буддизма махаяны, которые только начали приоткрываться благодаря развитию востоковедения за последние годы нынешнего столетия, уже были выявлены в логике научного построения его *Relazione* ("Сообщения" - Е.С.)³.

Восток, представлявшийся европейцам страной сказочных богатств и мистических чудес, постепенно становится все более знакомым и узнаваемым. Открытие новых (географических) путей, устанавливающиеся постоянные торговые и "миссионерские" контакты со странами буддийского мира пробуждали на Западе интерес к условиям развития их экономики, общественного устройства, политическим ориентациям и военному потенциалу. Все это вызывало необходимость изучения восточных языков, традиций, культурных особенностей и психологии народов, населявших эти страны. Интерес к культуре и социально-экономическим условиям восточных стран далеко не всегда являлся бескорыстным: эти страны

¹ Jong J.W. Op.cit. –P.12.

² Ibid. –P.13.

³ Ibid. –P.13.

рассматривались и оценивались в качестве объектов возможного порабощения и разграбления, потенциальных колоний европейских стран, в которых в это время происходил интенсивный процесс формирования капиталистических отношений и которые нуждались в новых капиталах, рынках сбыта товаров и дешевой рабочей силе. Вместе с тем этот интерес к буддийскому миру со стороны западных стран в ранний период контактов двух культур - восточной и западной, объективно способствовал дальнейшему углублению знаний филологии, обычаев, религиозных представлений народов, исповедующих буддизм.

Описания путешествий, отчеты духовных миссий во многом продолжали оставаться главными источниками информации о культуре и религии стран Востока. Публикации подобного рода сочинений неизменно вызывали большой интерес со стороны западной читающей публики. Христианоцентристский и европоцентристский характер исследований многих миссионеров, которые считали "цивилизованными" только европейские страны, к сожалению, мало способствовал взаимопониманию разных культур и цивилизаций. Многие "исследования" такого рода были написаны с чувством превосходства над "дикарями", в лучшем случае со снобистским восхищением восточной экзотикой, всегда - с уверенностью в приоритете благ западной цивилизации (технологии, медицины, образования, религии). Немногих можно назвать из числа тех, кто искренне стремился проникнуть в неведомую для них культуру, однако встречались и такие (например, итальянские миссионеры - знатоки тибетского языка и первые переводчики тибетской литературы). Только в XIX в. началось систематическое изучение буддийских источников на пали и санскрите. Одной из первых палийских грамматик, опубликованных в Европе, была

грамматика, составленная Э.Бюрнуфом (1801-1852) и Х.Лассеном (1800-1876).

Косвенно на распространение буддийских идей на Западе повлияло появление систематических исследований религиозных и философских аспектов учения буддизма западными востоковедами, переводов буддийских текстов (Б.Х.Ходжсон, Р.С.Чайлдере, Т.В.Рис Дэвидс, М.Мюллер, А.Вебер, Г.Ольденберг, Э.Бюрнуф и др.)¹. Разумеется, буддологи, за редким исключением, не являлись последователями буддизма, но очень часто буддологические исследования на Западе шли рука об руку с его апологией и популяризацией. Не случайно некоторые западные буддологические общества со временем превратились в буддийские общества и центры, в которых буддизм не только изучался, но практиковался и проповедовался. Еще в XVII в. были организованы английская и французская Ост-Индские торговые компании, которые вели борьбу за сферы своего влияния на Востоке. Эта борьба увенчалась полной победой британской Ост-Индской компании, которая постепенно превратилась в военно-территориальную организацию по управлению английскими владениями в Индии. Первые шаги в исследовании буддизма делались в основном в рамках подобных компаний, вместе с тем в недрах европейского сознания возникал и естественный интерес к культуре и религии Востока, желание познавать и углублять свои познания в области буддизма, сравнивать

¹ Childers R.C. A Dictionary of the Pali Language. –P., 1844; Burnouf E. Introduction a l'histoire du Bouddhism Indien. –P., 1844; Rys Davids T.W. Buddhism. Its Histiry and Literature. –L.-N.Y., 1899; Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I, 3. Die nachvedische Philosophie der Inder. –Lpz., 1908; Oldenberg H. Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. –B., 1881; Pischel R. Leben und Lehre des Buddha. –Lpz., 1906 и др.

европейские духовные ценности с ценностями, сформировавшимися на основе буддизма в странах Востока.

Исследования буддизма конца XVIII - начала и середины XIX вв. основывались главным образом на палийских источниках: существовала так называемая "палийская школа" буддизма (Т.Рис Дэвидс, Г.Ольденберг, Г.Пишель и др.), представители которой изучали буддийские источники на пали, больший акцент делали на изучении сутр и придавали меньшее значение более поздним источникам буддизма. Этот недостаток был преодолен в результате дальнейшего развития европейской буддологии и ее школ, в том числе русской буддологической школы, которые ввели в научный оборот китайские, тибетские, японские и другие источники, дающие более полное представление о буддизме махаяны и в целом о буддизме как о мировой религии, особое внимание обратили на изучение буддийской философии и комментаторской литературы (шастры). В начале XX в. значительную роль в распространении буддизма на Западе сыграли "носители" буддийской традиции, развернувшие широкую пропаганду учения буддизма, миссионерская деятельность которых и поныне является важным фактором сохранения, поддержания и дальнейшего распространения буддийской традиции в западных странах.

Одной из первых и значительных работ, давших описание практики буддизма, специально обработанной в расчете на западного читателя, была книга Д.Т.Судзуки, известного японского последователя буддизма и его исследователя, - "Очерки буддизма махаяны"¹, вышедшая в свет в 1907 г. В ней Судзуки, свободно владея английским языком, дал интерпретацию философии махаяны

¹ Suzuki D. Outlines of Mahayana Buddhism. -N.Y., 1970.

в доступной для европейского понимания форме, сблизил отдельные понятия буддизма махаяны с западной философией и наукой.

В настоящее время буддизм на Западе представлен самыми разнообразными направлениями, которые во многом определены большей или меньшей степенью синкретизации с явлениями западной культуры, социальными и даже экономическими реалиями западной жизни. Была сделана попытка сформировать "чистую" модель буддизма путем создания монастырей по восточному образцу, в которых осуществлялась бы практика буддизма в условиях, приближенных к традиционным. Однако западная действительность вторглась в их жизнь, трансформировала ее, придав ей черты, характерные для западного образа жизни и социального поведения. Ряд буддийских идей вошел составной частью в философские, социально-политические, психологические, религиозные системы западного мировоззрения (экзистенциализм, "новые левые", психоанализ, дзэн-католицизм и др.).

Активная проповедь и популяризация буддизма в западных странах дали и свои отрицательные плоды - привели к появлению прагматической, "утилитарной" формы буддизма, по существу, оторванной от его религиозно-философской основы. Более подробно вопрос типологии буддизма будет рассмотрен на примере распространения и эволюции идей дзэн-буддизма на Западе.

Уже отмечалось, что контакты восточных государств с западными имеют древнюю историю. В ее ходе произошло знакомство с буддизмом, его идеями и его развитием. Однако только в начале XIX в. он стал предметом интенсивного изучения в Европе.

Эти исследования можно подразделить на ряд этапов, начиная с героических усилий одиночек-энтузиастов и кончая образованием национальных школ по изучению буддизма (английской,

французской, немецко-французской и др.). Особое место в этих исследованиях занимает русская школа буддологии, возникшая несколько позднее, но решительно вышедшая на мировую арену. Она связана с именами В.П.Васильева, Ф.И.Щербатского, О.О.Розенберга и др. Именно к XIX в. относится оформление нового научного направления - буддологии. Ученые Европы (прежде всего Англии, Германии, Франции) занялись систематическим изучением проблем возникновения буддизма, его ранних текстов, влияния на культуру Востока. В 1881 г. было создано Общество по изучению палийских текстов во главе с выдающимся английским ученым Т.В.Рис Дэвидсом. В 1893 г. был проведен Всемирный конгресс религий в Чикаго, среди участников которого были представлены буддисты и который сыграл решающую роль в распространении буддийских идей на Западе¹.

Интерес к буддизму в Европе и США был подготовлен активной миссионерской деятельностью теософских обществ². Издаваемая ими литература и обширная лекционная пропаганда способствовали знакомству европейцев с такими понятиями восточной философии как реинкарнация (перевоплощение), карма (сумма совершенных человеком поступков и их последствий, определяющих его новое рождение или перевоплощение), нирвана ("угасание", высшее состояние в буддизме) и др. Деятельность этих обществ соответствовала формировавшейся на Западе тенденции терпимости в отношении других обычаев, традиций и религий, ставила правомерный вопрос об адекватном диалоге западной и восточной культур, создавала объективные предпосылки

¹ Буддисты - "сыны далекого Востока" упоминаются в информационной статье С.Волконского "Конгресс религий в Чикаго"// Вестник Европы. -СПб., 1895. Т. II. -С. 66.

² См.: Фаликов Б.З. Неиндуизм и западная культура. -М., 1994.

формирования общечеловеческой культуры и духовных ценностей, элементы которых развивались в культурах и религиях всех народов. Однако, если теософские общества являлись по сути своей религиозными организациями, то научные общества типа Общества по изучению палийских текстов объединяли в своих рядах прежде всего ученых - исследователей буддизма. Тем не менее эти два направления (религиозное и научное) часто объединялись, что наиболее отчетливо прослеживается в деятельности Буддийского общества Великобритании и Ирландии.

В ноябре 1907 г. в одном из частных домов на Гарлей-стрит в Лондоне под вечер собралось 25 человек (среди них были буддологи, литераторы, интересовавшиеся проблемами буддизма, студенты-религиоведы)¹. Результатом этого собрания явилось образование Буддийского общества Великобритании и Ирландии, был избран комитет из 5 человек. Были разработаны "конституция" и "устав" Общества, председателем его стал Рис Дэвидс. Эта организация ставила перед собой первоначально две основные цели: распространение знаний о буддизме (попытка его популяризации) и изучение пали и палийских текстов. Среди ее членов (а их насчитывалось около 150 человек) наблюдались разногласия. Буддологи выступали против популярной пропаганды буддизма, требовали более глубокого научного изучения предмета. Религиозно ориентированные члены Общества (их не вполне еще можно было назвать буддистами) выступали с требованиями углубления буддийской практики. Таким образом, Общество как бы включало в себя три категории лиц, по-разному относящихся к буддизму: ученые-буддологи во главе с Т.В.Рис Дэвидсом, Г.Ольденбергом

¹ Humphreys Ch. Sixty years of Buddhism in England. -L., 1968. -P.4.

(который представлял германскую буддологию, но оказывал большую поддержку Обществу); "буддисты" (Ф.Пейн, Д.Т.Судзуки и др.), активно занимавшиеся практикой и проповедью буддизма; студенты университетов и колледжей, изучавшие сравнительное религиоведение и востоковедение, представители интеллигенции, разочаровавшиеся в традиционной религии. Значительный вклад в формирование Общества внес Ананда Меттейя (Майтрея), в миру Аллан Беннет, англичанин, принявший монашество на Цейлоне; он был одним из первых европейцев, который отказался от традиционных религиозных представлений и стал буддистом. Традиционно сложившиеся в Англии группы последователей буддизма до сих пор составляют основное ядро проповедников и последователей буддизма на Западе. Тем не менее границы "академического", чисто научного подхода к буддизму со временем оказались достаточно размытыми; значительную роль в этом сыграла "школа интерпретаторов" буддизма на Западе, родоначальником которой считается выдающийся японский буддист и буддолог Д.Т.Судзуки (1870-1966).

На рубеже XIX-XX вв. уже представители буддийских миссий устремились в западные страны; в Лондоне открылась бирманская миссия, вокруг которой сгруппировались английские последователи буддизма; в США появились японские буддисты (миссионеры направлений дзёдо, нитирэн, сингон, школ японского буддизма, учения которых до сих пор популярны в Японии).

Оценивая раннюю историю распространения буддизма в западных странах, еще раз следует отметить, что интерес Запада к Востоку первоначально был продиктован прежде всего потребностями экспансионистской экономической политики, проводившейся в восточных странах, геополитическими

ориентациями западных стран. Необходимость знания истории, культуры, религий Востока соответствовала потребностям развивающихся капиталистических стран, столкнувшихся с особенностями уклада жизни и мышления восточных народов, которыми они собирались "управлять". Вместе с тем возник и естественный научно-познавательный интерес, который по мере развития востоковедной науки привел к стремлению систематически и более фундаментально изучать такую область науки, как буддология.

Однако сама по себе буддология не могла служить источником активного распространения буддизма в западных странах. Регулярные публикации сочинений буддологов, переводов текстов буддийской и другой философской и религиозной восточной литературы привлекли внимание представителей западной философии (А.Шопенгауэр, Ф.Ницше), теософии (Е.Блаватская, А.Безант и др.), литературы (И.В.Гёте, И.Ф.Шиллер, Г.Гейне и др.), благодаря которым западная интеллигенция получила первые представления не только о буддизме, но и в целом о культуре и религиях Востока.

Следующий этап распространения буддийских идей был связан с активной деятельностью буддийских обществ и организаций, сформировавшихся на Западе в начале XX в., и миссионерской, "интерпретаторской" деятельностью восточных буддистов, главным образом, Судзуки и его последователей.

Буддизм начинает распространяться в большинстве европейских стран. Это приводит к тому, что буддийские организации, центры или небольшие группы, принадлежащие к самым различным направлениям и школам буддизма, возникают практически во всех западно-европейских странах и в странах

Восточной Европы, включая Россию. Почти во всех западно-европейских странах формируются филиалы международной буддийской организации "Сока гаккай", "Общества по созданию ценностей", центр которой находится в Японии. Старейшими в Европе являются буддийские организации в Германии (с 1903 г.), Великобритании (с 1907 г.), Франции (с 1929 г.). В 1906 г. в Лейпциге Общество буддийской миссии Германии провело Буддийский конгресс, в котором приняли участие не только восточные буддисты, но и представители европейских стран. В 20-30 годах буддийские организации появляются во многих городах и районах Германии (Берлине, Мюнхене, Гамбурге и др.). В 1955 г. в Гамбурге был образован Германский буддийский союз, центр, объединявший буддийские организации Германии, наиболее влиятельная буддийская организация, в которой представлены разнообразные школы и направления буддизма (тибетский буддизм, дзэн, нитирэн и др.). Во Франции наиболее крупной буддийской организацией является общество "Друзья буддизма", в котором состоят как ученые-буддологи, так и последователи буддийского учения.

Буддийское общество Великобритании и Ирландии просуществовало до 1926 года. К этому времени ушли из жизни основные его вдохновители и организаторы (Т.Рис Дэвидс, Ананда Меттейя).

Завершающим аккордом деятельности этой организации явилась попытка создания в 1922 году Международного буддийского союза при деятельном участии Ананды Меттейи, на основе которого впоследствии было образовано Всемирное братство буддистов (с

1950 г.)¹. В 1924 году в Лондоне в рамках английского Теософского общества образовалась так называемая Буддийская ложа. Факт тесного сотрудничества теософии и буддизма, безусловно, далеко не случаен; многие члены Буддийской ложи одновременно состояли и в Теософском обществе, разделяя его идеи и ориентации. В Великобритании в этот период продолжали существовать остатки лондонского Буддийского общества Великобритании и Ирландии и его небольшие ответвления в других городах (Ливерпуле, Манчестере, Оксфорде и др.), в Лондоне образовалась Буддийская лига, которая была самым тесным образом связана с Буддийской ложей Теософского общества. Один из ее руководителей А.Марч в 1925 г. стал издавать бюллетень, рассказывающий о жизни буддийских организаций Великобритании и знакомивший английскую публику с буддийским учением ("The Buddhist Lodge Monthly Bulletin"); с 1926 г. этот бюллетень стал называться "Буддизм в Англии" ("Buddhism in England").

В свою очередь в европейские страны потянулись восточные буддисты, представлявшие направление буддизма тхеравады (главным образом из Бирмы и Цейлона). К сожалению, слабое знание английского языка не позволило им развернуть обширную деятельность. Среди них наибольшей активностью отличался Анагарика Дхармапала, буддист из Цейлона, оказавшийся под влиянием теософских идей Е.Блаватской и Г.Олькотта. Он создал сначала на Цейлоне (1881 г.), а затем в Великобритании (1926 г.) общество "Маха Бодхи" ("Великого пробуждения"), которое стало издавать журнал "Британский буддист" ("The British Buddhist"). Филиалы этого общества находятся на Шри-Ланке и в ряде городов Индии.

¹ Humphreys Ch. Op.cit. –P.15.

На основе разрозненных групп Буддийского общества Великобритании и Ирландии, Буддийской ложи, Буддийской лиги и ряда небольших буддийских групп, представлявших в основном буддизм тхеравады, было создано Буддийское общество Великобритании, во главе которого встал английский буддист, бывший руководитель Буддийской ложи, К.Хамфрис. При обществе "Маха Бодхи" были организованы специальные классы по изучению пали, основ буддизма, практики медитации. Анагарика Дхармапала с энтузиазмом принялся за разработку "для Европы" буддийской церемонии бракосочетания и похоронного буддийского обряда, сделав уникальную попытку возродить в консервативной Англии традиции своей родины¹. Это могло бы быть расценено как некий реванш Востока за годы унижений его культуры, традиций, религии, считавшимися "неполноценными" надменными англичанами. На самом деле наконец наступало время, когда наиболее прогрессивно мыслящая и высокообразованная интеллигенция Запада готова была признать равенство Востока и протянуть ему руку для духовного партнерства. Разумеется, это была пока еще не столь значительная, но лучшая ее часть, которая не просто признавала равнозначную ценность буддийской (и в целом восточной) культуры по сравнению с западной, но увидела и оценила те духовные преимущества, которые могла предложить им духовная культура Востока.

Буддийское общество Великобритании стало издавать журнал "Срединный путь" ("The Middle Way"), дающий разностороннюю информацию о буддийских группах и организациях в США и в странах Запада. В 1934 г. прошел первый Европейский буддийский конгресс. Буддийское движение на Западе продолжало набирать силу; событием 1936 г. был Всемирный конгресс религий, который

¹ Humphreys Ch. Op.cit. –P.31.

прошел в Лондоне и в котором заметную роль играли не только восточные, но и европейские буддисты. В Великобритании существуют также такие буддийские организации, как Буддийская миссия (с 1926 г.), Лондонская буддийская вихара (с 1954 г.), буддийская община при храме Буддхападаipa (с 1966 г.), Тибетский центр, Британская буддийская ассоциация (с 1974 г.), Дзэнский тренировочный центр, Друзья западной буддийской общины и др. Всего таких организаций около 40, все они являются членами Буддийского общества Великобритании. Большую роль в распространении буддизма в Европе сыграли восточные буддисты-миссионеры, которые занимались не только активной лекционной и проповеднической деятельностью в странах западного мира, но и пытались приобщить западных последователей буддизма к буддийской практике. С серией лекций в ряде западных стран выступил Д.Т.Судзуки, оказавший большое влияние на формирование западного варианта буддизма. Многие члены буддийских обществ в Европе являлись известными буддологами, талантливыми проповедниками буддизма. Ярким примером этому является известный исследователь в области сравнительного религиоведения (и культурологии), последователь буддизма в его европейской форме, ученик Д.Т.Судзуки, писатель и популяризатор буддизма Алан Уильсон Уоттс (1915-1973). Начав с изучения теологии в семинарии в Эванстоне (Англия), он стал активно пропагандировать в странах Запада идеи восточной философии, учение и практику китайской школы Чань (яп. дзэн - созерцание). Его основные работы направлены на интерпретацию и адаптацию восточной (главным образом китайской и японской) буддийской философии к реалиям западной культуры¹.

¹ См.: Watts A. The way of Zen. -N.Y., 1960; Psychotherapy East and West.

Буддизм в США появился на рубеже XIX и XX вв., причем, его первыми последователями и пропагандистами были в основном иммигранты из Японии, Китая, Кореи, восточные буддисты-миссионеры, вокруг которых группировалось небольшое число американцев. Они проживали в крупных городах США, расселились на западном побережье Северной Америки, в Калифорнии. После известного Всемирного конгресса религий в Чикаго (1893 г.), в котором принимали самое активное участие буддисты, началось паломничество восточных буддистов в США и обратное движение - американцев на Восток, где многие из них проходили обучение в буддийских монастырях. Одной из самых крупных буддийских организаций в США является Первый дзэнский институт Америки, основанный в 1930 г. в Нью-Йорке. Центр буддизма тхеравады - Американская буддийская академия, также находится в Нью-Йорке. Существуют также крупные буддийские организации - Буддийские церкви Америки, организация, объединяющая последователей дальневосточного (главным образом китайского и японского) направления буддизма амидаистского толка, Буддийское общество вихары, Дзэнские центры в Сан-Франциско и Рочестере, Академия Нитирэн сёсю (филиал необуддийской японской организации Сока гаккай) и др. Буддизм в США характеризуется наличием бесчисленного количества маленьких групп, принадлежащих к самым разным направлениям и школам буддизма. Группы по изучению буддизма, группы медитации имеются во многих крупнейших университетах и колледжах. В США действуют буддийские монастыри и центры, в которых американцы стремятся овладеть буддийской практикой в традиционном объеме. Но, как отмечают сами американские буддисты, "монастыри с монахами и

монахинями не являются центральными фигурами буддийской Америки"¹. В центре буддийской жизни оказываются светские коммуны, в которых практикуется буддизм. Одних центров буддизма тхеравады, находящихся иногда по несколько десятков в одном штате (сетью буддийских групп и центров разных направлений буддизма охвачены практически все штаты США) насчитывается около 100². Эту цифру превышает более чем в полтора раза количество небольших групп, занимающихся буддийской практикой медитации, принадлежащих к буддизму махаяны (как правило, это группы с дзэнской ориентацией)³. Число этих групп догоняет количество групп буддизма ваджраяны (в основном тибетского буддизма)⁴.

Буддийские общества, организации и группы имеются в Аргентине (Буэнос-Айрѐс); в Австралии: Буддийская федерация Австралии, Буддийское общество Виктории, Буддийская Вихара и др.; в Австрии, Бельгии, Бразилии (Буддийская Вихара Бразилии, например); в Канаде: Канадское буддийское общество, Буддийская Церковь в Торонто; во Франции: Ассоциация вьетнамского буддизма, Федерация буддистов Франции, несколько буддийских монастырей (центров), в том числе - дзэн-буддийский; в Германии: Буддийский дом в Берлине, Германский буддийский союз в Гамбурге, небольшие группы, принадлежащие к разным школам и направлениям буддизма (ок.20 групп); в Италии: Ассоциация буддистов Италии и др. Имеются группы и организации в Нидерландах, Новой Зеландии, Норвегии, Швеции, Швейцарии, Польше, Венгрии, Чехии и др. странах.

¹ Buddhist America. –Santa Fe, New Mexico, 1988. P.XIII.

² Buddhist America. –P.46-73.

³ Ibid.–P.117-187.

⁴ Ibid. –P.222-287.

Исторически буддизм попадал в Европу и Сев. Америку (значительное количество групп, представленных в США, имеется и в Канаде) широкими волнами, направленность и сила которых определялась во многом социально-политической ситуацией в мире. Первоначальный интерес (естественный) английских буддистов к Индии и странам, оказавшимся под воздействием ее культуры, обусловил появление в Великобритании буддизма тхеравады и его последователей.

Но в скором времени тхераваду потеснила махаяна (прежде всего интерес, возникший к школе Дзэн), религиозно-философские концепции которой проповедовал Д.Судзуки. Дзэн окончательно "освободили" и "очистили" от его буддийской основы хиппи и битники, представители молодежной контркультуры, которые совершили "дзэнскую революцию" (сравнимую разве что с объявленными ими "сексуальной" и "психоделической" революциями), объективно способствовали еще более широкому распространению идей буддизма в различных социальных слоях западных обществ ("дзэнская революция" охватила главным образом молодежное движение Франции, Великобритании и США; во Франции она входила составной частью в мировоззрение "новых левых", молодежное движение протеста, выплеснувшееся на парижские улицы в 1968 г.). Конец 50-х ознаменовался потоком тибетских беженцев и, следовательно, новой волной буддизма ваджраяны, которое в настоящее время оспаривает первенство у некогда чрезвычайно "модных" учения и практики школы Дзэн. В США нет единой организации буддистов, как во многих европейских странах, буддийские группы и центры появляются, исчезают, меняют свою ориентацию (вплоть до небуддийской). Дж.Корнфелд, один из последователей буддизма в США, отмечал: "... на Западе мы

наблюдаем пробуждение Будды, мы видим его изображение с улыбкой на лице, в которой объединились мудрость Тибета, Индии, Японии, Таиланда, Бирмы и Америки. Для каждого, кто практикует буддизм, предоставляется возможность принять участие в этом едином процессе и уникальный шанс посмотреть, что из этого получится"¹. Западных последователей буддизма не пугает тот факт, что буддизм значительно трансформировался (иногда до неузнаваемости) в США и европейских странах под воздействием западной культуры и ее основных ценностных ориентаций, во многом оторвался от своих традиционных корней. "Дхарма на Западе" - явление во многом противоречивое и многогранное, но тем не менее уже реально существующее и поэтому требующее своего исследования: "В буддизме эволюционировала сама буддийская Дхарма, составляющая его основу. По мере своего развития учение многих школ буддизма отошло от дуализма и пришло к недуалистической концепции"². Известно, что в буддизме тхеравады (вобравшем в себя многие положения и концепции раннего буддизма) понятия нирваны и сансары (мира страданий и перерождений) противопоставлялись и представляли собой оппозицию: вступление в высшее духовное состояние сознания - нирвану означало окончательный уход из сансары и ее отрицание. В дальнейшем, когда на рубеже I в. до н.э. и I в. н.э. стали зарождаться и формироваться концепции махаяны, нирвана и сансара начинают отождествляться (поскольку, по логике махаянистов, на уровне абсолюта, которым являлось так называемое "тело закона" - "дхармакая" будды, высшее состояние, тождественное нирване или истинному, "космическому" будде, "природа" которого заключена в

¹ Buddhist America. –Р. XXVIII.

² Ibid. –Р. XXII.

каждом без исключения живом существе, любые оппозиции снимаются и нивелируются). На Западе наиболее близкой западному сознанию оказалась идея, разработанная махаяной (популярная в ваджраяне), о наличии нирваны в гуще сансары, о недуальности бытия, материи и сознания, субъекта и объекта, человека и окружающего его мира и т.д. "Осознание недуального характера Дхармы особенно важно в наше время, - отмечают американские буддисты, - в безумном мире, которому угрожают гонка ядерных вооружений и экологический кризис. Человеческий разум способен создавать подобное оружие и угрозу человеческой жизни, если он действует в разладе со своим сердцем и телесной оболочкой. Если бы разум действовал в тесной связи с сердцем и телом, с землей, детьми, циклами природы, он не смог бы изобрести абстрактную математическую формулу для ядерного оружия и разрушить окружающую среду"¹.

Важным этапом в истории буддийского движения на Западе явилась "интерпретаторская" деятельность восточных буддистов. Судзуки и его западные ученики (А.Уоттс, Р.Блис, К.Хамфрис и др.) сделали попытку представить буддийскую философию и практику (главным образом, дзэн-буддийскую) в терминах европейской науки и культуры, подготовив тем самым более адекватный диалог двух культур. С этого момента буддизм стал постепенно превращаться в явление западной культуры, потеряв при этом многие традиционные черты. Следует отметить, что "интерпретаторы" не просто искали аналогии в западной и буддийской традициях, они "заполняли пустоты", оставленные западными философскими и религиозными системами, и делали акценты на тех идеях, которые, как правило, находились на периферии западной мысли (например, на интуиции,

¹ Buddhist America. -Р.ХХII.

последовательном изменении сознания, на апофатическом характере абсолюта, стремлении выразить абсолют (нирвану, дхармакаю) путем последовательного отрицания его атрибутов, на грандиозных возможностях, заложенных в самом человеке, который в конечном счете способен стать буддой и т.д.). Такой подход дал толчок к появлению обширной "интерпретаторской" литературы по буддизму, которая стремилась адаптировать буддийские идеи к некоторым идеям западной философии, психологии, обогатить ими традиционную систему западного мировоззрения. Появились сравнительные работы по дзэн-буддизму и экзистенциализму, буддизму и психоанализу и др. (причем, многие из этих западных направлений пытались творчески использовать некоторые фундаментальные положения буддизма).

В 50-е годы Д.Т.Судзуки продолжал вести активную миссионерскую работу в США и странах Западной Европы. В это время появилось значительное количество популярной литературы по буддизму, посвященной не столько теоретическим и мировоззренческим проблемам, сколько буддийской практике. К этому же времени относится появление множества буддийских групп, общин и коммун, которые возглавлялись, как правило, миссионерами-буддистами из стран Востока. Большую роль в распространении и популяризации буддизма играли западные буддийские организации и центры (Буддийское общество Великобритании, дзэнские центры - центры по изучению и практике дальневосточной школы Дзэн, и др).

Значительными факторами, повлиявшими на широкое увлечение буддизмом в странах Запада, явились западная философия и психология (главным образом экзистенциализм и психоанализ), битническое движение (движение так называемого "разбитого",

"потерянного" поколения, в мировоззрении которого заметное место занимали буддийские идеи), а позднее - контркультурное движение (идейно-политическое движение молодежи, противопоставляющее "молодежные" ценности ценностям буржуазного мира), развернувшееся в 50-60-е годы в Англии, США, Франции. В конце 50-х годов на Западе появились беженцы из Тибета, которые также стали основывать группы тибетского буддизма, привлекая в них западных последователей.

Таким образом, в настоящее время тысячи последователей буддизма на Западе объединены в общины, группы медитаций, часть из них занимается буддийской практикой в монастырях, буддийских центрах под руководством наставников как восточного, так и западного происхождения. Многие университеты, колледжи имеют факультеты, кружки или группы по изучению и практике буддизма. Среди буддийских школ и направлений особой популярностью пользуются дзэн-буддизм, нитирэн (в лице организации Сока гаккай - Общества по установлению ценностей), тибетский буддизм, ряд школ тхеравады, отдельные школы китайского буддизма (среди населения китайских районов - Чайна-таун).

Таков результат почти столетней истории деятельности буддийских организаций и буддистов-миссионеров на Западе. Из узкого кружка энтузиастов-единомышленников, число которых исчислялось немногими десятками ученых и чудаков, решивших посвятить себя делу распространения буддизма на Западе, буддизм вышел в достаточно широкие слои молодежной среды, интеллигенции, нашел определенное сочувствие в западном обществе в целом.

Однако для неискушенной западной публики, не разбирающейся в тонкостях учения и практики буддизма, он, по-

видимому, является одним из самых устойчивых элементов западного "ориентализма": увлечением самыми разными направлениями восточных религиозных, философских систем и практик. Рядовой западный обыватель навряд ли в синкретической картине восточных культов, наводнивших мир Запада, способен отчетливо различать кришнаизм и дзэн-буддизм, церковь Муна и амидаистскую церковь и т.д. и тем более дать более менее внятную характеристику их отличительных особенностей. Да это вряд ли и нужно. Столетняя история буддизма на Западе продемонстрировала самое главное - способность Запада воспринимать восточные культы, в том числе и буддизм, как нормативное явление своей культуры. Не последнюю роль в этом сыграли давние демократические традиции европейских стран и США и, может быть, наличие во многих из них различных направлений протестантизма с его акцентом на личной вере, достаточно свободном обращении с догматикой и религиозной философией. В свою очередь восточные культы во многих своих проявлениях предлагают вообще порвать с традиционной для Запада логикой религиозного сознания, демонстрируют возможность познания (и самопознания) высших истин вне рамок традиционной церкви и ее официальной доктрины. В случае с дзэн-буддизмом это проявляется наиболее ярко. Обращение к буддизму лишней раз подчеркивает свободу "духовного" выбора западного гражданина, независимость его сознания в процессе личного поиска духовного освобождения и, тем самым, самого человека, его человеческой личности. Не последнюю роль в этом, по-видимому, играет тот факт, что традиционные для Запада религии (разные направления христианства, иудаизм) являются элементами западного истеблишмента и потому не слишком популярны в среде "свободной", творческой интеллигенции и молодежи, ищущей

самовыражения и пытающейся обрести внутреннюю гармонию в сложном, постоянно изменяющемся, противоречивом мире.

Вместе с тем буддизм и другие ориенталистские культы, переосмысленные и дополненные идеями западной философской и социальной мысли, психологии и др., существенно отличаются от одноименных религиозных направлений и культов стран Востока. В них изменяются, и подчас очень серьезно, идеологические акценты, организационные структуры, социальные функции. Анализ этих "изменений" способствует определению их реальной социальной и культурной роли и места в современном западном обществе, прогнозированию в какой-то мере их дальнейшей эволюции.

Главным итогом истории буддийского движения является тот факт, что буддийские общества, центры и группы формировали тенденцию терпимости в отношении нетрадиционных для Запада религий, культов, традиций, ставили вопрос о равноправном и адекватном диалоге западной и восточной культур, их взаимообогащении. Преодолевая конфессиональную ограниченность, они способствовали развитию широкой системы синкретизма, включающей элементы светской, а не только религиозной, культуры.

Наличие значительного ориенталистского фона в западной культуре обусловлено также тем, что процессы эволюции традиционных религиозных направлений на Западе (в силу их консерватизма) постоянно запаздывают с принятием свершающихся перемен в динамичном современном обществе стран западного мира, в которых достаточно широко распространены идеи рационализма и материализма. Как это ни парадоксально, но нетрадиционные культы (особенно восточные) являются более мобильными и тем самым лучше приспособляются к духовным запросам части населения западных стран.

Чтобы ускорить процесс сближения двух культур, европейцы еще в начале века сами отправились на Восток, чтобы из первых рук получить знание о восточной культуре и религии. Их было немного, они посещали не только Японию (где превалирует буддизм махаяны), но и страны, в которых распространен буддизм тхеравады - Бирму, Цейлон (Шри-Ланку) и др. Круг увлечения ориентализмом охватывал ученую и творческую интеллигенцию, часть молодежи - студентов восточных факультетов и колледжей; постепенно он расширялся за счет людей, интересующихся проблемами буддийской философии и практики.

"Ориенталистский фон", характерный для нетрадиционной религиозности в странах Запада, был обусловлен стремлением западных неофитов освоить новое культурное пространство, порожденным острым интересом к Востоку, особенно к дзэн-буддизму с его отчетливым акцентом на "вечном теперь", в котором время как бы останавливается, а ход истории замедляется и замирает. Это давало уникальную возможность по-новому взглянуть на мировую историю, на многие современные социальные и политические процессы с позиций, не определяемых понятием "иметь", но - понятием "быть", позволяющих не "потреблять" культурные и природные богатства, а жить в гармонии с самим собой, с себе подобными и природой.

Современная картина нетрадиционной религиозности на Западе крайне пестра и разнообразна. Кришнаизм, трансцендентальная медитация (религиозное движение, направленное на оздоровление души и тела с помощью медитации), суфизм (мистическое направление в исламе) и многие другие восточные культы и направления успешно соперничают с буддизмом. Однако буддизм, имеющий достаточно продолжительную историю на Западе и

выработавший механизм приспособления к реалиям западной культуры, обладает значительными преимуществами перед другими ориенталистскими культурами в силу своей толерантности, "мобильности", "открытости", готовности к диалогу и отказу от жестких авторитарных форм, характерных для многих традиционных религий Запада.

§2. ЭВОЛЮЦИЯ БУДДИЙСКИХ ИДЕЙ НА ЗАПАДЕ.

Процесс эволюции буддизма начался уже в самый ранний период его проникновения на Запад, но наиболее активные формы он принимает в связи с распространением буддизма среди широких слоев населения в результате миссионерской деятельности ряда буддийских организаций, восточных наставников, "интерпретаторской" работе Д.Т.Судзуки и его последователей. Во многом была "облегчена" буддийская доктрина, упрощена практика. Буддизм не только сам трансформировался под воздействием окружающей среды, но сознательно изменялся теми его проповедниками, которые хотели как можно скорее сделать его реальным достоянием культуры Запада.

Еще в начале XX в., в первые два десятилетия существования Буддийского общества Великобритании и Ирландии среди английской интеллигенции, в кругах, далеких от восточной культуры, бытовали представления о буддизме либо как об индийской религии наподобие "йоги" (буддизм слабо дифференцировался от индуизма), либо как об учении, полном пессимизма и проповедующем нигилизм, отрицание и "уничтожение". Он вызывал стойкие ассоциации с атеизмом. Надо сказать, что известные основания для этого имелись - буддизм принципиально отвергал идею Бога-творца и делал акцент на самосовершенствовании человека.

Однако уже спустя несколько лет, в середине 20-х годов нынешнего столетия, Буддийское общество Великобритании предлагает своего рода "долгосрочную программу", специально

разработанную для успешного распространения буддийских идей в западных странах. Ее основные положения можно кратко изложить следующим образом: 1) буддийские истины должны быть выражены в форме, доступной восприятию западного мышления (буддийское учение имеет универсальное значение, но его конкретные формы должны быть приемлемы для тех, к кому оно обращено); 2) следует проводить активную пропаганду принципов буддизма и стремиться к тому, чтобы они входили в жизнь каждого последователя; 3) буддийское вероучение и наука находятся в гармонии, следует делать акцент не на их противоборстве, а взаимном дополнении друг друга; 4) это учение должно быть философией, а не догмой, оно будет основано на разуме, а не слепом поклонении авторитетам; 5) буддийское учение должно распространяться последовательно и с большим терпением, ибо в нем заключена истина, к которой были причастны последователи в течение многих столетий¹.

Основные пункты этой программы предполагали осуществление активного обмена идеями буддизма с западными философскими, религиозными, социальными учениями, со всеми аспектами западной культуры без исключения. Они также демонстрировали механизм приспособления буддизма к самым разнообразным явлениям западной действительности. При этом буддизм терял некоторые традиционные черты, характерные для него на Востоке, но обнаруживал готовность к "буддийскому" обоснованию того или иного западного явления, с которым ему приходится сталкиваться.

Западные последователи буддизма с самого начала (за редким исключением) не собирались осваивать буддизм во всем его традиционном объеме. Запад считал себя готовым к разработке

¹ Humphreys Ch. Op.cit. –P.75.

собственного варианта буддизма. Американские последователи считают, например, что, если в Китае буддизм прошел многовековой путь адаптации к китайской культуре, интеграции, то на Западе этот процесс займет несколько десятилетий или столетие с небольшим. Этому, на их взгляд, способствует скорость коммуникации, "скоростная ориентированность американской культуры"¹.

Наибольшую активность в процессе адаптации и буквально чудеса приспособляемости к чуждым ему реалиям демонстрирует одно из направлений буддизма махаяны - дзэн-буддизм с его акцентом на привнесении буддийской практики в повседневную жизнь, которое особенно импонирует его западным последователям.

Когда мы говорим о буддизме на Западе, то следует помнить, что там существует великое множество школ и направлений буддизма и каждое по-своему строит свои взаимоотношения с западной культурой и с западными реалиями как таковыми. Это относится к школам тхеравады, которые имеют свои монастыри и центры на Западе, осуществляют активную миссионерскую деятельность, к филиалам японской буддийской организации Сока гаккай (Общество по созданию ценностей), которая охватывает своим влиянием практически все страны западного мира, и к направлениям и школам тибетского буддизма, которые связаны с его главным центром, находящимся в настоящее время в Индии (в г. Дхармасале, где живет в эмиграции Далай-лама XIV).

Пример сравнительно широкого синкретизма с теми или иными теориями современной западной мысли дают нам философские построения Д.Икэда, главного идеолога Сока гаккай и президента ее международного сообщества.

¹ Buddhist America. –P.XY.

Западные буддисты сами прекрасно осознают, что невозможно воссоздать "восточный" буддизм на Западе. В нем происходят значительные изменения, связанные с особенностями мышления, психологии, мировоззрения людей Запада. "Буддизм глубоко пронизан духом демократии, феминизма, экологическими ценностями, он интегрируется в светскую жизнь. Формируется северо-американская колесница. Конечно, эта колесница выросла на прекрасных корнях, стволе, ветвях, листьях, цветах и плодах Буддизма; она начинает объединять их в единое и мудрое целое"¹, - отмечают американцы, практикующие буддизм.

Традиционная, во многих случаях достаточно жесткая и авторитарная модель буддизма (с отказом от мирской жизни, основанная на подчинении авторитетам, с жесткой дисциплиной и т.д.), существующая в восточных странах, кажется совершенно неприемлемой для Запада. "Западные буддисты привыкли думать и постигать сами, они менее всего восприимчивы к иерархической модели Азии", - поясняет эту ситуацию Дж.Корнфилд². Многие последователи буддизма на Западе выбирают совершенно самостоятельный путь (вне какой-либо конкретной буддийской группы или общины), любая жестко организованная структура вызывает у них неприятие. В числе негативных моментов, с которыми борются западные буддисты, отмечаются сектантство, обособленность, патриархальность, излишне аскетические, "жизнеотрицающие" аспекты буддийской практики и т.д.³

Английские буддисты для обозначения западного варианта буддизма вводят термин "наваяна" ("новая колесница" - по аналогии

¹ Buddhist America. -P.XI.

² Ibid. -P.XIV.

³ Ibid. -P.XVI.

с "янами" восточного буддизма). Это новое направление буддизма, по их представлениям, должно уходить корнями в традиционный буддизм, но увязываться с лучшими достижениями западной науки, психологии, социологии и в результате совершенно изменить западное сознание. "Это будет не тхеравада или дзэн, - отмечал К.Хамфрис, - не интуитивная философия праджняпарамиты или тибетский ритуал. Что это будет, мы пока не знаем, но это не имеет значения в настоящий момент. Дхарма как таковая бессмертна, но ее формы могут изменяться для того, чтобы служить постоянно изменяющимся требованиям человека"¹. Здесь было бы уместно отметить, что во всех этих высказываниях теоретиков западного буддизма четко прослеживается мысль не просто о естественном, в сущности, процессе адаптации идей буддизма к тем или иным реалиям нового культурного пространства (как это, собственно, и происходило в каждой восточной стране в момент его распространения), но о более глобальном явлении - о появлении "новой колесницы" ("наваяны") с присущими ей особенностями, концепциями, положениями, которые, по логике ее теоретиков, должны ознаменовать новый этап в развитии буддизма. Эти заявления никогда серьезно не рассматривались буддологами, да и вряд ли нуждаются в научном обосновании. Эта яркая метафора, изобретенная людьми искренне преданными буддизму, прекрасно его знающими (многие из них прошли обучение в восточных монастырях или школах буддизма), стремящимися сделать его реальным явлением западной культуры и даже частью повседневной жизни Запада. Оценивая недостатки и преимущества западной культуры, они не хотят отказываться от ее достижений, но стремятся

¹ Humphreys Ch. Op.cit. -P.80.

объединить то лучшее, что, по их мнению, есть в буддизме и в культуре Запада.

Процесс интеграции буддизма в западную культуру сложен и противоречив. В той или иной мере изменяются практически все без исключения школы и направления буддизма, одни - больше, другие - меньше. Более того, буддизм на Западе все более из разряда "нетрадиционных религий" переходит в разряд традиционных, нормативных явлений в пространстве западной культуры. В этом процессе слились объективные предпосылки (естественные) дальнейшего развития буддизма как мировой религии, осваивающей новые культурные пространства, и субъективные усилия энтузиастов - последователей и теоретиков западного буддизма, его "интерпретаторов", число которых неизменно увеличивается.

Буддизм распространялся на Западе крайне неравномерно - сначала появился буддизм тхеравады, через некоторое время наиболее популярным становится дзэн-буддизм. Англичане, например, заметили, что продолжительное время в среде английских буддистов можно было обозреть странный феномен птицы с двумя крыльями, но без туловища¹. Крыльями являлись ортодоксальное учение тхеравады и неортодоксальный буддизм (в интерпретации Судзуки), отсутствовало целостное представление о буддизме как философской и религиозной системе. И только с течением времени, когда в молодежной и интеллектуальной среде начинает падать интерес к излишне модернизированным (например, в рамках молодежной контркультуры) формам буддизма и появляется стремление к более глубокому и фундаментальному освоению его теории и практики, этот недостаток преодолевается. При этом

¹ Humphreys Ch. Op.cit. -P.78.

буддийское движение понесло значительные потери в численности, размах его существенно уменьшился, так как систематическое и серьезное изучение буддийского учения и занятия практикой медитации требовали слишком большой отдачи сил и времени, что отпугнуло его случайных попутчиков.

Это "фундаменталистское" направление в буддизме появилось лишь в последние годы, тем не менее, оно не противоречит общей "экуменической" направленности буддийского движения на Западе, его синкретизации с западными реалиями. Даже такие централизованные организации, как БЦА (Буддийские церкви Америки - организация, объединяющая амидаистские школы буддизма, сформировавшиеся в Китае, среди членов которой преобладают американцы японского или китайского происхождения), пустив свои корни в США, пришла постепенно к упрощению обрядности, синкретизму с многими явлениями американской как религиозной, так и чисто светской жизни. Те, кто посещал церемонии этой организации отмечают, что в них многие элементы пришли из протестантской службы - в тексте молитв некоторые термины стали носить христианский оттенок, используется органная музыка¹.

Значительную роль в буддийском движении на Западе играет тибетский буддизм, который начали активно распространять ламы-беженцы из Тибета. Стали появляться монастыри и центры медитации. В свое время (в начале 60-х годов) энтузиасты западного буддийского движения предрекали, что тибетский буддизм скоро станет для Запада таким же популярным явлением, как дзэн-буддизм. Действительно, одно время взрыв интереса к тибетскому буддизму

¹ Layman E. McC. Buddhism in America. -Chicago, 1976. -P.43.

среди западной молодежи и интеллигенции несомненно начал оспаривать первенство у дзэн. Однако ни тибетские проповедники, ни западные последователи тибетского буддизма пока не смогли приспособить учение тибетского буддизма к реалиям западного общества, "интегрировать" его таким образом, чтобы он стал частью духовной жизни западного мира, как это было с дзэн. Возможно, дело было также еще и в том, что тибетские монахи (в отличие от их японских собратьев) настаивали на терпеливом освоении практики тибетского буддизма во всем его традиционном объеме, что было весьма затруднительно, скажем, для американцев, стремящихся к быстрым результатам.

Проповедуя свое направление буддизма, тибетские монахи объявляли его "научным, практическим, идеально подходящим к условиям западного общества"¹. Они полагали, что именно он сможет оказать серьезное влияние на многие сферы западной духовной жизни - на искусство, литературу, психологию и т.д. В известной степени так оно и оказалось, но далеко не в таком масштабе, как это виделось миссионерам из Тибета. К тому времени, как тибетский буддизм широко распространился на Западе, "сферы влияния" уже были поделены между другими направлениями буддизма, причем, первое место занимал дзэн-буддизм. Последователи тибетского буддизма одними из первых начали говорить о том, что буддизм должен быть внесен в семью, подчеркивая при этом не психологический аспект индивидуального спасения, а аспект социальный - спасение всей семьи как социальной единицы

¹ Layman E. McC. Op.cit. -P.101.

современного западного общества¹. На этом настаивают приверженцы Сока гаккай - Нитирэн сёсю, эту проблему широко дискутирует в настоящее время весь западный "буддийский мир".

Несмотря на стремление восточных миссионеров сформировать традиционный монастырский буддизм (учитывая модернизацию религиозной жизни также и в восточных странах) на Западе, такая модель получила лишь ограниченное распространение. Насчитывают десятки монастырей тхеравды, тибетских, дзэн-буддийских и др. в Европе и Америке, однако не они определяют ситуацию в буддийском движении.

Открытость этого учения (особенно его отдельных школ и направлений) по отношению к самым разнообразным явлениям культуры западного общества, способность его идти на компромиссы, вступать в самые причудливые союзы с различными идейными течениями Запада - вот, что позволяет ему адаптироваться к западной культуре и продолжать свое "триумфальное шествие" по странам западного мира.

Определенная трансформация произошла с Нитирэн сёсю, филиалами Сока гаккай. Это особенно заметно в деятельности этой организации в США. Следует отметить, что организация ее филиалов в странах западного мира была частью претворения в жизнь теории "косэн-руфу", которая включала в себя распространение учения Сока-гаккай по всему миру, притом, подчеркивала именно японский характер этой доктрины. Однако самый дух доктрины, направленный на "преуспевание Японии" настолько изменился в США, что его американские проповедники заявляют, что это учение направлено на

¹ Layman E. McC. Op.cit. -P.109.

"преуспевание США" и "отвечает американской мечте о демократии"¹.

Американцев, вступающих в НСА (Нитирэн сёсю Америки) привлекает, может быть, не всегда сама доктрина, основанная на учении японской школы буддизма Нитирэн, а дух коллективной поддержки, взаимоуважения, царящий в организации, возможность психической разгрузки, и наконец, что немаловажно, материальная поддержка малообеспеченных членов НСА и др.

Американские социологи, изучавшие буддийское движение в США (Э.Лейман) выделили три основные группы американских буддистов: 1) члены той или иной буддийской группы, "ученики" определенного наставника; 2) официальные члены какой-либо определенной группы или общины, регулярно оказывающие им материальную поддержку; 3) занимающиеся буддийской практикой более года².

Следует отметить, что в группах медитации занимаются, как правило, люди более преклонного возраста, в основном женщины, практикующие буддизм "ради здоровья". Этот контингент "адептов" буддизма наиболее легко меняет свою ориентацию в случае, если подвернется какое-нибудь другое средство, более эффективное, с их точки зрения, для улучшения здоровья. Группы медитации не всегда привязаны к учению какой-либо конкретной школы буддизма, поэтому посещающие их имеют самые общие, и часто довольно смутные, представления о буддийском учении.

У этой же исследовательницы можно найти и другие, не менее интересные характеристики "американского буддизма". Если в НСА (Нитирэн сёсю Америки) 59% женщин, то в дзэнских центрах и

¹ Layman E. McC. Op.cit. –P.134.

² Ibid.–P.253.

тибетских организациях приверженцами буддизма являются в основном мужчины (до 76% в дзэнских центрах)¹. Любопытны характеристики "традиционной религиозности" неофитов, вступивших в буддийские группы и центры. Например, в НСА - 30%- католики, 30%- протестанты (в основном баптисты), 6%- иудаисты, 25%- буддисты (имеется в виду ориентация до вступления в члены НСА), атеисты - 5%, др. - 4%².

В дзэнском центре в Лос-Анджелесе - 28% - иудаисты, 12% - католики, 52%- протестанты, 8% - не относят себя ни к какой религии³. В группах тибетского буддизма - 45% - христиане, 34% - последователи йоги, 26% - дзэн-буддисты⁴. Последняя характеристика показывает, что тибетский буддизм получил широкое распространение в США позднее других буддийских и ориенталистских культов и активно начал вбирать в свои ряды их последователей.

Многие буддийские школы и направления в странах Запада объединяет экуменический характер, который выражен в организации межсектантских буддийских монастырей и общин, в широком обмене пропагандистскими материалами по буддизму, в обмене учителями-наставниками, в проведении совместных медитаций и служб, в синтезе с другими, небуддийскими религиозными группами и направлениями.

В связи с этим интересно проследить, как складывались отношения буддизма и традиционных религий в западных странах. Еще в 20-е годы нынешнего столетия английские католики объявили буддизм врагом №1 христианства в Великобритании. Заодно они

¹ Layman E. McC. Op.cit. -P.255.

² Ibid.-P.256-257.

³ Ibid.-P.257.

⁴ Ibid. -P.257.

резко выступили против материализма и скептицизма, которые якобы проложили дорогу буддизму в Европу, а сам буддизм рассматривался ими как вариант "западного материализма".

Однако по мере того, как кризис традиционной для Запада религиозности становился все более очевидным, а знания о буддизме все более глубокими и достоверными, католические и протестантские теологи резко изменили к нему свое отношение. В этом им помогли западные теоретики буддизма, которые резко отмежевались от каких-либо возможных ассоциаций с "материализмом"¹.

В настоящее время протестантские и католические священники активно вступают в буддийские группы, а буддийские монахи часто приглашаются руководить медитацией в католических монастырях и протестантских церквях. Технике медитации обучают в высших католических школах для мальчиков. Такое взаимное тяготение к "религиозному синкретизму" (пускай и не особенно глубинному, не затрагивающему фундаментальных принципов догматики) как буддизма, так и христианства помогает этим религиозным направлениям наилучшим образом приспособиться к постоянно меняющейся современной западной действительности.

В свою очередь это формирует стойкую тенденцию религиозной толерантности в западном обществе. Если буддист, давая буддийскую интерпретацию христианства, например, рассматривает Христа как будду или бодхисаттву (высшее существо, отказавшееся стать буддой, чтобы помочь остальным людям), то последователи христианства (католики, протестанты) смотрят на медитацию как на средство, помогающее им приблизиться к Богу. Как отмечали в свое время некоторые католические теологи

¹ Humphreys Ch. Op.cit. –P.84.

(Д.Грэхем, У.Джонстон)¹, буддизм показывает христианской церкви, что она должна уделять больше внимания индивидуальной духовной практике, должна развивать практику медитации или внутреннего сосредоточения, способен сделать христиан более религиозными. Изображая традиционные религии на Западе как авторитарные системы (суперструктуры, тесно связанные с экономикой, социальной системой, политикой и идеологией западных обществ), они активно пропагандировали буддизм как более мобильную и открытую систему, которая способна помочь христианству дойти до сердца каждого христианина. Вместе с тем не следует забывать, что буддизм на Востоке, в тех странах, где он распространен традиционно, является во многих случаях такой же авторитарной системой, как и традиционные религии на Западе. То, с чем имеют дело католические теологи, это модернизированный буддизм, который, будучи перенесен на иную социальную и культурную почву, уже претерпел серьезные и существенные изменения.

В 70-е годы буддизм представлял серьезную альтернативу традиционным религиям (прежде всего христианству) в странах западного мира. Изменение отношения к нему среди христианских теологов - яркий пример того, что представители традиционных церквей уже не могли не учитывать его влияния на религиозные ориентации Запада. Опрос американских социологов (Э.Лейман) последователей дзэн в дзэнском центре в Лос-Анджелесе демонстрирует их отношение к традиционным религиям США - христианству и иудаизму. Западные дзэн-буддисты обвиняют их в

¹ См.: Graham D.A. Zen Catholicism. -L., 1964; Johnston W. Christian Zen. -N.Y., 1971; когда христианин принимает буддизм, он должен отказаться от концепции Бога как творца, Христос становится его учителем (или бодхисатвой); он сам несет ответственность за свое спасение. См.: Layman E. McC. Op. cit. -P. 239.

следующих грехах: 1) они требуют слепой веры и безрассудного поклонения; 2) в них существует разрыв между проповедуемыми ценностями и моделями поведения; 3) как религиозные системы они оказывают давление на индивида; 4) они ориентированы на грех и наказание, особенно на наказание; 5) они слишком увлекаются пустым ритуализмом, не помогают человеку с его конкретными проблемами¹.

На Западе во многом трансформировался подход к буддийскому мировоззрению в целом. Уроженцу США, например, традиционное сознание которого сформировалось с помощью абстрактного мышления и концептуально-логического подхода к тем или иным проблемам, трудно постичь и воспринять отказ от абстрагирования и логики (декларируемый в дзэнском учении, например) - это противоречит его мировосприятию². Американцы сами признают это. Кстати говоря, в рамках буддийской философии разрабатывались проблемы буддийской логики (достаточно вспомнить известных буддийских философов-логиков Дигнаги, V-VI вв., и Дхармакирти, VI-VII вв.), однако стереотип восприятия буддизма на Западе формировался главным образом на основе идей дзэн-буддизма, тибетского буддизма, учения школы Нитирэн, в которых больший акцент делался непосредственно на религиозной практике.

Последователи буддизма на Западе (особенно это касается университетской молодежи и интеллигенции) не могут отказаться от

¹ Layman E. McC. Op.cit. -P.261.

² К.Г. Юнг, анализируя особенности западного и восточного сознания, писал о подходе европейцев к практике медитации: "Учи свое задание и повторяй - тогда ты освободишь себя". Именно это, как правило, и происходит с европейцами, практикующими йогу. Они склонны "делать это на свой экстравертный лад и совершенно забывают обратить свой дух внутрь..." См.: Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. -М., 1994. -С. 133.

концептуального, рационального мышления (основы которого заложены были еще древнегреческой философией) по той простой причине, что им приходится сначала в поте лица изучать буддизм (вживаясь в реалии восточной культуры), интеллектуальным путем искать знания основ буддизма и постигать его практику медитации. В этом смысле для нас представляет интерес реакция восточных учителей буддизма на своих западных учеников. Многие наставники и руководители общин, групп, организаций (дзэн-буддийских, тантрийских и др.) вынуждены были публично объявить, что их западные последователи прочли столько книг по буддизму, что их учителя "skonфузились"¹. Это отмечается, например, в ведущем журнале "Срединный путь", издаваемом Буддийским обществом Великобритании. Японские наставники отмечали, что англичане воспринимают буддизм слишком "серьезно", но в этой серьезности преобладает интеллектуальное начало. В конце концов они дают совершенно сокрушительную характеристику буддизму в Англии, отмечая, что несмотря на его широкое распространение, буддизм там никого не сделал счастливым².

Как восточные буддисты, так и теоретики западного буддизма склоняются к единому мнению, что если на Востоке превалирует более "практический" подход к буддизму, то на Западе - он более интеллектуальный. Вся история распространения и эволюции буддизма на Западе определяется ими как "эра интеллектуального буддизма"³.

¹ Layman E. McC. Op.cit. -P.263.

² The Middle Way. -1983. -V.58. -N3. -P.155.

³ Ibid. -P.141; "Реакцию против интеллекта, - отмечал К.Г. Юнг, - в пользу эроса или в пользу интуиции, разразившуюся на Западе, я не могу расценивать иначе чем как признак культурного прогресса, расширение сознания за тесные пределы тиранствующего интеллекта". См.: Юнг К.Г. Указ. соч. -С. 155.

Таким образом, восточные миссионеры столкнулись на Западе со сложной и непреодолимой проблемой, связанной с особенностями западного мышления и поведения. Их западные ученики часто превосходят своих учителей по обширности теоретических знаний самых разнообразных аспектов буддизма (во многих западных буддийских центрах распространена система теоретических семинаров и дискуссий, из которых восточные учителя нередко выходят "побежденными" аргументами своих западных учеников). Оценивая возможную перспективу дальнейшего развития буддизма на Западе, его восточные проповедники делают акцент на необходимости освоения буддийской практики. В качестве второй ступени после "эры интеллектуального буддизма", по их мнению, должен наступить этап интенсивной практики медитации, которая должна быть привнесена в повседневную жизнь человека на Западе. Они говорят о формировании устойчивого "буддийского мировосприятия" в достаточно неустойчивой среде последователей буддизма, об активной буддийской практике внутри каждой небольшой группы, общины, о привнесении буддизма в западную семью и закреплении его в последующих поколениях. Но это дело будущего, а пока число приверженцев буддизма на Западе не восполняется за счет "традиционно" воспитанного в духе буддизма молодого поколения, как это происходит в странах традиционного распространения буддизма.

Последователи буддизма на Западе, хотя постоянно и отмечают необходимость углубления практики буддизма, тем не менее, не согласны безоговорочно принимать систему духовных ценностей, разработанную на заре человеческой истории. Темпы западной жизни, стремление к быстрым результатам в наикратчайший срок резко диссонирует с восточной созерцательностью и буддийским

сосредоточением. Практика медитации, по общему признанию как западных, так и восточных буддистов, никак не соизмеряется со все возрастающими темпами современной западной жизни. Западные психологи вынуждены признать, что часы неподвижности во время занятий медитацией не соответствуют активно ориентированной направленности современного западного общества.

Последователи буддизма на Западе и многие его теоретики видят перспективы буддизма в синкретизации его с элементами западной духовной культуры (как светской, так и религиозной). Некоторые из них (К.Хамфрис) предлагают вообще отказаться от каких-либо конкретных учений школ и направлений буддизма, рапространенных на Востоке, взять из буддизма только то, что, по их мнению, необходимо Западу, увязать эти идеи с достижениями западной культуры, изменяя западное сознание. Таким образом они хотели бы поставить буддизм на службу "постоянно изменяющимся требованиям" человека Запада.

Еще более значительные изменения происходят во внешней структуре буддийских общин и организаций в странах Запада - появляются синкретические религиозные обряды (брачные, похоронные и др. с элементами разнообразных форм обрядности - светской и религиозной, восточной и западной; введение в буддийскую обрядность органной музыки и т.д.). В залах для медитации вместо циновок используются стулья, в ряде буддийских центров разрешается ношение европейской одежды, в проповедях и ритуалах используются европейские языки, при трапезах монахи пользуются ножами и вилками и многое другое¹.

¹ Layman E. McC. Op.cit. -P.68.

Большинство западных последователей буддизма, проходящих обучение в каком-либо буддийском центре, живет полумонашеской жизнью (иногда даже с семьями), многие имеют работу за пределами центра в течение целого дня, поэтому они занимаются практикой только утром и вечером. В их обязанности входит уборка помещений и приготовление пищи. Типичной в этом смысле является небольшая дзэнская группа в Орегоне, американском штате на Тихоокеанском побережье, которую возглавляет монах Роси Кёгэн. Дважды в год члены этой группы, которые работают в разных городах штата, имеют семьи и ведут обычный для американцев образ жизни, собираются на специальные дзэнские собрания для проведения интенсивной практики медитации - "сэссин" (с пятницы вечером до воскресенья вечером), происходящие где-нибудь за городом в живописном месте. Здесь формируется походный "дзэнский монастырь", в котором проводятся занятия "сидячей медитацией" ("дзадзэн"), лекции, беседы с учителем, в ходе которых он пытается углубить практику своих учеников, помогая им решить конкретные проблемы, с которыми те сталкиваются в повседневной жизни¹. Подобная практика небольших буддийских групп является характерной для Запада, но их трудно, строго говоря, считать по-настоящему "буддийскими". Состав таких групп, как правило, постоянно меняется, через полгода многие бывшие адепты могут сменить ориентацию, в группе появляются новые люди, знающие о буддизме понаслышке. Но таков в целом западный буддизм - свободный, открытый, лишенный каких-либо средств давления на личность, можно было бы даже сказать "ни к чему не обязывающий", если бы не существование уже целых поколений людей на Западе, связавших свою жизнь с буддийской практикой и буддийским

¹ Buddhist America. -P.106-109.

учением. "Наша практика ориентирована на интеграцию, а не на уход из мира, на проявление буддийской мудрости в гуще нашей жизни, - отмечают американские буддисты.- Североамериканские буддисты смогли интегрироваться в буддизм и продолжают жить жизнью домовладельцев, семейных людей, людей, имеющих работу; при этом они способны воспринимать глубинные аспекты Дхармы, не уходя в пещеры, но привнося буддийскую практику в свою повседневную жизнь"¹.

Буддисты продолжительное время не принимали никакого участия в социальной жизни западных стран, являясь "неактивным меньшинством", по терминологии западных социологов. Косвенным образом буддийские идеи прозвучали в социальных лозунгах "новых левых", но они в этом движении играли далеко не главную роль. Как правило, социальная активность западных буддистов сводилась к так называемым "медитациям протеста", которые носили весьма пассивный и камерный характер и были связаны с поддержкой маршей и петиций протеста против войны во Вьетнаме, испытаний ядерного оружия и т.п. Но ситуация изменилась и "неактивное меньшинство" начинает все более активно втягиваться в сферу социальной деятельности и даже пытается разработать "социальные" концепции, которые были бы основаны на буддийских принципах. Особый интерес у них вызывают экологические концепции, связанные с теорией "буддийской экономики". В основе этих концепций лежит буддийская идея о единстве человека и мира, человека и вселенной, о необходимости формирования внутренних ценностей; они призывают отказаться от потребительского отношения к окружающей среде, стремиться не потреблять и

¹ Buddhist America. -P.XY.

разрушать, но создавать такую форму экономики (буддийскую), которая бы не вела к истощению ресурсов, загрязнению окружающей среды и т.д. Буддисты подняли свой голос против "индустриальных обществ", "технологических обществ", представленных в современном западном мире, требуют сокращения производства, потребления товаров и продовольственных продуктов, предлагают жить просто, делясь энергией и материальными ресурсами с теми, кто в этом нуждается. Основываясь на теории "буддийской экономики", они полагают, что неэкономично создавать комплексную технологию, как это делается на Западе, лучше оставить поле деятельности для мастеров своего дела, которые могут посредством простых орудий, совершенствуя свое мастерство, производить совершенные вещи в необходимом количестве.

"Буддийская экономика" представляет собой систематизированное знание, "как достичь желаемого минимальными средствами"¹. Основная ее цель заключается в том, как при низком техническом уровне в развивающихся странах добиться обеспечения продуктами питания широких слоев общества. Таким образом, простота (производства и распределения товаров), ненасилие (свободный труд как реализация своих возможностей, подавление эгоцентризма в процессе производства, акцент на личности самого рабочего, а не продукте его работы и т.д.), по мнению "буддийских экономистов", создадут условия для гармоничного развития человека в процессе производства.

Теоретики "буддийской экономики" предлагают решение экологических проблем, связанных с отношением к использованию национальных ресурсов. Противопоставляя современную экономику

¹ Schumacher E.F. Small is beautiful. -L., 1973. -P.53.

в целом в экономически развитых странах и "буддийскую экономику" стран традиционного распространения буддизма, теоретики "буддийской экономики" подчеркивают, что именно последняя ориентирована на преимущественное использование так называемых "возобновляемых" ресурсов (например, водной энергии, древесины и др.), выступают за ограничение использования тех ресурсов, которые не возобновляются (нефть, газ и др.) и борьба за которые приводит к войнам и насилию.

Экологические проблемы решаются западными буддистами в тесной связи с буддийским мировоззрением, связываются с идеей ненанесения вреда единству человека и природы, с буддийской идеей ахимсы (непричинения зла всему живому). В буддийских центрах пропагандируется бережное отношение к огню, земле, воде, воздуху (так называемым "четырем стихиям"). Буддисты активно протестуют против опустошения, обеднения природных богатств. В связи с этим западные буддисты предпочитают пользоваться компактными автомобилями, в буддийских центрах зал для медитации не отапливается, ведется строгая экономия электроэнергии, при проведении обрядов применяются свечи, экономится вода (для мытья посуды после трапез используются остатки чая). Заявляя, что окружающая среда отражает состояние сознания как отдельного человека, так и человечества в целом, а сознание в свою очередь отражает окружающую среду, они говорят о необходимости постоянного нравственного и духовного самосовершенствования каждого члена буддийской общины, включая в эту сферу также и экологический аспект¹. Они убеждены, что буддизм с постулируемой им гармонией человека и природы способен предложить свой опыт в

¹ Layman E. McC. Op.cit. –P.189-191.

этом плане всему человечеству. Многие буддисты в дзэнских центрах, например, занимаются сельскохозяйственной деятельностью с привлечением ручного труда и органических удобрений, садоводством, озеленением улиц в городах и др.

Продукты сельскохозяйственного труда (как правило это разнообразные овощные культуры) полностью используются буддийской общиной. Их производится ровно столько, сколько необходимо для потребления ее членов. Таким образом на практике осуществляются идеи "буддийской экономики" и "буддийской экологии".

Разумеется, такая попытка создать подобие "буддийского рая" в недрах потребительского западного общества с его погоней за прибылью, социальными противоречиями и т.д. представляется наивной, вместе с тем подобные группы и общины существуют и демонстрируют западному обществу новый подход к проблемам экологии и экономики.

Буддийские организации пытаются на практике решать многие социальные вопросы. В буддийских группах и центрах осуществляются идеи социального равенства, которое соответствует махаянской концепции о равенстве всех живых существ в так называемой "природе будды". Действительно, как отмечают исследователи буддийских групп в США, расовые и национальные различия не имеют значения при вступлении в такие группы: в них бок о бок занимаются буддийской практикой белые и черные, представители различных национальностей США¹. К сожалению, за пределами группы все эти проблемы продолжают остро стоять перед современным человеком на Западе.

¹ Layman E. McC. Op.cit. –P.191.

В коммуны американских буддистов активно вовлекаются люди, употребляющие наркотики. Если в 60-е годы отношение к наркотикам среди западных буддистов было едва ли не положительным, во всяком случае "экспериментаторским", то в последние годы в буддийских центрах практика медитации построена таким образом, что адепт должен либо прекратить свои занятия, либо по истечении некоторого времени полностью отказаться от потребления наркотиков. 50% наркоманов, посещавших дзэнские группы медитации вынуждены были покинуть эти группы. Другая половина, оставшаяся в группах, прекратила пользоваться наркотиками (99%)¹.

Социальные проблемы успешно решаются в рамках Нитирэн сёсю. Эта организация оказывает материальную поддержку своим членам, помогает им в устройстве на работу и т.д. Нитирэн сёсю США, например, содержит наркологические больницы, проводит буддийские службы в тюрьмах и госпиталях, помогает эмигрантам с Востока (в основном буддистам). Как правило, эта деятельность способствует расширению социальной и экономической базы организации.

Практически все буддийские центры и организации занимаются активной благотворительной деятельностью, оказывают помощь милосердия. Последователи буддизма работают в клиниках по уходу за больными. Дзэнский центр в Сан-Франциско, например, организовал клинику психического здоровья, где практикуется дзэнская медитация, на основе тибетской медицины создана

¹ Layman E. McC. Op.cit. –P.195.

"терапевтическая община" для психически неполноценных детей¹ и т.д.

Таким образом, "неактивное меньшинство" стран западного мира постепенно начинает менять свою "неактивную" социальную ориентацию на более активную.

Все эти признаки трансформации буддийского учения на Западе свидетельствуют о "размывании" его конфессиональных рамок, об активном выходе за границы отдельных школ и направлений в широкие сферы западной культуры, о значительной стабильности и гибкости его основных идей и положений. Благодаря этому буддизм легко вписался в новое культурное пространство Запада и даже во многом определил его "ориенталистский фон", который продолжает оставаться неизменным, независимо от смены увлечений тем или иным конкретным нетрадиционным культом на Западе.

За спиной западного буддизма стоит уже почти столетняя история, в ходе которой он выступал в качестве альтернативы западным ценностям, являлся то их соперником, то партнером, чтобы в конце концов занять равноправное положение наряду с другими религиозными и духовными ценностями в пестрой религиозной картине западного мира и, что, может быть, самое главное, в сознании человека Запада.

Буддизм во всем многообразии форм и направлений сумел пустить довольно глубокие корни в сознание и социальное поведение не только своих непосредственных последователей, но и значительной массы населения стран Запада, для которой даже буддийская терминология (нирвана, сатори, дзэн, карма и др.) стала

¹ Layman E. McC. Op.cit. –P.198.

звучать повседневно и привычно, не вызывая неприятия и отторжения.

§3. ОСОБЕННОСТИ ЭВОЛЮЦИИ ШКОЛЫ ЧАНЬ (ДЗЭН) В СТРАНАХ ЗАПАДА.

Наивысший уровень синкретизма с религиозными и светскими элементами западной культуры демонстрирует дальневосточная школа Дзэн (кит. - чань, санскр. - дхьяна: "медитация"), которая к середине XX в. практически отождествлялась с буддийским движением и вообще с буддизмом на Западе. Особенностью дзэн-буддизма явилось то, что его идеи стали проникать в сферы, ранее недоступные для "закрытых" религиозных направлений (в том числе буддийских), и способствовали появлению таких странностей, на первый взгляд, образований, как дзэн-католицизм, дзэн-протестантизм и т.д. Вместе с тем лишь внешне западный дзэн выглядит потерявшим свою буддийскую основу, совершенно "бесконфессиональным", как некий феномен едва ли не светской западной культуры. Действительно, в ходе своей эволюции и адаптации к явлениям западной культуры дзэн отказался от жестких сектантских рамок и создал некую иллюзию своей "безрелигиозности" и внеконфессиональности. Следует отметить, что в дзэн-буддизме сложились черты, которые способствовали значительной секуляризации этой школы буддизма еще в странах Дальнего Востока.

Школа Чань (Дзэн) сформировалась в Китае и появилась в Японии в конце XII в. Она сыграла весьма важную роль в социально-политической и культурной жизни на Дальнем Востоке. Учение этой школы сумело настолько приспособиться к культурным особенностям стран своего распространения, что она считалась

самой "китайской" школой буддизма в Китае и самой "японской" в Японии¹. Судя по тем материалам, которые касаются положения этой школы на Западе, ее с полным основанием можно назвать также наиболее "западным" буддийским феноменом по степени ее синкретизма с самыми разнообразными явлениями современной западной действительности: философией, психологией, искусством, социальными идеями, социальным поведением и т.д.

На Западе дзэн получил распространение в виде школ китайского, корейского и японского буддизма. Наибольшую известность он приобрел главным образом в японском варианте. Согласно традиции, основателем дзэнского (чаньского) направления был буддийский проповедник Бодхидхарма (28-й общепбуддийский патриарх и 1-й чаньский, VI в.), который прибыл из Индии в Китай с миссионерскими целями. Он прославился тем, что 9 лет провел в молчаливой медитации перед стеной в монастыре Шаолиньсы, после чего ощутил пробуждение. Бодхидхарма считается полуполюгендарным-полуисторическим основателем школы Чань в Китае. Это направление смогло стать столь "китайским" лишь благодаря тому, что оно адаптировалось к двум основным традициям, определявшим китайскую культуру - даосской и конфуцианской. "Если буддизм - отец,- отмечает тайваньский ученый У Цзинсюн,- то даосизм - мать этого удивительного ребенка. Но нельзя отрицать, что этот ребенок больше походит на мать, нежели на отца"².

Дзэн-буддизм впитал в себя элементы многих буддийских школ и направлений (махаяны и ваджраяны), огромную роль в его

¹ См.: Dumoulin H.A. A History of Zen Buddhism. -N.Y.,1963 и др.

² Цит. по: Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. -Новосибирск, 1989. -С.74-75.

становлении в Китае сыграл даосизм, отдельные понятия и представления которого во многом оказались типологическими с буддизмом. Первыми переводчиками буддийских текстов, кстати говоря, были именно даосские ученые. Если "в конфуцианстве отстаивался катафатический принцип всемогущества слова и умопостигаемости учения, изложенного в вербальных текстах, освященных традицией, то в даосизме и чань-буддизме провозглашался апофатический принцип невозможности выразить высшую истину в словах и знаках и постичь ее в рамках дискурсивно-логического мышления"¹. Вместе с тем чань впитал в себя многие общекитайские традиции, и конфуцианство в этом смысле не является исключением.

Как и другие направления махаяны, дзэн-буддизм признает существование феноменального мира, но считает его иллюзорным и неистинным. Особый акцент в этом направлении делается на практике медитации (чань, дзэн), об этом свидетельствует само название этой школы. Причем, в ее учении не делается различия между "миром иллюзий" - "сансарой" и высшей целью буддизма - "нирваной" или "сатори" ("пробуждением"). Согласно представлениям этой школы (они соответствуют фундаментальным положениям буддизма махаяны), нирвана пребывает в гуще сансары, в каждом человеке изначально заложена "природа будды", которую необходимо выявить при помощи медитации. Особенностью этого направления является отсутствие оппозиции между мирской и религиозной сферами, между "священным" и "профанным", принципиальная убежденность, что пробуждение

¹ Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. -С.75.

можно достичь, занимаясь самым "нерелигиозным", даже "низким" делом - уборкой помещений, чисткой туалетов, сельскохозяйственными работами и даже на поле боя (как это было в традиции средневековой Японии, в которой известный дзэнский наставник Хакуин (1683-1768) разработал теорию "активной медитации")¹. Концепция активной медитации предполагала полный отказ от разделения религиозной практики и повседневной жизни, утверждала возможность и необходимость осуществления практики медитации за пределами дзэнского монастыря - в императорском дворце, в военном лагере самураев, готовых ринуться в битву (так называемая "медитация в седле", которая считалась более действенной и почетной, чем медитация дзэнского монаха, удалившегося от житейской суеты в тишь монастырского "дзэндо", "зала для медитации"). Медитация представляет собой основную исходную позицию этой школы, с ее помощью можно постичь свою "собственную сущность" ("кэнсё"), которая одновременно является "природой" или "сущностью будды" ("буссё"), достичь дзэнского пробуждения (сатори) и познать истинную суть всех "вещей и явлений".

В Японии существовали два главных направления дзэн - риндзай (названное по имени его основателя в Китае - Линьцзи) и сото (ориентированное на "сосредоточение мысли"). Первое обязано своему распространению в Японии монаху Эйсаю (1140-1215), второе - Догэну (1200-1253). Позднее (XVII в.) появилось еще одно направление - обаку, основателем которого был Ингэн. Оно придерживалось принципа объединения дзэн с другими учениями (в частности, с амидаизмом); как и другие дзэнские направления оно

¹ The Zen Master Hakuin. Selected Writings. Tr .by Ph. B. Yampolsky. -N.Y., L., 1971.

пришло из Китая, но не получило широкого распространения. Постепенно дзэн в Японии раздробился на значительное число (около 50) мелких школ и направлений, многие из них исповедовали синкретические варианты дзэн-буддизма (не только смешанные типы практик риндзай и сото, они вбирали в себя элементы других школ японского буддизма). В средневековой Японии ученики-монахи часто меняли своих наставников, ходили из одного монастыря в другой в поисках именно "своего" учителя. Одновременно они являлись носителями новых идей и традиций, способствовали синкретизму и дальнейшему развитию дзэн в Японии.

В буддийской традиции огромная роль отведена учителю, который должен был прекрасно знать психологию каждого ученика и дать ему правильные практические наставления. В дзэн-буддизме наставник играет особую роль; он передает практику дзэн "от сердца к сердцу". Вместе с тем пиетет перед учителем в дзэнской традиции сменился низвержением его авторитета (наряду с другими, еще более почитаемыми, например Будды). Дистанция между учителем и учеником разрушается, не соблюдаются даже узаконенные конфуцианством нормы почитания старших младшими (как по возрасту, так и по социальному положению).

В "Риндзай-року" ("Записи бесед Риндзая") рассказывается история о Линьци (яп.- Риндзай, IX в.), последователе школы Чань (Дзэн), который пришел к известному чаньскому наставнику, пользующемуся большим авторитетом у своих почитателей и последователей, Цзиньню, чтобы поучиться у него и получить наставления. Но когда он подошел к воротам, то увидел, что Цзиньню сел в проходе и загородил своим посохом дорогу. Линьци трижды постучал о посох, но не получил никакого ответа; тогда он отстранил посох, прошел в зал для лекций и сел на самое почетное

место. Настоятель пришел вслед за ним и выразил неудовольствие тем, что Линьци не соблюдает правила приличия и нормы поведения, заняв неподобающее ему место. "О чем болтает этот старый дурак?!" - воскликнул Линьци, а когда оторопевший наставник от удивления открыл рот, то Линьци ударил его¹.

На первый взгляд этот эпизод демонстрирует пренебрежение к внешним формам поведения (характерное для дзэн-буддизма, "парадоксальное поведение", в котором, в сущности, нет ничего парадоксального, оно естественно и спонтанно, соответствует "духу и букве" дзэнского учения), немыслимое ни в буддийской традиции Индии, ни в конфуцианских нормативах в Китае. Однако такое пренебрежение к авторитетам распространилось не только на авторитет учителя, чаньские монахи подвергали жестоким насмешкам авторитеты будд и буддийских патриархов. "Убей Будду! Убей патриарха!" - мог воскликнуть чаньский монах; в этой же традиции известны сравнения Будды с такими, мягко выражаясь, "низкими" предметами, как "палочка-подтирка", "кусоч засохшего дерьма" и т.д.²

В таком "парадоксальном" поведении чаньских монахов (в дзэнской традиции Японии, кстати говоря, оно было значительно смягчено; синтоистская модель, сложившаяся не без влияния китайского кофуцианства, сильное воздействие культа предков - все это "связывало руки" дзэнскому монаху, не готовому раздавать удары направо и налево, как его китайские собратья, невзирая на авторитеты) прослеживается определенная логика. Своим поведением они демонстрируют ложность всяких надежд на

¹ Риндзай-року (Записи бесед Линьци).-Дзэн-но-гороку ("Записи бесед дзэнских патриархов"). -Токио, 1972. Т.10. -§67.

² См.: Риндзай-року, Мумонкан и др. чаньские (дзэнские тексты).

внешнюю помощь на пути самосовершенствования (даже со стороны будд, бодхисаттв, патриархов, знаменитых и действительно мудрых наставников). Ученик, получивший наставления от учителя, должен двигаться по пути к пробуждению, не оглядываясь на на какие авторитеты (даже самого Будды). "Природу будды" в себе человек должен выявить самостоятельно, пользуясь советами наставника, но не полагаясь ни на какую внешнюю силу (естественную или сверхъестественную).

В чаньских историях (которых бесконечное множество на эту тему) столкновение ученика и учителя, наставника из одного монастыря и наставника из другого, описанные весьма красноречиво, повод не только лишний раз подчеркнуть глубокий смысл учения чань, но и продемонстрировать победу более "пробужденного" (находящегося на более высоком уровне самосовершенствования) монаха над менее "пробужденным", хотя и претендующим на это звание. Есть и еще один важный момент, характерный для учения чань, явственно проступающий в "чаньских историях". Иногда палка или посох наставника обрушиваются на ни в чем не повинного ученика, вовсе не заслуживающего такой кары. В этом случае наставник либо хорошо знает уровень практики своего ученика и рассчитывает, что такое "внешнее" вмешательство поможет тому сделать резкий скачок в продвижении по пути достижения сатори или даже вызовет "внезапное пробуждение". Но иногда удар, доставшийся любимому ученику, демонстрирует и самую суть учения, которое выступает против любой законченной, устоявшейся схемы, позволяет ученику искать в чаньской практике новые подходы, отказаться от сложившихся стереотипов, тем самым делает эту практику более живой, не дает ей превратиться в мертвую систему психофизической тренировки и саморегуляции. Прекрасное

знание психологии, дифференцированный подход наставника к ученику позволяют "гуру" находить контакты с людьми, принадлежащими к разным социальным слоям западного общества, обладающими различным интеллектуальным и образовательным уровнями.

В направлении риндзай акцент делался на методе "внезапного пробуждения". Для этого широко использовалась практика бесед учителя и ученика (мондо - "вопрос-ответ") и практика коана ("публичного отчета", дзэнских загадок, не требующих логического решения). Учение риндзай более терпимо относилось к догматике и практике других буддийских школ, было более синкретичным. Оно сумело расширить свое влияние в среде высшей аристократии и военного сословия Японии, пользовалось поддержкой официальной власти.

Другое направление дзэн - сото - особое внимание уделяло методу "сидячей медитации" (дзадзэн), выступало против интеллектуализма буддийских школ, делало акцент на постепенный характер "пробуждения", к которому следует стремиться на протяжении всей жизни. Догэн призывал к отказу от всех социальных и родственных связей, утверждал высокий авторитет учителя. В монастырях сото существовала аскетическая атмосфера. Учение Догэна получило распространение в провинции и было популярно в основном в среде сельского населения.

Различия методов "постепенного" и "внезапного" пробуждения начинают стираться, так как на практике, как отмечалось, ученики-монахи часто меняют своих наставников и прибегают к различным способам обучения.

Еще в начале XX в. представители русской буддологии с полным основанием относили школу Чань (Дзэн) к направлениям

буддизма, основу которых составляло мистическое созерцание, непосредственное экстатическое переживание истины. Русский буддолог О.Розенберг (1888-1919), давая характеристику японскому буддизму, отмечал, что путей к достижению конечной цели может быть несколько. "Насчитывают,- писал он,- всего четыре пути: 1) познание; 2) практические деяния, аскетизм и т.д.; 3) мистическое созерцание; 4) вера в спасительную силу Будды Амитабхи"¹. К буддийским школам, основанным на созерцании, он целиком и полностью относит школу Дзэн, которую он называет "сектой мистического созерцания". Оценка Розенбергом этого направления буддизма до сих пор не утратила своего значения. "Мистическое направление,- отмечал он,- подчеркивает ту непознаваемость истинно-сущего, на которой... настаивали уже мадхьямики. Но в то время, как мадхьямики все же не отвергали философского рассуждения, буддийские мистики полагали, что рационалистические соображения по поводу истинно-сущего бесполезны. Они поэтому отвергали и литературу, и философскую традицию, признавая одно только созерцание, которое у них имеет форму значительно более простую, чем практика созерцания, входившая как дополнительное средство для достижения спасения уже в древнейшие школы буддизма. Позднейшие мистики не различают тех многочисленных степеней, о которых говорила хинаяна, а, упростив процесс мистического созерцания, считают возможным непосредственное экстатическое переживание истины"².

Механизм достижения сатори (пробуждения) в дзэн-буддизме часто демонстрируется на примере религиозной практики средневекового китайского монаха Цинъюаня (XIII в.), который

¹ Розенберг О.О. Труды по буддизму. –С.60-61.

² Там же. –С.201-202.

описал ее как полную трансформацию сознания, включающую три уровня (когда реки и горы являются горами и реками; когда они ими не являются и когда они снова являются горами и реками). Этот популярный пример, широко известный в дзэнской литературе, свидетельствует о глубоких изменениях, происходящих в сознании человека. Третий, высший уровень, характеризующий мистическое состояние сатори, как бы включает в себя два предыдущих (утверждающий и отрицающий) и представляет собой "динамическое целое", как его часто называют буддисты, которое вмещает "великое отрицание" и "великое утверждение"¹.

"Теоретики" дзэн, сами занимавшиеся дзэнской практикой, утверждают, что в дзэн нет ничего, что можно было бы объяснить с помощью теории и изучать в качестве священной доктрины; его сутью, как полагают они, является "невыразимое". Однако, если мы обратимся к дзэнским текстам или к работам современных исследователей, особенно западных, то увидим, что там постоянно встречаются попытки описать это "невыразимое". Сатори определяется как интуитивное видение вещей и явлений, как конечное знание, достигнутое в результате духовного "пробуждения", как единство, в котором объект сливается с субъектом и т.д. Типологически сходные описания "высшего состояния" мы встречаем в шаманской практике, у христианских мистиков. Однако христианский мистик - это "богоизбранник", шаман также "избран", как правило, каким-либо духом. Дзэнский же мистик рассчитывает на собственные силы в достижении конечной цели - сатори.

¹ Abe M. Zen and Western Thought. -L., 1985. -P.15.

Подробное описание своего "пробуждения" оставил дзэнский монах Хакуин: "Однажды ночью во сне моя мать явилась ко мне и подарила мне пурпурную одежду, сделанную из шелка. Когда я поднял ее, рукава показались мне слишком тяжелыми и, осмотрев их, я обнаружил по старому зеркалу пяти или шести дюймов диаметром в каждом рукаве. Отражение зеркала в правом рукаве проникло в мое сердце и жизненные органы. Мой собственный дух, горы и реки, великая земля показались безмятежными и бездонными. Зеркало, находившееся в левом рукаве, однако, совсем не давало отражения. Его поверхность была похожа на новый котел, который вот-вот тронет пламя. Вдруг я ощутил, что свет зеркала из левого рукава был во много раз ярче, чем из правого. После этого, когда я смотрел на все вещи, мне казалось, что я всматриваюсь в собственное лицо. Впервые я понял значение фразы: "Татхагата видит природу Будды внутренним оком"¹.

Несмотря на декларируемый отказ дзэн от письменных текстов, возможности выразить "истинно-сущее" словами, любых авторитетов (даже, казалось бы, самых значимых - будд, бодхисаттв, патриархов), постепенно эта школа сформировала мощный пласт собственной литературы, более объемный, чем другие школы, почтительно относящиеся к канонической буддийской литературе. В XIV-XV вв. дзэнские монахи выступают в качестве наставников крупнейших японских феодалов (сёгунов), императора и японских воинов-самураев, которые часто прибегали к практике медитации в дзэнских монастырях. Постепенно "активная медитация", теория, в законченной форме нашедшая свое выражение в работах Хакуина, стала частью идеологической системы, с помощью которой функционировало феодальное государство Японии. Дзэн, вставший

¹ The Zen Master Hakuin. Op.cit. –P.121.

на службу официальной идеологии, стал развиваться в сторону прагматизма и практицизма: "Если даймё или высшие сановники будут отказываться от посещений императорского дворца, оставят свои правительственные дела и будут заниматься мертвой медитацией или молчаливым самоуглублением; если торговцы поставят на якорь свои корабли и забросят счеты, будут практиковать мертвое сидение и молчаливое самоуглубление; если воины забросят стрельбу из лука и верховую езду, забудут военные искусства, будут практиковать мертвое сидение и молчаливое самоуглубление; если ремесленники забросят свои орудия, не будут пользоваться топорами и скобелями, будут практиковать мертвое сидение и молчаливое самоуглубление, то страна придет в упадок и народ умрет от истощения"¹. Практическая ориентация - закономерное развитие идей дзэн-буддизма в Японии, по существу, она явилась предельным выражением постулируемого дзэн тождества мирской и религиозной жизни, нирваны и сансары. Героем "дзэнских историй" становится не монах-отшельник, сидящий в медитации, а "человек дела" - самурай, чиновник, торговец, занимающийся медитацией в гуще мирской жизни. Дзэн-буддизм предоставил широкие возможности людям, нежелающим отказываться от семьи, своей профессии, даже от привычного для них образа жизни, давая им прикоснуться к переживанию истины, изменить не столько окружающую их жизнь, сколько самих себя в гуще этой жизни, обрести новое к ней отношение, более целостное и гармоничное. Отсюда вытекает и секуляризм дзэн-буддизма, его "внесектантский" характер (который иногда путают с "безрелигиозностью", с которой он как учение буддизма, несмотря на всю свою трансформацию, не имеет ничего общего), его открытость и мобильность, широкий выход в сферы

¹ The Zen Master Hakuin. Op.cit. –P.51.

японской культуры. Театр Ноо, садовое искусство, искусство аранжировки цветов, военно-прикладные искусства, японская поэзия, живопись - составные части дзэнской культуры, глубоко укоренившиеся в культуре Японии и сами ставшие неотъемлемыми элементами ее традиционной культуры. Теснейшая связь дзэнской традиции с бытом (оформление интерьеров домов, парков, чайная церемония и др.) и с повседневной жизнью в целом - результат вживания дзэн-буддизма в традиционную японскую культуру, привнесения в нее тех эстетических принципов, которые были сформированы в школе Дзэн - естественность, простота и изысканность, спонтанность, внутренняя гармония, умение видеть великое в малом, прекрасное в, казалось бы, незначительном или даже "ничтожном", "святое" в "низком" и "профанном". Несмотря на значительный секулярный характер дзэн, способность его к синкретизму, даже в самом "светском" своем варианте он продолжает нести в себе махаянскую идею о тождестве сансары и нирваны, и в этом смысле продолжает буддийскую традицию.

Такой феномен, как дзэн-буддизм, на Западе необычайно широк. Однако в этом направлении можно было бы выделить ряд характерных черт, которые достаточно наглядно иллюстрируют приспособление его к различным сферам духовной жизни современного западного общества.

Определяя перспективы развития буддизма на Западе, один из основателей и теоретиков буддийского движения в Великобритании, К.Хамфрис, отмечал, что западный буддизм будет серьезно отличаться от своих восточных прототипов. Вопрос в том, что буддизм на Западе постепенно превратится в "западный" вариант буддизма, дискутировался еще в начале 70-х годов. В настоящее время с определенной долей уверенности можно сказать, что процесс

формирования западного буддизма еще не завершился, но на примере отдельных его направлений (дзэн-буддизма) мы имеем дело уже с достаточно сложившимся западным феноменом и даже "наиболее западным" направлением буддизма, вошедшим в структуру западного сознания и социального поведения.

Дзэн-буддизм на Западе, так же как и в странах Востока (Китай, Корея, Япония, Вьетнам), имеет свою историю и свою литературу. Он также прошел определенные этапы развития, которые начались с простого знакомства западного читателя с этим восточным феноменом как таковым и привели к его значительной трансформации и модернизации.

В последние десятилетия дзэн-буддизм на Западе осваивается как теоретически, так и практически - почти каждый университет или колледж имеет факультеты, кружки или группы по изучению учения школы Дзэн и практике медитации. Литература по дзэн-буддизму огромна, начиная со специальных научных изданий, включающих дзэнские тексты с комментариями, и кончая популярной литературой, из которой в форме, доступной рядовому западному читателю, можно почерпнуть сведения о дзэнской диете, гигиене, режиме дня и т.д.

Тысячи последователей дзэн-буддизма объединены в общины, группы медитаций. Часть из них проходит дзэнскую практику в монастырях или дзэнских центрах под руководством опытных наставников-монахов восточного и западного происхождения. На основе дзэнского центра в Сан-Франциско в конце 60-х годов был создан монастырь Тассаджара, в котором проходят обучение около 70 европейцев и американцев¹.

¹ Layman E. McC. Op.cit. -P.66.

Готовность дзэн-буддизма адаптироваться к элементам "чужой культуры", акцент на активной деятельности в миру создали некий миф о безрелигиозности, внеконфессиональности дзэн. Этому способствовало также то, что некоторые явления дзэнской культуры, как например "икэбана" (искусство аранжировки цветов), перестали иметь традиционно религиозный смысл и перешли на Западе в разряд чисто светского развлечения - составления оригинальных букетов. Эта тенденция начала формироваться в дзэн еще в рамках традиционной культуры в странах его традиционного распространения. Действительно, дзэн-буддизм вышел за узкие рамки религиозной школы и стал восприниматься как нечто знакомое и привычное в повседневной жизни Запада. Такие понятия, как "дзэн", "сатори", характерные для дзэнской традиции в странах Востока, становятся повседневными понятиями в сознании современного западного человека.

Интерес к изучению дзэн, а также деятельность его интерпретаторов в Европе и США, подготовили так называемую "дзэнскую революцию" середины XX в., когда отдельные его идеи в качестве компонентов своего мировоззрения присвоили молодежное движение социального протеста и контркультурное движение. Постепенно широкое увлечение дзэн-буддизмом уступило место стремлению более глубоко осмыслить его догматику и практику. В 70-е годы начался этап более фундаментального освоения учения дзэн, в ходе которого значительное число "случайных" последователей отсеялось.

В настоящее время дзэн, возможно, и уступает в популярности таким "модным" восточным культам, как кришнаизм или "трансцендентальная медитация", однако в трансформированном виде дзэн-буддизм настолько укоренился в современном западном

мире, что вряд ли найдется хотя бы один молодой человек в странах Запада, который о нем ничего бы не слышал. Следует отметить также, что круг научных, "академических" интересов к дзэн значительно расширился. Помимо исторических форм дзэн-буддизма и дзэнских текстов это явление исследуется в контексте западной культуры; ученые изучают в настоящее время его трансформацию в условиях западного мира.

История распространения и адаптации дзэн-буддизма на Западе тесно связана с налаживанием постоянных контактов с восточными странами, в частности с Японией. Однако знакомство западного мира с собственно дзэнским феноменом можно датировать только началом XX в. В 1913 г. была опубликована книга К.Нукария "Религия самураев"¹, посвященная непосредственно дзэн-буддизму. Она осталась малоизвестной широкой публике, заинтересовав узкий круг специалистов как чисто научное исследование, и не оказала непосредственного воздействия на популяризацию идей дзэн-буддизма.

Новый этап приобщения западного читателя к учению дзэн-буддизма начался с работ японского знатока и последователя дзэн - Д.Т.Судзуки, который оказал огромное влияние на распространение буддийских идей на Западе. Благодаря первым изданиям Д.Т.Судзуки "Эссе по дзэн-буддизму"², его лекционной деятельности, дзэн-буддизм стал уверенно завоевывать все более прочные позиции в западном мире. У Судзуки появились ученики и последователи в среде западной интеллигенции, которые пытались интерпретировать

¹ Nukaria K. The Religion of Samurai. -L., 1913.

² Suzuki D.T. Essays in Zen Buddhism. -L., 1927-1953. Vol.1-3. М.Абэ сравнивал значение появления этой книги на Западе со значением первых переводов в средневековой Европе работ Аристотеля и Платона. См.: Abe M. Zen and Western thought. -L., 1985. -P. 11.

это учение в терминах, понятных европейскому мышлению. В конце 50-х годов литература по дзэн-буддизму хлынула на западные книжные рынки. В этот период уже появились работы западных последователей дзэн, описавших свой собственный опыт практики буддизма, которую они прошли под руководством профессиональных дзэнских наставников, главным образом в монастырях Японии (Э.Хэригел, например)¹.

Благодаря работам Д.Т.Судзуки западный читатель получил весьма своеобразное представление о дзэн-буддизме, которое столь же завораживало, сколько интриговало и вызывало неподдельный интерес. Д.Судзуки, попытавшийся представить буддизм "вне рамок архаичной традиции древнего Востока"², утверждал, что дзэн - это не философия и не религия, что он не предлагает вообще никакой доктрины в качестве руководства для своих последователей³. Стараясь избежать трудностей в формулировке ряда терминов и положений буддизма махаяны, с которыми сталкивается человек на Западе, Судзуки подчеркивал лишь "номинальную" связь дзэн с буддизмом, "освобождал" его от каких-либо фундаментальных философских концепций и доктрин. Будучи прекрасным знатоком буддизма, разбирающимся в текстах и философской литературе, он искренне увлекся мыслью донести идеи дзэн до широкой западной публики, объяснить их языком, который, как он полагал, будет понятен любой домохозяйке и мальчишке-разносчику газет. Эффект превзошел все ожидания. Весь западный мир от интеллектуалов до школьников заговорил о дзэн-буддизме. Началась эра "дзэн после

¹ Herrigel E. Zen in the Art of Archery. -L., 1968 и др.

² Abe M. -P. 11.

³ См.: Suzuki D.T. An Introduction to Zen Buddhism. -L., 1957; Studies in Zen. -N.Y., 1955; Zen Buddhism. Selected Writings. -N.Y., 1969 и др.

Судзуки". Этот дзэн уже как будто не имел ничего общего с восточным, практикуемым в дзэнских монастырях, он обладал известным сходством с секуляризованным дзэн-буддизмом, вышедшим за сектантские рамки в широкие сферы традиционной культуры Японии. Однако западный читатель, в своей массе не разбирающийся в тонкостях "монастырского" и "секуляризованного" дзэн-буддизма в Японии, воспринимал его в "чистом" виде, оторванным от его буддийских и традиционных корней, которые существовали на Дальнем Востоке. Судзуки убеждал западных неопитов, отвернувшихся от традиционных западных религий в силу их авторитарности и догматизма, что дзэн является не столько достоянием буддизма, сколько сущностью всех религий и всех философских систем, так как в нем заложена универсальная истина, которая присутствует в каждом человеке. Он внушал мысль, что каждый человек уже потенциально является дзэн-буддистом независимо от того, каких убеждений он придерживается (является ли он католиком, протестантом, материалистом и т.д.). Дзэн-буддизм в результате "интерпретации" Судзуки и его последователей (А.Уоттс, Р.Блис и др.) из школы дальневосточного буддизма постепенно превращался в феномен, лишенный традиционных корней, в метод, с помощью которого человек мог трансформировать свое сознание, причем, не прибегая к долгим и чрезвычайно сложным способам традиционной практики.

Западные последователи дзэн не хотели в течение долгих лет заниматься практикой медитации - они стремились к быстрым результатам. Они также не были готовы заниматься практикой "внезапного пробуждения", основанной на решении парадоксальных дзэнских загадок (мондо, коанов), которые предлагали им восточные наставники. Японские наставники дзэн, например известный

японский последователь риндзай-дзэн Д.Сасаки, были вынуждены при обучении американских учеников составлять такие коаны, которые бы соответствовали их представлениям и вызывали адекватные ассоциации, связанные с западной традицией¹. В Великобритании были популярны отрывки из известной книги Л.Кэрролла "Алиса в стране чудес" и парадоксальные стихотворения - лимерики. В качестве коанов использовались также отрывки из христианских текстов и Библии. Р.Блис отмечал: "Мы можем взять отрывки из Библии и сутр и наблюдать тождество религиозной практики, которая привела к их появлению. Формально, вербально они могут вызвать противоречия, связанные с ограничительной, логической природой нашего сознания. Лишь сознание, свободное от интеллектуального наследия, сознание, развивающееся по своим собственным законам, способно преодолеть противоречие фактов, понять внутреннюю сущность парадокса, не стремиться к "словесному выражению" так называемой "истины" и снять все оппозиции"².

Демонстрируя "погружение" в дзэнскую практику, он описывает три стадии, соответствующие трем ступеням изменения сознания, соотношения "слова" и "факта". На первой стадии слова соответствуют факту, но, выражая факт словами, мы осознаем, что истина мертва. Тогда мы вступаем в следующую стадию, когда наше сознание скользит "мимо слов" в область "бессловесную, но не молчаливую". На последней стадии слова снова обретают смысл и силу. Мы узнаем мир в словах³. Свободное и смелое обращение к "традиционному материалу", наработанному в рамках западной

¹ Layman E. McC. Op.cit. –P.66.

² Blyth R.H. Buddhist Sermons on Christian Texts. –Tokyo, 1952. –P.1.

³ Ibid. –P.2.

культуры, характерное для западных теоретиков и "интерпретаторов" дзэн, объективно способствовало взаимообогащению двух традиций - восточной и западной. Вместе с тем многие их работы страдали от излишней "популяризации" и "примитивизации" дзэн-буддизма, который стал восприниматься вообще вне буддийского и традиционного контекста. Пожалуй, он стал даже слишком повседневным понятием в сознании западного человека в середине XX столетия. Он рассматривался и как " тема научных дискуссий, и предмет мимолетных увлечений, и объект фельетонных выпадов, каламбуров, газетных анекдотов, типа "нарочно не придумаешь", и многое другое"¹.

Благодаря Д.Судзуки и его "интерпретаторской школе" Запад получил дзэн, свободный от "восточной одежды", в западной упаковке, "готовый к употреблению". Мы увидим, какие причудливые формы приобрел дзэн в результате благородного и искреннего стремления Судзуки поделиться с Западом этим уникальным явлением дальневосточной культуры. Вряд ли он мог представить себе, что в очень скором времени появится "наркотический" или "психоделический" дзэн, что "дзэн" войдет в сленг молодежной культуры, в рамках которой в 60-е годы буквально все станут "дзэн-буддистами", не дав себе труда всерьез задуматься над этим явлением. Вместе с тем Д.Судзуки, Р.Блис и др. известны своими фундаментальными исследованиями в области китайской и японской культур. Д.Судзуки был одним из крупнейших знатоков буддизма, своего рода его реформатором, задавшимся специальной целью сделать буддизм достоянием западной культуры, исполнявший особую миссию по распространению идей буддизма на Западе.

¹ Абаев Н.В. Д.Т.Судзуки и культурное наследие дзэн(чань)-буддизма на Западе// Народы Азии и Африки. -1980. -№6. -С.177.

Несмотря на некоторые "издержки" и недоразумения, связанные с эволюцией дзэн в западных странах, процесс взаимодействия и взаимообогащения культур Востока и Запада стал развиваться интенсивнее, возрос интерес к Востоку; многие почитатели Судзуки, заинтересовавшиеся дзэн-буддизмом, обратились к серьезному и фундаментальному изучению этого явления. Благодаря Судзуки, Уоттсу, Блису и др. были переведены и изданы многие буддийские тексты и тексты, относящиеся к школе Дзэн, с современными комментариями (например, сборники коанов, в частности "Мумонкан", "Сутра Помоста Шестого патриарха [Хуэйцзэна]", переводы и исследования поэзии хайку и др.)¹. В результате этой деятельности буддийские тексты и дзэнские коаны (парадоксальные загадки) стали читать не только специалисты по буддизму, востоковеды, студенты, культурологи, а самые широкие круги читающей западной публики. Был сделан огромный шаг в распространении буддизма и в целом восточной культуры на Западе.

Именно интерпретаторская деятельность Судзуки, его учеников и последователей создала предпосылки для "дзэнской революции", охватившей широкие круги западной молодежи и интеллигенции в 60-е годы, и способствовала дальнейшему развитию диалога европейской культуры и культуры народов Востока. Ее успех во многом был обусловлен тем, что был достигнут перевод "эзотерического" языка дзэн на язык, в принципе доступный для любого "непосвященного" читателя. С одной стороны, такая интерпретация и популяризация дзэн-буддизма способствовала его европеизации. С другой стороны, она помогала понять Восток и

¹ Blyth R.H. A History of Haiku. –Tokyo, 1963. V 1-4.; Mumonkan.- Zen and Zen Classics. Ed. by R.Blyth. –Tokyo, V IV. 1966; The Iron Flute.–Rutland and Tokyo, 1961; The Sutra of Hui-neng. –L, 1966 и др.

обогащать западную мысль уникальными ценностями его духовной культуры.

В дальнейшем ("после Судзуки") развитие литературы по дзэн-буддизму пошло по трем основным направлениям. Продолжала развиваться "академическая" линия исследования дзэн-буддизма, которая также не могла обойти работы Судзуки и его единомышленников. Велась деятельность по дальнейшей интерпретации дзэн-буддизма с целью адаптации его к идеям западной философии, психологии и т.д. Появились сравнительные работы по дзэн-буддизму и экзистенциализму, дзэн-буддизму и психоанализу (одним из его видных представителей являлся американский психолог Э.Фромм) и др. Наконец, получила распространение массовая популяризаторская литература, изображающая дзэн в наиболее секуляризованном и даже прагматическом его варианте, доступном уровню понимания широких слоев западного общества,- дзэн для всех и каждого, не имеющий ничего общего ни с традиционным, ни с "академическим", ни с "интерпретаторским" дзэн-буддизмом. Общеизвестно, что целый ряд деятелей западной художественной литературы также оказался под влиянием дзэн-буддизма, явившегося для некоторых из них мощным творческим стимулом (Г.Гессе, О.Хаксли, Дж.Д.Сэлинджер, Дж.Керуак, А.Гинзберг и многие другие).

Учение дзэн не было однородным на Западе даже в своем модернизированном виде. Оно варьировалось в зависимости от социальной среды, уровня образования и ориентаций "духовных поисков".

Следует отметить, что и традиционный дзэн в Японии также был далеко не однородным. Учение дзэн практиковалось в монастырях, которые принадлежали к разным направлениям этой

школы буддизма. Кроме того, в результате секуляризации дзэн-буддизм превратился в своеобразную "философию жизни", оказавшую значительное влияние на стиль мышления, образ жизни и деятельность японцев. И, наконец, существовал так называемый "популярный" дзэн, во многом утерявший религиозную окраску и ставший элементом быта и досуга представителей третьего сословия средневековой Японии.

На Западе, несмотря на специфические условия адаптации и трансформации, это учение во многих чертах повторило основные направления его развития в японской традиционной культуре. В настоящее время в западных странах существует "монастырский" дзэн, приближенный к традиционному дзэн-буддизму Японии; "интеллектуальный" дзэн ("философия жизни"), получивший наибольшее распространение в среде интеллигенции в результате миссионерской и интерпретаторской деятельности Судзуки и его западных учеников; "прагматический" дзэн-буддизм, имеющий известные аналогии в японской традиционной культуре ("повседневный" дзэн, ориентированный на улучшение психофизического самочувствия и повышение социальной активности). Эта схема, разумеется, является достаточно общей и не показывает специфики функционирования западных вариантов дзэн-буддизма. Но она демонстрирует степень секуляризации этого учения, отрывает его от буддийской основы. В "прагматическом" варианте религиозные элементы сведены до минимума и замещены рациональным, практическим, утилитарным подходом к практике дзэн-буддизма на Западе.

Анализируя конкретные варианты дзэн-буддизма, распространенные в западных странах, невозможно не заметить, что все они без исключения в той или иной степени включают в себя

элементы и символы западной культуры. Даже наиболее приближенный к традиционному восточному варианту "монастырский" вариант дзэн-буддизма на Западе имеет свои особенности, связанные с адаптацией к современному западному образу жизни и мышлению. Это проявляется в восприятии буддизма его западными последователями и отражается на их поведении.

"Монастырский" вариант западного дзэн-буддизма во многом первоначально формировался по образу и подобию японской модели; первыми дзэнскими монахами-наставниками были выходцы из Японии. Большую роль в распространении учения дзэн на Западе сыграл дзэнский центр в Нью-Йорке, в котором активную пропагандистскую деятельность развернула чета последователей дзэн из Японии - Р. и С.Сасаки. С 1945 г. он стал называться Первым дзэнским институтом Америки.

Р.Сасаки явилась инициатором переоборудования одного из храмов в монастыре Дайтоку (направление риндзай) в Киото в тренировочный центр для западных последователей дзэн-буддизма и стала настоятельницей этого храма¹. Она и ее ученики стремились строго придерживаться традиционной системы обучения под руководством квалифицированных дзэнских мастеров. Сасаки требовала глубокого понимания и знания истории школы, буддийских принципов, дзэнских текстов, специальной терминологии. В традиции этого дзэнского центра не допускались никакие теоретические дискуссии, практиковались строгая дисциплина и беспрекословное повиновение наставникам. Дзэнский центр в Киото подготовил ряд европейцев-монахов, часть из которых

¹ Humphreys Ch. Zen comes West. -L., 1977. -P.34.

по возвращении на Запад возглавила западные дзэн-буддийские центры, группы, классы медитации.

В конце 60-х годов XX в. в Северной Калифорнии был открыт американский дзэн-буддийский монастырь, который со временем стал крупным религиозным центром. Он повторял модель традиционных дзэнских монастырей по внутреннему распорядку религиозной жизни и по внешним реалиям (ношение сандалий, бритье головы и т.д.).

Однако с течением времени оказалось, что сохранить "чистую" модель в условиях современной западной действительности невозможно. В настоящее время дзэнские центры претерпели на Западе существенные изменения, хотя практика медитации под руководством дзэнского наставника, ориентированная на выявление в себе "истинной сущности", "природы будды", остается прежней. В монастырях и центрах последователи дзэн живут, как правило, своеобразными коммунами открытого типа, которые напоминают университетские кампусы (общежития). Такие организационные структуры позволяют последователю дзэн сочетать жизнь в буддийском центре с жизнью за его пределами, не прерывать социальных связей вне дзэн-буддийской общины - работать за пределами коммуны, иметь семью и др.

Как отмечалось, нечто похожее существовало в средневековой Японии. Представители военного сословия, прибегая к дзэнской практике в монастырях, не прерывали своих социальных связей и продолжали выполнять определенные социальные функции. В этом случае религиозная практика являлась не способом ухода от социальной действительности, а, напротив, стимулом для активной социальной и политической деятельности. В этом состояла особенность учения дзэн-буддизма, делавшего акцент на активной

медитации в той или иной сфере человеческой деятельности, не признающего непреодолимых противоречий между "святым" и "профанным", утверждающего возможность дзэнского "пробуждения" (сатори) в сферах, далеких от чисто религиозных.

Западная дзэнская община трансформировалась еще глубже, превращаясь в семейную религиозную коммуну открытого типа, характерную, например, для США. В таких коммунах западный последователь дзэн может вести семейную жизнь в пределах дзэнского центра. Перед коммунами стояли проблемы, связанные с их экономической независимостью, участием в общественной жизни, женским равноправием, семейной жизнью и т.д.; их решение потребовало пересмотра ряда традиционных положений учения и практики дзэн-буддизма¹.

Сфера производства в таких общинах, как правило, ограничивается ручным трудом (сельское хозяйство, ремесленничество, сфера обслуживания). Ручной труд по-прежнему в рамках дзэнской традиции рассматривается как "фусин" ("медитация в труде").

Семейная жизнь в общине имеет свои особенности. При интенсивной практике медитации семья нередко может стать обузой для одного из партнеров. В коммунах частым явлением бывают разводы, смена сексуальных партнеров. Перенесение семейных и сексуальных отношений во внутреннюю жизнь дзэнских центров - специфически западная (главным образом американская) черта дзэн-буддизма, которая сформировалась не без влияния коммун хиппи и битников и по многим параметрам построена по их образцу.

¹ См.: Религия в политической жизни США. -М., 1985.

В западных центрах остро встала проблема женского равноправия. Идея равенства всех живых существ в "природе будды" - одна из основополагающих в буддизме махаяны. Однако это равноправие никогда не реализовывалось в дзэнских монастырях в восточных странах. В дзэнских центрах на Западе стали практиковаться совместные медитации, в то время, как в японских монастырях женщины занимаются медитацией отдельно в специальных залах. Женщины в дзэнских центрах на Западе наравне с мужчинами посвящаются в монахини и могут занимать высшие посты в иерархии.

Изменилась внешняя сторона дзэнских центров. Последователи дзэн часто носят европейскую одежду, необязательным стало бритье головы, ношение сандалий и т.д.

Таким образом, даже на взгляд внешнего наблюдателя, жизнь дзэнских монастырей и центров крайне разнообразна. В Сан-Франциско, например, можно увидеть дзэндо (зал для медитации), покрытый японскими татами (циновками или матами), наполненный бритоголовыми американцами, одетыми в робы, читающими сутры по-японски. Зайдя в другой дзэндо, который находится неподалеку, можно обнаружить там длинноволосых парней в джинсах, сидящих на стульях и читающих тексты на английском языке.

Американская исследовательница Э.Лейман дает описание одного из дзэнских центров, находящихся в Сан-Франциско¹. Этот центр довольно крупный и состоит из целого комплекса помещений: дзэндо, буцудо (зал Будды), кухня, столовая, библиотека, туалетные комнаты, спальни. В этом центре последователи дзэн живут общиной, полумонашеской жизнью. У некоторых есть работа за

¹ Layman E. McC. Op.cit. -P.53.

пределами центра, но все обязаны следовать распорядку дня, принятому в центре (заниматься медитацией, участвовать в уборке помещений и т.д.). В настоящее время в этом центре приняты европейские обычаи: монахи носят европейскую одежду, пользуются ножами и вилками при трапезах и т.д.

Однако, если внешние черты дзэн, изменившиеся под влиянием европейской культуры, можно считать не столь уж существенной частью жизни современного западного центра, то гораздо более серьезные перемены происходят во внутренней ориентации последователей дзэн-буддизма на Западе.

В последнее время в дзэнских центрах усилился теоретический интерес к учению дзэн, поиск рациональных путей познания "иррациональных" основ дзэн-буддизма. Это связано прежде всего с тем, что большинство западных последователей дзэн является выпускниками университетов и колледжей и в них самой системой западного образования заложено стремление рационального осмысления окружающей их действительности. Кроме того, воспитанные в недрах культуры, во многом отличной от той, в которой возник и развивался дзэн, они так или иначе вынуждены "вживаться" в эту культуру путем накопления знаний о ней. Японский дзэн-буддист в силу того, что он хорошо знает буддийскую догматику (учение дзэн провозглашает отказ от буддийской догматики, делает акцент на передаче "истины" вне учения, на невербальном постижении абсолюта нерациональным способом), подготовлен к тому, чтобы от нее отказаться.

Западный последователь дзэн должен сначала эту догматику основательно изучить, чтобы потом от нее отказаться. Как отмечал один из крупнейших специалистов по буддизму, уже упоминавшийся нами, К.Хамфрис, проблема заключалась в том, что европейский

дзэн-буддист не может в полной мере практиковать дзэн "изнутри", ему необходимо добавить немного "объективного западного подхода", который в конечном итоге основывается на неистребимом в западном интеллигенте стремлении к логическому, рационалистическому мышлению¹.

Стремление к знанию реализуется у западного последователя дзэн-буддизма не только в чтении и осмыслении специальной литературы и буддийских текстов, в слушании лекций, но и в различного рода дискуссиях и обсуждениях фундаментальных положений дзэн-буддизма. В традиционном дзэн-буддизме это совершенно недопустимо. Западные же дзэн-буддисты считают, что дзэнская практика продвигается значительно быстрее в результате дискуссий, чем при простом "сидении" и регулировании дыхания². Таким образом западное мышление вторгается в святая святых дзэнской практики, в которой традиционно царили разного рода невербальные способы выражения "невыразимого".

Другой вариант западного дзэн-буддизма в еще большей степени подвергся западному влиянию. Речь пойдет о так называемом "интеллектуальном" дзэн-буддизме, приверженцы которого никогда не носили монашеских одеяний, не давали никаких обетов, а стремясь обрести упорядоченность, устойчивость, внутренний покой в мире беспорядка и хаоса постоянно меняющегося западного мира, превратили дзэнское учение в своеобразную "философию жизни".

Общеизвестен интерес многих европейских философов, писателей, художников, музыкантов к некоторым идеям дзэнского учения. Религиозные искания западной интеллигенции являются в

¹ Humphreys Ch. Op.cit. –P.33.

² Ibid. –P.35.

известной степени компромиссом между субъективно ощущаемой потребностью в религии и невозможностью принять ее в традиционной форме. В результате возникает специфический феномен, для которого характерен разрыв с традиционными формами религии, поворот от ортодоксально-теистической системы идей к религиозному синкретизму, в котором, как правило, важную роль играют восточные культы и прежде всего буддизм.

Религиозность интеллигенции, очищаясь от традиционных догм и норм поведения, приближается к уровню философии или приобретает характер личного, не поддающегося рационализации переживания¹. На этом фоне дзэн-буддизм с его практикой медитации, с его нонконформизмом (не допускающим расхождения между словом и делом и утверждающим естественное равенство людей), нигилизмом по отношению к авторитетам и общеизвестным истинам и т.д. становится своеобразной "бесконфессиональной религией" для части западной интеллигенции с легкой руки его интерпретаторов. Как правило, дзэн-буддизм здесь является одним из элементов синкретического религиозного или религиозно-философского мировоззрения, наряду с теми или иными идеями западной философской или религиозной мысли. Это может быть синкретизм дзэнских идей и экзистенциализма, дзэн-буддизма и психоанализа, дзэн-буддизма и христианства и т.д.

С одной стороны, "интеллектуальный" вариант дзэн-буддизма оказывается наиболее подверженным влиянию западной культуры (религии, философии, психологии), теряет свою буддийскую окраску, "конфессиональную принадлежность". С другой стороны, он дает стимул духовным исканиям западной интеллигенции, в структуре

¹ См.: Попова М.А. Фрейдизм и религия. —М., 1985.

сознания которой доминирующее положение занимают не догма и ритуал, а субъективное самочувствие, поиск своей, личной "веры", которая вполне органично включает в себя элементы буддизма.

Отдельно можно выделить "христианский" вариант дзэн-буддизма, который возник как реакция на отход верующих от традиционных форм религии, как попытка обновления христианства (католицизма, протестантизма, православия) и развитие экуменических идей в современном мире. Он распространен в среде интеллигенции, склонной к духовным исканиям, но не особенно привязанной к какому-либо определенному "богу", а также был взят на вооружение некоторыми западными теологами, пытавшимися возродить "умершего бога" с помощью учения дзэн. На Западе делались попытки организовать центры и группы по изучению "христианского" дзэн-буддизма и использовать его в богослужениях современной католической церкви, о чем уже говорилось раньше.

Дзэн-буддизм с середины XX в. становится наиболее популярным направлением в молодежной среде. Основную массу его последователей составляют студенты колледжей и университетов. Идеи дзэн-буддизма, "освобожденные" от своей традиционной основы, являлись составным компонентом всех "молодежных субкультур" (идеологии хиппи и битников, "новых левых", молодежной контркультуры). В этой молодежной среде, в которой создавались альтернативные коммуны, идеи дзэн воспринимались как протест против "буржуазного истеблишмента", против всех и всяческих авторитетов, как возможность эпатировать западного обывателя и т.д. Дзэн был подогнан под стереотипы мировосприятия и образ жизни представителей молодежных движений, в которых молодежь чередовала занятия медитацией с потреблением

наркотиков. Альтернативный характер дзэн-буддизма, подчеркиваемый "детьми цветов" и теоретиками молодежной контркультуры¹, по-видимому, отражал определенный этап интеграции этого направления буддизма в западную культуру. После героических усилий Д.Судзуки, К.Хамфриса, А.Уоттса и др. внедрить дзэн в разные сферы западной культуры, сделать его достоянием широкой западной аудитории, он попадает в поле зрения теоретиков "молодежных субкультур" (в число которых входил и А.Уоттс) и начинает снова противопоставляться культуре Запада в качестве альтернативы. Теоретики дзэн-буддизма достаточно снисходительно отнеслись к "бунтующему" поколению 50-60-х годов; в конце концов молодежь всегда противопоставляла себя поколению "отцов" до той поры, пока сама не вступала в пору зрелости. "Молодежные субкультуры", несмотря на декларируемую ими альтернативность своих движений, сделали еще один шаг в распространении дзэн в широкой молодежной среде. Этот "дзэн" уже не имел практически ничего общего с буддийской школой и даже мало соотносился с его "интерпретаторским" вариантом - он был упрощен, вульгаризирован, стал синонимом вседозволенности, анархии, спонтанности, чувственности, по существу, перешел из сферы "духовной" в сферу "материальную", даже "плотскую", в которой воплощались лозунги "сексуальной" и "психоделической" революций.

Но уже в последние десятилетия "новые молодые", видимо, устав от вседозволенности и анархии, обратившись к буддизму, не рассматривают дзэн как явление, оппозиционное (альтернативное) западной культуре, а пытаются соотнести проблемы, стоящие перед

¹ Т.Роззак посвящает главу своей книги дзэн-буддизму - "Путешествие на Восток". См.: Roszak Th. The Making of Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition. -L., 1969 и др.

ними, с дзэнской практикой, которая все более входит в их повседневную жизнь.

Особое направление дзэн-буддизма на Западе представлял его "битнический" вариант, связанный с массовым увлечением дзэн молодежными субкультурами 60-70-х годов ("дзэнская революция"). Молодежное движение привлекли в дзэн "живая практика истины", возможность воплотить мировоззрение в жизнь, "единство слова и дела", теории и практики. Дзэн-буддизм существовал в этой среде в упрощенном, вульгаризированном виде. Суть учения в целом была не понята "бунтующей" молодежью, взявшей из дзэн лишь внешние черты: дух нигилизма, парадоксальное поведение, низвержение авторитетов и т.д. "Битнический" дзэн характеризовался отсутствием внутренней собранности, культом чувственности, неуправляемых побуждений, акцентом на иррационализме, интуитивизме и антиинтеллектуализме, никак внутренне не связанных с традиционной дзэнской практикой и лишь прикрытых дзэнской фразеологией. Одним из выразителей идей "битнического" дзэн был Дж.Керуак в своих романах "Сатори в Париже", "Бродяги Дхармы" и др.¹ Битники создавали сельские общины, стремясь практически осуществить идеи "возвращения к природе", проповедовали "сексуальную революцию", потребление наркотиков.

К этому направлению можно отнести "наркотический" дзэн-буддизм, подменивший медитацию практикой потребления наркотиков, которая якобы могла стимулировать достижение дзэнского "пробуждения" (сатори). Последователи этого направления утверждали, что принимая наркотики, они получали

¹ Kerouac J. Satori in Paris. —N.Y., 1966; The Dharma Bums. —N.Y., 1958; Meditation in the Woods. —Chicago, 1958.

психологический эффект, сходный с практикой дзэн, обходя трудности традиционной тренировки. Известный английский писатель О.Хаксли отмечал сходство наркотического кайфа с тем состоянием, которое достигается практикой дзэн¹.

Оправдывая широкое потребление наркотиков молодежью и стремясь "идти в ногу" со стремительным темпом современной западной цивилизации, английский журнал "Теология" утверждал, что то, что аскетизм сделал для мистиков прошлого, наркотики могут сделать для мистиков настоящего². Западная теория "психоделического" дзэн была предельно проста - не надо никаких духовных поисков, долгих занятий медитацией, мудрого наставника: принял таблетку, сделал инъекцию - и ты уже в нирване. Однако эта точка зрения не нашла поддержки у традиционных дзэн-буддистов. Они резко выступили против наркотиков, утверждая, что несмотря на кажущееся сходство наркотического состояния с тем, которое достигается с помощью медитации, ничего общего у них нет. Они отмечали, что, когда эффект наркотиков кончается, полученное психологическое состояние ослабевает и исчезает; что практика дзэн основана на фундаментальном изменении самого себя (психологическом и интеллектуальном), что только упорное, постоянное самоуглубление может привести к каким-либо результатам³. Западные же "дзэн-буддисты" чуть было не подменили святая святых учения дзэн - медитацию, практикой потребления наркотиков. Надо отметить, что в настоящее время отношение к наркотикам изменилось: в дзэнских группах и центрах активно

¹ Huxley A. The Doors of Perception: Heaven and Hell. -L., Toronto, Sydney, N.Y., 1979.

² Theology. -L., 1971. Vol. LXXIV. -N 613, July. -P.295.

³ Shibayama Z.A. A Flower does not talk. -Tokyo, Rutland. 1971. -P.116-117.

работают с людьми, потребляющими наркотики, с целью их излечения.

Дзэнские группы и центры до сих пор достаточно либерально относятся к людям, потребляющим наркотики. Многие буддийские группы вообще отказываются принимать в свои ряды наркоманов. Дзэнские же центры ведут самую активную работу с такими неофитами, отмечая, что практика медитации дает очень хорошие результаты. Помимо того, что дзэнские наставники оказывают помощь наркоманам, вступающим в дзэнские группы, они занимаются профилактикой наркомании и охотно работают в наркологических клиниках. Практика "наркотиков для пробуждения" отошла в далекое прошлое и уже не находит сторонников среди последователей дзэн-буддизма на Западе.

Идея о необходимости медитации в гуще повседневной жизни, в "пограничной" жизненной ситуации, в критические жизненные моменты нашла свое воплощение в деятельности дзэн-буддистов в тюрьмах среди заключенных, осужденных за разные преступления, в том числе и достаточно тяжкие. Начиная такого рода деятельность, дзэн-буддисты, тем не менее, столкнулись с целым рядом трудностей, о которых упоминает один из настоятелей американского дзэнского монастыря в Кэтскиллсе Джон Лори (Джон Дайдо Лори-сэнсэй)¹. Пытаясь создать дзэнскую группу в тюрьме Гринхэвен, расположенной неподалеку от Нью-Йорка, он обнаружил, что администрация тюрьмы, готовая сотрудничать с католическими, протестантскими проповедниками, раввином, муллой, не знала, как реагировать на появление дзэн-буддийских монахов. В представлении охраны тюрьмы дзэн-буддизм являлся синонимом

¹ Buddhist America. -P.304-314.

военных единоборств типа каратэ или айкидо и его внедрение в тюрьму не предвещало ничего хорошего. Дзэнским монахам пришлось приложить немало усилий, чтобы убедить администрацию в необходимости и полезности создания подобной группы. Наконец группа была сформирована, в нее вошло около 80 заключенных, которые сами оформили дзэндо (зал для медитаций), помещение, кстати говоря, любезно предоставили протестантские священники. Скоро эта группа, названная "Цветок Лотоса", превратилась в своеобразный филиал дзэнского монастыря, тем более, что жизнь заключенных в силу обстоятельств была наиболее приближенной к монашеской. Группа собиралась на занятия медитацией раз в неделю, скоро к ней присоединились молодые ученики (монахи и миряне) из дзэнского монастыря. Кроме того, каждый заключенный, состоявший в этой группе, занимался практикой медитации самостоятельно дважды в день (утром и вечером). Помимо практики дзадзэн ("сидячей медитации") проводились службы, собеседования, изучалась Дхарма. В подобных тюрьмах люди, как правило, редко объединяются в какие-либо общины, независимо от расовой и национальной принадлежности. Дзэнская группа была единственной, в которой бок о бок занимались практикой медитации белые и черные, латиноамериканцы, испанцы и др. Эта группа сплотила не только заключенных, но их друзей и близких. Совместно стали отмечаться наиболее значительные буддийские праздники, когда на церемонию собиралось большое количество народа и активную роль в ней играли дети заключенных. Одним из наиболее популярных дзэнских изречений, повторяемых в этой среде последователей дзэн-буддизма, было изречение китайского монаха Уммона (X-XI вв.) о том, что медицина и болезнь помогают друг другу. Смысл этого изречения применительно к данной ситуации можно было бы

трактовать следующим образом: дзэн является своеобразным лекарством, терапией, очищающими карму, пробуждающими интуицию, прокладывающими путь к дзэнскому пробуждению. Со своей стороны, совершенствуется само учение, готовое помочь человеку, находящемуся в любой "пограничной" ситуации.

Джон Лори отмечал, что эта группа была наиболее сильной, активной, последователи в ней быстро продвигались в освоении практики по сравнению с другими группами, возникшими одновременно с ней "на свободе". Группа в Гринхэвен продолжает свою деятельность, но она не единственная в своем роде; подобная практика дзэн-буддистов становится уже нормой жизни дзэнских групп и центров, стремящихся выйти за сектантские рамки в различные социальные сферы западного общества.

Однако для многих приверженцев дзэн на Западе, особенно в период "дзэнской революции", дзэн-буддизм сыграл чисто внешнюю роль, прокатившись волной преходящей моды. Это отчетливо показало, насколько дзэн трансформировался на Западе. Живя по стандартам и стереотипам западной массовой культуры, имея самые смутные представления о культуре Востока и догматике буддизма, такой "последователь" дзэн усваивает внешнюю, "экзотическую" сторону учения, пренебрегая традиционной практикой, приспособлявая его к своему образу жизни и мышления.

Уже в Японии дзэн-буддизм имел широкий выход в светские сферы культуры и человеческой практики. Но там он продолжал оставаться частью традиционной культуры, в которой буддизм и синто являлись существенными компонентами. Самурай, прибегая к практике медитации и стремясь совершенствоваться в своем ремесле воина (стрельбе из лука, верховой езде, фехтованию мечами и т.д.), воспринимал дзэн-буддизм и как буддийскую школу, и как часть той

культуры, которую он впитал еще с детства. На Западе же практика медитации используется в "чистом" виде - в качестве психотренинга перед принятием деловых решений бизнесменами, в тренировке спортсменов и т.д. Этот "прагматический" вариант дзэн на Западе окончательно утерял свою буддийскую основу, превратился в безрелигиозный феномен, стал элементом светской западной культуры, начал носить откровенно утилитарный, практический характер. По-видимому, к этому же разряду безрелигиозных образований можно отнести многочисленные "группы здоровья", занимающиеся медитацией и практикующие "дзэнскую гигиену", "дзэнскую диету" - некие "оздоровительные комплексы", специально созданные и выработанные для людей, посещающих подобные группы. Как правило, такого рода "последователи" дзэн не вникают в суть этого учения, легко меняют свою ориентацию, если их убедят в том, что существует какой-нибудь еще более совершенный способ улучшить свое здоровье. Подобные группы возникают, распадаются, формируются снова, но, строго говоря, говорить о дзэнской практике применительно к ним не приходится.

После широкого увлечения дзэн в рамках молодежных культур наступил период, характерный для всего буддийского движения на Западе в целом - период более фундаментального освоения его практики, более глубокого интереса к его учению. Дзэн-буддизм стал реальным событием религиозной жизни Запада и занимает вполне респектабельное положение в пестрой картине идейного плюрализма стран западного мира, активно внедряется в их социальную и повседневную жизнь.

§4. НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ЗАПАДНОМ БУДДИЗМЕ.

Процессы, которые мы наблюдаем в современном буддизме на Западе, связаны с постоянно сохраняемым напряжением между двумя тенденциями, существующими в нем еще со времен легендарных буддийских соборов в Индии, тенденциями к традиционализму и модернизации. На Западе две эти тенденции не совпадают с аналогичными в странах буддийского Востока, потому что они обе в той или иной мере подвержены европеизации, влиянию западной культуры.

Еще более ощутимыми являются экуменические тенденции в западном буддизме, проявляющиеся в попытке создать "общебуддийские" организации, по существу, никак не привязанные к той или иной конкретной школе буддизма, в создании межконфессиональных объединений, в которых буддизм представлен наряду с традиционными для Запада религиями - протестантизмом, католицизмом и иудаизмом и, наконец, в появлении новых моментов в старых традициях : трансформация некоторых положений буддизма тхеравады, пожалуй, наиболее ортодоксального направления на Востоке и Западе.

Последователи буддизма на Западе начинают усваивать и проводить в жизнь некоторые идеи, в свое время выработанные теоретиками западного буддизма. "Западные мыслители,- писал К.Хамфрис,- загоняющие живую Истину в категории философии и метафизики, религии и мистики, онтологии, эпистемологии и психологии, забывают или не знают, что все это проявления единого

Сознания, которое невозможно разделить на части подобно тому, как невозможно ножом разрезать на куски море"¹. Мысль о том, что Дхарма одна, а различие школ и учений - суть проявление незнания и невежества, является вполне ортодоксальной и часто использовалась в аргументации и обосновании истинности учения той или иной школы буддизма на Востоке.

На Западе она получила новую трактовку. В настоящее время идея о единстве "истин" махаяны, ваджраяны, тхеравады начинает все более активно претворяться в деятельности отдельных буддийских групп и объединений. Часто ее дополняет еще более глобальная концепция, существующая со времен возникновения теософских обществ, о наличии истины, которую можно выявить при помощи любой существующей религиозной системы, независимо от того, является ли эта истина Богом или трудноопределимым абсолютom.

Особенно заметно эти тенденции проявляются в буддизме тхеравады, который считается более традиционным и ортодоксальным по сравнению с другими направлениями буддизма. В тхераваде акцент делается на личном спасении в рамках буддийской общины (сангхи), на уходе от мирской деятельности, жизни в монастыре, отказе от имущества, профессиональной деятельности, денег, на добывании пропитания при помощи подаяний и т.д. В школах и направлениях буддизма тхеравады на Востоке религиозная жизнь всегда строго регламентирована и ограничена монашеской общиной, вокруг которой группировались миряне, ее обслуживавшие. Монах прибегал к трем сокровищам: Будде, Дхарме, Сангхе и отрекался от мирской жизни.

¹ Humphreys Ch. The Way of Action. -L., 1960. -P.27.

В современных странах западного мира существует значительное количество монастырей, вихар и буддийских центров, относящихся к буддизму тхеравады. По-прежнему ядром тхеравады продолжает оставаться монашеская община во главе с наставником или настоятелем монастыря (из Мьянмы, Таиланда, Шри-Ланки, Лаоса, Камбоджи).

Однако даже в буддийских странах на Востоке формируется все больше буддийских центров для мирян, где они занимаются практикой медитации. В Рангуне (Мьянма) был открыт специальный центр медитации для иностранцев, в котором в течение нескольких десятков лет прошли обучение около 2 млн. мирян¹. Возникла целая сеть центров за пределами Мьянмы в странах Востока и Запада. Сложилась практика посещения монастырей, в которых осуществлялась традиционная подготовка европейцев и американцев в Мьянме, Таиланде, Шри-Ланке.

Возвратившись на родину, многие из них организуют общины, вихары, монастыри или присоединяются к уже существующим на Западе. Однако центральное место в практике тхеравады занимает уже не монашеская община, а светские последователи, которые группируются вокруг таких общин и монастырей (часто очень незначительных по количеству монахов там обитающих) и которые составляют основную массу последователей буддизма тхеравады на Западе.

Одной из самых характерных черт буддизма тхеравады на Западе - это акцент его на практике медитации, которая ориентирует его последователя не на уход из мира, а на раскрытие "буддийской

¹ Buddhist America. -P.9.

мудрости" в гуще жизни, здесь и теперь, в собственном доме, в работе, в семейной жизни¹.

Буддизм тхеравады прошел длительный путь адаптации, связанный со всей историей эволюции буддизма на Западе². Долгое время в нем продолжали существовать традиционные монашеские общины при вихарах и монастырях. Изменение его ориентации (и прежде всего готовность выйти за пределы общины и особый акцент на практике медитации - випассана) связаны с развитием тенденций, в целом характерных для буддийского движения на Западе: стремление сократить пропасть между "чисто" религиозной практикой и повседневной жизнью, феминизация буддизма (равноправие женщин-монахинь и светских последовательниц буддизма в религиозной жизни общин и буддийских центров), демократизация (отказ от авторитарных форм и иерархических структур в общине или светской коммуне), интеграция в западную культуру, западное общество, которые во многом определяют и диктуют условия существования общины или буддийской группы. В буддийских общинах тхеравады на Западе, где существуют достаточно жесткая дисциплина и строгая иерархия, каждый монах, каждый член светской буддийской коммуны имеет полное право принимать участие в решениях, которые связаны с их жизнедеятельностью; в самой структуре таких общин более важными являются взаимная поддержка и уважение ее членов, чем безоговорочное признание ее иерархии. Как правило, в них используется язык той западной страны, где находится эта община, вихара или буддийский монастырь.

¹ Buddhist America. –Р.ХУ.

² Процессы модернизации в буддизме тхеравады (не без влияния махаянистских идей) происходят и в восточных странах. См.: А.С. Агаджанян. Буддийский путь в XX в. –М., 1993.

"Буддизм в Азии не является синонимом практики медитации, как это происходит на Западе,- отмечают буддисты, последователи тхеравады.- В странах распространения Тхеравады большинство мирян молится Будде как богу и просит его о благополучии и милосердии. Буддизм в Азии является религией"¹. Другой монах из Великобритании, проходивший обучение в монастыре тхеравады в Шри-Ланке, писал: "В Европе интеллектуализм преобладает над традицией; на Востоке происходит противоположное. Используя терминологию Дхармы, европеец предпочитает панну (мудрость), а не саддху (веру), он отворачивается от того, что ему непонятно, даже если это является истинным; человек Востока предпочитает саддху, а не панну, потому что вера означает для него приобщение к древней культуре, даже если в ней не все истинно"².

Вместе с тем западные буддисты ощущают некоторое опасение при столь свободном обращении с Дхармой выплеснуть вместе с водой ребенка: "Если мы будем обращать внимание только на те аспекты Дхармы, которые соответствуют нашему устоявшемуся миропониманию, то тогда религиозная практика будет приводить просто к хорошему самочувствию или добродетельным поступкам, и таким образом не позволит нам приблизиться к более глубокому ее пониманию"³.

Интерес именно к буддийской практике в рамках тхеравады, безусловно, связан с той традицией, которая уже сложилась в западном буддизме и в котором существенную роль играли школы Дзэн, принадлежащие к буддизму махаяны с его акцентом на снятие оппозиций между религиозной практикой и повседневной жизнью, и

¹ Buddhist America. -P.329.

² Ibid. -P.329-330.

³ Ibid. -P.330.

тибетские группы и центры (ваджраяны), также большое значение придающие буддийской практике. Западные последователи, посещавшие буддийские монастыри в странах распространения буддизма тхеравады, обращались прежде всего к тем наставникам, которые могли обучить их буддийской практике медитации (випассана), пренебрегая прочими буддийскими дисциплинами. Подобный интерес к практике медитации первоначально вызывал недоумение у традиционных последователей тхеравады, однако со временем все большее количество монахов из Таиланда, Мьянмы и др. стран стали сами прибегать к медитации, которой раньше не уделяли серьезного внимания. В свою очередь западные тхеравадины оказывались под воздействием культуры буддийских стран Востока, которая до сих пор пропитана глубоким религиозным чувством, делающим жизнь буддистов в этих странах более эмоциональной и гармоничной.

Когда тайландские наставники стали заниматься обучением западных буддистов, то ученики-тайландцы часто спрашивали их, почему те занимаются с западными учениками только медитацией и не обращают внимания на другие аспекты учения тхеравады: дана (даяние, щедрость), сила (праведное поведение). Им поясняли, что западные последователи все равно будут не в состоянии продвинуться в религиозной практике, если рано или поздно не обратятся к учению во всей его традиционной полноте, но это они должны прочувствовать сами, на своем собственном опыте¹. Западные общины, как правило, имеют смешанный состав - вместе с западными монахами в них находятся и восточные монахи, которым первоначально бывает трудно адаптироваться к городской жизни,

¹ Buddhist America. -P.331.

например в Лондоне, где находится один из известных монастырей тхеравады, возглавляемый преподобным Сумедхо, который называется Амаравати (Обитель бессмертия). Западные монахи, находящиеся в этой общине, часть времени проводят, обучаясь в тайландских монастырях. Сумедхо организовал в Лондоне также общину для монахинь.

Буддийская сангха Амаравати в настоящее время продолжает расти, но не все западные последователи тхеравады вступают именно в монашескую общину, многие остаются в ней на некоторое время в качестве "гостей", формируя значительный слой светских последователей, мирян, которые принимают непосредственное участие в религиозной жизни общины, помогают ей материально и проходят курс обучения в монастыре. В 1983 г. был образован Буддийский центр Амаравати, значительную финансовую помощь в его создании оказали буддийские монастыри и организации Таиланда. Его настоятелем стал преподобный Сумедхо. Центр предлагает широкий спектр обучения и практики тхеравады: практика медитации для начинающих, лекции по буддизму, дискуссии, совместное проведение семейных праздников и т.д. Аналогичные центры и вихары появились в 80-е годы в Австралии, Новой Зеландии, Швейцарии; подобные центры формируются в Америке. Однако в Америке практика випассаны (медитации) становится более упрощенной, еще более облегченной, чем в восточных странах и даже в Великобритании. Американские последователи практики випассаны отмечают, что "простота нашего подхода к практике, заключающегося в отказе от чужих обычаев, ритуалов или церемоний, необходимости объединения в организованную церковь, оказалась близкой многим тысячам людей. Естественно, среди них были и такие, которые предпочитали

практику, которая включала ритуал и сакральные церемонии. К счастью, буддизм для этого достаточно многообразен"¹

В Америке еще ярче проступает сходство подходов к практике медитации в тхераваде и махаяне, еще больше ощущается влияние дзэнской медитации на восприятие практики тхеравады. "Как и во многих других буддийских центрах, наша практика должна заключаться не в простом сидении, не в простом постижении учения, не в простой вере, а должна научить нас активной жизни, любви, отказу от своего маленького "я" ради заботы о земле и всех существах², - говорят американцы, занимающиеся практикой медитации в одном из центров тхеравады в Калифорнии. Внедрение медитации в повседневную жизнь, безусловно, напоминает дзэнскую активную медитацию и не вполне, на наш взгляд, соотносится с традицией тхеравады с постулируемой ей концепцией ухода из мира, личного спасения внутри сангхи и т.д. "Американцы не хотят принимать участие в религиозных церемониях раз в неделю или приносить пожертвования в религиозный центр. Они хотят реализовать практику Будды и внести ее в свои сердца, жизнь, в наше время. Поэтому многие американцы занимаются практикой випассаны, участвуют в "сэссин"³, - отмечает Дж.Корнфилд. Обращаясь к буддизму, многие американцы сочетают занятия практикой тхеравады с дзэн-буддийской медитацией. Это не значит, что буддизм в Европе и Америке становится менее "интеллектуальным", но это значит, что в западном буддизме произошли определенные и значительные сдвиги. Когда восточные буддисты говорили о наступающем периоде "постинтеллектуального

¹ Buddhist America. -P.XIX.

² Ibid. -P.XXIY.

³ Ibid. -P.XXY.

буддизма", это, конечно, не означало, что западные последователи должны совершенно отказаться изучать и понимать его, но во главу угла они ставят буддийскую практику, которая означает для них "непосредственное переживание истины". Они хотят практиковать буддизм и реализовать его в своей собственной жизни.

Если раньше (в 70-е годы, в начале 80-х) восточных буддистов, обучающих западных учеников, пугал излишне интеллектуальный, книжный подход к буддизму, склонность к дискуссиям, в ходе которых произносилось слишком много слов в попытке выразить "невыразимое", и они ждали от своих учеников перехода от слов к делу, т.е. к практике, то теперь слишком сильное и повсеместное увлечение "практикой", зачастую оторванной от традиционных корней, также вызывает их озабоченность. Западный буддизм, неизбежно включающий в себя особенности западной культуры и мировосприятия, продолжает свою достаточно самостоятельную жизнь и никак не укладывается в традиционную модель, характерную для Востока. Это особенно проявляется в деятельности буддистов, исповедующих буддизм тхеравады, ядром которого является буддийская сангха, упорядоченная монастырская жизнь с ее акцентом на уходе от мирской активности, личном спасении, массе регламентаций, достаточно строгой иерархической структуре. Все это меняется на глазах в странах западного мира. Сангха становится более открытой, практика все более внедряется в повседневную жизнь европейцев и американцев.

Буддизм, как мы видели, существует на Западе в виде отдельных школ и направлений, в ряде которых делается попытка приблизить его учение и практику к традиционной (фундаменталистское направление), вместе с тем буддизм все больше соотносится с реальными проблемами, стоящими перед западным

обществом - буддийская практика помогает человеку в решении конкретных жизненных ситуаций, вторгается в его повседневную жизнь. Практичные американцы не удовлетворяются "медитацией в труде" ("фусин" - практика медитации во время занятий сельскохозяйственными работами, характерная для японских монастырей, например) или "медитацией при ходьбе" ("кинхин" - практика сосредоточения во время ежедневных прогулок), они разработали систему "медитации за рулем" и серьезно уверяют, что это не только способствует духовной самореализации, но и гарантирует полную безопасность на дороге.

Существует значительное число людей в западных странах, которые в течение какого-то времени принадлежали к определенной школе или направлению буддизма, потом меняли свою ориентацию, переходили из одной буддийской группы в другую. Они могли изучать буддизм тхеравады, потом шли в группу, придерживающуюся махаянистской традиции, и, наконец, практиковали буддизм в группе, которую возглавлял лама из Тибета. Такое явление достаточно распространено на Западе. Во многом это могло быть связано с появлением нового гуру, который активно начал проповедовать учение своей школы, со смертью или отъездом на родину наставника и руководителя старой группы. Все это свидетельства стойкого интереса к буддизму и приверженности к его учению у определенного слоя населения западных стран. Иногда такие непостоянные последователи буддизма меняют свою ориентацию вплоть до небуддийской - они могут вернуться в лоно одной из традиционных для Запада религий. Но интерес к буддизму не ослабевает, хотя он может и не быть привязан к какой-нибудь определенной школе и направлению. Следует отметить, что подобное явление существовало и в странах традиционного распространения

буддизма - монахи меняли наставников не только в рамках какой-нибудь конкретной буддийской школы, часто они меняли и саму школу, способствуя тем самым еще большей толерантности и синкретизму буддизма. Синкретичными являются и так называемые "новые религии" Японии, вобравшие в себя отдельные положения синто, буддизма, христианства, конфуцианства, даосизма ("Сока гаккай", "Риссё косэй кай" и т.п.).

В западных странах широко распространена практика обмена информацией между различными группами и центрами. В Англии роль центра, объединяющего различные школы и направления по всей стране, играет Буддийское общество Великобритании. Важным источником информации о деятельности всех буддийских организаций не только в Англии, но и в других европейских странах независимо от их ориентаций является журнал Буддийского общества "Срединный путь". Его характеризует в целом "общебуддийская", экуменическая направленность, отсутствие в материалах явного предпочтения какой-то конкретной школы или направления. Журнал дает информацию людям, интересующимся буддизмом, о проведении лекций, занятий медитацией, о публикациях научной литературы, текстов, программ занятий и семинаров в школах, колледжах и университетах¹.

Интерес к буддизму "вообще" без ограничения рамками какой-либо конкретной школы или направления становится все более заметным явлением в жизни последователей буддизма на Западе. Уже более 20 лет в Великобритании существует буддийская организация "Друзья Западной буддийской общины" (она имеет около 16 центров; наиболее крупные находятся в Лондоне и Глазго).

¹ См.: The Middle Way. -1989. Vol.64. -N 2 и др.

Она возникла на основе небольшой группы "Западная буддийская община", в которой насчитывается всего около сотни человек в Лондоне, живущих общиной открытого типа. Среди них имеется значительное количество медицинских работников - врачей, психиатров, среднего медицинского персонала клиник. Никто из них не носит буддийской одежды, не бреет голову. Вокруг этой общины группируются последователи "Друзей Западной буддийской общины" - светской организации, члены которой периодически собираются на различные мероприятия - семинары, лекции, занятия медитацией, но живут дома и занимаются своей профессиональной деятельностью за пределами организации¹.

В последние годы филиалы этой организации и подобных ей стали возникать в других европейских странах и в США.

Последователи этой организации в Великобритании считают, что социальная активность должна стать частью их религиозной жизни, что буддизм на Западе уже может сам многое сказать о состоянии английского общества. Акцент на личном, индивидуальном спасении, характерный как для самой "Западной буддийской общины", так и для ее "Друзей" не мешает членам этих организаций принимать самое непосредственное участие в активной социальной деятельности за пределами общины, тем более, что значительная часть последователей, думается, не случайно связана с медициной и занимается медицинской практикой.

Еще более значительной трансформации подверглась американская буддийская организация "Друзья Западной буддийской общины", так называемая Община Арьялока (Нью Маркет, Нью Хэмпшир). В ней практикуется буддизм не какой-то конкретной буддийской школы, но "просто буддизм", как таковой, в котором

¹ Guardian. -Monday, January 16, 1989. -P.3.

объединились отдельные положения всех его направлений - тхеравады, махаяны и ваджраяны. Эта организация возникла как филиал Общины Ваджралока (Уэлс, Великобритания), аналогичные центры имеются во многих европейских странах. Основной акцент в религиозной деятельности этих организаций делается на практике медитации. В этой организации практикуются разные виды медитации. Большинство ее членов ведет обычную жизнь за пределами общины и собирается вместе время от времени на так называемые "ритриты" (собрания, "затворничества", для проведения занятий медитацией, лекций по буддизму, чтения буддийских текстов и т.д.). В этом буддийском центре имеется библиотека, в которой широко представлены буддийские тексты и другая литература по буддизму. В программу "ритритов" помимо медитации входит чтение и изучение текстов, принадлежащих к разным школам и традициям - тексты, составляющие палийский канон, махаянские тексты праджняпарамиты, тексты китайских школ буддизма, особенно относящиеся к практике медитации, дзэнские (чаньские) истории из различных сборников коанов и др. Во время ритритов практикуется чайная церемония. " Когда мы обсуждаем какой-нибудь вопрос, вскоре становится очевидно,- отмечает основатель этого центра Манджуваджра, англичанин по происхождению,- что он не связан непосредственно с конкретной буддийской практикой, имеет отношение к развивающейся западной традиции, основанной на верности Трем Сокровищам в целом, а не к какой-либо определенной школе буддизма. Таким образом мы практикуем не тхераваду, махаяну или ваджраяну, а просто буддаяну"¹.

Сами последователи "Друзей Западной буддийской общины" называют свое направление буддизма эклектичным или

¹ Buddhist America. -P.296.

экуменическим, "общеебуддийским", исповедующим "просто буддизм". Это привлекает к этой организации широкий круг людей, интересующихся буддизмом и пытающихся практиковать его. Во время проведения "ритритов" никому не навязывается жесткая дисциплина, характерная для какой-либо конкретной школы буддизма, тем более, аскетическая практика монахов, не проповедуется догматика и не утверждается авторитет учения той или иной школы или направления буддизма. По-видимому, именно в таком центре американец или европеец, попавший на такой ритрит, чувствует себя достаточно непринужденно, не ощущает никакого давления, авторитарности, иерархичности структуры. На эти ритриты могут приезжать и принимать в них активное участие последователи любых школ и направлений буддизма, а также представители самых разнообразных конфессий, традиционных для западного мира. Создание таких "межсектантских" буддийских центров в Америке и европейских странах явление новое, но достаточно типичное для современного буддийского движения на Западе. Важной чертой является также особый акцент этих организаций именно на практике медитации, которая составляет ядро ритритов и которая проводится несколько раз в день. Лекции по буддизму, чтение текстов, изучение догматики, собеседования, как правило, имеют вспомогательное значение. Сама практика медитации ориентирована прежде всего на ее реализацию в повседневной жизни. Как отмечают сами участники ритритов: "Мы ... думаем, как нам жить в нашей повседневной жизни, чтобы она стала больше похожа на ту, которую мы ведем во время ритрита. Мы обсуждаем, как нам конкретно применить ее, чтобы это позволило нам жить в светлом, исполненном простоты, излучающем любовь состоянии"¹.

¹ Buddhist America. –Р.294.

В промежутках между медитациями последователи буддизма, приехавшие на ритрит, обсуждают проблемы взаимоотношений с друзьями, членами семьи, свою работу за пределами буддийского центра, планы на будущее. Наставник или руководитель центра помогает им правильно расставить акценты, направить сознание в определенную сторону, расширить рамки буддийской практики, вывести ее за пределы ритрита для того, чтобы она реально интегрировалась в жизнь западных буддистов. Как правило, на такие ритриты приглашаются известные проповедники буддизма, буддийские монахи, принадлежащие к самым разным школам буддизма. Они читают лекции, касающиеся учения той школы, к которой принадлежат сами. Иногда темы лекций связаны с общетеоретическими проблемами буддизма. Участники ритритов подразделяются на учебные группы, в которых занимаются изучением текстов. Некоторые из них владеют тем или иным восточным языком, но таких немного. В основном тексты изучаются на английском языке. В других европейских центрах они читаются соответственно на языках той страны, в которой эти центры находятся.

"Друзья Западной буддийской общины" - открытая, гибкая готовая к любым изменениям структура. Будучи межсектантской буддийской организацией, она продолжает активно вбирать в себя все новые веяния и старые традиции, которые появляются в жизни буддийского движения на Западе. "Если мы обнаруживаем какой-нибудь буддийский текст или практику,- отмечает руководитель этого центра в США,- которые кажутся нам полезными, мы сразу же включаем их в состав новой традиции, они становятся частью учения "Друзей Западной буддийской общины". Не отрицая никакой школы восточного буддизма, но и не отождествляя себя с ней, общество

ДЗБО демонстрирует глубокую связь с буддийской традицией в целом, посвятив себя поиску наиболее эффективного способа для занятий буддийской практикой в современном индустриальном мире"¹.

Гибкость и толерантность появляющихся на западной буддийской арене межсектантских организаций, их непосредственная и живая связь с западной культурой и явлениями современной западной действительности делают эти организации наиболее жизнеспособными, позволяют им достаточно органично вписываться в постоянно изменяющийся западный мир. Вместе с тем такая толерантность, демократичность структуры, секуляризация и т.д. не безграничны. Американцы, не любящие тратить время зря, занимаются практикой достаточно интенсивно, посещают лекции и проводят много времени в библиотеке. С одной стороны, они вырываются из губительных для человека ритмов современной западной цивилизации и ощущают свое родство, хотя бы на время ритрита, с восточными монахами, практиковавшими буддизм со времен Будды, чувствуют себя их преемниками и наследниками. С другой стороны, они привносят в жизнь буддийского центра все положительные и отрицательные моменты своей цивилизации, все проблемы, которые они пытаются решить, прибегая к буддизму.

Перемены, происходящие в буддизме, касаются не только западного буддизма (в нем они проступают более рельефно и отчетливо), на Востоке также формируется все большее количество светских групп и организаций, в которых буддисты охотно прибегают к практике медитации и пытаются внести ее в свою жизнь, решать проблемы, стоящие перед ними в их повседневной жизни. Это касается не только стран, где традиционно распространен

¹ Buddhist America. –Р.297.

буддизм махаяны, но и в странах тхеравады. Буддизм неизбежно модифицируется в восточных странах, но значительно медленнее, чем на Западе. В последнее время усиливаются контакты между буддийскими общинами, центрами и организациями Востока и Запада, постоянно происходит обмен буддийскими монахами, причем, не только западные ученики едут в восточные монастыри, но и восточные монахи пополняют западные буддийские центры и сангхи, напоминая Западу о древних традициях своей родины.

Вместе с тем новые веяния, характерные для "буддаяны", последователи которой объединились в организацию "Друзья Западной буддийской общины", пока еще не дошли до Востока, где существуют определенные буддийские традиции и конкретные школы, исторически связанные с теми или иными направлениями буддизма. Западные буддисты, свободные от восточной традиции и живущие в рамках собственной культуры, по существу, осуществляют "свободу выбора", обращаясь к той или иной школе или направлению буддизма, и в этом смысле на них не давит бремя традиции (этому способствуют давние демократические традиции западных обществ, реальное воплощение концепции свободы совести и других демократических свобод в жизни каждого человека на Западе). Конечно, нельзя отрицать влияния на западную культуру традиционных религий (католицизма, протестантизма, иудаизма), но они не оказывают сильного давления на "религиозный" выбор человека. Интерес к "буддизму вообще", нежелание связывать себя рамками какого-либо направления буддизма или школы побуждают таких межсектантских последователей западного буддизма вступать в организации и центры типа "Друзей Западной буддийской общины". Буддизм не приобрел пока официального статуса традиционной религии на Западе, но, став реальным фактом

западной культуры, продолжает привлекать сотни тысяч американцев и европейцев, которые уже многие десятки лет пополняют различные буддийские группы и организации.

Экуменические тенденции являются характерной чертой буддийского движения на Западе. Но они проявляются не только в образовании межсектантских центров и организаций. В последнее время все заметнее стремление буддистов на Западе вступить в контакты с представителями традиционных западных религий. Нельзя сказать, что это совершенно новое направление, характеризующее буддизм. В 60-70-е годы XX в. в результате "дзэнской революции" в среде западных теологов возрос интерес к буддизму, особенно к практике дзэнской медитации, которая рассматривалась как способ или метод, позволяющий "приблизиться к Богу". Наибольший интерес к буддизму проявился в среде католиков и протестантов. Определенное воздействие буддизма сказалось на представителях православия, но подобные "вольности" вскоре были сурово осуждены православной церковью¹. В последнее время появилась практика проведения совместных "межконфессиональных" ритритов, в которых наряду с буддистами участвуют представители других церквей и религий. "Чтобы практиковать буддизм или какую-нибудь другую веру, мы должны обратиться к своим корням, - таково мнение одного из наставников западных буддистов.- Существует много аспектов христианско-иудейской традиции, которые выражают недואльное миропонимание. Если мы соприкоснемся с ними, ощущая радость от своей собственной традиции и чувствуя под ногами твердую почву, то

¹ См.: Роуз С. Православие и религия будущего. -М., 1991.

станем колесами колесницы буддийской Дхармы, движущейся на Запад"¹.

Буддизм повсюду в странах своего традиционного распространения так или иначе определял взаимоотношения с традиционными религиями и культурами, существовавшими там до него. Если это были не совсем сформировавшиеся местные культы, он часто ассимилировал их, активно вбирая в себя отдельные компоненты этих культов и приобретая тем самым традиционную окраску. Часто он формировал вместе с ними религиозные синкретические системы (как это было в Японии и Китае), в которых происходил процесс взаимовлияния и в которых каждая религия продолжала сохранять самостоятельное значение.

Межконфессиональные ритриты, проводимые в рамках некоторых современных буддийских организаций на Западе, по-видимому, можно рассматривать как развитие экуменической тенденции не только в буддийском движении, но и в либеральной среде представителей традиционных западных религий.

Один из таких ритритов проводился "Буддийским Братством за мир" (США, Санта Барбара) в Католическом центре Ля Каса де Мария. "Первое, что я отметил здесь,- пишет К.Рид, один из участников этого ритрита, возглавляющий Центр випассаны в Калифорнии,- это отсутствие каких-либо признаков иерархии, авторитарности, жесткой структуры и ограниченности"². На всех других ритритах или во время занятий практикой интенсивной медитации (сэссин) в традиции школы Дзэн их участников не покидало ощущение дискомфорта, давления на личность. "Я постоянно чувствовал,- отмечает он,- что я должен стараться что-то

¹ Buddhist America. -P.298.

² Ibid. -P.300.

сделать, кем-то стать... перестроить свое сознание, углубить свою практику - отмечает он, - вместо того, чтобы радоваться тому, чем я являюсь на самом деле"¹. Большинство, приехавших на этот ритрит были буддисты, занимающиеся тем или иным видом буддийской практики медитации, бывшие католики, протестанты и иудаисты. Также в этом ритрите принимало участие значительное количество католиков, протестантов, квакеры и др. Конкретные формы и распорядок ритрита не были определены заранее. Все происходило спонтанно. Первыми на свою службу всех присутствующих пригласили квакеры. После службы все приняли участие в диалоге, предложенном квакерами, о ненасилии, который активно поддержали буддисты. Потом все участвовали в обряде евхаристии и вместе с католиками и другими участниками вкусили от тела и крови Христа. На следующий день они были приглашены на протестантскую службу, причем, оказалось, что большинство буддистов были бывшими протестантами. Наконец, все участники ритрита в последний день собрались на обед во время еврейской Пасхи, слушали чтение отрывков из Агады. Дважды во время ритрита проводилась буддийская "чайная медитация", чайная церемония, существенным компонентом которой является дзэнская медитация. В заключение ритрита в зале, где одна религиозная церемония сменяла другую, был разложен рулон бумаги, который символизировал реку. Каждый из присутствующих нарисовал на этой бумаге образ, близкий ему по духу. "Подобно водам, текущим из разных рек, мы все вошли в океан, в котором не существует никаких различий,- отмечает К.Рид. - ...Это был не просто эклектизм, а глубокое взаимопонимание, движение старых форм к новым грядущим

¹ Buddhist America. -P.300.

ценностям"¹. Такие ритриты становятся также заметным явлением в буддийском движении на Западе. На них не идет речь о прямом и непосредственном влиянии одной конфессии на другую или их синкретизме, а о взаимоуважении и равноправии всех религиозных традиций, существующих на Западе, о том, что каждая несет в себе истину, предлагая для обретения ее свой способ, свой уникальный духовный путь на выбор.

Вместе с тем теоретики западного буддизма полагают, что религиозная практика, выработанная в той или иной традиции, зафиксированная в определенной конфессии на Западе, может способствовать углублению именно буддийской практики, что вместо борьбы за сферы своего влияния религии могут объединиться и продемонстрировать "разные аспекты" истины, дополнить и более адекватно выявить ее. "Вне сомнения,- отмечает в заключение К.Рид,- это показывает, что буддизм на Западе должен быть иудаистским буддизмом, католическим буддизмом, протестантским буддизмом"². Во время таких ритритов демонстрируется, скорее, не сходство догматики, а подчеркивается родство религиозной практики. Не удивительно, что во время бесед, дискуссий, диалогов не затрагиваются проблемы догматического порядка, обсуждаются нравственные проблемы, особенности традиционной кухни и т.п., причем, постоянно подчеркиваются те аспекты, которые объединяют, а не разъединяют конфессии. Эти ритриты не носят ни политического, ни рекламного характера, они для этого слишком камерны, в них участвует всего несколько десятков человек, объединенных внутренней потребностью в обмене информацией, взаимообогащении, углублении своей собственной религиозной

¹ Buddhist America. -P.302.

² Ibid. -P.303.

практики в рамках той традиции, которую они избрали или получили от рождения.

Переход буддизма к практике, которая все более активно внедряется в жизнь своих последователей, способствовал значительным переменам в буддийском движении на Западе. О практике активной медитации все чаще стали говорить последователи тхеравады. Стремление к углублению и одновременно расширению (выход за рамки буддийской школы) буддийской практики вызвало появление новой тенденции, выразившейся в межсектантском экуменизме в западном буддизме. Западные буддисты прибегают к практике самых разных школ и направлений буддизма, подкрепляя ее изучением догматики, не привязывая себя к учению какой-либо конкретной школы или направления буддизма.

Появление межконфессиональных ритритов, желание углубить буддийскую практику за счет своих традиционных корней и традиционных религий, в которых также главным предметом интереса является религиозная практика,- все это черты современного западного буддизма, многообразного как сама западная культура и жизнь западных обществ.

Пожалуй, именно секулярные и экуменические тенденции в буддизме (межсектантские и межконфессиональные), а также особый акцент на практике являются характерными чертами современного буддийского движения на Западе. Многие из них развивались еще в восточных странах: акцент буддизма (дзэн-буддизма в Японии, например) на практике способствовал высокой степени секуляризации дзэн в японской культуре, выходу его за сектантские рамки, реализации этой практики в повседневной жизни. Все эти моменты нашли свое воплощение в западной культуре, в которой

дзэн принял наиболее секуляризированную форму в силу отсутствия там традиционных корней, характерных для стран Востока.

Особенностью западного буддизма по сравнению с восточным является формирование в нем экуменических тенденций - создание различных групп и организаций "общевуддийской" направленности, в "учение" и практику которых включаются элементы учений самых разнообразных школ и направлений буддизма, причем, особый акцент делается именно на буддийской практике. В наибольшей степени экуменическая направленность характеризует буддийские ритриты, на которые приглашаются представители других конфессий, традиционных для западной культуры (католики, протестанты, иудаисты и др.). Хотя эти процессы пока не имеют глобального характера, но они во многом определяют развитие буддийского движения на Западе, для которого характерны открытость, мобильность, отсутствие жестких структур и иерархии, строгой приверженности к догматике, практике конкретной буддийской школы или направления. Интерес к "буддизму вообще", часто не отказываясь от собственной традиционной религиозной принадлежности, становится одной из черт западного буддизма, определяет ориентации его современных последователей на Западе.

ГЛАВА II. БУДДИЗМ И ЗАПАДНАЯ КУЛЬТУРА.

§1. БУДДИЗМ В РАБОТАХ Ф.НИЦШЕ, Э.ФРОММА, П.ТИЛЛИХА.

Буддизм, насчитывающий продолжительную историю на Западе, в свою очередь оказал определенное воздействие на западную культуру. Помимо востоковедов и его западных последователей им как явлением, заслуживающим несомненного внимания, постоянно интересовались многие представители западной философии, психологии, теологии. Как правило, буддизм, нашедший отражение в работах западных мыслителей, служил поводом для уточнения определенной позиции или отдельных положений выработанной ими системы мировоззрения. В свою очередь по мере расширения фундаментальных знаний о буддизме появляется все более адекватное описание его как мировой религии, более глубокое понимание основного круга концепций, лежащих в его основе. Общеизвестно, что к буддизму обращалось огромное число западной творческой интеллигенции - поэтов, художников, музыкантов, философов (А.Шопенгауэр, Ф.Ницше, Ж.П.Сартр, А.Швейцер и др.)¹, представителей психоанализа (Э.Фромм, К.Юнг и др.), теологов как католиков, так и протестантов (У.Джонстон, Т.Мертон, П.Тиллих и др.).

¹ Mistry F. Nietzsche and Buddhism: Prolegomen to Comparative Study. - N.Y., 1981; Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. - М., 1977; Романова И.К. Рецепции буддизма в западной философии. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. - СПб., 1994; Abe M. Zen and Western Thought. - Lnd., 1985 и др.

Ф.Ницше (1844-1900), давший убийственную критику христианства в работе "Антихристианин" (или "Антихрист" - "Antichrist"), вслед за А.Шопенгауэром одним из первых сделал попытку дать характеристику буддизма с позиции своего мировоззрения и своего времени. Ницше познакомился с буддизмом благодаря трудам П.Дойссена, Г.Ольденберга и др. Европейская творческая интеллигенция в конце XIX в. только начинала осваивать буддизм, который воспринимался как более честный и последовательный по сравнению с христианством нигилизм; ей импонировали его положения о том, что жизнь есть страдание, что не существует индивидуального "я", о том, что все подвержено закону кармы и т.д. А.Шопенгауэра (1788-1860) с его пониманием жизни как страдания, с его пессимизмом Ницше называл "европейским буддистом" или "пассивным нигилистом"¹. Этике сострадания А.Шопенгауэра он противопоставлял христианскую этику милосердия, обращенную к задавленному, слабому человеку. В известной мере буддизм в мировоззренческой системе Ницше занимал как бы промежуточное положение между отрицаемым им христианством и постулируемыми им ценностями ("воли и власти", "сверхчеловека" и т.д.), разработанными в его собственных философских трудах. Работа "Антихристианин" оказала не меньшее влияние на европейскую публику, чем его известное эссе "Так говорил Заратустра". Это было "проклятие христианству" не столько с точки зрения естественной науки, опиравшейся в своей критике на теорию Дарвина, но с позиции психологии и этики, как их трактовал Ницше: "Христианство принимало сторону всего слабого, низкого, уродливого; свой идеал оно составило по противоположности

¹ Сумерки богов. -М., 1989. -С.351; Welbon G.R. Op cit. -P. 166.

инстинктам сохранения жизни, жизни в силе; христианство погубило разум даже самых сильных духом натур, научив чувствовать заблуждение, искушение, греховность в самых высших ценностях духовного"¹.

Давая оценку буддизму и сравнивая его с христианством, Ницше рассматривает его вне каких-либо исторических рамок, вне конкретной страны (можно предположить, что в принципе речь идет о раннем буддизме в древней Индии), вне какого-нибудь развития его догматики и философских концепций. Это приводит к тому, что ряд его представлений о буддизме достаточно субъективен и неверен. "Осудив христианство, - отмечает он, - я не хотел бы совершить несправедливость в отношении родственной религии, превосходящей его числом приверженцев, - это буддизм. Обе нигилистические религии, обе религии *decadence'a* и близки, и самым замечательным образом разделены... Буддизм во сто крат реалистичнее христианства, у него в крови наследие объективной и хладнокровной постановки проблем, он возник в итоге продолжавшегося сотни лет философского движения; когда буддизм появился на свет, с понятием "бог" уже успели покончить"².

Существенным моментом в подходе к буддизму является подчеркивание его отличий от христианства (и, следовательно, от всей западной, христианской по преимуществу, культуры). Буддизм определяется как некая идеальная религия, противоположная христианству, но представленная, тем не менее, в понятиях европейской культуры, в которой творил сам Ф.Ницше.

"Буддизм, - писал он, - это единственная во всей истории настоящая позитивистская религия - даже в своей теории познания

¹ Сумерки богов.—С.20.

² Там же.—С.33-34.

(строгом феноменализме), буддизм провозглашает уже не "борьбу с грехом", а "борьбу со страданием", тем самым всецело признавая права действительности. Буддизм глубоко отличается от христианства уже тем, что самообман моральных понятий для него пройденный этап; на моем языке он - по ту сторону добра и зла... Вот два психологических факта, на которых основывается и на которых останавливает взгляд буддизм: это, во-первых, чрезмерная чувствительность, выражающаяся в утонченной способности страдать, а затем - чрезмерная духовность, следствие слишком долгого пребывания среди понятий, логических процедур, от чего понес ущерб личный инстинкт и выиграло все безличное ..."¹

Несмотря на отдельные, очень тонкие и справедливые замечания, свидетельствующие о знакомстве Ф.Ницше с литературой по буддизму, его характеристики в целом не затрагивают сути учения. Многие его фундаментальные положения были изучены (до сих пор не окончательно) значительно позднее; подход Ф.Ницше отражает уровень буддологии (не в полной мере) конца XIX в. Его работа важна прежде всего тем, что она написана не как сугубо научное исследование, которое было бы доступно весьма узкому кругу читателей, а как литературно-философское эссе, ставшее известным и популярным в широкой среде читающей западной публики. Буддисты, отмечал он, "стремятся к высшей цели - радости духа, невозмутимости, отсутствию желаний - и цели своей достигают. Буддизм - не та религия, в которой лишь чают совершенства; совершенство - это норма"².

Западного читателя несомненно завораживала и форма изложения и сам подход к проблеме - разрушение привычных норм и

¹ Сумерки богов. -С.34.

² Там же. -С.35.

ценностей христианства, противопоставление им буддизма и в результате отрицание того и другого - построение системы собственных ценностей, уходящих корнями в античный мир (в котором Богу противопоставлялся сверхчеловек, аскезе - телесность, состраданию - страдание и т.д.). Очевидно, что многие ключевые понятия ницшеанской философии формировались под прямым воздействием буддийской философии в том виде, как ее понимал или трактовал сам Ф.Ницше.

На рубеже XIX-XX вв., когда христианская церковь подвергалась сокрушительной критике со стороны ученых, публицистов, теософов и т.д., появление "Антихристианина" с его в целом положительной оценкой буддизма не могло не сказаться на общественном мнении в западных странах. Каждая новая статья или эссе Ницше с нетерпением ожидалась в кругах либеральной интеллигенции и вызывали резкую критику в кругах консервативных (и прежде всего христианских). Ф.Ницше разрушал старые стереотипы, учил парадоксам, к нему прислушивались как к пророку. Его оценка буддизма не могла пройти незамеченной. "Буддизм, - писал он в "Антихристианине", - эта религия рассчитана на людей поздних, предназначена для рас добрых, кротких, слишком духовных,- в них так легко вызвать ощущение боли (Европа далеко еще не созрела для боли); буддизм возвращает этим расам мир и радость, размеренность духовной д^ел^ьты, известную телесную закалку"¹. И далее: "Буддизм - религия утомленного финала цивилизации, а христианство вообще не обнаруживает перед собой цивилизации, - оно при известных обстоятельствах лишь закладывает ее основы"². При всей ошибочности некоторых оценок буддизма,

¹ Сумерки богов. -С.36.

² Там же.-С.36.

возможно, данных лишь для того, чтобы усилить критику христианства, "Антихристианин" Ф.Ницше - это своеобразный гимн буддизму, приглашение Европе вкусить этот плод восточной цивилизации. Эта работа сыграла важную роль в распространении буддизма на Западе. Дав резкую критику христианства, Ф.Ницше способствовал еще большему отчуждению интеллигенции от традиционных установок и ценностей, сформированных христианством. Многие вступили на "восточный путь" - усилился интерес к восточной философии, теософии, буддизму. Можно даже предположить, что эта работа Ницше не столько породила новых ницшеанцев (хотя произошло и это), сколько стимулировала глубокий интерес западной интеллигенции к буддизму, к буддийской философии¹, который в скором времени начал принимать конкретную (и организованную) форму - появились первый буддийские общества в европейских странах и в США, в которых стали принимать участие первые западные последователи буддизма. Студенческая молодежь, услышав из уст любимого писателя и пророка о буддизме, не замедлила заняться его изучением и освоением. К буддизму и к буддийской философии после Ницше обращались многие западные философы (философы-экзистенциалисты, философы, пытающиеся обосновать с помощью положений буддизма выстроенную ими "философию жизни", этическое учение - А.Швейцер и др.), но именно в работе "Антихристианин" впервые были заложены основные методологические принципы подхода к буддизму, характерные для

¹ За нравственным индифферентизмом Ф.Ницше, и даже аморализмом, в чем его обвиняли многие исследователи его философского наследия ("шесть тысяч футов по ту сторону добра и зла") К.Г.Юнг угадал поиски высшей нравственности, имеющей глубинное сходство с буддийским состоянием "активной и пассивной невинности". См.: Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. -М., 1994. -С. 144 - 145.

многих философских работ более позднего времени. Прежде всего буддизм (часто в весьма субъективной трактовке) служил исходным материалом для доказательства и более полной иллюстрации построения собственной философской системы. Во-вторых, он противопоставлялся христианству, а, следовательно, и всей западной культуре, христианской по преимуществу. И, наконец, в его трактовке уже были заложены черты, позволяющие адекватно воспринимать буддизм человеку, выросшему в западной культуре, но еще не готовому читать специальную литературу по буддизму и вникать в его философские тексты. С одной стороны, буддизм представал как нечто чужое, "экзотическое" (нехристианское), а, с другой стороны, западный читатель находил в нем давно знакомое, родственное, достаточно органично вписывающееся в круг его духовных поисков и ориентаций. По мере того, как буддийское движение набирало на Западе силу, к нему начинало обращаться все большее количество представителей западной философской мысли и их читателей.

Другим важным стимулом пробуждения интереса к буддизму на Западе являлись работы представителей западного психоанализа, прежде всего Э.Фромма (1900-1980), который разработал концепцию "гуманистической религии". Одна из его работ непосредственно посвящена буддизму (дзэн) и психоанализу¹.

Глубокий анализ особенностей западного и восточного сознания был проделан в ряде работ другого представителя психоанализа К.Г.Юнга (1875 - 1961). В них он главным образом обращается к буддийскому и даосскому материалам. Подходя к этой проблеме с точки зрения психоаналитика и теоретика "коллективного

¹ Suzuki D.T., Fromm E., Martino R. Zen Buddhism and Psychoanalysis.— N.Y., 1960.

бессознательного”, Юнг рассматривал буддийскую медитацию и христианское созерцание (на примере Св. Игнатия Лойолы) как “высвечивание” бессознательного, хотя, как он отмечал, западный человек (в отличие от восточного) стремится избежать “темных углов” бессознательного (поэтому, по мнению Юнга, на Западе не развилось ничего сравнимого с буддийской йогой)¹. Кроме того, он писал: “Запад всегда ищет возвышения, вознесения; Восток - погружения и углубления...”² Буддийская медитация творит, придавая образам своего душевного мира “конкретную реальность, замещающую внешний мир”, христианское созерцание стремится “уловить во всей конкретности священный лик”. Указывая на недостаточность интровертности западной культуры, Юнг писал: “Мы можем усвоить дух Востока, лишь твердо стоя на собственной почве... мы начинаем вступать в связь с тем пока еще чужим, что есть в нас самих”³, Коллективное бессознательное Юнг приравнивал к буддийскому абсолюту - дхармакае (будда в теле закона, истинного тела), некоему безличному высшему началу, присущему каждому человеку. “Мне кажется, мы действительно научимся чему-нибудь у Востока тогда, - говорил Юнг, - когда поймем, что у души довольно богатств, чтобы не занимать их извне, и когда ощутим себя способными совершенствоваться при помощи милости божьей или без нее”⁴. Углубление собственного духовного опыта, познание и раскрытие внутреннего мира - вот параметры, по которым, согласно Юнгу, должна следовать за Востоком западная цивилизация, не отворачиваясь от своих достижений и не подражая внешне Востоку.

¹ Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. –С. 27.

² Юнг К.Г. Указ.соч.–С. 25.

³ Там же. –С. 211.

⁴ Там же. –С. 105 - 106.

Э.Фромм также подходил к проблеме религии не как религиовед, специалист в области той или иной религии; он рассматривал ее с точки зрения психоанализа, значимости для конкретной человеческой личности. В этом смысле он трактовал религию очень широко и неконкретно. Он писал, что "под религией я понимаю любую разделяемую группой систему мышления и действия, которые дают индивиду смысл жизни и объект для преданного служения"¹. Он подразделял все типы религий (в широком смысле) на авторитарные и гуманистические. При всей спорности и субъективности такого подхода это позволило ему обойти проблему противопоставления религий Востока и Запада, буддизма и христианства. Во главу угла ставился вопрос о сходстве различных религий и культов, которые противопоставлялись только по одному признаку - принадлежности их к авторитарным или гуманистическим религиям.

"Фрейд полагает, - отмечал он, - что цель человеческого развития состоит в достижении таких идеалов, как знание (разум, истина, логос), братская любовь, в прекращении страданий, стремлении к независимости и ответственности. Эти идеалы составляют этическое ядро всех великих религий, на которых основаны восточная и западная культуры; это учения Конфуция и Лао-цзы, Будды, пророков и Иисуса. Несмотря на то, что в них имеются некоторые различия в расстановке акцентов, - например, Будда подчеркивает значимость прекращения страданий, пророки - значимость знания и справедливости, Иисус - братской любви, - замечательно, до какой степени эти религиозные учителя сходятся друг с другом в отношении цели человеческого развития и норм,

¹ Fromm E. *Psychoanalysis and Religion*. -New Heaven, 1950. -P.21.

которыми человек должен руководствоваться"¹. Здесь мы видим уже никак не противопоставление буддизма и христианства, христианства и других восточных религий, но, напротив, поиски черт сходства, которые позволили Э.Фромму разработать свою систематику религий. "Важным элементом авторитарной религии, - отмечает он в работе "Психоанализ и религия", - и авторитарной религиозной практики является полное подчинение трансцендентной силе, находящейся за пределами человека. Главной добродетелью этого типа религии является послушание, худшим грехом - непослушание. Насколько божество признается всемогущим и вездесущим, настолько человек считается бессильным и незначительным. Он может добиться благоволения или помощи от божества только в случае полного подчинения, тогда он чувствует силу... Подчиняясь авторитету, он теряет независимость и цельность как индивид, но обретает чувство защищенности, становясь как бы частью внушающей благоговение силы"². К авторитарным религиозным системам он относит, например, теологию Кальвина, утверждающую полное презрение самого себя, подчинение ума, ощущение своей немощности и скудности. Такова, по мнению Фромма, сущность всех авторитарных религий, независимо от того, облакаются ли они в светский или теологический язык. Он пишет: "В авторитарной религии Бог является символом власти и силы, Он владевает, так как у Него есть верховная власть, в то время, как человек, напротив, полностью бессилен"³. Совершенно противоположными качествами обладает, как полагает Фромм, гуманистическая религия, которая в центр своей религиозно-

¹ Fromm E. Op.cit. -P.18-19.

² Ibid.-P. 35.

³ Ibid.-P. 18-19.

философской системы ставит человека, опирающегося на свои силы. В системе гуманистической религии человек стремится развивать свой разум для того, чтобы понять самого себя, свое отношение к окружающим его людям, свое место во вселенной. Если гуманистическая религия теистична, то в ней Бог символизирует силы самого человека, а не является проявлением насилия и господства над человеком, символом власти над ним. К разряду гуманистических религий он наряду с даосизмом, учением Исаяи, Иисуса, Сократа, Спинозы относит и буддизм. "Одним из лучших примеров гуманистической религии, - пишет Фромм, - является ранний буддизм. Будда-великий учитель, он тот "пробудившийся", который постиг истину о человеческом существовании. Он говорит от имени не сверхъестественной силы, но разума. Он обращался к каждому человеку, чтобы тот использовал свой собственный разум и постиг истину, которую Будде удалось познать первым. Если человек делает хотя бы первый шаг к истине, он должен стремиться жить, развивая способности разума и любви ко всем человеческим существам. Только в той степени, в какой это ему удастся, он может освободиться от пут иррациональных страстей. Хотя человек и должен, согласно буддийскому учению, осознать собственную ограниченность, он также должен узнать свои внутренние силы. Концепция нирваны, как состояния полностью пробужденного создания, к которому следует стремиться, - это не концепция беспомощности и подчинения, но, напротив, концепция развития высших сил человека"¹.

Буддизм как гуманистическая религия включает в себя любовь и заботу по отношению к созданиям животного мира, глубокое рациональное понимание мира и уверенность в человеческих силах.

¹ Fromm E. Op. cit. -P.38.

Э.Фромм, писавший работы о религии, в которых он касался буддизма, в середине XX в., конечно, имел уже достаточно полное представление о буддизме, о различных его школах и направлениях, сформировавшихся в ходе истории. Поскольку в середине XX в. весь интеллектуальный мир Запада переживал бум увлечения дзэн-буддизмом, его тоже не обошло это влияние. Одна из его работ "Дзэн и психоанализ" была специально посвящена этой теме. Дзэн-буддизм трактуется Э.Фроммом в духе интерпритации его Д.Судзуки, который написал одну из вводных частей этой книги. Фромм безоговорочно относит учение дзэн к гуманистической религии, имея в виду прежде всего его способность адаптации к реалиям восточной и западной культур, его ярко выраженный внесектантский (антиавторитарный) характер.

"Дзэн-буддизм, отмечал Фромм, - более поздняя школа буддизма, антиавторитарен в еще большей степени. Согласно дзэнским представлениям, знание не имеет никакой ценности, если не вырастает из нас самих; никакой авторитет, никакой учитель не может научить нас ничему, кроме сомнений; слова и системы мышления опасны, потому что легко превращаются в объекты поклонения. Сама жизнь должна быть постигнута и пережита в своем течении: в этом и заключается добродетель"¹. Далее он приводит историю, которая наиболее адекватно, как он полагал, подтверждает его мысль. Эта история об одном из дзэнских монахов, который в холодное время года забрел в буддийский храм. Чтобы согреться, монах взял одно из изображений Будды и разжег из него костер. На запах дыма прибежал смотритель храма и пришел в сильное негодование, увидев костер. Дзэнский монах безмятежно рылся в

¹ Fromm E. Op.cit. -P.40.

золе, как бы ища что-то, и на крик зрителя сказал: "Я соберу святые сарири" (святые останки после кремации). "Как ты можешь собрать сарири деревянного Будды!", - вскричал зритель. На это монах спокойно ответил: "Если нет сарири, то тогда, может быть, мне можно положить в костер оставшихся в храме Будд?"¹.

Как и Ницше (и другие философы, прибегавшие к буддизму), Э.Фромм рассматривал буддизм как один из компонентов построения своей мировоззренческой системы, предложив свою типологию религий, которые являются либо авторитарными, либо гуманистическими, а иногда включающими элементы того или другого типа религий. В психоанализе он находил многие черты сходства с гуманистическим религиозным мышлением; их объединяло, как он полагал, побуждение человека к поиску истины, которая связывалась им с достижением свободы и независимости человеческой личности. Подразделяя религии на авторитарные и гуманистические, Фромм не делал резкого противопоставления западной и восточной культур, вместе с тем он ощущал и их различия: "Если человечество способно накормить всех, ему не нужно прибегать к молитве о хлебе насущном. Человек может достичь этого своими силами. Западная религия сделала этот научно-магический аспект неотъемлемой частью своей системы и тем самым противопоставила себя прогрессивному развитию научного знания. По иному поступили великие религии Востока. Они всегда различали те аспекты религии, которые имели дело с человеком, и те ее аспекты, которые пытались объяснить природу. Вопросы, которые на Западе вызывали яростные споры, за которые преследовали, - такие как конечен ли мир, вечна ли Вселенная и другие, - обсуждались в индуизме с юмором и иронией: Будда, когда его спрашивали об этом,

¹ Fromm E. Op.cit.—P.40-41.

отвечал снова и снова: "Не знаю и не хочу знать, потому что, каким бы ни был ответ, он не имеет отношения к единственно значимой проблеме: как прекратить человеческие страдания"¹.

В работах Э.Фромма - и в тех, которые специально посвящены буддизму, и в тех, где он слегка касается этого вопроса, безусловно, наиболее важным моментом является попытка найти определенные черты сходства между ним и другими религиозными системами (прежде всего западными), которые позволяли Фромму относить их к гуманистическим. При всей субъективности предложенной им схемы, размытости и нечеткости определения самого понятия религии, которое он интерпретировал слишком широко и неопределенно, эта схема объективно давала возможность западному читателю отойти от шаблона, согласно которому все явления западной и восточной культур (особенно это касается религий) всегда противопоставлялись. Он сделал важный шаг в попытке найти универсальные черты (пускай, несколько идеализированные) в религиях, принадлежащих к разным культурам и разным историческим этапам. Как отмечалось, буддизм рассматривался им уже в достаточно "интерпретированном" виде, обработанным и подготовленным к восприятию для западной публики. Эта работа была уже проделана до него Д.Т.Судзуки и его последователями. В какой-то мере его тоже можно считать учеником и последователем Д.Судзуки, хотя буддизм не являлся единственной сферой его исследований и интересов. Его работы имели значение не столько для непосредственных последователей буддизма на Западе, число которых значительно возросло, как возросло и количество буддийских групп и организаций на Западе к тому времени, сколько для широкой читающей публики в западных странах,

¹ Fromm E. Op.cit.—P.104-105.

интересующейся модным в то время психоанализом и получившим новую трактовку дзэн-буддизмом, который рассматривался как возможный вариант психотерапии в условиях напряженного и нервного ритма современной западной жизни. Буддизм как бы сходил со страниц истории и был готов войти в жизнь каждого человека, давая возможность изменить ее, сделать более полной и содержательной. Особый акцент в работе "Дзэн и психоанализ" делался Э.Фроммом на дзэнской практике, которая, как он полагал, имеет особенно большое сходство с психоанализом, способна дать человеку ощущение полноты и гармонии жизни.

Важное место буддизму в своей работе "Христианство и мировые религии" уделил известный протестантский теолог П.Тиллих (1886-1965). Эта работа написана на основе лекций, прочитанных в Колумбийском университете в 1961 г. В ней он рассматривает процесс становления христианского универсализма, дает характеристику так называемых квазирелигий (к которым он относит, например, марксистское учение), предлагает типологию религий и, что самое главное, показывает диалогический характер взаимоотношений между мировыми религиями (в частности, буддизмом и христианством). Понятие религии П.Тиллих рассматривает в весьма широком смысле; к религиям он готов отнести даже те светские движения, которые ярко демонстрируют определенные черты религии, оставаясь в то же время явлениями иного порядка. "Религия, - писал Тиллих, - это состояние захваченности некой высшей целью, в свете которой все другие цели оказываются недостаточными, которая в самой себе содержит ответ на вопрос о смысле жизни. Эта цель безусловна; любая другая конечная цель, если она ей противоречит, приносится ей в жертву. Суть этой цели обозначается именем Бога - либо одного бога, либо

множества богов. В нетеистических религиях божественные качества приписываются либо сакральному предмету, либо вездесущей силе, либо внешнему принципу - например, Бrame или Единому. В светских квазирелигиях в качестве такой высшей цели выступают такие объекты, как нация, наука, форма или этап развития общества, высшей идеал человечества, которые при этом обожествляются"¹.

Национализм с его радикальной формой - фашизмом и социализм с его радикальной формой - коммунизмом, П.Тиллих относил к характерным примерам квазирелигиозных движений в современном мире.

Процесс сближения мировых религий, согласно Тиллиху, был связан с появлением современных технологий с их техническими революциями, которые оказывают воздействие на секуляризацию сознания и разрушают традиционные структуры (в том числе и религиозные). Христианство, как полагает Тиллих, не отрицает другие религии или даже квазирелигии. Его отношение к ним диалектично, что наиболее ярко проявляется в его самой "самокритической форме"- протестантизме.

Придавая огромное значение диалогу религий в современном мире, он отмечал, что любой диалог между религиями сопровождается безмолвным диалогом в сознании, в мышлении каждого из участников диалога последователей той или иной религии."Если предположим, христианский теолог обсуждает с монахом-буддистом отношения, существующие между мистическим и этическим элементами в обеих религиях,- пишет он,- и, например, отстаивает приоритет этического элемента над мистическим, в то же время в нем самом совершается диалог о взаимоотношении этих двух

¹ Tillich P. Christianity and the Encounter of the World Religions. -N.Y. and Lnd., 1963. -P.4-5.

элементов внутри христианства. Это придает диалогу (я сам могу свидетельствовать) серьезный и волнующий оттенок"¹.

Буддизм и христианство, согласно Тиллиху, натолкнулись на сферы влияния друг друга уже давно, однако вслед за этим не последовало никакого диалога. Впервые буддизм оказал заметное влияние на западную мысль в философии А.Шопенгауэра, который, с определенной натяжкой, отождествлял свою метафизику и психологию "воли" с интуицией воли в индуизме и буддизме. Вторая волна буддийских идей, как считает П.Тиллих, распространилась на Западе в начале нашего века; в это время увидели свет переводы буддийских текстов и именно тогда теологи вступили в активный диалог с индуистской религией. "С тех пор, - отмечает П.Тиллих, - дискуссия продолжалась как на Востоке, так и на Западе, причем на Востоке в ней приняли участие не только последователи индуизма, но и последователи буддизма в Японии. Последнее свидетельствует о третьем, более жизненном воздействии буддизма на Запад, активной миссионерской деятельности последователей японского дзэн-буддизма в среде образованных слоев западного общества как христианской, так и гуманистической ориентации"².

Влияние христианства на буддизм в странах, где буддизм считается традиционной религией, по мнению Тиллиха, является не слишком значительным. Успехи христианских миссий оказались весьма ограниченными. Гораздо более восприимчивыми к христианским миссионерам оказались последователи индуизма в Индии. Главным средством воздействия на буддизм Тиллих считает путь личностного диалога. "Диалог между представителями различных религий предполагает ряд условий. Во-первых, оба

¹ Tillich P. Op.cit. -P.57-58.

² Ibid. -P.60.

участника должны признавать ценность религиозных убеждений противной стороны (основанных в конечном счете на опыте откровения), тогда диалог окажется для них плодотворным. Во-вторых, каждый из участников должен отстаивать свои религиозные позиции с чувством убежденности, только тогда диалог может превратиться в серьезное сопоставление мнений. В-третьих, предполагается наличие некоей общей основы, которая делает возможным как диалог, так и конфликт, и в-четвертых, предполагается открытость обеих сторон для критики. Если все эти условия будут соблюдены - как, мне кажется, это было в диалоге, состоявшемся между мною и буддийскими монахами и учеными в Японии, - то такой способ взаимоотношений между двумя или несколькими религиями будет чрезвычайно продуктивным и, продолжаясь, диалог будет иметь историческое значение"¹.

По мнению Тиллиха, все без исключения религии и квазирелигии сходятся в одном - в вопросе о сокровенной цели существования (*telos* всего существующего). Именно с этого вопроса, полагает он, следует начинать все межрелигиозные дискуссии, а не со сравнения противоположных концепций Бога, человека, истории или спасения. "В диалоге христианства с буддизмом, - отмечает П.Тиллих, - возможно использование двух формул *telos'a*: в христианстве *telos* всякого человека и всякой вещи объединен в Царстве Божьем; в буддизме же *telos* всякой вещи и каждого человека завершается в нирване. Конечно, все это только аббревиатура для обозначения бесконечного множества причин и следствий; но именно поэтому их надо в равной мере использовать, открывая диалог и завершая его"².

¹ Tillich P. Op.cit. -P.62.

² Ibid. -P.64.

Вместе с тем, полагает он, несмотря на такое глубокое различие между христианством и буддизмом, диалог между ними возможен. Обе эти религии сходятся в негативной оценке существования: Царство Божье противопоставляется земным царствам, государствам, т.е. демоническим властным структурам, управляющим историей и жизнью людей; нирвана в свою очередь противопоставляется иллюзорному миру реальности. Однако в христианстве мир рассматривается как творение: "И увидел Бог, что это хорошо". Христианство осуждает мир падший, отступившийся от Бога, а не сотворенный. Это приводит к важным последствиям. В христианстве сфера Высшего бытия символизируется личностными категориями, в буддизме - внеличностными (например, "абсолютное небытие"). Христианство рассматривает любого человека как грешника, который должен нести ответственность за грехопадение; в буддизме человек рассматривается как конечное создание, привязанное к колесу жизни и испытывающее страдание. Эти противоположности, отмечает Тиллих, могли бы привести к завершению начавшегося диалога, уж слишком они существенны. Но диалог продолжается, поскольку, "если взять христианство в целом... мы увидим в нем массу мистических и сакраментальных элементов, и как следствие - представлений о Боге и человеке, которые приближаются к буддийским концепциям. "Esse ipsum", т.е. "бытие само по себе", как оно трактуется в классическом христианском учении о Боге, - категория надличностная, дающая возможность христианину, вовлеченному в диалог, постичь смысл буддийского абсолютного "ничто". Термин этот указывает на необусловленность и бесконечность Всевышнего и невозможность отождествления его с чем-либо конкретно существующим. И наоборот, совершенно очевидно, что в Махаяне будда проявляется во множестве лиц, делая

таким образом возможным немистическое и часто даже весьма примитивное отношение к божеству. Подобные наблюдения подкрепляют наше предположение, что ни один из элементов, составляющих смысл священного, не отсутствует полностью в реальном переживании священного, а следовательно - в каждой религии. Но это не значит, что появляется возможность слияния христианской и буддийской идей Бога..."¹ Это не означает также, что разные религиозные интерпретации можно привести к некоему общему знаменателю. Существующие религии, полагает Тиллих, могут обрести второе рождение только в том случае, если вдруг возникнет и распространится новый опыт откровения. Диалог буддизма и христианства подводит к следующему общему вопросу: являются ли такие ключевые символы обеих религий, как Царство Божье и нирвана, взаимоисключающими. История обоих символов дает свидетельства о существовании тенденции к их сближению. "Если у ап. Павла Царство Божье отождествляется с ожиданием Божественного присутствия во всем (или для всего), - пишет Тиллих, - если оно замещается символом Жизни Вечной, либо описывается как вечное постижение и пользование благами Божьими, то это имеет очень большое сходство с описанием нирваны как состояния вневременного, покинувшего земные пределы блаженства, ибо блаженство предполагает - по крайней мере, на языке символов, того, кто испытывает это состояние блаженства"². Однако и в этом случае известный теолог предостерегает от опасности смешения или приведения к какому-то общему знаменателю конкретного содержания буддизма и христианства. Диалог должен касаться не только философских аспектов обеих религий, он должен затрагивать

¹ Tillich P. Op.cit. -P.66-67.

² Ibid. -P.68.

некоторые этические вопросы, при обсуждении которых достаточно отчетливо проступают как отличия, так и черты сходства. За двумя фундаментальными символами - Царством Божьим и нирваной - лежат, как отмечает Тиллих, два разных онтологических принципа, а именно "участие" и "отождествление". Один, как личность, участвует в Царстве Божьем; другой отождествляется с нирваной. Это непосредственно сказывается на различном отношении человека к природе. Принцип "участия" на практике определяет такое отношение к природе, которое основано на техническом ее подчинении, техническом овладении ею, характерными для западного мира. Природа в западной культуре превращается в простое орудие, служащее достижению человеком своих целей. Принцип "отождествления", связанный с учением о карме, не допускает такого отношения к природе. Это отождествление явственно проступает в искусстве Китая, Кореи, Японии, вдохновленном буддийскими идеями.

"Тем не менее, - пишет П.Тиллих,- отношение к природе в буддизме и христианстве не является абсолютно взаимоисключающим. В длинной истории христианского мистицизма природы, принцип участия иногда получал такое толкование, что его трудно было отличить от принципа отождествления, как это было, например, у Франциска Ассизского. Лютеровское понимание сакраментального представляет иной вид мистического толкования природы, оказавшего огромное влияние на протестантских мистиков, а в светских сферах - на немецкий романтизм. Но наиболее резкие различия в отношении к природе, прямо-таки противоположные, проявились не между христианством в целом и буддизмом, а между кальвинистским протестантизмом и буддизмом. Хотя власть над природой, управление ею существуют и в буддизме и даже

возрастают по мере его продвижения из Индии через Китай в Японию, тем не менее, такое отношение к природе нисколько не ущемляет принцип отождествления, который полностью сохраняет свое значение. Любой буддийский сад камней служит тому доказательством"¹.

Наиболее значимой реализация принципа "отождествления" в буддийской культуре, по мнению Тиллиха, сказывается в отношениях человека к человеку, человека к обществу. Он отмечает, что принцип "участия" (характерный для христианства) ведет к любви (агаре), а принцип отождествления - к состраданию. В Новом Завете греческое слово агаре употребляется для обозначения того вида любви, которой Бог любит человека, высший - низшего, и которую человек должен испытывать к себе подобному, будь то друг или враг. Эта любовь пытается все преобразить для Царства Божьего.

Характерное для буддизма сострадание - состояние, в котором тот, кто не страдает сам, испытывает страдания через отождествление себя с тем, кто страдает. Буддист не стремится к тому, чтобы преобразить другого, не пытается принять его "несмотря на...", он просто страдает его страданием через отождествление с ним. "Такая любовь может быть очень активной, действенной и может принести тому, кого любят, гораздо большее и непосредственное благо,- отмечает Тиллих,- нежели искаженная морализмом заповедь, призывающая творить агаре. Однако и она несовершенна: в ней недостает желания изменить другого (прямым или косвенным образом) путем изменения социально-психологических условий его существования"².

¹ Tillich P. Op.cit. -P.69.

² Ibid. -P.71.

В искусстве и в литературе буддизма есть немало образцов проявления сострадания, но это мало напоминает христианскую любовь-агапе. В сострадании, по мнению Тиллиха, отсутствуют приятие неприемлемого, или нисхождения от высшего к низшему, желание изменить человека, усовершенствовать его.

Еще одна тема, предлагаемая П.Тиллихом для диалога христианства и буддизма, это проблема истории. Тем религиям, в центре которых стоит символ Царства Божьего, свойственно рассматривать историю не только как сцену, на которой разыгрываются и решаются судьбы человеческие, но и как движение на основе созидания нового, которое выражено в символе "нового неба и новой земли". "Такое видение истории, такая поистине историческая интерпретация имеет множество смыслов, скрытых значений, о которых я хотел бы заметить следующее, - пишет Тиллих. В зависимости от формы, которую примет будущее, такое понимание истории может придать символу Царства Божьего революционный оттенок. Христианство, - поскольку в нем реализуется этот символ, - демонстрирует своеобразную революционную энергию, направленную на радикальное общественное переустройство. И даже консерватизм официальной церкви не в состоянии был полностью подавить этот революционный дух, содержащийся в символе Царства Божьего, и большинство западноевропейских революционных движений - либерализм, демократия, социализм - так или иначе опирались на него, порой даже не осознавая этого. В буддизме нет ничего подобного. Основная установка там направлена не на изменение существующего, а на спасение, уход от него. Этот уход от действительности совсем не обязательно ведет к строгому аскетизму, как в Индии; он может способствовать и весьма активной жизнедеятельности, как,

например, в дзэн-буддизме, но при непременном соблюдении принципа созерцания. Как бы то ни было, ни вера в осуществление нового в истории, ни побуждение к изменению общественного устройства не могут иметь своим источником принцип нирваны. Даже несмотря на то, что современный буддизм проявляет повышенный интерес к социальной жизни и что различные секты "новых религий" (некоторые из них также буддийского происхождения) стали в нынешней Японии особенно популярны, все они все-таки остаются в пределах основополагающего принципа сострадания"¹. На этом основании Тиллих отказывает буддизму в стремлении к созданию новых общественных форм и к преобразованию действительности. На самом деле буддизм значительно модернизировался и в последние десятилетия активно включает в свои теоретические установки социально-политические и экономические концепции, хотя это и происходит не так бурно, как на Западе. Тиллих и сам вынужден признать, что "сама история вынуждает буддизм воспринимать ее со всей серьезностью, как раз в тот момент, когда на христианском Западе многими овладело отчаяние по поводу истории. Буддийская Япония ищет демократии и соответственно ее духовных оснований. Однако японские лидеры, понимая, что буддизм не может составить требуемую духовную основу, обращаются в своих поисках к христианству, с его подходом к каждому конкретному человеку, в котором оно видит личность, существо самоценное и равное с другими перед Всевышним"².

Самоценность человеческой личности, акцент на личности человека, ее свободе, сформировавшиеся в западной культуре во многом под влиянием идей протестантизма, до сих пор являются

¹ Tillich P. Op.cit. –P.72-72.

² Idid. –P.74.

яркими чертами западных демократий. Буддизм на Западе попадает в сферу личного духовного выбора человека и становится своего рода его "личной верой".

Таким образом, предлагая диалог буддизма и христианства, Тиллих коснулся трех основных аспектов обеих религий, обнаружил как черты сходства, так и существенные различия, позволяющие вести этот диалог на равных, прислушиваясь друг к другу. Эти аспекты - фундаментальные положения догматики, этики и проблемы истории. Если проблемы этики и социального развития в принципе являются достаточно популярной темой диалогов между различными конфессиями, то проблемы догматики обычно оказываются за границами диалога. Тиллих сделал попытку обнаружить черты сходства в самых основополагающих понятиях христианства и буддизма, сравнив Царство Божье и нирвану, сблизив и разведя эти понятия, дополнив их друг другом.

Ф.Ницше, Э.Фромм, П.Тиллих - выдающиеся мыслители XX в., несмотря на свои различные ориентации, обратились к буддизму, по-видимому, обнаружив в нем близкие черты, которые помогли им более четко сформулировать собственные мировоззренческие системы. К буддизму в этом смысле обращался не один десяток философов и теологов, но эти три представителя духовной западной культуры в известной степени символизируют три этапа развития и эволюции подхода к буддизму в среде западной общественной мысли. Первый этап характеризовался противопоставлением буддизма и христианства, буддизма и западной культуры (причем, буддизм далеко не всегда рассматривался как явление более низкого порядка, чем христианство. Пример тому - Ф.Ницше). Второй этап определялся поисками сходства, знакомых черт в буддизме и в других явлениях западной культуры. Такое сходство обнаружил,

например, Э.Фромм в психоанализе и дзэн-буддизме (вернее, в его практике), методы которых, по его мнению, были способны реально помочь человеку в достижении гармонии и полноты жизни. И, наконец, работа П.Тиллиха знаменует собой переход от противопоставления и оппозиции, от поиска сходств и аналогий к реальному диалогу культур Запада и Востока, в котором идет речь о возможности взаимодополнения, взаимообогащения, о новом универсализме, позволяющем существовать всем цветам и направлениям, не подавляя и не угнетая друг друга. В действительности путь к диалогу был значительно сложнее и противоречивей. Христианоцентристы и европоцентристы не хотели уступать своих позиций, буддизму пришлось приложить немало усилий, чтобы взойти на религиозную сцену западной жизни в качестве равного партнера наряду с другими религиями Запада.

§2. “ДИАЛОГИ” Д.ИКЭДА С ЗАПАДНЫМ МИРОМ

В последнее время в странах западного мира значительно активизировалась деятельность Сока гаккай (Общество по установлению ценностей) - общественно-религиозной организации современной Японии, число приверженцев которой (согласно информационным источникам этой организации) составляет около 8 млн. семей в самой Японии и 1,2 млн. человек за ее пределами¹. В некоторых материалах приходится встречать цифры 10 млн. последователей, иногда - 15 млн. Скорее всего, эти цифры значительно преувеличены. В научных исследованиях в нашей стране отмечается цифра 7 млн. как наиболее вероятная².

Филиалы Сока гаккай имеются в 115 странах Европы, Америки, Африки, а также в азиатских странах, относящихся главным образом к "буддийскому миру".

Общество было основано в 1930 г. учителем географии Ц.Макигути и сначала представляло собой небольшой круг людей, которые заинтересовались новой педагогической системой, разработанной Макигути. Постепенно этот круг расширялся, число последователей росло. Основные идеи новой педагогической системы были изложены Макигути в книге "Теория ценностей" ("Катирон"); на ее идеологию уже с самого начала значительно повлияли идеи западной философии и социологии (позитивистские социология и антропология, неокантианство и др.). Первоначально

¹ Works of Daisaku Ikeda. –Tokyo, 1990. –P.5.

² Игнатович А.Н., Светлов Г.Е. Лотос и политика. –М., 1989. –С.210.

оно не столько апеллировало к буддизму, сколько к системе традиционных ценностей, философии и науке.

Более "буддийскую" окраску идеология общества приобрела при втором президенте - Д.Тода, и окончательно сформировалась при современном президенте Д.Икэда, но уже не только как японская организация Сока гаккай, но и международная (так называемый "Интернационал Сока гаккай").

В основу идеологии Сока гаккай легли доктрины традиционной школы японского буддизма Нитирэн (названной так по имени ее основателя - монаха Нитирэна - 1222-1282).

В период господства "государственного синто" (государственной идеологии милитаристской Японии) и гонения на буддизм, особенно во время подготовки Японии ко второй мировой войне и в ее ходе, Общество Макигути подверглось жестоким репрессиям. Не последнюю роль в этом сыграло выступление Макигути, в котором он предсказал поражение Японии в войне из-за отсутствия веры в Сутру Лотоса, основную буддийскую сутру, которая стала объектом почитания в этой организации. В 1943 г. Макигути был арестован японскими властями, а в 1944 г. скончался в тюрьме.

В 1946 г. Общество получило свое современное название (Сока гаккай), его возглавил последователь Макигути, вышедший из тюрьмы, где он находился вместе со своим учителем - Д.Тода. В этот период происходит реорганизация Общества, растет число его членов. Тода сумел объединить школу буддизма Нитирэн-сёсю (в которую входит духовенство - монахи) и мирян - последователей буддизма. Структура Общества с ее многочисленными "подразделениями", иерархией, высоким авторитетом лидера, первоначально была довольно жесткой и имела некоторое сходство с

военной организацией. Постепенно ее формы начали смягчаться, взгляды лидеров стали более открытыми и диалектичными. Тогда развернул широкую кампанию по пропаганде идей Сока гаккай и по вовлечению новых последователей в свою организацию.

Третий президент Сока гаккай Д.Икэда был избран на этот пост в 1960 г. Он не только возглавил работу в организации, но и вывел ее на международную арену. Если при первом и втором президентах Общества речь шла о религиозной пропаганде учения в Японии, то при Д.Икэда учение вышло за ее пределы; идеи Сока гаккай стали проповедоваться по всему миру. Кроме того, произошло резкое возрастание влияния этой организации на социальную и политическую жизнь японского общества.

Поворотным моментом в деятельности Сока гаккай был выход ее на международную арену. В 1960 г. во время своих поездок по странам американского континента Д.Икэда сумел организовать в ряде стран филиалы Сока гаккай; первыми последователями учения Общества стали японцы, проживающие в США и Бразилии.

По классификации, принятой в религиоведческой литературе, Сока Гаккай относят к так называемым "новым религиям"¹ современной Японии, существенно отличающимся от старых традиционных буддийских школ и направлений, хотя многие из них возникли на их основе. Как правило, все они несут на себе печать характерного для Японии религиозного синкретизма (прежде всего влияния традиционной японской религии - синто); кроме того, значительное воздействие на них оказали некоторые направления и идеи западной философии и даже протестантизма (особенно в

¹ Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии. -М., 1968.

приемах и методах религиозной проповеди и пропаганды своей идеологии).

Давая характеристику Сока гаккай, известный американский исследователь религий Японии Г.Байрон Эрхарт отмечал, что эта организация по сути является "старым вином в новых бутылках"¹, под "старым вином" подразумевая учение школы Нитирэн (традиционную школу японского буддизма), а под "новыми бутылками" - светскую организацию Сока (более открытую и мобильную). "Старые бутылки" организационных религиозных структур уже готовы были разбиться под давлением современной жизни, отмечал Байрон Эрхарт, особенно в городах, где высок уровень секуляризации и отчуждения, им необходимо было придать новые формы². Основной проблемой для теоретиков японского буддизма продолжает оставаться проблема приспособления его культурных и религиозных ценностей к современному миру (и постоянное сравнение их с ценностями западной культуры). Модернизация, отмечает он, предполагает значительную трансформацию буддизма, широкое знание мира вне собственной культурной среды, влияние науки и техники в повседневной жизни, высокую степень урбанизации и социальной мобильности. Это универсальные проблемы, решение которых означает внесение своего собственного культурного и религиозного наследия в мировую культуру³.

Модернизация буддизма в учении Сока гаккай имеет далеко идущие последствия. Это означает прежде всего самое широкое

¹ Byron Earhart H. Japanese Religion: Unity and Diversity. –Encino, 1974. –P.117.

² Ibid. –P.117.

³ Ibid. –P.129.

включение современных философских и социально-этических (иногда и политических) концепций в теоретические работы лидеров Сока гаккай, "апробация" их модернизированных концепций через диалоги с представителями западной культуры. В ходе подобных диалогов происходит своеобразная "коррекция" учения Сока гаккай по отношению к уровню современных философских и социально-политических знаний, что приводит к еще более высокому уровню секуляризации и "универсализации" этого учения. Эти тенденции имеют и другую сторону - они способствуют дальнейшему распространению учения Сока гаккай в небуддийских странах, успешному внедрению буддизма (в учении Сока гаккай) в странах западного мира. В диалогах Д.Икэда с представителями западного мира ощущается также попытка интерпретации, адаптации буддизма, стремление сделать буддизм в учении Сока гаккай доступным широкой западной публике, превратить его в предмет диалога со все более широким числом собеседников, чтобы в идеале привлечь интерес к нему со стороны всего мира, всего человеческого сообщества.

Еще в Японии в Сока гаккай сложились определенные черты, которые способствовали ее широкому распространению как в самой Японии, так и за ее пределами. Прежде всего это доступность Общества для самого широкого круга людей, которая связана с простотой процедуры вступления в члены этой религиозной организации, с отсутствием каких-либо обетов и обязательств. Также в учении Сока гаккай постоянно подчеркивается обещание спасения "здесь и теперь", в земном, посюстороннем мире и в самое ближайшее время. Уже сама вера в учение Общества является гарантией счастья человека в этом мире, исцелением от всех болезней - духовных и физических, способна принести успех во всех

предприятиях, семейной жизни и т.д. Сока гаккай и другие "новые религии" делают больший акцент по сравнению с традиционными буддийскими школами на личности человека, на его чувстве человеческого достоинства, собственной значимости. В Сока гаккай практикуется проведение собраний небольших групп людей во главе с руководителем для беседований, во время которых человек может выговориться, ощутить интерес к своим проблемам и своей личности. Подобный метод практикуется и на Западе.

Вместе с тем участие верующих в многочисленных коллективных мероприятиях, массовых проповедях, концертах, шествиях и т.д. вселяет в них чувство причастности к единому целому, коллективу единомышленников. Для Сока гаккай характерен акцент на нерасторжимости религии и жизни; учение проникает в повседневную жизнь верующего, определяет его нравственные ценности и мотивы его поведения.

По формам своей обрядности Сока гаккай достаточно оптимистично - оно включает в свои церемонии праздники и фестивали, сопровождаемые массовыми шествиями, фейерверками, выступлениями танцевальных ансамблей, ансамблей духовых инструментов, барабанщиков и т.д. Эти мероприятия собирают тысячи людей на огромных стадионах и превращаются в грандиозные шоу, которые проводятся не только в Японии, но и за ее пределами, причем, они приобретают в каждой конкретной стране особый национальный колорит (особенно это проявляется в странах Латинской Америки, например, в Бразилии, где влияние Сока гаккай весьма значительно).

Следует отметить, что в практике Сока гаккай в ряде случаев верующий может получить не только духовную, но и материальную поддержку, помощь в устройстве на работу и т.д.

Религиозно-философское ядро учения Сока гаккай традиционно основано на канонической литературе махаяны и прежде всего на Сутре Лотоса Благого Закона (Саддхармапундарика-сутра, I-II вв.; яп. "Мёхорэнгэ кё"), которая играла ведущую роль в учении Нитирэна. В свою очередь Нитирэн при разработке собственного учения развил многие философские доктрины школы Тэндай (Тяньтай) китайского буддизма, одной из наиболее влиятельных школ буддизма махаяны, сформировавшейся на Дальнем Востоке (VI в.).

Основой учения Нитирэна, которое было воспринято Сока гаккай и составляет содержание ее культовой практики, является доктрина о "трех великих тайных Законах"¹: религиозная вера в так называемый "хондзон" (истинно- почитаемое); молитва (даймоку), многократное повторение священной формулы "Будь прославленна Сутра Лотоса Благого Закона!"; храм, в котором находится "кайдан" (место почитания "хондзон"). "Хондзон" представляет собой буддийскую мандалу - икону (или табличку), на которой по-японски написано название Сутры Лотоса. Главная мандала находится в Дайсэкидзи, храме, который построен в Токио.

Одним из столпов учения Сока гаккай является концепция "человеческой революции" (нингэн какумэй), подчеркивающая активную роль сознания в процессе самосовершенствования человека и самореализации его в буддийском смысле. Она непосредственно связана с тяньтайским учением о мире и бытии ("тяньтайская модель бытия", в основе которой выделяются "десять взаимопроникающих миров", расположенных иерархически - от "мира ада" до "мира будды"). Особенностью этих " миров" является то, что в каждом из

¹ Ikeda D. Buddhism: the living philosophy. -Tokyo, 1974. -P.55-58.

них проявляются все остальные десять "миров" человеческого сознания, т.е. в "мире будды" заключен "мир ада" и все последующие и т.д. Эти "миры" определяются "десятью факторами", которые обуславливают их содержание и проявление. В свою очередь эти "обусловленные" факторами "миры" проявляются в 3-х сферах: на уровне человека, всех живых существ и в окружающей среде (социальной и природной)¹. Это учение подчеркивает и объясняет основную концепцию буддизма махаяны о наличии "природы" или "мира будды" изначально в каждом человеке (или даже живом существе), который должен путем "человеческой революции", изменяя свое сознание, постепенно выявить в себе этот "мир будды". В нем же заложены основания для социальной концепции буддизма, согласно которой человек, самосовершенствуясь (т.е. приближаясь к "миру будды"), изменяет по мере своего "улучшения" всю окружающую среду - общество, в котором он живет, а также природное окружение, в котором он обитает. Эта концепция будет более подробно рассмотрена в учении Сока гаккай об экологии.

Таким образом, согласно учению Сока гаккай, если его довести до логического конца, сначала небольшое сообщество людей должно приблизиться к "миру будды" (или может быть даже стать буддами), потом этот процесс должен охватить все большее количество людей и т.д. В результате "человеческой революции" должно измениться общество в целом (в перспективе - все человечество); причем, акцент, безусловно, делается исключительно на учении Нитирэна и Сока гаккай.

Поскольку Сока гаккай является "Обществом по созданию ценностей", в его учении разработана система нравственных и духовных ценностей, которые, по мнению его идеологов, должны

¹ Ikeda D. Op.cit. –Р.34-44.

стать ядром ценностей общечеловеческих. Д.Икэда выделяет три основные категории ценностей: ри (польза, выгода), удовлетворение материальных потребностей; би (красота), удовлетворение потребностей духовных; дзэн (добро), альтруистическая потребность разделить пользу и добро с другими людьми. Эта система ценностей иерархична - приоритет отдается "добру", которое помогает человеку освободиться от эгоизма и ориентирует его на проявление милосердия и сострадания (буддийский идеал бодхисаттвы – "существа, стремящегося к просветлению"¹).

В течение продолжительного времени в пропаганде учения Сока гаккай важную роль играл метод, разработанный еще Нитирэном, "сякубуку" - "ломай и сокрушай", согласно которому нужно было ломать заблуждения людей, не воспринимавших нитирэновское учение, а также сокрушать все другие религиозные учения. Он особенно был популярен при втором президенте Д.Тода. В 1970 г. Д.Икэда отказался от концепции "сякубуку" как несоответствующей новой тенденции Сока гаккай к большей терпимости по отношению к другим религиозным школам и направлениям (и не только буддийским). Это, безусловно, связано с выходом учения Общества на международную арену, с попытками вступить в диалог с представителями разных культур и вероисповеданий. Однако в идеологии Сока гаккай продолжает оставаться концепция "косэн руфу" - "распространение по всему свету" идей и учения Общества, в которой, безусловно, присутствует цель "буддизации" всего мира в нитирэновском смысле.

Следует отметить, что уже в сложной политической ситуации 70-х годов Д.Икэда явился одним из пионеров нового

¹ Ikeda D. Op.cit. –P.93.

"диалогического" мышления, продемонстрировал готовность конструктивного обсуждения разнообразных проблем религиозного и светского характера с видными политическими деятелями, учеными, деятелями культуры Востока и Запада (прежде всего с представителями западного мира): историком и философом А.Тойнби, основателем Римского клуба, А.Печчеи, с французским искусствоведом Р.Юигом, бывшим ректором МГУ А.Логуновым и многими другими¹.

Диапазон обсуждаемых в "диалогах" вопросов чрезвычайно широк - это проблемы экологии, культуры, политики, социальных отношений, науки, проблемы войны и мира. Их внутренняя логика была направлена на движение от явной или неявной конфронтации к открытому и конструктивному обсуждению острых проблем современности, проявлению толерантности по отношению к различным идейным и религиозным направлениям в современном мире. Особенностью "диалогов" Д.Икэда является то, что они во многом ориентированы на интернациональную аудиторию, на пропаганду идей Сока гаккай за пределами Японии, попытку адаптировать ее учение к современному миру.

Первые зарубежные филиалы Сока гаккай появились в Лос-Анджелесе (США) и в Бразилии. Затем они были основаны в других странах (прежде всего в Латинской Америке), во многих штатах США, в Европе. Выход Сока гаккай на международную арену способствовал формированию новых тенденций в учении Общества: его секуляризации, модернизации, стремлению привести учение в соответствие с изменяющейся действительностью, приспособить к мировоззрению современных верующих (и даже верующих

¹ См.: Works of Daisaku Ikeda. -Tokyo, 1990.

различных вероисповеданий); его рационализации, желанию подкрепить положения буддийского учения ссылками на достижения современной науки, особому акценту на постулируемой идеологами общества принципиальной непротиворечивости буддизма и науки.

Усилился акцент на значимости земных благ, обещании достичь спасения и обретения счастья в этой жизни; определился характер Сока гаккай как философского и морально-этического учения, культурного и общественного движения. С выходом на международную арену даже буддийская аргументация часто отступает на второй план, на передний план выдвигаются общечеловеческие ценности, миротворческая деятельность, программы в области экологии и т.д. Сама концепция "человеческой революции" приобретает в работах Д.Икэда новое значение и новые модификации (концепция так называемого "нового глобализма" или "внутреннего глобализма", в которых речь идет о той же духовной революции или духовном преобразовании человека, но в которых "буддийская" окраска не проступает слишком явно).

"Интернационал Сока гаккай" (СГИ) был образован на первой конференции в защиту мира в Гуаме в 1975 г. Создание международной организации свидетельствовало о реальной роли Общества в международной жизни, было обусловлено стремлением объединить имеющиеся во многих странах мира филиалы Сока гаккай в единую организацию, центр которой находится в Японии. В октябре 1980 г. прошел первый съезд международной организации Сока гаккай в Лос-Анжелесе, в нем приняло участие 15 тыс. делегатов из 48 стран. На съезде определенно прозвучала программа "косэн-руфу" ("распространение по всему свету" учения Сока гаккай). Последующие съезды проводятся достаточно регулярно (примерно раз в год). Один из крупнейших филиалов СГИ находится

в США (Санта-Моника, Калифорния - Нитирэн сёсю Америки), его "духовным" лидером и наставником считается сам Д.Икэда, хотя официальным генеральным директором является Дж.Уильямс; члены этой организации имеются фактически в каждом штате США. Американский филиал имеет несколько храмов, культурные центры, издательства. По данным периодических изданий СГИ ("Сока Гаккай Ньюс" на англ. яз.), можно приблизительно сказать, что число американских последователей Сока гаккай варьируется в пределах 200 тыс. человек и более.

Второй крупной организацией СГИ является Нитирэн-сёсю Бразилии, в ее рядах состоит значительное число потомков японских иммигрантов, членов их семей. Хотя за последнее десятилетие состав американских филиалов Сока гаккай значительно изменился; в эту организацию стали входить лица неяпонского происхождения, американцы, латиноамериканцы, черное население Америки и др. В целом, это представители среднего класса, домохозяйки, служащие, часть американской молодежи. В Бразилии в Сан-Пауло построен храм Нитирэн-сёсю, издается газета. Филиалы Нитирэн-сёсю имеются практически во всех странах Северной и Южной Америки (Канаде, Мексике, Аргентине, Никарагуа, Перу, Парагвае, Боливии, Панаме, Чили и др.). Во многих из них существуют женские, молодежные, студенческие подразделения, что свидетельствует о широком влиянии этой организации среди различных социальных и возрастных слоев и групп населения в странах американского континента. Существует также единый панамериканский центр (Академия Нитирэн-сёсю, США), который объединяет филиалы Сока гаккай стран Северной, Центральной и Южной Америки и Карибского бассейна.

В европейских странах функционирует Европейский институт Нитирэн-сёсю, который связан с Международным центром Сока гаккай Японии и курирует деятельность филиалов Нитирэн-сёсю в Европе. Филиалы НС существуют в большинстве европейских стран (в Австрии, Дании, Франции, Великобритании, Бельгии, Исландии, Норвегии, Испании, Швейцарии, Германии, Швеции и ряде других).

Начиная с 30-х годов нынешнего столетия организация Сока гаккай прошла долгий и сложный путь от небольшого "педагогического" Общества до массовой международной организации, оказывающей определенное влияние на политическую и социокультурную ситуацию в мире. Выход учения Сока гаккай за пределы Японии способствовал формированию более "универсальных" концепций, его большей открытости и толерантности по отношению к различным идейным направлениям, существующим в современном мире. Активная миротворческая позиция ее идеологов, программы в области экологии, широкий культурный обмен между странами Востока и Запада, осуществляемый этой организацией, позволяет рассматривать Сока гаккай как реальную силу на международной арене, позволяет представителям западного мира осуществлять сотрудничество и диалог с ней по ряду глобальных проблем, стоящих перед человечеством.

Говоря об активной проповеднической деятельности теоретиков Сока гаккай на Западе, необходимо более подробно остановиться на "диалогах" Икэда как на своеобразном жанре современной "буддийской литературы", в которых отчетливо проступает динамика изменения ориентаций этой организации по мере интеграции ее в западную культуру. Перу Д.Икэда принадлежат десятки книг, сотни статей, докладов, эссе, касающихся самых

разнообразных религиозно-философских, нравственных, социальных, экологических и др. проблем. Серия его "диалогов" и предшествовавших им встреч и бесед также насчитывает уже не один десяток.

Стремление к непосредственным контактам, к конструктивному диалогу, помогают выявить сходство и различия позиций, ориентаций, ценностей. Диалоги способствуют тенденции формирования общечеловеческих ценностей (демонстрируя значимость ценностей учения Сока гаккай), показывают духовные возможности взаимодействия культур Востока и Запада, дают реальные основания для подхода к решению глобальных проблем, стоящих перед человечеством - войн, насилия и загрязнения окружающей среды. В них Д.Икэда выражает взгляды, не ограниченные рамками собственно учения Нитирэн, он включает в свои "диалоги" самый широкий круг обсуждаемых вопросов, касающихся экологии, культуры, науки и т.д.

Если попытаться охарактеризовать "диалоги" Икэда в целом, становится очевидно, что если первоначально акцент в них делался на явном или скрытом противопоставлении двух культур, то постепенно они стали включать в себя наиболее актуальные вопросы, стоящие перед всем современным миром. Фундаментальные положения учения Сока гаккай, безусловно, находят отражение в "диалогах", но они не являются предметом дискуссий или обсуждений. Они составляют религиозное ядро учения и поэтому не могут подвергаться, как полагает Д.Икэда, рациональному анализу или тем более критике. Многие из них вообще не упоминаются в "диалогах", они остаются как бы "за кадром". Читая выступления Д.Икэда, невольно начинаешь сомневаться, что их писал религиозный деятель -буддист, а не политик, социолог, психолог и

т.д. - таким "небуддийским" языком нередко они изложены. Дело, видимо, в том, что гибкий идеолог и политик, Д.Икэда осознает невозможность конструктивного диалога без необходимой широты мышления, терпимости по отношению к самым разнообразным религиозным и идейным направлениям в современном мире.

Стремление к "универсализму" концепции, выраженной "универсальным" языком, доступной пониманию самой широкой аудитории (прежде всего западной), является наиболее характерной чертой этих "диалогов", в которых "буддийская" часть иногда отходит на второй план. Именно такая позиция позволяет Д.Икэда успешно вступать в контакты с христианами, материалистами, представителями научной интеллигенции и т.д., при этом, не только не отказываясь от своих убеждений, но терпеливо и упорно проповедуя и пропагандируя их. "Мы прекрасно понимаем,- отмечал он в диалоге с А.Печчеи,- что не сможем достичь полного единства целей и средств. Мы верим, что открытая дискуссия при взаимоуважении чужого мнения сможет предложить новые подходы к старым проблемам"¹.

Диалог - это всегда путь к взаимопониманию, широкая возможность проповеди своих взглядов и вероучения, которой в Сока гаккай придают особое значение. Диалог - это также одно из звеньев в цепи построения Икэда концепции о "новом глобализме", "универсальном миропорядке", к которому должны привести как диалогическое мышление, так и поиски универсальных (общечеловеческих) ценностей. Особенностью диалогов Икэда является также и то, что они ориентированы прежде на

¹ Peccei A., Ikeda D. Before it is too late. -Tokyo, N.Y., San Francisco, 1974. -P.7.

интернациональную аудиторию, на западного читателя, потенциального или реального последователя учения Сока гаккай.

"Проблема диалога,- как отмечает В.С.Библер,- это не только и не столько проблема обмена информацией, но прежде всего - проблема диалога культур или, может быть, точнее - проблема культуры как диалога культур¹. Он считает, что эта проблема не менее существенна для выживания человечества, чем экологические проблемы. "Культура лишь тогда культура,- продолжает он,- когда она персонализирована как личность, когда общение культур актуализируется в общении личностей (индивидов в горизонте личности)"². Сама истина рождается не в споре, когда она становится монологичной; она для человека в том, что каждая личность самоценна в насущности иной личности, иной культуры. Доминантой современного мышления становится не "познание", но взаимопонимание отдельных людей и разных культур, в частности культур Востока и Запада.

Основное условие диалога, по мнению Т.П.Григорьевой, "пребывать в ясном, а не омраченном сознании, видеть и слышать оппонента не как своего смертельного врага и не как свое полное подобие, а как иное. Диалог требует допустить существование иной мировоззренческой матрицы, иного типа мышления (скажем, не алфавитного, линейного, а иероглифического, точечного, где каждый знак есть целое и требует сосредоточенности на себе), то есть он требует признать возможность существования иной логики, принципиально иного языка, иных правил общения. И лишь гибкое, подвижное, открытое сознание способно воспринимать установки

¹ Диалог и коммуникация - философские проблемы (Материалы "круглого стола")//Вопросы философии, 1989. -N7. -С.7.

² Там же. -С.8.

иного порядка"¹. К явлениям такого порядка можно отнести и "диалоги" Д.Икэда, они настроены на взаимопонимание представителей разных культур, разных мировоззрений. Их ни в коем случае нельзя рассматривать как движение к единому знаменателю, каким бы "универсальным" или "общечеловеческим" языком ни выражался Д.Икэда. За его спиной стоит древняя традиция, вобравшая в себя особенности и многообразие японской культуры, которую он проповедует и предлагает западному миру.

Уже в Японии процессы, происходящие в необуддийской организации Сока гаккай в настоящее время, по оценке российских востоковедов, "нельзя квалифицировать иначе как секуляризацию, попытки привести религию в соответствие с изменившейся действительностью, приспособить ее к мироощущению современного японца, живущего в одной из ведущих капиталистических стран мира с мощной экономикой и высоким уровнем науки и техники"². Выход учения Сока гаккай за пределы Японии, безусловно, способствовал дальнейшему процессу секуляризации, своего рода "рационализации" этого учения, стремлению подкрепить его современными достижениями науки - астрономии, биохимии, ядерной физики, психологии и т.д.³ Акцент в учении этой организации на возможности достичь "мира будды" в посястороннем мире, обрести земные блага при помощи мистического слияния с "гохондзон" ("великим истинно-почитаемым") свидетельствует о попытке превратить учение Сока гаккай в "философию жизни", придать ему

¹ Вопросы философии, 1989. -С.11-12.

² Игнатович А.Н., Светлов Г.С. Указ.соч. -С.264.

³ Там же. -С.263-264.

характер "философского или морально-этического учения, культурного или общественного движения"¹.

Таким образом, все эти сравнительно новые тенденции в деятельности Сока гаккай особенно активизировались с выходом организации на международную арену, где учение предстает в еще более секуляризованном виде; буддийская аргументация отходит на второй план, на передний план выдвигаются "универсальные" ценности, миротворческие и экологические проблемы; концепция "человеческой революции" начинает принимать различные модификации ("внутренний глобализм" и др.), часто даже фундаментальные положения Сока гаккай излагаются "универсальным языком", не отягощенным сложной буддийской терминологией и доступным пониманию человека Запада.

Обращаясь к учению Сока гаккай и оценивая значимость его идей для западного мира, следует рассмотреть взгляды теоретиков Сока гаккай на проблемы экологии.

Учение об окружающей среде или "среде обитания" является составной и фундаментальной частью буддийского учения в целом и японского буддизма, в частности. В Японии буддийская модель была дополнена синтоистской, в которой культ природы имел решающее значение. Почтительное отношение человека к природе, к окружающему его миру в Японии имеет не только эстетический или даже этический, но и онтологический характер. Достаточно вспомнить японское парковое искусство, традицию любования сакурой, не имеющие отношения к чисто эстетическим категориям, в которых эти явления воспринимает человек Запада. "Японский сад и сад европейский,- отмечает исследовательница японского искусства Н.Николаева,- не просто непохожи или различны, но в значительной

¹ Игнатович А.Н., Светлов Г.С. указ.соч. –С. 263-264.

мере противоположны по заключенной в них мысли. Европейский парк - это природа, преобразованная человеком, олицетворение его разума, воли и торжества над неорганизованным хаотичным миром"¹. Европейский сад - это всегда "улучшение" природы, ее декоративное "усовершенствование".

Все элементы японского сада (камни, песок, мох, деревья и т.д.) несут помимо эстетической глубокую философскую нагрузку. Это касается прежде всего так называемого "сухого сада" (состоящего из песка и камней), являющегося одновременно "философским" садом, традиция которого сформировалась в школе японского буддизма Дзэн. Так выглядит известный японский сад Рёандзи в Киото, представляющий собой (как и многие другие сады) визуальную модель мира или мандалу (графическое ее изображение), на которой развернута вся буддийская космология и каждый компонент которой символизирует то или иное фундаментальное положение буддизма. Художник-создатель японского сада считал природу настолько совершенной, а себя наряду со всеми живыми и неживыми ее формами - настолько в неразрывном единстве с ней, что ни о каком ее "изменении" или "улучшении" не могло идти речи, нужно было только выявить это совершенство, продемонстрировать его. Таково в целом отношение японцев к окружающей среде, сформировавшееся из двух основных компонентов: синтоистского культа природы, одушевленной бесчисленными японскими богами "ками" и буддийского понимания природы как "среды обитания" человека, от человека неотделимой и вместе с ним составляющей ядро буддийской картины бытия.

Один из вариантов модели или картины бытия, имеющий общемахаянистскую основу, был разработан в учении тяньтайского

¹ Николаева Н. Японские сады. -М., 1975. -С.5.

буддизма в Китае (VII в.). Это учение получило дальнейшее развитие в школе японского буддизма Тэндай (IX в.), затем - в философии японского монаха Нитирэна (XIII в.) и, наконец, вошло составной частью в учение Сока гаккай.

В своих многочисленных выступлениях, книгах, диалогах с представителями культуры, науки, государственными деятелями разных стран мира Д.Икэда постоянно касается проблем экологии как одной из наиболее актуальных и глобальных проблем в современном мире. Особый интерес в этой связи представляют собой его диалоги с английским историком А.Тойнби - "Выбрать жизнь"; основателем Римского клуба А.Печчеи - "Пока не слишком поздно"; бывшим ректором МГУ им. М.В.Ломоносова А.Логуновым - "Третий радужный мост" и др.¹, вышедшие отдельными изданиями на японском и большинстве европейских языков.

По этим публикациям можно проследить формирование достаточно последовательной экологической программы Д.Икэда, имеющей концептуальное и доктринальное обоснование в учении школы китайского буддизма Тяньтай и учении японского буддийского мыслителя Нитирэна. Эта программа включает также собственные теоретические разработки Д.Икэда, его практические предложения и конкретную деятельность этой организации в области защиты окружающей среды, т.е. реализацию данной программы в жизни.

Модель бытия, построенная в рамках школы Тяньтай Чжи И (VI в.) и основанная на интерпретации "Сутры Лотоса Благого Закона" ("Мёхорэнгэкё"), канонической для этой школы, практически без

¹ Toynbee A., Ikeda D. Choose life. A dialogue. -L., 1976; Peccei A., Ikeda D. Before it is too late. -Tokyo, N.Y., San Francisco, 1974; Икэда Д., Логунов А. Третий радужный мост. -М., 1988 и др.

изменений легла в основу учения Нитирэна и в настоящее время в слегка модернизированном виде взята на вооружение Д.Икэда. Значительное место в ней занимает понятие "среда обитания" или окружающая среда, выраженная рядом терминов: во-первых, это калька с санскритского термина "лока" (мир, сфера) - "сэкэн"; во-вторых, - "кокудо"- эквивалент санскритского термина "кшетра" (термин, которым определяли в индийском буддизме флору и фауну, среди которых обитает человек)¹. Среда обитания или окружения определяется также термином "эхо", который Д.Икэда называет окружающей средой человека и включает помимо природного окружения в это понятие социокультурное, существующее в единстве с природным и с самим человеком. Эти понятия, связанные с окружающей средой, находят свое определенное место в картине бытия, выраженной концепцией "три тысячи в одно мгновение мысли" ("итинэн сандзэн"), в которой идет речь о мгновенности проявления всего сущего, всех "дел и вещей". Основными компонентами этой концепции являются учение о "десяти взаимопроникающих мирах" ("дзикай гогу"), которые являются не местопребываниями человека, а определенными состояниями его сознания; учение о "десяти факторах сущности" ("дзюнедзэ"), которые определяют условия проявления этих миров; и "трех сферах существования", т.е. сферах, в которых миры проявляются.

"Десять взаимопроникающих миров" представлены в виде иерархической структуры наподобие лестницы, каждая ступень или уровень которой восходит к более высокому состоянию человека². Это "мир ада" - "дзигоку-кай", состояние человека, ощущения

¹ Игнатович А.Н. "Среда обитания" в системе буддийского мироздания//Человек и мир в японской культуре. -М., 1985. -С.50.

² Ikeda D. Buddhism : the living philosophy. -P.36-38.

которого наполнены страданиями, разочарованиями и т.д., без всякой надежды на удачу, радость, перемены к лучшему; "мир голодных духов" - "гаки-кай", состояние, когда человек терзаем желаниями материального плана - богатства, развлечений и др.; "мир скотов" - "тикусё-кай", состояние, в котором человек живет, руководствуясь "законом джунглей"; "мир демона Ашур" - "Сура-кай", мир, в котором доминирует дух соревнования, агрессивного желания победить всех остальных; "мир человека" - "нин-кай", состояние обычного человеческого существования, когда человек проводит жизнь в ежедневных заботах и в воспоминаниях о прошлом; "мир Неба" - "Тэн-кай", состояние удовлетворения желаний; "мир слушающих голос" - "сёмон-кай", состояние, когда человек получает радость от приобретения знаний, стремится углубить их (состояние, согласно Икэда, особенно знакомое ученым и исследователям); "мир самостоятельно идущих к просветлению" - "энгаку-кай", состояние, в котором человек движется к постижению истины самостоятельно (Икэда сравнивает это состояние с активной творческой радостью, испытываемой человеком творческой профессии - художником, артистом); "мир бодхисаттвы" - "босацу-кай", состояние бодхисаттвы, давшего клятву помочь всем остальным людям достичь просветления и отказавшегося ради спасения человечества стать буддой); "мир будды" - "буккай". Икэда описывает это состояние следующим образом: 1. Индивид пробуждается к истинной природе вселенной и практикует вечную жизнь в ее истинном смысле. 2. Он обладает мудростью, способной постичь все законы веленной. 3. Он воспринимает природу прошлого, настоящего и будущего и способен создавать высшие ценности. 4. Его непривязанная ни к чему

жизненная сила способна преодолеть все страдания. 5. Он полностью просветлен в отношении всех дел мира¹.

Самым существенным положением учения о "десяти взаимопроникающих мирах" можно считать наличие всех этих 10 состояний (или миров) в каждом отдельном мире. Таким образом состояние (или мир) будды, а также все остальные миры заключены в низшем мире ("мире ада"), а в "мире будды" заложена потенциальная возможность регрессии, т.е. нисхождения к низшим мирам вплоть до "мира ада". "Мир будды пронизывает все остальные миры и объединяет их в себе, подобно тому, как истинный закон объединяет в себе приближенные истины"², - отмечает исследователь тьянтайского буддизма А.Н.Игнатович.

Поскольку каждый мир существует сам по себе и одновременно в нем заключено еще 10 миров, то чисто математически это выражается в сумме $10 \cdot 10$, т.е. сто миров. Излагая это учение, Д.Икэда не меняет его сути, а лишь в некоторых местах модернизирует или популяризирует конкретную характеристику "миров" - "состояний сознания" человека.

Вторым важным компонентом тьянтайской модели бытия является учение о "десяти факторах сущности". "Десять факторов характеризуют каждый из 10 миров в каждый момент проявления жизни этого мира. Благодаря факторам миры проявляют себя. Другими словами, десять факторов являются условиями существования всех живых существ и присущи всем вещам", - отмечает Д.Икэда в книге "Буддизм: живая философия"³.

¹ Ikeda D. Buddhism: the living philosophy. -P.38.

² Игнатович А.Н. Концепция бытия школы Тьянтай в интерпретации Нитирэна//Философские вопросы буддизма. -Новосибирск, 1984. -С.44.

³ Ikeda D. Buddhism: the living philosophy. -P.40.

Эти факторы таковы: нёдзэ-со - форма, внешнее выражение явления; нёдзэ-сё - природа, внутренняя духовная природа; нёдзэ-тай - субстанция, синтез внешней формы и внутренней природы, который иллюстрируется на примере живого существа; нёдзэ-рики - внутренняя сила, потенция; нёдзэ-са - действие как проявление потенции; нёдзэ-ин - внутреннеприсущая причина; нёдзэ-эн - внешняя причина (их комбинации легли в основу функционирования "закона зависимого происхождения". Его суть состоит в утверждении взаимной причинности появления всех вещей и явлений); нёдзэ-ка - скрытый результат действия внутренних и внешних причин; нёдзэ-хо - проявленный результат действия тех же причин и скрытого результата; нёдзэ-хоммацу-кукёто - крайний предел начала и конца - совокупность всех факторов, главное условие существования всего сущего¹. Таким образом "функциональное значение десяти факторов сущности заключается в определении общих условий формирования потока дхарм, образующих мир закона, а конкретно уровень материи и сознания (сикисин) и уровень причины и следствия (инга). Десять факторов сущности составляют, если так можно выразиться, структурные основы содержательного и причинного планов каждого мира"². Десять факторов сущности имманентны каждому из 100 миров (10*10) и поэтому они составляют "тысячу проявлений десяти взаимопроникающих миров"³.

Третьим компонентом тьянтайской модели бытия является учение о "трех сферах существования": 1. гоон-сэкэн - сфера пяти скандх (или совокупность дхарм, входящих в субстрат данной личности). Десять миров реализуются в каждой скандхе (группе

¹ См.: Философские вопросы буддизма. -С.47.

² Там же. -С.48.

³ Там же. -С.48.

дхарм) и формируют их своеобразие; 2. сюдзё-сэкэн - сфера, в которой скандхи временно образуют в комплексе поток дхарм, составляющий то, что можно определить как живое существо, которое пребывает в одном из 10 миров; 3. кокудо-сэкэн - среда обитания живого существа, окружение живого существа и взаимоотношения между ним и тем, что его окружает¹. Д.Икэда дает этим сферам более лаконичную характеристику; с его точки зрения, это - отношения внутри индивида, отношения между индивидами (социальные отношения) и отношения с природой². Эти же сферы целиком охватываются понятиями "сёхо" и "эхо", которые Д.Икэда определяет следующим образом: "Сёхо" означает субъект, субъективную реальность или живой организм, являющийся субъектом. Эхо - объект, объективная реальность или среда окружения; это значит, что существует объективная реальность, без которой сёхо не будет сёхо"³. Другими словами, согласно учению Сока гаккай, человек или любое другое живое существо неотделимы от своей окружающей среды. А поскольку в этом учении нет также представлений о четкой и резкой грани между чувственной формой природы (удзё) и нечувственной (хидзё), между материей (сики) и сознанием (син), то это привело к признанию вездесущности жизни, отсутствия принципиального различия между живой и неживой природой. Д.Икэда пишет: "... жизнь заключена в природе, вселенной и во всех вещах. Другими словами, неживая материя несет в себе потенцию живой жизни, и эта потенция зависит только от формирования определенных условий, чтобы воплотиться"⁴.

¹ Философские вопросы буддизма. -С. 48-49.

² Toynbee A., Ikeda D. Choose life. A dialogue. -London, 1976. -P.296.

³ Ikeda D. Buddhism: the living philosophy. -P.25.

⁴ Ibid. -P.24.

Буддийское учение о вездесущности жизни, присутствующей в живых и неживых формах природы, формирует представление о вечности и бесконечности жизни не только на Земле, но и в космическом масштабе.

Таким образом буддийская модель бытия включает "сферу окружения" (состоящую из природной и социокультурной сфер), в которой проявляются все 100 миров, обусловленных десятью факторами. А поскольку сфер существования - три и в каждой из них реализуется тысяча проявлений единичных состояний-миров, то таким образом мы получаем законченное выражение "три тысячи (проявлений миров) в одно мгновение (мысли)".

"Это означает, - отмечает Д.Икэда,- что все аспекты реальности настолько тесно взаимосвязаны, что имманентны одному мгновению мысли, или выражаясь более определенно, сущности жизни в единое мгновение. Слово итинэн даже в обычном смысле означает нечто бесконечно малое или микрокосм. Слово сандзэн имеет отношение к многообразным аспектам сущности жизни и представляет собой выражение единства всех явлений. Следовательно, оно может обозначать макрокосм"¹. И далее: "Все во вселенной так или иначе взаимосвязано: микрокосм охватывает макрокосм, а макрокосм скрыт в микрокосме"².

Эта концепция бытия без особых дополнений в том или ином виде используется в теоретических работах Д.Икэда, касающихся проблем экологии. Утверждая присутствие 10 миров в каждом отдельно взятом мире, она развивает идею, характерную для буддизма махаяны о наличии "природы будды" в каждом человеке и не только в человеке, но в любом живом существе. А учитывая

¹ Ikeda D. Op.cit. –P.35.

² Ibid. –P.36.

отсутствие грани между живой и неживой природой в этом учении, можно утверждать, что "природа будды" заключена буквально во всем, во всей вселенной.

Следует отметить, что здесь намечается некий водораздел между буддийским подходом к природе и христианским. Буддийский эгалитаризм касается не только взаимоотношений между людьми, но и отношения человека к животным, растениям, неживой природе. Христианское учение, утверждающее творение человека Богом по своему образу и подобию, по мнению Д.Икэда, делает возможным глубокий разрыв между человеком и природой. "Во многих случаях,- отмечал Д.Икэда в беседе с А.Печчеи,- иудаистско-христианская концепция человека, созданного по подобию Бога, является причиной жестокости и насилия по отношению к другим тварям"¹.

Отмечая равенство всего живого в "природе будды", Д.Икэда приводит в пример известную буддийскую историю о том, как Будда Шакьямуни дал кусок своей плоти голодному тигру². Помимо концепции о присутствии "природы будды" в каждом живом существе, формирующей отношение человека к природе и окружающей его среде, для буддийской этики характерна идея сострадания ко всему живому. Д.Икэда отмечает: "Буддийская этика любви и сострадания направлена на все живые существа и основана на стремлении сохранить все виды существ, так как в каждом из них заключена потенциальная возможность вступить в родственные связи со всеми другими человеческими существами без исключения в будущем существовании, и это подтверждает мысль о том, что человечество едино"³.

¹ Peccei A., Ikeda D. Before it is too late. –P.56.

² Ibid. –P.56.

³ Ibid. –P.75.

Буддизм утверждает, что жизнь может проявляться в самых разнообразных формах, какую форму она примет конкретно, определяется кармой (действиями, любыми моральными или аморальными волевыми поступками); концепция кармы связана с буддийской идеей непрерывного перерождения живых существ и законом зависимого существования, который определяет уровни, на которые существо попадет в зависимости от своей кармы. Д.Икэда в своих работах часто сравнивает карму с понятием судьбы в европейской философии, но это сравнение имеет характер метафоры и не передает сути термина.

Уже рождение человеком, согласно буддийскому учению, само по себе является проявлением благоприятной кармы, но не гарантирует перерождения человеком в следующем существовании. Таким образом, букашка, которую ты не раздавил, или цветок, который ты не сорвал, полагают буддисты, теоретически могут стать твоими родственниками (не метафорически, а в буквальном смысле слова), если только ты сам не заслужишь дурную карму и не займешь их место. Такие же законы действуют и на других планетах. "...Мир будды не ограничивается нашей планетой,- отмечает Д.Икэда,- но распространяется в десяти направлениях - север, юг, восток, запад, северо-восток, юго-восток, юго-запад, северо-запад, зенит и надир - Вселенной, в которой находится множество других миров, населенных разумными существами"¹.

Для современных теоретиков буддизма, и Д.Икэда не является исключением, характерна тенденция подкреплять буддийские концепции современными достижениями науки, прежде всего биологии, микробиологии, химии, физики. Д.Икэда в своих

¹ Pessei A., Ikeda D. Op.cit. -P.75.

теоретических работах постоянно ссылается на исследования современных ученых-экологов, которые также пришли к выводу о взаимозависимости всех явлений в природе. "Японские биологи подсчитали,- пишет он,- что когда мы делаем один шаг в лесу, то убиваем при этом около 40 000 микроорганизмов, вовлеченных в сложную систему взаимного существования..."¹.

В беседе с бывшим ректором МГУ А.Логуновым Д.Икэда дает краткую характеристику отношения науки (прежде всего европейской) к проблеме окружающей среды. Он говорил: "До нового времени на этапе "спокойного развития" наука руководствовалась теорией о приспособлении человека к окружающей среде. Тогда, например, в качестве горючего использовались дрова. В противоположность этому наука, составляющая основу современного индустриального общества, находится на этапе "интенсивного развития", который вызвал к жизни мощную технологию и оборудование в результате добычи угля и нефти и использования их в качестве горючего. Если перевести это в категории "целого" и "частного", то, безусловно, на этапе "спокойного развития" преобладало "целое", а "интенсивному развитию" способствует "частное"².

Он ссылается на разработки японских ученых, входящих в "группу по изучению истории науки и техники", которые в конце 80-х годов разработали теорию, на его взгляд, близкую буддийскому учению, о так называемом "голониическом этапе" развития. Термин "голон" переводится как "общие частицы", однако, по существу, он означает единичное, имеющее органическую связь с целым. Этот "голониический этап" развития,- отмечает Д.Икэда, - предполагает

¹ Ikeda D. Life, an Enigma, a Precious Jewel. Tokyo, 1982. -P.29.

² Икэда Д., Логунов Ф. Третий радужный мост. -С.119-120.

преодоление отрицательных последствий "интенсивного этапа", возникших в результате нарушения баланса с окружающей природой, однако не означает возвращения к "спокойному этапу", при котором "частное" невозможно погрузить в "целое". Как видно из содержания термина "голон", для этого этапа будет характерна гармония между "единичным" и "целым"¹.

Не удивительно, что эта теория возникла в недрах японской культуры, поскольку в ней достаточно отчетливо прослеживается традиционный менталитет японцев, формировавшийся под влиянием синто-буддийской модели мировосприятия. Д.Икэда последовательно использует буддийскую диалектику, отказывается от наиболее архаичных формулировок (особенно в диалогах с представителями научной интеллигенции), стремясь продемонстрировать научную респектабельность буддизма. Буддизм на самом деле угадал присущую вещам диалектику, увидел наличие противоположностей во всех областях жизни и предложил своего рода синтез, единство, гармонию ("фуни" - не-два"), но не окончательную, статичную, а бесконечно продолжающую развиваться и обновляться.

"Буддизм учит,- замечает Д.Икэда,- что закономерности, охватывающие Вселенную и человека, являются высшим законом Будды. Все живое во Вселенной представляет собой проявление высшего закона Будды или одной из фаз его скрытого состояния. То есть все живое рассматривается как смена и повторение фаз рождения и уничтожения. В учении Будды есть иносказательное выражение, в котором "Сутра Лотоса" объясняет конечность. В нем содержится намек на грандиозность масштабов космоса. С этой точки зрения, мне кажется, что представление современной науки о Вселенной в основном совпадает с буддийскими представлениями о

¹ Икэда Д., Логунов Ф. Третий радужный мост. –С.120.

мире. Безусловно, наука приходит к своим заключениям на основе методологии с помощью метода индукции"¹.

Таким же образом проводятся аналогии между современными теориями симбиоза и буддийской концепцией "зависимого существования" (или происхождения), которая излагается Д.Икэда языком современной науки: "Ничто - ни одна вещь- не существует в изоляции. Каждое индивидуальное существование появляется, создавая среду окружения, которая в свою очередь поддерживает существование других существ. Все вещи, которые являются взаимосвязанными и взаимозависимыми, формируют живой космос, который на языке современной философии может называться семантическим целым"². Таких примеров можно привести множество, и они заставляют задуматься о том, что, возможно, буддийская философия (ее онтология, психология, гносеология) действительно смогла уловить не только общие закономерности зарождения и развития жизни, но и выделить различные уровни-состояния человеческой психики и, что может быть, наиболее ценно, управлять ими.

Однако Д.Икэда не только обнаруживает соответствия между современной наукой и буддизмом, но также подчеркивает и их глубокое различие. Он отмечает, что современная наука строится на ограниченной материалистической логике и представляет собой некую закрытую (самодостаточную) систему механистического мировоззрения. В свою очередь буддизм в учении Сока гаккай может предложить новое, "открытое", безграничное мировоззрение, которое

¹ Икэда Д., Логунов А. Третий радужный мост. –С.128.

² The Soka Gakkai News. –1993, Okt.V.18. –N 293. –P.9.

способно охватить весь мир живого, человека и его окружающей среды и которое было бы обращено к внутренней жизни человека¹.

Здесь мы подходим к очень существенной части учения Сока гаккай и самого Д.Икэда как ведущего теоретика этого направления - а именно, к концепции "человеческой революции", которая уже упоминалась и которую А.Печчеи назвал "ответом на современные проблемы человека"².

Как мы видели, концепция "человеческой революции" самым непосредственным образом связана с тяньтайской концепцией бытия и особенно с учением о "десяти взаимопроникающих мирах", трактуемых как иерархически расположенные состояния сознания, и учением о единстве человека и его среды окружения.

Если учение о "десяти взаимопроникающих мирах" является главным содержанием, внутренней основой "человеческой революции", суть которой заключается в духовной трансформации человека, то учение о человеке и его окружающей среде (природной и социокультурной) позволяет продемонстрировать "человеческую революцию" на практике. Главное место в этой концепции занимает человек, "тенью" (по выражению Нитирэна) которого является окружающая среда, трансформирующаяся по мере трансформации человеческой личности.

Концепция "человеческой революции" разрабатывалась в рамках Сока гаккай Дж.Года, она продолжает углубляться и принимать все более глобальный характер в теоретических работах Д.Икэда. "Человек должен постигнуть связь между своей собственной жизнью и жизнью вселенной, только сделав это революционное открытие, он сможет найти истинный путь к

¹ Икэда Д., Логунов А. Третий радужный мост. –С.145.

² The Soka Gakkai News. –1985, Okt.V.10.–N 200. –P.15.

истинной радости и истинному состраданию, способному дать тепло всему миру. Путь духовной революции рядом, он внутри тебя"¹, - пишет Д.Икэда. "Человеческая революция" происходит в каждом отдельном человеке и неизбежно оказывает воздействие на окружающую среду, вместе с тем она одновременно должна происходить у целой группы людей (по крайней мере среди последователей Сока гаккай), когда "один за другим люди, живущие в согласии с универсальным законом жизни, будут объединяться, чтобы построить общество мира и гармонии"². Д.Икэда пишет: "Индивидуальная человеческая революция начинается с принятия истинного Буддизма, затем она начинает двигаться вовне и оказывает влияние на политику, экономику, литературу, образование и все области жизни при помощи новых ценностей и активной творческой силы"³. Таким образом "человеческая революция" рассматривается теоретиками Сока гаккай в качестве основного средства изменения окружающего человека мира.

Как полагает Д.Икэда, человеческая цивилизация (прежде всего западная) сконцентрировала все свои силы на переделывании окружающей среды, приспособлении ее к нуждам и желаниям человека. Наука и техника дошли до такого уровня развития, что способны превзойти саму природу.

Кроме того, человек стремится улучшить социальную систему в надежде, что оптимальное развитие экономики и более высокий уровень жизни благоприятно скажутся на экологии. В своих конкретных программах и предложениях Д.Икэда выступает в поддержку проектов социального и экономического развития,

¹ Ikeda D. Buddhism: the living philosophy. -P.94.

² Ibid. -P.92.

³ Ibid. -P.92-93.

улучшающих экологическую ситуацию, но его установка принципиально иная. В диалоге с А.Печчеи он отмечал: "Человек, который произвел в себе человеческую революцию на глубочайшем уровне своего сознания, знает, как взаимодействовать с природой и другими людьми"¹. Иными словами, центром буддийской концепции "человеческой революции" является человек, который в результате трансформации своего сознания и выявления в себе "природы будды" способен наилучшим образом организовать окружающую его среду. Среда окружения, согласно этой концепции, являясь "тенью", "оболочкой" человека, преобразуется по мере совершения человеком "человеческой революции".

Таким образом идеи экологии заложены в буддийском принципе "единства жизни и ее окружающей среды" (эсё фуни), который определяет отношения между экологическим комплексом, формирующим окружающую среду человека и самим человеком. В процессе взаимодействия с природой люди создали окружающую среду, которая экологически является очень сложной. "Сами являясь частью глобальной экосистемы,- отмечает Д.Икэда,- они научились приспособливаться к порядку и законам природного мира наряду с растениями, животными, неживой природой и микроорганизмами. На этой основе они создали культурную и социальную окружающую среду, включающую язык, технику, правительство, экономику и организационные структуры"². Поскольку совершение глобальной "человеческой революции" - дело весьма отдаленного будущего, а окружающая человека среда уже деградировала до такой степени, что человечество находится в глубочайшем экологическом кризисе, необходимо, с точки зрения Д.Икэда, принимать самые экстренные

¹ Peccei A., Ikeda D. Op.cit. -P.107.

² The Soka Gakkai News. -1992, June. V.17. -N 277. -P.18.

меры в этом направлении. В апреле 1992 г. он выступил на международной конференции по защите окружающей среды, проводившейся под эгидой ЮНЕСКО и СГИ ("Интернационала Сока гаккай") с докладом "Новая стратегия защиты окружающей среды", в котором на основе учения Сока гаккай определил пять принципов подхода к этой глобальной проблеме. Прежде всего он отметил принцип взаимодействия окружающей среды и человека - "эсё фуни" (среда окружения и живое существо едины, "не-два"). "Окружающая среда оказывается под воздействием человека, она трансформируется, т.е. существуют, используя язык современной экологии, - говорил Д.Икэда,- "динамика окружающей среды" (воздействие ее на человека) и "формирование окружающей среды" (эффект воздействия человека на окружающую среду)"¹.

Второй принцип гласит, что человечество не сможет выжить, если не достигнет гармонии с экосистемой Земли, которую Д.Икэда называет "первичной окружающей средой"². Третий принцип связан с социокультурной окружающей средой, которая возникла на основе природной экосистемы и, по мнению Д.Икэда, имеет выраженную тенденцию к развитию на основе гармонии с законами природы. Д.Икэда отмечал, что человек должен осознать ценность природной экосистемы как таковой и, мобилизовав свою мудрость, найти способ сосуществования с растениями и животными, практикуя самоконтроль и стремясь к гармонии с жизнью³. "Мы должны двигаться в направлении поддержания собственной "чистоты" на благо экосистемы. Это является основой "этики окружающей среды"⁴, - говорил он в выступлении.

¹ The Soka Gakkai News. -1992, June. V.17. -N 277. -P.18.

² Ibid. -P.18-19.

³ Ibid. -P.19.

⁴ Ibid. -P.19.

Четвертый принцип Д.Икэда определяет как защиту ценности человеческой жизни и всех живых существ на Земле. Наука и техника, политика, социальные институты и т.д. - все это формирует социокультурную экосистему и должно способствовать творческому расцвету человечества. Люди должны использовать свои знания в области экологии и других областях человеческих знаний, чтобы служить "координаторами", своего рода посредниками между социально-культурной и природной окружающей средой в создании духовной и творческой гармонии внутри экосистемы Земли. Более того, по мысли Д.Икэда, они обязаны подавлять в себе стремление доминировать над природой, так как это приводит к разрушению экосистемы¹.

Следовательно, роль человечества состоит в использовании социокультурной окружающей среды для создания новых "глобальных ценностей". Экономика и другие области человеческой деятельности должны стать средствами формирования ценностей (прежде всего духовных), а не лишать людей и все живое права на будущее существование². Таков пятый принцип, выраженный Д.Икэда в его выступлении.

Пять принципов стратегии в отношении окружающей среды, разработанных Д.Икэда, рассматривают проблему экологии широко и глобально: это экология культуры, социальных отношений, нравственных ценностей, человека как такового в его социальной и природной среде. Они включают в себя "новую этику жизни" А.Печчеи, который рассматривал проблему экологии не как биологическую, а как этическую. Они соответствуют мысли нового президента Римского клуба Рикардо Диц-Хохлайтера о том, что

¹ The Soka Gakkai News. -1992. V.17. -N 277. -P.19.

² Ibid. -P.19-20.

"люди должны разделить не свои права, а свою ответственность перед природой"¹, находятся в русле основных положений "экологии человека" и др. Положения "новой стратегии" настолько глобальны, что буквально включают в себя все стороны социальной, политической, экономической, культурной жизни и их взаимоотношения с природной окружающей средой. Эта тенденция к глобализму обусловлена целым рядом факторов. Прежде всего это глобальность самой экологической проблемы - любой, самый незначительный дисбаланс в ее функционировании приводит к негативным последствиям на уровне экосистемы Земли, а может быть, и в более глобальных масштабах. Загрязнение окружающей среды не знает национальных границ, даже локальная экологическая катастрофа приводит к последствиям, губительным для всего человечества. Второй момент связан с доктринальными особенностями буддийской концепции "единства жизни и ее окружения", которая сама по себе включает "все дела и вещи", проявляющиеся на феноменальном и абсолютном уровнях. И, наконец, третий момент содержит в себе ориентацию идеологов Сока гаккай на так называемый принцип "косэн-руфу" (распространение учения Сока гаккай по всему свету). Имея в виду эту цель, Д.Икэда делает ставку на "диалогическое мышление", готов вести диалоги с представителями Востока и Запада, проповедуя учение Сока гаккай перед многонациональной аудиторией.

В современной интерпретации "человеческая революция" предстает то в облике так называемого "нового глобализма", то "нового гуманизма", но во всех этих глобальных теориях речь идет прежде всего о реформе внутренней жизни человека, его сознания,

¹ The Soka Gakkai News. -1992. V.17. -N 277. -P.6.

которая неизбежно должна вызвать реформу его социокультурного окружения и привести к гармонии с природой.

Действительно, когда речь идет о выживании всего человечества, то это требует объединения всех людей. Существует тесная взаимосвязь между ростом населения, бедностью и окружающей средой. Существует дисбаланс между развитием экономики и сохранением окружающей среды, между интересами отдельных стран и всем человечеством, между интересами индустриально развитых и развивающихся стран. "...Проблема окружающей среды,- отмечал Д.Икэда ,- напрямую связана с тем, каким мы будем создавать общество, способное существовать в гармонии с экосистемой"¹. Это фундаментальная проблема, которая, по мнению Д.Икэда, поднимается над границами политических и экономических систем, включает в себя проблемы дальнейшего развития науки и техники; она не может быть решена на уровне отдельных государств и наций. "Мы должны содействовать реформации сознания всех людей на Земле, - отмечал Д.Икэда, - что делает особенно актуальным вопрос о внутренней духовности"².

В качестве конкретных шагов в области экологии он предлагает реформировать деятельность ООН: сформировать Совет безопасности по глобальным проблемам, в которые входили бы проблемы охраны окружающей среды. По его мнению, каждая страна должна внести часть из своих военных расходов в "Фонд сокращения вооружений" при ООН, средства из которого должны идти исключительно на защиту окружающей среды. Д.Икэда заявил, что Япония готова предоставить новые технологии в области сохранения

¹ The Soka Gakkai News. 1992, March. V.17. -N 274. -P.15.

² Ibid. -P.16.

окружающей среды развивающимся азиатским странам, в которых эта проблема является наиболее актуальной.

СГИ, являясь неправительственной организацией, входящей в состав ООН, готов оказывать материальную и продовольственную помощь развивающимся странам (в первую очередь жертвам этнических конфликтов, "экономическим беженцам" и др.).

Экологическая программа Сока гаккай, нашедшая наиболее последовательное выражение в выступлениях и публикациях Д.Икэда, имеет вполне конкретный и практический характер, успешно претворяется в жизнь в рамках деятельности СГИ как в самой Японии, так и в других странах. При университете Сока гаккай в США образован Исследовательский центр по изучению бассейна Тихого океана. Помимо научно-исследовательских программ, которыми занимаются специалисты-экологи, в нем разрабатываются образовательные программы, связанные с формированием экологического сознания и поведения. Под эгидой Университета Сока гаккай в Бразилии образован Институт по изучению окружающей среды, при участии которого был разработан исследовательский проект, связанный с сохранением бассейна реки Амазонки с окружающими ее реликтовыми лесами, оказывающими воздействие на экологию стран Латинской Америки.

Члены Сока гаккай в Японии ведут активную деятельность по сохранению окружающей среды в заливе Исэ в Тихом океане; в префектуре Окинава проводятся исследования почвы, связанные с ее загрязнением так называемой "красной грязью", эрозией в результате перенасыщения солевыми компонентами; в префектурах Осака и Нара созданы Центры технологии и контроля за окружающей средой, осуществляющие охрану лесов, животных, растений и др.

Члены Сока гаккай пропагандируют и практикуют "экологический образ жизни", связанный с фундаментальными положениями буддизма: отказ от излишнего комфорта (лифта, например), использование компактных автомобилей, естественных источников энергии (солнца, воды, ветра) и др. Конечно, сам по себе такой образ жизни не может оказать глобального позитивного воздействия на экосистему, но имеет немаловажное нравственное значение. Он представляет интерес как демонстрация единства буддийской теории и практики в области экологии, как реальное воплощение идеи гармонии человека и среды его обитания в учении Сока гаккай.

Совершенно очевидно, что современная цивилизация ориентирована главным образом на увеличение производства и потребления материальных ценностей, что влечет за собой неизбежное истощение экосистемы; экологические концепции Сока гаккай могут представлять интерес как один из вариантов новой ориентации на накопление духовных ценностей (прежде всего буддийских, хотя современные теоретики этого учения не отрицают опыт и других культур), направленных на сохранение биосферы, поддержание единства человека и природы.

Экологическая проблема - слишком серьезная проблема, стоящая перед всем человечеством, и западная культура должна прислушаться, наконец, к призывам Востока и взять на вооружение многое из его подхода к этому вопросу.

§3. ПРОБЛЕМА ТРАКТОВКИ ОСНОВНЫХ ПОЛОЖЕНИЙ БУДДИЗМА В РОССИЙСКОЙ И ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРАХ.

"В мудрости Востока и Запада мы видим уже не враждебные, борющиеся силы, но полюса, между которыми раскачивается жизнь"¹, - писал известный писатель Г.Гессе, сделавший буддийский Восток одним из духовных источников своего творчества и мирозерцания.

Конец XIX в. - начало XX в. ознаменовались радикально новым подходом к проблемам двух культур: восточной и западной. Европоцентристский, "снобистский" взгляд западной интеллигенции на Восток как страну всего лишь экзотической культуры и "отсталых" народов постепенно начинает изживаться; на передний план выступают - широкий обмен духовными ценностями обеих культур, творческий диалог, поиск общего в двух культурах, напряженные размышления над специфическим, чужим, непохожим.

В этих тенденциях отразилась "тоска" по мировой культуре как едином целом, выразившаяся, с одной стороны, в поисках универсальных ценностей, с другой стороны, в желании дополнить чуждую культуру "своим" опытом духовной жизни, сделать и ту, и другую более гармоничными, красочными, полными.

Попытки описания особенностей разнородных культур, тем более таких глобальных, как культуры Востока и Запада,

¹ Гессе Г. Сиддхартха. -М., 1990. -С. 133.

имеют относительный характер, хотя в известной мере и определяют вектор направленности развития той или иной культуры: "Так возникают различия двух способов постижения Абсолюта, парадигмами которых стали категории "Запад" и "Восток", страстного порыва и смиренного выжидания, движения и покоя, жеста властного овладения и позиции углубленного самосозерцания"¹.

Тем не менее эти оппозиции лишь на первый взгляд кажутся непреодолимыми, на самом деле и те, и другие черты наличествуют в культурах как Востока, так и Запада. Христианские мистики не менее активно занимались практикой созерцания, чем, скажем, буддийские монахи, а "жесты властного овладения" были присущи японским воинам-самураям, прошедшим курс медитации в монастырях буддийской школы Дзэн. Скорее всего можно говорить о тех или иных акцентах в западной и восточной культурах и об идеях, которые являются соответственно доминирующими или периферическими.

Диалог "на равных" культур Запада и Востока, как отмечалось, в значительной степени был подготовлен возникшими на рубеже XIX и XX вв. теософскими обществами, которые широко включали в свое учение идеи древнеиндийской философии, в том числе и буддизма, а также разнообразными спиритическими группами, использовавшими восточные культы.

Благодаря этим движениям в духовной жизни западных стран широкие слои населения смогли познакомиться с отдельными понятиями индийской философии: карма, нирвана,

¹ Культура, человек и картина мира. –М., 1987. –С.233.

инкарнация и т.д. Особую роль в популяризации восточных идей сыграли спиритические группы, дававшие публичные сеансы, массовые шоу с элементами йоги, буддийской медитации и т.д.

Новой фазе диалога способствовало распространение буддизма и буддийских идей на Западе. Большое культурное значение в укоренении буддизма в западных странах имели буддологи-переводчики текстов с языков народов Востока (пали, санскрита, китайского, японского, тибетского, монгольского и др.).

В любом переводе присутствует соотнесение "чужой" и "своей" культуры, происходит сравнение ценностей разных культур, обнаруживается "глубинный нерв и интимнейший мотив культуры, часто не осознаваемый ни носителями культуры, ни ее исследователями,- потребность общения с другими культурами, отражения в них и отражения "чужой" культуры в себе"¹.

Проблема перевода буддийской канонической литературы на западноевропейские языки включала в себя профессиональное знание истории страны (прежде всего Индии), религиозно-философского учения буддизма и, конечно, языка, на котором написан текст.

Кроме того, перед переводчиком (буддологом и знатоком восточных языков) стояла задача изложить основные буддийские понятия и термины, объяснив их в терминах языка современной ему западной культуры, даже если этот перевод был буквальным, он все равно являлся своеобразным

¹ Топоров В.Н. Пространство культуры и встречи в нем//Восток - Запад. Исследования. Переводы. Публикации. -М., 1989. -С.7.

"комментарием к тексту". Эта задача стояла уже перед самыми первыми учеными-буддологами, занимавшимися переводами и пытавшимися интерпретировать буддийские термины. В этом смысле представляет интерес исследование Г.Р.Велбона¹, ученого из университета в Рочестере, которое посвящено проблемам интерпретации нирваны - ключевого буддийского термина западными учеными, начиная с середины XIX в. и кончая современностью.

Материалы этого исследования свидетельствуют, с одной стороны, об уточнении терминов и углублении их интерпретации в результате все большего проникновения в мир буддийского учения (от описания нирваны в сугубо негативных терминах как "уничтожение", "ничто" до классической ее интерпретации Ф.И.Щербатским (1866 - 1942), которая до сих пор пользуется большим авторитетом в современной западной буддологии)². С другой стороны, они демонстрируют динамику развития самой буддологии как науки среди других гуманитарных наук, и, прежде всего, западной философии, которая предоставляет обширный категориальный аппарат для перевода и интерпретации буддийских терминов. Помимо философии аналогичную роль играли в регионах распространения буддизма традиционные религии. Когда буддизм появился в Китае, переводчики текстов пытались найти в древнекитайском религиозно-философском комплексе (который прежде всего был представлен даосизмом и конфуцианством) термины (иероглифы), которые бы адекватно

¹ Welbon G.R. The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters. -Chicago and London, 1968.

² Щербатской Ф.И.: Th.Stcherbatsky. The Conception of Buddhist Nirvana. -Leningrad, 1927.

передавали суть того или иного буддийского понятия. Такими терминами оказались в основном даосские.

В свою очередь европейские синологи, занимавшиеся переводом буддийских текстов, столкнулись с достаточно сложной проблемой. Им было довольно нелегко определить, какой китайский термин (иероглиф) выражает даосскую мысль, а какой - буддийское понятие и лишь чисто технически использует термин даосский. Интересно отметить в связи с этим, что японские переводчики, ничуть не задаваясь этой проблемой, просто переносили такой термин (иероглиф) в переводимый с китайского на японский текст, поскольку иероглифическая система письма пришла в Японию из Китая, и японец, интересующийся буддийскими текстами, без особого труда способен понять китайские иероглифы. Несмотря на то, что японский буддизм значительно отличается от китайского, для образованных японцев не существовало (во всяком случае в такой степени, как для представителей европейской культуры) проблемы перевода термина из одной культурной среды в другую, термины не переводятся, а переносятся и не вызывают особых сложностей у японского читателя¹. Хотя их восприятие всецело зависит от традиционных особенностей японской культуры.

Для западных переводчиков перевод буддийских терминов, прежде всего, проблема филологическая (именно в таком направлении традиционно формировалась западная школа буддологии не без влияния "филологической школы", занимавшейся изучением истории, философии, литературы

¹ Jong J.W. A Brief History of Buddhist studies in Europe and America. -Delhi, 1976.

древнего мира, главным образом Греции и Рима), вместе с тем эта проблема гораздо более широкая - культурологическая, включающая в себя "перевод" того или иного понятия из одной культурной традиции в другую.

Следует отметить, что в европейской традиции многие буддийские термины интерпретировались в духе христианской культуры или в нередких случаях с "высоты христианоцентризма". "Первоначальное понятие о нирване или о том состоянии, которое есть апогей этого стремления,- писал в середине XIX в. русский буддолог В.П.Васильев (1818 - 1900),- есть не что иное, как понятие о совершенном уничтожении или выхождении из ряда существ... первоначальный буддизм имеет в виду одного только человека, рассматривает только составляющие его скандхи ... и стремится сжечь их в подвиге отвержения"¹. Далее он сокрушенно пишет: "Вот понятия буддистов о божестве, если только можно назвать такое состояние этим именем, они сохраняются отчасти даже и в дальнейшем развитии религии"².

В России интерпретация буддизма, перевод его на российскую почву во многом первоначально были связаны с православной традицией. Неудивительно в этой связи, что ряд востоковедных исследований проводился в рамках православных духовных миссий в восточных странах. Таким христианоцентристским подходом грешили работы крупнейшего русского сиолога и буддолога В.П.Васильева и одного из первых ученых, занимавшихся проблемами

¹ Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. -СПб., 1857. Ч.I. -С.93-94.

² Там же -С.94.

сравнительного религиоведения ("вероведения") В.А.Кожевникова. В.П.Васильев провел десять лет в Китае, занимаясь синологическими проблемами и углубленно изучая буддизм. Его труд "Буддизм, его догматы, история и литература" по фундаментальности и уровню научного исследования того времени не уступал, а по многим параметрам превосходил западноевропейские буддологические работы. Тем не менее ученый не смог удержаться от отдельных высказываний, характеризующих буддизм как религию, стоящую на более низкой ступени своего развития по сравнению с христианством.

Он отмечал, что хотя буддизм "и стал в тесных связях с человеческим сердцем, хотя уже молитва в форме желания допускается как средство, связывающее с нами мир невидимый и тем избавляет от холодного положения, в котором находился первоначальный буддизм, имевший прибежище в Будде несуществовавшем, учении отторгающем и сангхе все презирающей, однако ж за всем тем далеко еще до тех понятий, которые мы соединяем с промыслом Творца Вседержителя, всевидящего и всемилосердного ока"¹.

В.А.Кожевников (1857 - 1917), сравнивая христианство и буддизм, дал буддизму еще более негативную характеристику: "... в средстве спасения Будда всецело противоположен Христу, благая весть Христова есть проповедь воскресения, победа над смертью и жизни вечной, благая весть Будды для всего живущего та, что и самого его заставляет радоваться наступлением последней поры его существования... Это весть

¹ Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч.1, -С.126.

не о жизни вечной, это весть о смерти вечной, о конечной победе не-бытия над жизнью"¹.

Это был определенный этап в распространении буддизма, характерный не только для России, но и для всего западного мира - в буддизме отыскивались не столько черты сходства, например, с христианством, сколько черты, отличные от западного миропонимания, даже полностью противоположные ему. Давая оценку духовным и нравственным ценностям Востока и Запада, буддизма и христианства, европейский ученый безоговорочно отдавал пальму первенства европейскому способу мышления, ценностям западной культуры, часто не замечая и не видя того, чему бы следовало поучиться у Востока.

Однако по мере углубления в мир восточной духовной жизни среди представителей западной традиции возникает и крепнет мысль о сходстве некоторых явлений двух культур - восточной и западной, и, что может быть, наиболее важно, появляется понимание взаимодополняемости тех или иных духовных ценностей различных культур, разных верований.

Вместе с тем христианство не желало сдавать своих позиций, по-видимому предчувствуя, что в 60-70-е годы XX в. буддизм будет представлять мощную альтернативу и христианству, и иудаизму на Западе (и прежде всего в США) в связи с наступлением периода широкого увлечения молодежной контркультурой, "новыми левыми", экзистенциализмом, психоанализом (в которых в той или иной степени были

¹ Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. -Петроград, 1916. Т.I. -С.277.

популярны идеи буддизма и использовалась буддийская терминология).

В России в конце XIX в. бурят Г.Ц.Цыбиков (1873 - 1930), учась на восточном факультете Петербургского университета, лишается стипендии из-за отказа принять православие. Впоследствии он прославил российское востоковедение уникальным трудом "Буддист-паломник у святынь Тибета" (Пг., 1919). По поводу этой книги выдающийся русский востоковед и буддолог С.Ф.Ольденбург (1863 - 1934) заметил в предисловии к ней: "Написанная бурятом, питомцем русского университета, отрецензированная русским и изданная Русским Географическим обществом, книга Г.Ц.Цыбикова является ярким выразителем культурного объединения Россиию запада и востока на общей работе"¹. Несмотря на попытки игнорирования этого культурного единства со стороны самодержавия (позднее тоталитаризма), оно, безусловно, существовало всегда и всегда осознавалось как данность представителями российской интеллигенции - бурятами, калмыками и русскими. России не надо было "принимать" буддизм откуда-то со стороны, как это сделал Запад; "буддийский мир", область высочайшей духовной культуры, находился на собственно российской территории - нужно было только потрудиться познакомиться с ним не с высоты европоцентризма, а принять в качестве равного партнера и многому у него поучиться.

Буддийские идеи стали широко использоваться и интерпретироваться представителями нового направления духовной жизни Запада - теософии. Основной пафос этого

¹ Цыбиков Г.Ц. Избранные труды. Т. I. -Новосибирск, 1991. -С.31.

учения был направлен на "всеобщее братство человечества", оно включало принцип достойного равенства культур народов Востока и Запада, впервые призывало к уважению и изучению самых различных философских и религиозных течений Востока и Запада, выявлению в них высшей Истины. Вот, что писала Анни Безант, ученица и последовательница основательницы Теософского общества Е.П.Блаватской: "Священные книги Востока - лучший показатель величия тех, кто составлял эти книги, ибо кто был способен в позднейшие времена хотя бы приблизительно подняться до духовной высоты их религиозной мысли, до озаряющего света их философии, до ширины и чистоты их этических учений! И когда мы находим, что эти священные книги содержат в себе учение о Боге, о человеке и о вселенной, которые все тождественны по существу, хотя и разнятся по внешним формам, неизбежным выводом отсюда является происхождение этих учений из единого источника. Этому единому источнику мы даем имя Божественной Мудрости, в греческом переводе Теософии"¹. Это учение было чрезвычайно смелым и для своего времени, оно предлагало своеобразную "теоретическую" основу для широкого экуменического движения, не позволяло по-снобистски и свысока смотреть на духовную жизнь других народов, других культурных традиций, нежели европейская. А.Безант отмечала: "Как происхождение и основа всех религий она не может быть враждебна ни одной религии. Она лишь очищает их, раскрывая ценное внутреннее значение многого, что утеряло свой первоначальный истинный вид вследствие невежественного извращения и благодаря наносным суевериям. Но Теософия

¹ Безант А. Древняя мудрость. -М., 1992. -С.7.

пробывает во всех религиях и в каждой стремится раскрыть заключенную в ней мудрость. Чтобы стать теософом, не нужно отказываться от своей религии. Необходимо лишь более глубоко проникнуть в суть своей собственной веры, тверже овладеть ее духовными истинами и с более широким кругозором подойти к ее священным учениям"¹. Ни само это учение, ни его кредо не вызвали восторга у христианских ортодоксов, которые восприняли это учение как покушение на святую святых христианства - уникальную божественную сущность христианской истины. Неожиданную поддержку от лица российских ученых получил ортодоксальный буддизм, которому вменялось очиститься от всяких инноваций. Обратимся к известному нам В.А.Кожевникову, писавшему с возмущением, что "обилие появляющихся за последнее время популярно-изложенных книг, в которых, как например, в касающихся необуддизма и теософии, идеи и тенденции первоначального буддизма нередко передаются в очень неточном, а иногда и в совсем превратном виде, создает для читателей, незнакомых с памятниками буддийской словесности, серьезную опасность получить искаженное понятие о подлинном буддизме,- обстоятельство тем более важное, что увлечение необуддизмом и в особенности теософией, во многом соприкасающейся с буддизмом, начинают получать у нас, по примеру Запада, уже не малое практическое, жизненное значение"².

Здесь мы сталкиваемся со сложным и двойственным явлением. С одной стороны, теософия и "западный буддизм"

¹ Безант А. Древняя мудрость.—С.7.

² Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством.Т.І. —С.7.

(необуддизм по терминологии В.А.Кожевникова) вступили в культурное пространство Запада, претендуя на роли равных духовных партнеров христианства и иудаизма; их идеологи ставили перед собой благородную цель - расширить культурный и духовный кругозор человека западного мира, предоставив ему более широкие возможности выбора в духовной сфере. С другой стороны, как справедливо один из первых отметил В.А.Кожевников, стоявший на православной позиции¹, уже с самого начала в необуддизме проявился значительный отход от традиционного буддизма, наметилась тенденция его искажения, некоторого упрощения теософами и "западными публицистами". Особенно резкой критике В.Кожевников подвергал учение Е.Блаватской и "Буддийский катехизис", составленный и изданный в 1881 году полковником американской армии Г.Олькоттом. "Тем, кто не способен видеть цели жизни,- отмечал он,- только в материальном прогрессе, и кого не удовлетворяют, с одной стороны, омертвевшая догматика религий, а с другой - отрицательные выводы современного знания,- тем предлагается здесь будто-бы очищенное от суеверий и детских грез прошлого, учение, свободное от догматов и формальностей, согласное с законами природы, наукою вообще, с Дарвиновой теорией развития, в

¹ В.А.Кожевников находился под определенным влиянием идей Н.Федорова, являлся редактором-издателем "Философии общего дела", хотя разделял далеко не все положения учения Федорова, прежде всего был не согласен с недооценкой им роли божественной благодати в деле всеобщего воскрешения; Н.О.Лосский относил его к последователям интуитивизма и теории познания Ф.Якоби. См.: Лосский Н.О. История русской философии. -М., 1991. -С. 346 - 348.

частности, одинаково удовлетворяющее запросам ума и велениям сердца"¹.

Такое полемическое "объединение" теософии и делавшего первые шаги по западной земле буддизма было весьма характерным явлением, виной тому сами "буддисты" - первые буддийские группы в Великобритании (и в некоторых городах США) формировались в рамках так называемых "теософских лож" и под их несомненным влиянием.

Удивительно, что В.Кожевников, внимательно и добросовестно исследуя такое явление, как буддизм, не понял его особой роли в России - исторической и геополитической. Буддизм, по его оценке, не выдерживал никакого сравнения с христианством, его место было только на Востоке. "Ободренные сочувствием европейцев, доходившим даже до единичных случаев открытого перехода в буддизм,- писал он с возмущением,- некоторые из сынов Дальнего Востока стали допускать возможность успеха буддийской пропаганды в Америке и Европе"².

В России ответственность за проникновение буддийских идей в среду интеллигенции он возлагал не столько на теософов, сколько на Л.Н.Толстого, который неправомерно, по его мнению, сближал "историческое и нравственное значение Христа с личностью и учением Будды либо Конфуция, словно между этими почтенными мудрецами и Учителем из Назарета нет никакой существенной разницы"³.

¹ Кожевников В.А. Указ.соч. -С.17-18.

² Там же. -С.17.

³ Там же. -С.18.

Вполне понятно, что в столь тонком вопросе, как религиозная вера или определенная мировоззренческая ориентация, не может идти речи ни об отказе от них, ни о том, чтобы поступиться своими мировоззренческими принципами, но лишь о корректности исследователя-ученого, который должен понять явление немного "изнутри" (не принимая его целиком и полностью, если оно не соответствует его убеждениям). Доминирующая роль православия в идеологии государства и мировоззрении многих представителей российской интеллигенции затрудняло распространение буддийских идей в России.

В странах западного мира, как отмечалось, особенно там, где популярны протестантские направления в христианстве (с их акцентом на личностном аспекте веры), быстрее и плодотворнее формировалась веротерпимость, поликонфессиональность и в целом плюрализм разнообразных идей и мнений. В конце концов это сделало возможным сравнительно безболезненное и органичное распространение идей буддизма на Западе, и синтез их с различными философскими, религиозными, психологическими учениями, воздействие их на явления западной культуры (литературы, живописи, музыки, архитектуры).

С глубокой критикой христианоцентризма выступили прогрессивно настроенные представители российской интеллигенции.

О высокой духовности культур России и Востока (прежде всего буддийского) писал Н.Рерих. Сама мысль об иерархичности духовных ценностей Запада и Востока, о

приоритете ценностей западной культуры была ему глубоко чужда и для него неприемлема.

"Сколько раз говорилось о противоположениях Востока и Запада, - отмечал он с горечью, - которые уже понимались не в смысле географическом, а в смысле основной психологии. И в то же время каждый отлично чувствует, что никаких противоположений нет и быть не может, ибо как здесь, так и там должно быть внутреннее стремление к живительному синтезу"¹.

Отказавшись от христианоцентристской трактовки буддизма, Запад стал интерпретировать его идеи в духе новой и новейшей философии. В этом направлении приняли участие буддологи с мировым именем и популяризаторы буддизма, стремящиеся сделать буддийские идеи доступными широкому кругу западных читателей. Обращение к западной философии в поисках "метаязыка" для описания буддийской философии (прежде всего логики) характерно для Ф.И.Щербатского, которого не удовлетворял ни "буквальный" перевод терминов, ни та интерпретация, которая предлагалась "христианоцентристами" и теософами.

Он совершенно сознательно ставил перед собой посредническую задачу перевода буддийской философии на почву западной культуры, "сделал сами тексты своих переводов фактом "диалога Востока и Запада", заставив индийских мыслителей излагать свои концепции на языке европейской философии XIX- начала XX в."² (диалектической логики Гегеля,

¹ Рерих Н. О вечном... -М., 1991. -С.327.

² Васильков Я.В. Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И.Щербатского//Восток - Запад. -М., 1989. -С.187.

кантовского критицизма, философских учений А.Бергсона, Э.Гуссерля и др.).

Методологический подход Ф.И.Щербатского был связан прежде всего со стремлением ввести древнеиндийскую философию в лице ее наиболее выдающихся представителей (Нагарджуны - I-II в., Дигнаги - V-VI вв., Дхармакирти - VI-VII вв. и др.) в контекст всемирной философии, сделать их имена такими же известными Западу, как имена древнегреческих философов, представителей западной классической философии и т.д. "Определить место Нагарджуны,- писал он,- среди великих философов человечества - задача не только индианиста, сколько для историка философии вообще"¹. Помимо буддологических проблем, узкопрофессиональных, филологических (с его точки зрения, проблема точного перевода термина не должна волновать профессионала-переводчика, буддолог обязан читать текст в оригинале) Ф.Щербатской пытался решить проблему чисто культурологическую - перенесение явления восточной (буддийской) культуры в культурное пространство культуры Запада, чтобы ввести его фундаментальные положения в круг понятий культурологов, историков философии, этнологов и т.д.

Ф.Щербатской прекрасно понимал условность и относительность подобных аналогий, его "философский" перевод был лишь "комментаторским приемом", точно рассчитанным на восприятие конкретной аудитории"², к которой

¹ Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. -М., 1988. -С.250.

² Восток - Запад, 1989. -С.188.

он обращался, прежде всего, к ученым, занимавшимся проблемами истории философии и мировой культуры.

"Мироздание без Бога", "психология без души", "вечность элементов материи и духа", что является лишь особым выражением закона причинности, наследственность, жизненный процесс вместо бытия вещей,- говорил Ф.И.Щербатской в лекции на открытии Первой буддийской выставки в Петербурге 1919 г., - в области практики - отрицание права частной собственности, наконец, общая всем нам необходимая неизбежная вера в то, что мы движемся и должны двигаться и совершенствоваться - независимо от Бога, души и свободы воли,- вот основные черты как буддийского, так и нашего, современного, новейшего мирозерцания"¹.

Он был движим горячим желанием познакомить европейский мир с восточной философией, сделать имена виднейших буддийских философов такими же знакомыми (и, может быть, более понятными) для слуха западной аудитории, как имена выдающихся философов и мыслителей Запада.

"Буддизм выработал для теоретической защиты своих основоположений, - отмечал Щербатской,- особую теорию познания в связи с логикой. Главнейшие черты этой теории дают ей право называться критической: она объявляет всякое метафизическое познание невозможным, ограничивает всякое познание исключительно сферой возможного опыта и задачу философии видит не в исследовании сущности и начала всех вещей, а в исследовании достоверности нашего познания"². Он

¹ Цит. по : Восток - Запад, 1989, с.238.

² Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч.I. СПб., 1903. -С.VIII.

писал, что отношение буддистов школы йогачаров к реальному бытию, как к непознаваемому, имеет сходство с отношением к бытию в западной философии. "Их точка зрения очень близка к Кантовой,- писал он,- потому, что, признав существование вещей в себе как реальных субстратов нашего знания, они в то же время считали их недоступными познанию"¹.

Еще более определенно свою точку зрения на перевод текста и его интерпретацию в духе европейской науки Ф.И.Щербатской выразил при переводе с санскрита пяти глав трактата "Мадхьянтавибханга" (философского сочинения школы йогачаров, относящейся к буддизму махаяны). В предисловии он писал: "Этот перевод ставит своей целью дать доступное изложение буддийских идей, поэтому в нем избегнута непереводаемая терминология и сделана попытка перевести буддийские технические термины более или менее соответствующими эквивалентами из европейской философии. Этот метод представляется мне далеко не безнадежным, поскольку, на мой взгляд, индийская философия достигла очень высокого уровня развития и принципиальные линии этого развития идут параллельно с теми направлениями, которые хорошо знакомы изучающим европейскую философию. В Индии существуют параллели нашему рационализму и нашему эмпиризму, она обладает системой эмпирического идеализма и системой спиритуалистического монизма, прежде всего в ней имеется логика и, что совершенно поразительно, эпистемология"².

¹ Щербатской Ф.И. Теория познания и логика. –С.ХІІ.

² Щербатской Ф.И. Stcherbatsky Th. Madhyanta- vibhanga. –М.-Л., 1936. –Р.ІV.

Ф.Щербатской отдавал должное своим предшественникам, которые также делали попытки трактовать те или иные буддийские термины в терминах, адекватных понятиям западной философии. В этом смысле он давал высокую оценку работам В.П.Васильева, которые известны далеко не только некоторыми "христианоцентристскими" его установками, но прежде всего кропотливой работой по переводу и трактовке фундаментальных положений буддийской философии и догматики. Ф.И.Щербатской отмечал: "На заре европейской индологии велась полемика между знаменитым русским ученым В.Васильевым по поводу того, из каких источников буддизм может быть понят лучше - из индийских или китайских и тибетских. Согласно первому, только индийские источники дают свидетельство об истинном буддизме, согласно второму, буддизм во всей полноте своего развития может быть понят только из китайских и тибетских источников, взятых в дополнение к индийским. Точка зрения Васильева дала ему возможность определить точное значение решающего термина шуньята (sunyata), в которой он обнаружил под диалектической терминологией идею, схожую с "абсолютной идеей" Гегеля. Настоящий перевод дает красноречивое подтверждение открытию Васильева, сделанному сто лет тому назад, в то время, когда палийская школа не видела в махаяне ничего, кроме вырождения и нигилизма"¹.

Русские ученые Ф.И.Щербатской и С.Ф.Ольденбург явились инициаторами всемирно известного издания "Bibliotheca Buddhica", которое было создано специально для

¹ Stcherbatsky Th. Madhyanta – vibhanga. –P.VI.

систематических публикаций переводов буддийских памятников с санскрита и других восточных языков, чтобы сделать их доступными не только для востоковедов, но философов, культурологов и широкой читающей публики в России. Щербатскому принадлежат слова, остающиеся значимыми и в наше время: "При такой загадочности буддийской литературы и колоссальном ее значении для всей Центральной и Восточной Азии и при близком ее к нам соседстве кому, как не русским ученым, надлежало в первую очередь ее изучать и систематизировать"¹.

Делая особый акцент на том, что буддизм наиболее интенсивно должен изучаться в нашей стране в силу того, что он на территории России является традиционным, Щербатской отмечал: "Объединить должен был бы все востоковедные кабинеты план изучения философского культурного наследия, общего всем странам Востока. Известно, что интерес к изучению Востока зародился в Европе давно. Философией Востока интересовались и Гегель, и Шопенгауэр, и Маркс, и Энгельс... Но все это было основано на отрывочных и неполных данных. В настоящее время познания наши расширились и углубились. Источником философских идей всего Востока нужно признать Индию. Отсюда исходили в разное время периодические волны мысли, захватывавшей и Восток и Запад. Самое значительное такое движение относится к V-VII вв. после Рождества Христова. Движение это тогда охватило Тибет, Китай, Японию, Монголию - на востоке, а на запад распространилось через Афганистан, Персию - вплоть до

¹ Щербатской Ф.И. С.Ф.Ольденбург как индианист.- Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной

Египта. Настало время осуществить обозрение всего этого мощного движения и попытаться создать, с одной стороны, его историю, а с другой, его, так сказать, инвентарь, т.е. каталог философских идей, четко сформулированных, которые в разные времена и в разные эпохи владели умами народов Востока. Большинство этих идей имеют реплики философской истории Запада"¹.

О.О.Розенберг, один из первых русских буддологов, обратившихся к проблемам собственно буддийской философии, главным образом по китайским и японским источникам (изучал не только доктринальные положения сутр, но и комментаторскую литературу, используя, в частности, работу буддийского философа Васубандху “Абхидхармакоша”, V в.), важнейшим принципом анализа буддийских концепций считал подход к учению той или иной школы “изнутри”, максимально приближаясь (насколько это вообще возможно) к миросозерцанию конкретного мыслителя и его эпохи. Не отрицая возможность проводить аналогии между буддийской и европейской философией, он категорически отвергал всяческие попытки европоцентризма в трактовке понятий философии буддизма.

Как и многих русских буддологов, его заботила недостаточная осведомленность Запада в области восточной культуры, без которой невозможно адекватно представлять себе культуру мировую. Он писал: “Сближение Европы с Востоком усиливается, все более и более рушатся преграды, разделявшие народности. Но не понять нам народов Востока, если мы не

деятельности, 1882-1932. –Л., 1934. –С.19.

¹ Цит. по: Щербатской Ф.И. Избранные труды. –С.40.

будем знать их души, не будем понимать того, чем живут и чем вдохновляются их лучшие мыслители, художники и поэты, если мы не будем знать, чем живет широкая масса народа. Многие говорили, что Запад и Восток никогда не поймут друг друга... Нужно попытаться понять его, понять более, чем мы понимаем его теперь. Здесь ближайшим ключом может послужить нам религия и философия, и прежде всего буддизм, объединяющий все народы Восточной Азии”¹.

“Быть может, пропасть, разделяющая душу Запада от души Востока, не столь глубока, - отмечал он далее, - быть может, уже перекинут через нее мост буддизмом..., это буддийская мысль или отголоски ее, то есть мысль индийская, во многих отношениях столь близкая и родная нам. Это она с Дальнего Востока возвращается обратно на Запад. Она укажет нам путь к пониманию и того действительно нового, чего нет ни в Индии, ни у нас. И нет сомнения, что со временем, когда больше станет известным культурное богатство Востока, многое из того, что нам кажется странным и непонятным, будет понятно и превратится в близкое и знакомое нам, станет нашим”².

Любые поиски аналогий в феноменах двух разных культур не свободны от неадекватной их интерпретации; есть аналогии спорные и бесспорные, это прекрасно ощущали исследователи буддизма. "История глубже всматривается в эти как будто совсем новые и необычные явления,- писал С.Д.Ольденбург,- и скоро замечает аналогию, сходство, иногда даже почти тождество и поэтому определенно указывает, что

¹ Розенберг О.О. Труды по буддизму. -М.,1991. -С. 41 - 42.

² Там же. -С. 42.

здесь тот же общечеловеческий мир, с теми же явлениями, теми же законами развития, что человек на Востоке тоже, прежде всего, человек вообще. И все-таки, несмотря на это важнейшее достижение, справедливость которого мы не можем оспаривать, мы чувствуем, что в Востоке есть нечто совершенно своеобразное и отличное от нашего западного мира, и мы хотим получить ответ, почему, несмотря на то, что история человечества едина, что мы не можем выделить Восток как нечто обособленное, понятия Восток и Запад остаются в нашем представлении раздельными и в чем-то несоединимыми"¹.

Просты и в то же время глубинны аналогии в явлениях культур Востока и Запада, отмеченные в работе "Запад и Восток" востоковеда-академика Н.И.Конрада (1891 - 1970): "Все же наиболее общей мыслью во всех этих взглядах является представление о двух началах, направляющих бытие. Одно из наиболее простых выражений этого представления - образы Иеговы и Сатаны, Ормузда и Аримана. Эта концепция покоится на наблюдении в жизни полезного и вредного для человека и природы, хорошего и плохого. Другое, столь же простое выражение этой мысли, также основанное на наблюдении - образы противоположностей: света и тьмы, тепла и холода, твердого и мягкого, старости и юности, мужчины и женщины и т.д. Такова созданная философской мыслью древних китайцев концепция двух сил - Ян и Инь, концепция противоположностей, созданная греческой мыслью и отраженная в учении Пифагора..."²

¹ Восток. Кн. I. - Петербург, 1922. - С. 4.

² Конрад Н.И. Запад и Восток. - М., 1972. - С. 472.

Действительно, понятия добра и зла, трактуемые по-разному в различных традициях¹, но имеющие одинаковую соответственно позитивную и негативную окраски, встречается во всех сколько-нибудь развитых философских и религиозных течениях и даже в "примитивных" культах. Внутри каждой культуры (ее традиционной религии или целого религиозного комплекса, философии) формируются определенные системы нравственных ценностей, основанные на этих представлениях о добре и зле. В буддизме это правила (виная) поведения монахов в буддийской общине, круг нравственных норм и добродетелей, красноречиво очерченный в канонической литературе и более поздних буддийских сочинениях. В процессе "транспортировки" из восточной культуры в европейскую многие из них обрели достаточно адекватный перевод в рамках традиционных для Запада представлений о нравственности (таково, например, понятие "ахимса", которое переводится либо как "непротивление злу насилием" в христианском или толстовском понимании, либо как "ненанесение вреда всему живому" с некоторым "экологическим" оттенком и др.).

Одного из аспектов нравственности, связанного с представлениями в буддийской философии об иллюзорности "я" (личности, состоящей из группы элементов - скандх),

¹ "Наш западный образ мышления характерен тем, - отмечал К.Г.Юнг, - что два этих аспекта мы расчлняем на антагонистические персонификации бога и дьявола". См.: Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. -М., 1994. -С. 126. В восточной философии (даосской, буддийской) противоположности взаимообусловлены и в сущности суть одно (по принципу сансара = нирвана). "В основе мира нет ни многого ни единого, - говорит японский философ Нисида Китаро (1870 - 1945). - Это мир абсолютного тождества противоположностей, где многое и единое не отрицают друг друга". Цит. по: Григорьева Т.П. Образы мира в культуре: встреча Запада с Востоком.//Культура, человек и картина мира. -М., 1987. -С. 277.

касается в своей лекции Ф.И.Щербатской. "Там, где есть личность,- говорит он,- есть и собственность, необходимо возникает любовь к ней, в том или другом виде, привязанность же к личной собственности есть корень всякого зла, корень как личного проступка, так и всякой социальной несправедливости. Отрицая существование души, буддизм, таким образом, дает нам самое глубокое философское обоснование для отрицания права на личную собственность"¹. Не исключено, что Ф.Щербатской, отмечая эту концепцию буддийской философии, помимо этической направленности, хотел подчеркнуть ее некоторое родство с современными ему социально-философскими учениями, прежде всего с марксизмом. В этом же русле развивалось обновленческое движение в буддизме, в котором делалась попытка приблизить его к современной ситуации в России в 20-е годы XX в.

Не случайно проблема диалога культур в значительной степени рассматривается на материалах, связанных с научной деятельностью русских востоковедов-буддологов. Россия, находящаяся на границе двух культур: западной и восточной, дала в конце XIX-начале XX в. блестящую плеяду ученых, носителей идей Востока и их пропагандистов. В начале XX в. в Санкт-Петербурге был открыт буддийский храм, вокруг которого группировались буддисты, практиковавшие буддизм тибетского толка, а также столичная интеллигенция, интересовавшаяся проблемами буддийской философии. К сожалению, эта традиция активного практического диалога культур не получила своего развития после Октябрьской

¹ Цит. по: Восток - Запад, 1989. -С.234.

революции 1917 г. и при сталинском режиме в сложной и противоречивой обстановке того времени.

Сфера диалога (чисто теоретическая) замкнулась в узком кругу специалистов-востоковедов. Известный китаист - академик В.М.Алексеев (1881 - 1951) писал в 30-х гг.: "... в то время как китайская культура современности мчится на всех парах к заимствованиям от Европы и к своей перестройке, для нашей, европейской культуры также наступает пора подумать об использовании столь колоссального резервуара человеческой культуры, каковым является китайская, чтобы, по латинской пословице, "ничто человеческое не было нам чуждым"¹.

Диалог с "чужой" культурой начинается с преодоления неприятия и отчуждения, изживания "экзотики" в ее восприятии, стремлении говорить "на равных". "Экзотика,- отмечает В.М.Алексеев, - как отрицательное понятие есть элемент чужой культуры, неусваиваемый, существующий в явочном порядке и производящий досадное раздражение"². И далее он обстоятельно развивает свою мысль: "Пример экзотики Восток. Восток и Запад как физиономии более ощущаются, чем формулируются. Я анализирую это по принципу больших чисел так.

1. Восток гораздо менее объединяется в одно понятие, нежели Запад. Запад сопоставляется каждый раз с арабами, Индией, Китаем. Это вертикальные культуры в отличие от горизонтальной - общеевропейской. Восток и Запад имеют разные физиономии (из-за разных слагаемых) при одном и том же общечеловеческом укладе.

¹ Алексеев В.М. Наука о Востоке. -М., 1982. -С.330.

² Там же. -С.331.

2. Изучая Восток, европеец делает это объективно, у него не учась. Наоборот, у Запада восточник учится. У Востока нам или нечему учиться, или же мы не умеем (Мне неизвестно!).

3. Экзотика заключается в недооценке чужой культуры. По частям - она действительно смешна, причудлива (*chinoiserie*). Человеческое достоинство постигается только в целом.

Можно определить науку (нашу) как ликвидацию экзотики. Из причудливого, смешного, непонятного - в обычные ряды фактов и наблюдений. Операции филолога и этнографа здесь те же, что и у диссектора - естественника, ищущего сути вещей, невзирая на причудливые формы объекта. Таким образом, "экзотика в науке" есть собственно говоря, "экзотика до науки"¹.

Если проблемы адекватного перевода восточного текста (в том числе и буддийского), преодоления "экзотики" и европоцентризма в понимании культуры Востока стояли даже перед учеными-востоковедами, то можно себе представить, с какими трудностями восприятия восточных религий сталкивался рядовой читатель буддийских текстов, какими бы мотивами он ни руководствовался, взяв в руки книгу.

Вместе с тем, чем больше открытий в области культуры Востока делала западная наука (в том числе и буддология), тем больше мостов взаимопонимания налаживалось между, казалось бы, непреодолимой пропастью двух миров, двух мировоззрений. Это позволяло давать уже более глубокий анализ феноменов культур Востока и Запада, отбросив

¹ Алексеев В.М. Указ. соч. - С.331-332.

"экзотику" на произвол дилетантов и любителей восточной "романтики". "Несмотря на тысячелетия развития культур Востока,- писал С.Ф.Ольденбург,- достигших не только высокой степени в области духовной, но и большего совершенства в культуре материальной - в цивилизации, все великие достижения Востока сделаны при слабом развитии математики и наук, исследующих окружающую нас природу. Понимание этой природы, процессов ее жизни, жизни нашей планеты, солнечной системы и, вообще, окружающего нас мира оставалось всегда чрезвычайно недостаточным на Востоке. Развитие науки, точного знания было незначительно"¹.

Однако опыт духовной культуры Востока, по его мнению, позволит серьезно обновить и обогатить западную культуру. "Гордые своими точными знаниями,- отмечал С.Ольденбург, - мнящие себя первыми в мире, европейцы, столкнувшись ближе путем науки с Востоком, поняли, что справедливо было старинное чувство очарования восточным миром, что мудрость и красота его нужна нашей жизни, которая станет беднее без них. Европейцы поняли, что только Восток показал полностью духовную мощь человека, громадную непосредственную силу его мысли и чувства, которая была так велика и без могучего оружия знания"². Разумеется, С.Ольденбург, профессионально зная буддийский Восток и ту роль, которую в нем играет "знание", "мудрость", пользовался в данном случае этим понятием в рамках европейской культуры, демонстрируя его ориентацию на практическую пользу. Он подчеркивал, что Запад в своем познании "стремился в своей технике достичь

¹ Восток. Кн.1. -С.4.

² Там же. -С.5.

наибольшей экономии труда и материала, т.е. наибольшей дешевизны, думая при этом больше о скорости производства, чем о прочности"¹, в то время, как "знание" Востока больше ориентировано на сферу духовную, ведущую к самосовершенствованию, "пользе" духовной, а не материальной.

На Западе (в США и странах Западной Европы), где традиция распространения буддийских идей и буддийской практики была непрерывной (несмотря на достаточно активное неприятие буддизма со стороны традиционных для Запада религий), проблема адекватного восприятия буддийской религиозно-философской культуры в среде ее западных почитателей и последователей стояла не менее остро.

В XX в. с его бурными социально-политическими потрясениями, национально-освободительным движением в странах Востока границы культур становятся достаточно подвижными; развитие средств массовой информации (радио, TV, издание популярной литературы) включает в круг информированных о проблемах мировой культуры (в самых различных регионах мира) все большее количество людей на Западе. В подобные периоды, как отмечает В.Н.Топоров "культуры, как правило, ориентированы на "сверх-переводимость" (хотя нередко они переоценивают свои наличные возможности в этом отношении). Поэтому они всегда имеют дело (прямо или косвенно) с соотношением "своего" и "чуждого", со сравнением ценностей разных культур. Соотношение - сравнение того и этого, своего и чуждого составляет одну из основных вековечных работ культуры, ибо

¹ Восток. Кн. I. –С.6.

сравнение, понимаемое в самом широком плане (как и любой перевод - с языка на язык, с пространства на пространство, с времени на время, с культуры на культуру) самым непосредственным образом связано с бытием человека в знаковом пространстве культуры, которое имеет своей осью проблему тождества и различия, и с функцией культуры"¹.

Со временем буддийское движение на Западе, а также его идеи, достаточно успешно распространявшиеся среди широких слоев населения, подверглись значительной трансформации. Если буддологи и западные теоретики буддизма (в рамках "национальных" буддологических школ) занимались поисками адекватной трактовки терминов и понятий, которые бы наиболее точно и полно передавали смысл, заложенный религиозно-философской традицией буддизма, то миссионеры, "практики" и популяризаторы буддийских идей на Западе были в еще большей степени заинтересованы в трактовке этих понятий на языке, доступном пониманию широкой западной аудитории.

"Комментаторская" традиция продолжала развиваться на Западе (ее ценность и уровень "комментария" во многом зависели от личности и профессионализма "комментатора"), она существует и по сей день и ее наличие совершенно естественно и правомерно. Другое дело, что ее наиболее "радикальная" часть в стремлении сделать буддийские идеи общедоступными и популярными в широких слоях молодежной культуры едва не выхолостила^{ca} из них важнейшие и фундаментальные положения. Это относится прежде всего к

¹ Топоров В.Н. Пространство культуры и встречи в нем. В сб.: Восток - Запад, 1989. -С.7.

теоретикам молодежной "контркультуры", движению хиппи и битников, популяризовавших идею быстрого "просветления" при помощи наркотиков ("наркотики для просветления"), в которой просветление приравнивалось к наркотическому кайфу и др.

Встречное адаптационное или "интерпретаторское" движение шло с Востока на Запад. "В то же время, - отмечал в начале XX в. О.Розенберг, - наблюдается вновь жизненная сила буддизма в том, что он начинает все более приобщаться к требованиям современной жизни, отыскивая подход к изменившимся условиям. Замечается постепенное повышение степени современного образования среди духовных лиц, даже более, очень многие из руководящих японских педагогов - буддийские священники, окончившие университетские курсы в Европе. Усиливается изучение европейской философии, а также индийской, уже по первоисточникам, по европейским методам"¹.

В Европе и США появились восточные буддисты, знакомые с западной философией, наукой, европейскими языками. Они прибыли с миссионерской целью, но добиваться ее стали не в лоб, проповедуя малопонятные западному слушателю идеи, а стремясь приспособить их к западному миропониманию. Одним из наиболее ярких проповедников буддизма, его интерпретаторов был известный нам японский буддист и буддолог Д.Т.Судзуки. Следует напомнить, что он прошел обучение буддизму в монастыре одной из школ японского буддизма - Дзэн, делавшего особый акцент на

¹ Розенберг О.О. Указ.соч. -С.40.

практике созерцания. Долгое время он жил в США и Европе, изучая европейские языки (английский он знал в совершенстве и писал на нем свои работы) и европейскую культуру. Д.Т.Судзуки читал лекции по буддизму в Колумбийском, Гарвардском и многих других университетах и колледжах Европы и Америки.

Одна из первых работ Д.Т.Судзуки, вышедшая в Лондоне в 1907 г., уже упоминавшаяся нами, была посвящена буддизму махаяны¹. Остановимся на ней более подробно. Стремясь сделать буддизм более понятным для восприятия широких слоев западного общества, Д.Т.Судзуки и его западные последователи поставили перед собой задачу "перевода" эзотерического языка буддизма на язык, принятый в западной культуре. Они пытались увязать фундаментальные положения буддизма с новейшими достижениями в области науки, в частности, учение о карме (законе причин и следствий, обуславливающим перерождение) связывалось с законом сохранения энергии. Все, что происходит, отмечал Д.Т.Судзуки, не исчезает бесследно, его след остается на "песке нашего нравственного и социального развития" и оно ждет своего дальнейшего проявления при определенных обстоятельствах. Таковы, по его мнению, процессы, происходящие в физическом мире, которые оказывают воздействие на "движение Земли в космосе", таковы наши деяния (дурные и благие), которые влияют на индивидуальное и социальное сознание². Подобные попытки интерпретации буддизма далеко не всегда находили адекватный отклик

¹ Suzuki D.T. *Outlines of Mahayana Buddhism*. –N.Y., 1970.

² *Ibid.* –P.33.

западной аудитории. Особенно критическое отношение вызывало достаточно вольное обращение с христианской тематикой. Неудивительно в связи с этим, что буддизм нередко выступал синонимом атеизма и материализма. Д.Т.Судзуки писал: "Если Бог реально существует и имеет отношение к земным делам, он также подлежит закону причин и следствий"¹. Для христиански ориентированного западного читателя довольно было одной только оговорки "если". Тем более, что Судзуки в том же издании добавил следующее: " Я убежден, что если бы Будда и Христос случайно поменялись местами своего рождения, то Гаутама мог бы стать Христом, восставшим против традиционного иудаизма, а Иисус - Буддой, провозгласившим учение о несуществовании души, нирване и дхармакайя"². Так что история распространения буддизма на Западе была далеко не безоблачной. Тем не менее заслуга Судзуки заключается в том, что он предложил западному читателю (да и не только западному) свою интерпретацию как религиозно-философского и этического учения буддизма махаяны в целом, так и одной из самых влиятельных школ китайского и японского буддизма - чань (дзэн). Благодаря Судзуки и его исследованиям в западных странах было получено достаточно целостное представление об основополагающих принципах теории и практики чань-буддизма. Его с полным основанием относят к числу современных реформаторов буддизма и ставят его имя в ряд крупнейших буддийских мыслителей.

¹ Suzuki. Op.cit. –P.34.

² Ibid. –P.29.

В предисловии к этому изданию, написанному учеником Д.Судзуки А.Уоттсом (английским теологом, последователем и теоретиком западного буддизма, одним из идеологов молодежной контркультуры), делается исключительно "западная", "интерпретаторская" характеристика буддизма: "Хотя д-р Судзуки говорит здесь о буддизме как о религии, но это только в самом общем и неопределенном смысле слова. Ведь для изучения его концепций необязательно придерживаться тех соображений, которым следует католик, баптист и т.д."¹.

"Истинное понимание буддизма,- отмечает А.Уоттс,- скорее имеет отношение к психотерапии или к чему-то, что можно назвать офтальмологией, чем к выбору между различными системами верований, которые мы на Западе принимаем в качестве религий"². Если Д.Судзуки, прекрасный знаток буддизма и его последователь, прошедший обучение в одном из монастырей Японии, "специально" растолковывает буддийские термины на языке западной культуры, то для самого А.Уоттса, хотя он и занимался буддийской практикой и изучил буддийскую философию, буддизм предстает совершенно в западном облачении, он воспринимает его как истинный представитель западной культуры. Поэтому его трактовка буддизма, его "интерпретация" этой комплексной религиозно-философской системы является еще более "западной", более "субъективной", чем у Судзуки. Он пишет в том же предисловии, что "актуальным субъектом буддизма является мгновенная, невербальная практика, а не система

¹ Suzuki D.T. Op.cit. -P.X.

² Ibid. -P.X.

верований, идей или норм поведения"¹. Такой подход в известной степени может быть объяснен тем обстоятельством, что А.Уоттс подпал под обаяние учения одной из школ дальневосточного буддизма - Дзэн (Чань - кит.), делавшей особый акцент на практике медитации. Тем не менее фундаментальные положения учения дзэн нельзя вырывать из общего контекста учения буддизма махаяны, представляющего собой как "систему верований, идей", так и определенных "норм поведения", принятых в данной школе.

"Интерпретаторская школа" Судзуки дала мощный стимул дальнейшему сближению культур Востока и Запада, оказала заметное влияние на культуру XX столетия Запада. Вместе с тем она породила огромное число вульгарных популяризаторов буддизма (особенно в среде молодежных субкультур), которые упрощали, "снижали" буддийские понятия и нормы поведения, сводя их к нормам и ценностям (контрценностям), бытовавшим в этой среде. Подобное явление необходимо рассматривать как определенный этап в знакомстве Запада с буддизмом, для которого характерен переход от восприятия буддизма как "чужого" к восприятию его как совершенно "своего", уже чисто западного культурного явления. Эти две крайности со временем изжили себя, и в настоящее время практически не проявляются. Среди молодежи и интеллигенции, увлекающейся буддизмом, его философией и практикой, наблюдается стремление освоить их в объеме, близком к традиционному, учитывая все особенности западного подхода и западной психологии.

¹ Suzuki D.T. Op.cit. –P.XI.

Озабоченные возрастающим влиянием технологии, материальных соблазнов западной цивилизации, специализацией и разрозненностью отраслей знаний, западные неофиты почувствовали в буддизме возможность восстановить утраченное ими ощущение единства мира и человека, внутренней гармонии, целостности сознания, не раколотого на "субъект" и "объект", не отягощенного мучительными противоречиями. Буддизм прошел долгий путь эволюции и адаптации к западной культуре и стал реальной и достаточно органичной ее частью.

Судьба буддизма в России оказалась гораздо сложнее и противоречивей, она была определена всей последующей драматической историей страны в послеоктябрьский период. В настоящее время процессы, связанные с религиозной жизнью, нормализуются, буддизм продолжает развиваться в регионах своего традиционного распространения (Бурятия, Калмыкия, Тува) и в северо-западной части России.

Диалог культур продолжается, он учит взаимопониманию чересчур торопливый Запад и все большей активности "пробудившийся" Восток.

Наиболее трезвые последователи буддизма на Западе и многие его теоретики видят перспективы эволюции буддизма в его синкретизации с элементами западной духовной культуры (как светской, так и религиозной). Некоторые из них предлагают вообще отказаться от каких-либо конкретных учений школ и направлений буддизма, распространенных на Востоке, а взять из буддизма только то, что, по их мнению, необходимо Западу, увязав его идеи и концепции с лучшими достижениями западной науки, философии, психологии,

социологии, сделав его совершенно "западным". И таким образом создать на Западе "новую колесницу" - "наваяну".

Тем не менее в конце 80-х годов начинает развиваться новая тенденция в западном буддизме. Он становится более "серьезным" (особенно, если сравнить его с легкомыслием молодежной контркультуры, жонглировавшей некоторыми его понятиями), значительно меньшее количество молодежи и интеллигенции, но все более углубленно занимаются буддийской философией и особенно практикой. На передний план выдвигается стремление к более традиционному освоению буддийских идей и, что самое главное, религиозной практики медитации на Западе.

Буддийские идеи прошли почти столетнюю школу приспособления и адаптации к реалиям западной культуры, выросли из "восточной одежды" и стали достаточно комфортабельно чувствовать себя в "одежде западной".

Обращаясь к японским читателям своих сочинений, Г.Гессе писал в 1955 г.: "Серьезное и плодотворное взаимопонимание между Востоком и Западом - великое, еще не осуществленное требование не только в области политической и социальной, это насущно важное требование также и в духовной области, в области жизненной культуры. Речь в наше время идет уже не о том, чтобы обратить японцев в христианство, а европейцев - в буддизм и даосизм. Наш долг и желание - не обращаться и не обращаться в какую бы то ни было веру, но достичь как можно большей открытости и широты..."¹.

¹ Восток - Запад. -М., 1982. -С.217.

В этом смысле исследование проблем эволюции и адаптации буддийских идей на Западе может послужить хорошей иллюстрацией продолжающегося диалога двух культур, бескончаемой беседы двух равных по силе своей духовности партнеров - Востока и Запада.

ГЛАВА III. ИСТОРИЯ БУДДИЗМА В РОССИИ.

§1. ОСОБЕННОСТИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ БУДДИЗМА В РОССИИ.

В истории и культуре России буддизм играл и продолжает играть значительную роль, казалось бы не требующую особых доказательств. Если в страны Запада и США буддизм был экспортирован в начале XX в. "извне" - начал распространяться с появлением гуру, восточных миссионеров-буддистов, буддистов-иммигрантов, то в России он уже более 250 лет (официально, а неофициально - значительно раньше) включен в контекст ее истории и культуры. На протяжении нескольких столетий история народов, исповедующих буддизм, тесно переплеталась с историей Российского государства.

Вместе с тем в российской историософии XIX -начала XX в. (отчасти даже в работах крупных российских историков - В.Ключевского, С.Соловьева, Н.Карамзина, С.Платонова и др.¹) "восточный вопрос", как правило, рассматривался в связи с событиями, связанными с мусульманским миром. Ситуация несколько меняется в настоящее время, но далеко не в полной мере. В общем это и неудивительно. Татаро-монгольские нашествия на

¹ Исключение составляют историки, специально занимавшиеся историей буддийских регионов (Миллер Г.Ф. История Сибири.Т.1. -М.-Л., 1937; Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч.1 и Ч.3. -СПб., 1799; Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве

Русь сравнительно мало способствовала знакомству с буддизмом, уже известным к тому времени монгольским народам. Золотая Орда предстает в русской истории главным образом как носительница ислама¹. На заре российской истории камские булгары явились в Киеве первыми проповедниками ислама и уговаривали князя Владимира принять их веру (987г.). "Восточный вопрос" в его исламском варианте остро стоял в ходе всей российской истории - взятие Казани, крымская эпопея, русско-турецкие войны. Он постоянно оказывал заметное влияние на внутреннюю политику и международные отношения России.

Другим моментом в отношении России к "восточному вопросу", отмечаемым историками и русскими философами, была ее взаимосвязь с Византией и православием, разрыв с древним общим христианским руслом, вступление в "специальный поток византийского церковного движения"². "Когда пал Константинополь, - писал историк С.Ф. Платонов, - и подпавшее турецкому игу греческое духовенство стало являться на Русь за "милостыней" от московских государей, в русском обществе и литературе появилась и крепла мысль о том, что теперь значение Константинополя как первого православного центра должно перейти к Москве, столице единственного свободного и сильного православного государства. С

народов... Ч.3 и 4. -СПб., 1799 и др.), однако они также не пытались объединить "восточный вопрос" в истории России с буддизмом.

¹ Православные миссионеры, пытавшиеся проповедовать христианство среди "золотоордынцев", упоминали главным образом об исламе или несторианстве. См.: Сочнев Ю.В. Русь и Золотая Орда: некоторые аспекты конфессионального взаимодействия//Россия и Восток: проблемы взаимодействия. -М., 1993.

² См., например: Розанов В.В. Соч. -М., 1990. Т.1. Религия и культура. -С.329; Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. -М., 1875; Он же. Восток, Россия и славянство//Леонтьев К.Н. Соч. -М., 1912. Т.5; Ильин И. О грядущей России. -М., 1993. Об этом же, но с иных позиций писал П.Я.Чаадаев. См.: Чаадаев П.Я. Сочинения. -М., 1989.

чувством национальной гордости думали наши предки, что одна независимая Москва, может сохранить и сохраняет чистоту православия и что Восток в XV в. уже не мог удержать этой чистоты и покусился на соединение с папой...

К православным иноземцам у очень многих московских людей было недоверчивое и вместе гордое отношение. На них смотрели сверху вниз, с высоты самолюбивого сознания своего превосходства в делах веры"¹.

Во времена великого князя Московского Василия III (XV - XVI вв.) псковский монах - книжник Филофей развивал идею о Москве - "третьем Риме". Вместе с идеей обретения нового града восточной, православной церковью, образно говоря, Константинополь как бы перемещался в Москву, в которой православие должно было сохраниться в своей первоизданной чистоте, а Москва - занять место Византии и стать первым и главным православным центром². Эта идея способствовала изоляции России от стран Запада.

В начале XIX в. преобладание России в турецких делах придало острый характер "восточному вопросу". "Под общим именем "восточного вопроса", - отмечал Платонов, - тогда стали разуметь все вопросы, какие только возникали в связи с распадением Турции и с преобладанием России на Балканском полуострове"³. "Восточный вопрос" стал общеевропейским, хотя влияние России на Балканах начало падать.

Таким образом, "восточный вопрос" (комплекс проблем, относящихся к взаимоотношениям с народами-носителями ислама

¹ Платонов С.Ф. Полный курс лекций по русской истории. - Петрозаводск, 1996. -С.422.

² О Константинополе как евразийской столице писал С.Аверинцев. См.: Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности//Новый мир, 1988. -N7.

³ Платонов С.Ф. Указ. соч. -С.422

внутри и вне России и восточному христианству), связывался, во-первых с близостью России к Востоку, а во-вторых, указывал на ее "особый путь", пролегающий на путях между Европой и Азией, на синтетический характер ее культуры, причем с большей готовностью отмечалась ее принадлежность Азии, а не Европе. "Великая Россия все еще оставалась уединенной провинцией в жизни мировой и европейской, ее духовная жизнь была обособлена и замкнута"¹, - писал в начале XX в. Н.Бердяев (1874-1948). "Для западного культурного человечества Россия все еще остается совершенно трансцендентной, каким-то чуждым Востоком, то притягивающим своей тайной, то отталкивающим своим варварством"², - отмечал он.

Во всяком случае, в России никогда не было и не могло быть ни резкого противостояния "Восток-Запад", ни психологической пропасти, которая подчас разводит народы Востока и Запада³. По мнению П.М.Бицилли: "Россией не столько отделяется, сколько связывается Азия с Европой... В ней творчески осуществляется синтез восточных и западных культур..."⁴. Мир Востока, Великая степь являлись частью российского пейзажа и были ему имманентно присущи так же, как и европейская часть, повернутая на Запад. "Россия не может определить себя, как Восток, и противопоставлять себя Западу. Россия должна сознавать себя и Западом, Востоком-Западом, соединителем двух миров, а не разъединителем"⁵, - справедливо замечал Бердяев.

¹ Бердяев Н. Судьба России. -М., 1990. -С.9.

² Там же.

³ А.Тойнби отмечал, что в западной трактовке восточное общество кочевников вообще исключалось из истории мировой цивилизации. См.: Тойнби А. Постигание истории. -М., 1991. -С.186.

⁴ Бицилли П.М. "Восток" и "Запад" в истории Старого Света//Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн". -М., 1993. -С. 32-33.

⁵ Бердяев Н. Судьба России. -С.28.

Триада "Запад - Восток - Россия" нашла свое философское преломление в работах русских философов, которых мы традиционно относим к "западникам". П.Я. Чаадаев (1794-1856) отмечал, что "мы не принадлежим ни к одному из семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого"¹.

Отторгнутая от западного христианства и не принадлежащая Востоку, Россия предстает во многих его философских работах как цивилизация, лишенная живительного источника, культурно и духовно бедная, в которой торжествуют властное, политическое начало, рабство (пассивность и безгласность подавляющего большинства населения).

Вместе с тем напряженные размышления над судьбами России приводят его к идеям, перекликающимся с идеями его оппонентов-славянофилов. Уже после создания "Философических писем" он писал в 1835 г. А.И. Тургеневу, что "нам незачем бежать за другими; нам следует откровенно оценить себя, понять, что мы такое, выйти из лжи и утвердиться в истине. Тогда мы пойдем вперед, и пойдем скорее других, потому что пришли позднее их, потому что мы имеем весь их опыт и весь труд веков, предшествовавших нам"².

Вместе с тем восточный мир и "восточный вопрос" в истории России в неменьшей степени, чем исламу, принадлежат буддизму.

Древняя Русь стала восприемницей, как и другие европейские страны, великой античной культуры и была самым тесным образом связана с Востоком, не была изолирована от его глубоких влияний. В.Шохин отмечал, что попытки видеть средневековую Русь "только из Европы" или "только из Азии" препятствовали реальному

¹ Чаадаев П.Я. Сочинения. –С.18.

² Там же. –С.379.

пониманию уникального "срединного" положения этого культурного региона¹.

Контакты Руси с Востоком усилились в эпоху Золотой Орды, причем, в это время уже были известны многие буддийские источники, правда в сильно интерпретированном виде (прежде всего "Повесть о Варлааме и Иоасафе" и "Слово о двенадцати снах Шахаиши")².

В этой связи следует отметить также геополитический интерес России к регионам Дальнего Востока и Центральной Азии, соперничество с англичанами за сферы влияния в Тибете, даже в Индии, экономические интересы, связанные с торговлей с Монголией, Китаем и другими странами буддийского Востока. В наибольшей степени в "восточном вопросе" в конце XIX - начале XX в. сталкивались интересы России и Англии. Русское продвижение в Среднюю Азию, захват англичанами Бирмы, попытки англичан расширить сферу своего влияния за счет Тибета (сопредельный с Тибетом Южный Синьцзян являлся сферой влияния России и находился в непосредственной близости к территориям Средней Азии) - все это создавало постоянное напряжение между двумя странами. Русские военные и дипломаты проявляли значительный интерес к Британской Индии.

Немало было "путешествий" в восточные страны буддийской ориентации с целью сбора политической и стратегической информации. Часто в подобные "экспедиции" включались востоковеды - буддологи, хотя многие из них занимались своим прямым делом - изучением народов Востока, культуры, религиозных традиций. Известный буддолог И.П.Минаев (1840-1890) в заметках о

¹ Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси (XI- середина XV в.). -С.3.

² Там же. -С.3.

путешествии в Индию и Бирму в конце XIX в. (по поручению военного ведомства), в результате которого он должен был дать отчет об общем настроении индийцев в случае войны Англии и России, отмечал, что англичане принесли в восточный мир ненужные ему "затеи цивилизации", взамен же уничтожают ту цельность мирозерцания, без которой не способен чувствовать себя счастливым ни отдельный человек, ни весь народ. "Меня иногда занимает вопрос, - писал И.П.Минаев, - лучше ли было бы для индийца, если бы мы были на месте англичан? Положительно хуже, у нас не было бы никакой системы и никаких принципов в управлении"¹. Будучи русским патриотом, И.П.Минаев вместе с тем признавал, что народ Индии борется за свое освобождение и не желает попадать из одной кабалы в другую. Россию И.Минаев безоговорочно соотносил с Востоком: "У нас это сочиненная связь с миром античности. Мы ближе к Азии. Азия мне напоминает Русь, Рим - нисколько и ни в чем... у нас есть только западники-деланные, не настоящие люди"². Конечно, И.Минаев, отдавший всю свою сознательную жизнь изучению буддийского Востока, Индии, имел к ним особое пристрастие - в России он хотел видеть Восток и отрицательно относился к "цивилизации Запада", "загнивающей" и утратившей цельность восприятия мира.

Еще более остро интересы России и Англии столкнулись в вопросе о Тибете. До конца XIX в. Россия не поддерживала никаких политических отношений с Тибетом (к этому времени практически прекратились регулярные сношения Тибета с бурятскими и калмыцкими буддистами). Решающую роль в налаживании

¹ Цит. по: Вигасин А.А., И.П. Минаев и русская политика на Востоке в 80-е годы. // Восток, 1993, N 3. -С.111; см. также: Минаев И.П. Дневники путешествий в Индию и Бирму. -М., 1955.

² Восток. -С.113.

отношений с Тибетом сыграл Агван Доржиев (1853-1938) - бурят по национальности, получивший образование в Тибете и ставший в 35 лет лхарамбой (доктором буддийской философии). Он являлся наставником, позднее советником Далай-Ламы XIII, объединившего в своем лице светскую и духовную власть в Тибете. Тибет и Монголия в этот период входили в состав Цинской империи; Далай-Лама был противником как английского влияния в Центральной Азии, так и давления на Тибет, который оказывали китайские власти. Он обратил свой взор к России.

В свою очередь интерес России к Тибету не был только чисто политический. Он был связан с наличием на ее территории народов, исповедовавших буддизм и считавших Далай-Ламу своим духовным наставником, поскольку они следовали буддизму тибетского толка - школе Гелугпа. Паломничество в Лхасу, своего рода Мекку для буддистов, было практически недоступно российским буддистам. Большие трудности в связи с паломничеством в Тибет претерпел известный исследователь буддизма - бурят Г.Цыбиков¹.

Царское правительство было заинтересовано в налаживании отношений и связей с Тибетом, стремилось упрочить свое влияние в Синьцзяне, не допустить англичан в районы, пограничные со Средней Азией. К сожалению, несмотря на героические усилия А. Доржиева и симпатию Далай-Ламы XIII к России, дипломатическая миссия России в Тибете не увенчалась успехом. Этому способствовал ряд неблагоприятных факторов - поражение России в русско-японской войне (1904-1905), революционная ситуация, вторжение англичан в Лхасу (1904). В 1912 г. Тибет фактически становится самостоятельным государством, готовым к сотрудничеству с

¹ Цыбиков Г. Избранные труды в двух томах. -Новосибирск, 1991.

Россией. Но снова обстоятельства складываются не в пользу развития тибетско-российских взаимоотношений. В 1914 г. начинается первая мировая война, в 1917 г. в России происходят Февральская и Октябрьская революции. Вместе с тем в течение более двух десятилетий после обретения Тибетом независимости А.Доржиев (впоследствии полномочный представитель Тибета в СССР) делал все возможное для налаживания и поддержания политических и культурных связей между Тибетом и Россией, способствовал развитию российско-тибетских отношений.

Политические и экономические интересы России к регионам Дальнего Востока, Центральной Азии и Индии обусловили политику царского правительства в отношении народов, которые исповедовали буддизм и постепенно интегрировались в российскую государственную структуру, становились подданными и гражданами России. Забайкалье граничило с Монголией и Китаем, часть бурят и калмыков служила в казачьих пограничных войсках, большинство из них продолжало исповедовать буддизм. На юге России ощущалась угроза со стороны Крымского ханства и Турецкой Османской империи - своеобразной буферной зоной была Калмыцкая степь, по которой кочевали калмыки. Царское правительство проводило очень осторожную и дипломатичную политику в отношении буддистов, рассчитывая на их помощь и поддержку в укреплении границ государства и в стабилизации политической ситуации на обширной территории Калмыцкой степи, которая находилась в ее центральной части.

Вопросом соотношения в культуре России (в отличие от западного мира) культур Востока и Запада в XX в. занимались евразийцы, утверждая, что Россия прежде всего - наследница Великих Ханов, продолжательница дела Чингисхана и Тимура.

Справедливо подчеркивая синтетический ("симфонический") характер русской культуры и русского этноса, они отмечали: "Заговорили на своих признанных теперь официальными языках разные туранские народы: татары, киргизы, башкиры, чувашы, якуты, буряты, монголы стали участвовать наравне с русскими в общегосударственном строительстве, и на самих русских физиономиях, ранее казавшихся чисто славянскими, теперь замечаешь что-то тоже туранское; в самом русском языке зазвучали какие-то новые звукосочетания, тоже "варварские", тоже туранские. Словно по всей России опять как семьсот лет тому назад, запахло жженым кизяком, конским потом, верблюжьей шерстью, туранским, кочевым... И встает над Россией тень великого Чингисхана, объединителя Евразии..."¹.

"Наше отношение к Азии интимнее и теплее, ибо мы друг другу роднее"², - таково мнение одного из теоретиков евразийства Г.В. Флоровского (1893-1979; вскоре он, однако, перешел в стан его оппонентов), поддерживаемое частью современных российских ученых³. Нет смысла оспаривать эти общеизвестные истины. В отличие от Европы (стран западного мира) культурное пространство России вместило в себя элементы восточной и западной культур, фактически сняв оппозиции между ними (сформировавшиеся в эпоху греко-персидских войн V в. до н.э., когда, пожалуй, впервые

¹ Флоровский Г.В. Евразийский соблазн// Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. -С.257.

² Там же. -С.257.

³ Гумилев Л.Н. Хунну. -М.,1960; Он же. Древние тюрки. -М., 1967; Он же. Древняя Русь и Великая степь. -М., 1980 и др. "В русском случае имеет место не просто присвоение внеевропейских земель для европейского государства, но создание единого евразийского пространства - не для русского народа, но для православной веры" - отмечает С.Аверинцев. См.: Аверинцев С.С. Указ. соч. -С.219.

начинается противостояние Запада и Востока)¹, предложив уникальный и живительный синтез, который до сих пор проявляется не только в духовной и материальной культурах, но в образе жизни и психическом складе народов, населяющих Россию. Евразийцы одними из первых заговорили именно о буддизме в России. Российский буддизм слишком долго и упорно либо вообще игнорировался русской философской мыслью, либо в официальных документах, в материалах духовных миссий и в сознании людей с православной ориентацией представал в виде "языческой религии", религии "второго сорта". Евразийцы признали российский буддизм, но придали ему несвойственные характеристики и ориентации. Этот вопрос будет освещен в дальнейшем.

Интерес к буддизму среди русских философов наиболее остро возник в начале XX в., когда он стал делать первые шаги в странах Запада и на европейской части России. Одними из первых, как отмечалось, кто обратил внимание на буддизм именно в России, были евразийцы.

Евразийство как идейно-политическое направление сформировалось в русском зарубежье в 20-30 гг. XXв., его основными теоретиками являлись Савицкий П.Н. (1895-1968), Трубецкой Н.С. (1890-1938), Флоровский Г.В. и др. Идеи евразийства во многом созвучны идеям их предшественников (в частности, Н.Я. Данилевского); их позитивная программа заключена во взглядах на этнокультурное многообразие и единство России; однако они считали, что "России нечего делать в Европе, она должна

¹ С.Аверинцев отмечает, что это разделение Геродот относил к более раннему периоду (Троянской войне). См.: Аверинцев С.С. Указ. соч. –С.215.

повернуться в другую сторону, захлопнуть окно на Запад, отворенное Петром"¹.

Евразийство интересно, на наш взгляд, тем, что впервые обратило свое внимание на культурологическую и геополитическую ситуацию в самом российском обществе в наиболее сложный и переломный период его истории (20-е годы XX в.). Его теоретики занимались, скорее, не строго научными теориями - этнологическими, историческими, а стремились создать определенную идеологическую концепцию, которая позволяла рассмотреть евразийскую цивилизацию как единое целое.

Естественный интерес современных историков, историков философии, культурологов, востоковедов, этнологов к этой проблеме вполне оправдан нынешней ситуацией идеологического кризиса и кризиса государственного строительства в России². Большинство евразийцев были людьми глубоко верующими; отказавшись от европоцентризма в подходе ко многим проблемам России, они оставили христианцентризм как основной метод в подходе к вероисповедным делам российских "инородцев". С точки зрения взаимодействия культур, отмечается в современных исследованиях, "Россия - Евразия - это единство и борьба цивилизационных процессов, берущих начало как на Западе, так и на Востоке, это фокус притяжения и отталкивания западных и восточных влияний в едином ценностном и смысловом пространстве"³. Современные этнологи, культурологи, историки продолжают этот спор, повод которому дали сами евразийцы; многие их высказывания можно

¹ Люкс Л. Россия между Западом и Востоком. -М., 1993. -С.77.

² Исследованию евразийства посвящены специальные сборники: Цивилизации и культуры. Вып. 2 и 3. -М., 1995 - 1996. и другие работы.

³ Ерасов Б.С. Образ Востока в русской культуре//Цивилизации и культуры. Вып.3. -М., 1996. -С. 350.

отнести не только к христианоцентристским, но и великодержавным, имперским и т.д. Вместе с тем, очевидно, что "древнейший опыт этнокультурных и языковых контактов не мог не повлиять на систему и структуру жизнеобеспечения, а также на психоментальные особенности населения. Здесь заложены глубинные основы взаимоотношения культур, которые реально должны были воплотиться в чертах цивилизации особого типа..."¹. "Свою русскую Азию, Азию в России, - отмечал Г.В.Флоровский, - географическую и этническую, необходимо узнать и освоить, понять ее государственный смысл и вес, - но это должно в последнем счете вести к оформлению и укреплению восточной границы России. Верно, в своем народно-государственном сложении и бытии Россия не вмещается в географическую Европу, и "азиатская (зауральская) Россия" не есть колониальный придаток, но живой член единого тела"². Оставляя в стороне бесконечный спор о том, чему более принадлежит Россия - Европе или Азии, мы должны избавиться от предубеждения, что частица буддийского мира, принадлежащая России, играла какую-то малозначительную и малопродуктивную роль в ее истории.

Исторические факты доказывают обратное. Народы, исповедующие буддизм на территории России, самым непосредственным образом были связаны со всем ходом социальных и политических событий российской истории, они прочно

¹ Карлов В.В. Евразийская идея и русский национализм (по поводу статьи В.А.Шнирельмана "Евразийская идея и теория культуры"//Этнографическое обозрение. -М., 1997, №1. -С.9; "Русская экзистенция - это напряженная межцивилизационная, межкультурная динамика, сформировавшая сам внутренний код культуры, готовый к периодической смене своих проявлений и обликов", - пишет А.Панарин (Цивилизации и культуры. Вып.2. -М., 1995. -С.31).

² Флоровский Г.В. Указ. соч. -С.257.

интегрировались в структуру ее государственных отношений, оказали определенное воздействие на ее культуру. В этом состоит уникальность России по сравнению со странами западного мира, в которые буддизм проник "извне", завоевывая как мировая религия новые культурные пространства в XX в. Что касается тех восточных стран (в которых в той или иной степени был распространен буддизм), попавших в сферу влияния стран Запада, то там проводилась колониальная политика, насаждавшая западные устои и приведшая к полному закабалению колониальных народов. Народы, исповедующие буддизм, формально, по крайней мере, принимали присягу на верноподданство России добровольно¹ (имеются факты и насильственного приведения в подданство России, но они все-таки не имели массового порядка), они становились российскими подданными и постепенно начинали интегрироваться в социальную, политическую, экономическую и культурную жизнь России, превращались в " живой член единого тела".

Этот процесс был не простым и не однозначным. Продолжительное время в социальной и экономической структуре этих новых для России кочевых народов (например, в Калмыцком ханстве на территории России) существовали наряду с феодальными родоплеменные отношения, кочевое скотоводство, определявшие уклад их хозяйства и бытовые особенности. Вместе с тем постепенно складывалось единое этногеографическое пространство, происходили смешение и ассимиляция (далеко не всегда русификация), формировалось единство и многообразие российской

¹ Переходу в российское подданство предшествовали "шерти" или шертные договоры, которые В.Трепавлов справедливо считает прообразом российского протектората. См.: Россия и Восток: проблемы взаимодействия. – Челябинск, 1996. Ч. I. – С.28-30.

культуры и цивилизации (до сих пор противоречивой и не всегда органичной).

Отсутствие психологической и географической отдаленности, наличие взаимоотношения и взаимопонимания обусловили то, что "именно эти факторы являются основными причинами коренного отличия отношения к Востоку у нас и на Западе"¹. Р.Г.Ланда отмечает: "На самом деле русская цивилизация принадлежит к числу тех синкретических цивилизаций, которые обобщили и синтезировали сущностные особенности и черты культур разных народов, явившихся в истории человечества ярким примером возможности преодоления будто бы непроницаемых барьеров между расами, языками, религиями и духовными мирами"².

Наличие на территории России "буддийского Востока" радикально меняло ее отношение к этой проблеме в отличие от стран западного мира. Это была общегосударственная проблема, проблема внутренней политики России, хотя и связанная с ее внешнеполитическими ориентациями. Официальной датой признания буддизма на уровне государственной власти был 1741 г., когда "ламайская вера" получила "прописку" в Российском государстве. После этого появилось еще множество законодательных актов и положений, которые в ходе всей истории буддизма регламентировали его взаимоотношения с государством, в истории России выступавшем главным интегрирующим и регулирующим началом. Отношение к последователям "ламайской веры" как к народам, входящим в состав Российской империи, обусловило также развитие "практического востоковедения", "практического языкознания", которые были призваны изучать собственные народы, населяющие

¹ Ланда Р.Г. Ислам в истории России. –М., 1995. –С.16-17.

² Там же. –С.20.

Россию, с целью их дальнейшей интеграции в социополитическую, экономическую и культурную жизнь государства. Безусловно, предпринимались попытки и русификации, и христианизации последователей буддизма, но они были достаточно умеренными и непоследовательными. В целом народы, исповедующие буддизм на территории России, как бы получали "высочайшее позволение" исповедовать его и в дальнейшем.

В связи с тем, что буддизм в России существовал и существует как на территориях своего традиционного распространения, так и за их пределами, следует отметить, что буддизм как мировая религия в свое время разорвал этнические границы (провозгласив идеи равенства и независимости от национальных и социальных факторов), что позволило ему укорениться за пределами Индии. Однако в скором времени он претерпел свою "инволюцию", принимая специфические региональные (национальные) формы, особенности которых проявились не только в ассимиляции местных культов и синкретизме с элементами добуддийской культуры, но и в конфессиональном заполнении этнических территорий, хотя в случае с буддизмом говорить о полном совпадении религии и этноса не приходится, поскольку на этих территориях существовали последователи шаманизма и христианства. Вместе с тем именно те территории, на которых этнос и конфессия имели тенденцию к совпадению (хотя, конечно, не совпадали целиком), безусловно, можно считать территориями традиционного распространения буддизма. Буддизм за пределами традиционного распространения (в странах Запада и на европейской, "нетрадиционной" для него части России) в более "чистом" виде выступал как мировая религия, постулирующая отказ от национальной принадлежности и претендующая на вселенскость. Хотя в этом случае действуют иные

адаптирующие механизмы - проникая в западную культуру, буддизм, как правило, отходит от своих корней и имеет мало общего со своим восточным прототипом.

Для России характерно наличие как традиционных регионов распространения буддизма (в которых конфессия и этнос имеют тенденцию к совпадению), так и нетрадиционных регионов, в которых происходят процессы во многом напоминающие те, что происходили в начале и середине XX в. в странах Запада.

Вместе с тем наличие традиционных для буддизма территорий, безусловно, оказывает воздействие на особенности распространения и формирования буддийских групп и общин на нетрадиционной для буддизма территории России (прежде всего это значительный интерес к учению различных школ тибетского буддизма).

Школа тибетского буддизма Гелугпа становится основой формирования буддизма в России, до сих пор тибетский язык используется при проведении буддийских служб, чтении мантр, текстов в буддийских храмах и монастырях этой школы. "Функции тибетского языка в Центральной Азии, - отмечает Н.В. Абаев, - сравнимы с функциями латыни в Средневековой Европе. В Россию тибетский буддизм пришел несколько столетий назад и стал такой же неотъемлемой частью российской культуры, как православие и ислам"¹. В европейской части помимо школ тибетского буддизма представлено все многообразие школ и направлений буддизма тхеравады и махаяны.

Во всех странах Южной, Юго-Восточной и Центральной Азии буддизм контактировал с различными национальными религиями или культурами и выработал определенный универсальный опыт

¹ Тибетский буддизм. Теория и практика. -Новосибирск,1995. -С.3.

взаимодействия с ними - от ассимиляции, синкретизма, обогащения своего пантеона и культа за счет божеств и культовой практики иных религий до мирного существования с ними. Что касается мировых религий, то нигде, кроме России, буддизм не сталкивался со столь сильной и, главное, поддерживаемой государством мировой религией, как православие. Ни в одном буддийском государстве христианство не имело главенствующего положения и не оказывало столь жесткого давления на буддизм. Буддизму в России приходилось накапливать собственный опыт сопротивления православию, отчасти используя опыт стран, где происходило взаимодействие этих двух мировых религий (но где христианство все-таки не имело такой прямой и постоянной поддержки государства, как в России). Несмотря на то, что буддизм в Российской империи считался религией "второго сорта", он не дал себя ассимилировать и оказывал достойное противостояние православию.

Царская администрация в ходе всей истории буддизма в России проводила политику "кнута и пряника" - регламентировала распространение буддизма и оказывала на него давление, однако предпочитала не ссориться ни с буддийским высшим духовенством, ни с крупными феодалами - последователями буддизма, которые оказывали ей мощную поддержку в управлении "инородцами" - бурятами и калмыками.

Таким образом, Россия в отличие от стран "западного мира" является страной, где буддизм существует традиционно. Несколько российских регионов (прежде всего Бурятия, Иркутская и Читинская области, Тува, Калмыкия) в силу ряда исторических причин оказались под воздействием этой восточной религии. В этом смысле Россия представляла и продолжает представлять собой уникальную

культурную область, в которой исторически и традиционно сошлись и весьма сложным и противоречивым образом сосуществовали все наличествующие мировые религии: христианство, буддизм и ислам. Положение их никак нельзя было назвать равноправным: православие в течение долгого времени играло ведущую роль и занимало главенствующее положение в религиозной жизни России. Повсюду освоение новых земель, приведение новых народов к присяге на верноподданство России сопровождалось христианизацией местного населения. За русскими первопроходцами в Сибири, Забайкалье, Иркутской губернии, Калмыцкой степи двигались православные священники, основывались христианские миссии.

Вместе с тем влияние христианства и деятельность православных миссий среди буддистов имели ограниченное распространение. Российское правительство в немалой степени было заинтересовано в поддержании "ламайской веры", чтобы более активно взаимодействовать с буддийским миром, теми восточными странами, которые входили в круг геополитических и экономических интересов России на Востоке (прежде всего Монголия, Китай, Тибет и др.).

В Тибете, Монголии и России покровителями и распространителями буддизма были наиболее крупные представители верхушки коренного населения, ранее других принявшие буддизм.

Теократия в Тибете и периодически возникавшие монархии в Монголии сыграли роль, аналогичную той, которую сыграло царское правительство по отношению к буддизму в Бурятии и Калмыкии. Фактически формирование буддийской сангхи, буддийской организации в России (у бурят и калмыков), происходило на

традиционной основе (общей для тибетского и монгольского буддизма) при непосредственном участии российских государственных структур - признание официального статуса буддизма, юридическое его оформление, выработка положений, касающихся буддийского духовенства, его штата, прав, привилегий, ограничений и т.д.

Как отмечалось, история распространения буддизма на территории России, безусловно, в первую очередь связана с историей взаимоотношений его с российской государственностью и интеграцией народов - носителей буддизма в российскую социально-политическую, экономическую и культурную жизнь. Сравнительно благоприятная ситуация распространения буддизма в России на территории Бурятии была обусловлена отдаленностью ее от центральных российских регионов и близостью к Монголии, через которую шел основной поток воздействия буддийской культуры. В дальнейшем (в советский период) она разделила судьбу советского государства, попавшего под гнет тоталитарного режима; буддийскую церковь ожидала участь всех религиозных конфессий, подвергшихся репрессиям в 30-е годы XX столетия. Калмыкия, исторически сформировавшись в центральной части России, ощущала постоянное давление российской администрации, но, пожалуй, меньшее влияние православных миссионеров, которые действовали там робко и непоследовательно. Разгром буддизма в советский период завершился депортацией в 1943 г. калмыцкого народа в восточные регионы СССР.

Тува в начале XX в. оказалась под протекторатом России, но в течение некоторого времени продолжала пользоваться относительной самостоятельностью, в том числе и в вероисповедных делах. В качестве административной единицы она вошла в состав

России (тогда СССР) только в 1944 г., когда говорить о какой-либо активной религиозной деятельности не представлялось возможным. Однако, несмотря на многие неблагоприятные факторы, буддизм продолжал и продолжает развиваться в традиционных регионах своего распространения. Наиболее мощный и значительный его пласт даже в самые тяжелые времена репрессий и гонений существовал в традиционной культуре народов, его исповедующих, в реальной жизни и быту бурят, тувинцев, калмыков.

Народы, исповедующие буддизм на территории России, находились в непосредственной связи с культурой Тибета и с традиционной культурой монголов (будучи родственными по происхождению, антропологическим признакам, типу культуры, языку, за исключением тувинцев, язык которых принадлежит к тюркской языковой группе). Все они являлись кочевниками-скотоводами; это обстоятельство обусловило их значительное продвижение в глубь российской территории, оно объясняет и возникновение очага буддийской культуры в европейской части России (территория Калмыкии).

Тибетцев, монголов, бурят, калмыков и тувинцев объединяет принадлежность их (в значительной своей массе) к буддийской школе Гелугпа¹ (школе Добродетели, которая называется также Желтошапочной из-за характерной детали одежды ее последователей). Это направление буддизма до недавнего времени называлось в российской науке ламаизмом² - по той главенствующей

¹ В истории тибетского буддизма существовал (и продолжает существовать) целый ряд других школ. См.: Железнов А.И. О тибетских традициях в бурятском буддизме//Тибетский буддизм. Теория и практика.

² Термин "ламаизм" в последнее время стал исчезать со страниц научных публикаций в нашей стране, хотя, на наш взгляд, он вполне правомерен, так как отчетливо характеризует фундаментальные положения этого направления буддизма. В западной буддологии (США и европейских стран) принята

роли, которую в ней играет наставник-лама ("высший"). Школа Гелугпа была основана в Тибете в начале XV в. "реформатором" тибетского буддизма Цзонхавой (1357-1419). В середине XVI в. она начинает играть лидирующую роль в Тибете и распространяется в Монголию, откуда в разное время и при различных обстоятельствах попадает на современные территории России - в Бурятию, Калмыкию, Туву, Читинскую и Иркутскую области.

Школа Гелугпа требовала строгого соблюдения монашеской дисциплины, обета безбрачия. Ее учение изложено в основном в двух работах Цзонхавы ("Лам-рим чен-по" и "Агрим"). "Все свои работы Цзонхава, - отмечает А. Железнов, - создал на основе строгой Мадхьямики - Прасангики, которая осталась философской основой обучения в монастырях Гелукпы и по сей день. В настоящее время только в школе Гелукпа широко представлены монастыри обоих типов - отшельнического и школьного - причем в последних получили большое распространение дацаны (факультеты) цаннид - философские"¹.

Большое значение в практике этой школы имеет практика медитации. Учение этой школы в XVII в. определило и узаконило

терминология, подчеркивающая региональные характеристики этого направления буддизма - тибетский, монгольский, бурятский и т.д. буддизм. Это связано со стремлением придать этому направлению общепобуддийский смысл, ввести его в единое пространство буддийской культуры и "буддийского мира". Об этом же ставили вопрос в 1905 г. деятели обновленческого движения в России. Кроме того, репрессии и гонения буддистов в Тибете в конце 50-х годов, аргументированные китайскими властями, в частности, тем, что ламаизм является "испорченной" формой буддизма, способствовали тому, что этот термин стал иметь политизированный оттенок. Эти обстоятельства побудили буддологов отказаться от его использования.

¹ Железнов А.И. О тибетских традициях в бурятском буддизме//Тибетский буддизм. Теория и практика. -С.58; Цибилов Г.Ц. Лам-рим чэн-по. Т.1. Вып. II. -Владивосток, 1913; Он же. Избранные труды в 2-х томах. -Новосибирск, 1991. Т.2 и др.

теократическую форму правления в Тибете, существовавшую вплоть до середины XX в. (до присоединения Тибета к КНР).

В рамках тибетской и монгольской буддийской традиции, (перешедшей позднее в бурятскую) возникла концепция "хубилганов", неизвестная другим направлениям и школам буддизма, о перерождении будд, бодхисаттв, других персонажей буддийского пантеона, а также наиболее влиятельных учителей буддизма в тела конкретных людей (так называемый институт "живых богов"). Далай-лама ("Держащий ваджру океан-учитель"), титул политического и духовного лидера тибетского народа, считается земным воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары, который олицетворяет собой милосердие. В истории Тибета насчитывается 14 таких титулов, однако верующие воспринимают их всех как единого Далай-ламу, который последовательно перевоплощался или "переходил" из одного тела в другое. Существующий в настоящее время духовный авторитет тибетского буддизма Далай-лама XIV (Агван Лобсан Тенцин-гьянцо, род.1935 г.) после событий 1959 г. проживает в изгнании в Индии (г. Дхармасала), откуда осуществляет духовное руководство территориями, оказавшимися в зоне влияния тибетской культуры и тибетского буддизма (Монголия, Бурятия, Калмыкия, Тува, Бутан, Непал и др.). Он также считается "перерождением" по прямой линии бодхисаттвы Авалокитешвары, "живым богом" на земле в сознании верующих. Особенности формирования национальных, или региональных, вариантов буддизма (тибетского, монгольского, бурятского, тувинского, калмыцкого) во многом были обусловлены его контактами с добуддийскими верованиями и культовой практикой народов, проживающих на этих территориях. Прежде всего это относится к тибетской традиционной религии бон,

включавшей в себя многие ранние формы религии, главным образом культ природы, предков, шаманистские культы.

Буддизм в России традиционно оказался самым тесным образом связанным с тибетским и монгольским вариантами буддизма; история формирования бурятской, калмыцкой, тувинской региональных форм буддизма развивалась параллельно со становлением этносов, исповедующих буддизм, а также с их интеграцией в государственную, политическую, экономическую системы России. Одновременно возникало новое культурное пространство в недрах российской культуры, которое постепенно стало оказывать известное влияние на представителей российской интеллигенции.

Вместе с тем если в Тибете и Монголии буддизм, представленный школой Гелугпа, являлся государственной религией со всеми вытекающими из этого обстоятельства последствиями (экономическими и политическими), то в Бурятии и Калмыкии он, хотя и был признан официально царской администрацией (с известными ограничениями), все равно занимал второстепенное место в религиозной жизни России, где безраздельно главенствовало православие.

Православные миссии действовали не только на территории России, но и за пределами Российской империи (Пекинская духовная миссия, Российская духовная миссия в Японии и др.). Пекинская духовная миссия¹, пожалуй, не столько способствовала распространению православия среди народов Китая, сколько объективно содействовала налаживанию духовных контактов и

¹ Первая духовная миссия была направлена в Пекин в 1716 году и была предназначена для нужд русских пленных казаков, захваченных китайцами при взятии крепости Албазина в 1685 г.

взаимодействию культур Китая и России. Ее деятельность сказалась самым положительным образом на развитии отечественного востоковедения и буддологии; в ней работали такие известные китаисты и буддологи, как Н.Я.Бичурин (Иакинф), П.И.Кафаров (Палладий), В.П.Васильев, занимавшиеся переводами буддийских текстов и изучением китайской культуры. Результаты этой работы не только обогатили российскую синологию, но благодаря публикациям переводов текстов и монографий сказались на возбуждении интереса российской интеллигенции к проблемам китайской культуры и буддизму.

В недрах духовных миссий очень часто работали подвижники, готовые не только просвещать "нехристианские народы", но многому учиться у представителей иной культуры. Прежде всего среди православных священников было значительное число людей, прекрасно знавших восточные языки, культуру и традиции стран Востока. В этом смысле показательна судьба и деятельность миссионера И.Д.Касаткина (1836-1912), который впоследствии стал архиепископом Николаем Японским. Первоначально он работал священником в русском консульстве (для дипломатического корпуса), затем создал целый миссионерский центр, построил храм в Токио (и 8 соборов в других городах). Николай Японский не только обучал православие своих японских последователей, но и сам в совершенстве выучил японский язык, знал особенности японской культуры, был знаком с японской литературой.

Православные духовные миссии за пределами России в восточных странах сталкивались не только с конкурирующими христианскими конфессиями, но и с традиционными религиями (конфуцианство, даосизм, буддизм в Китае, буддизм и синто в Японии). Их позитивная роль, по-видимому, может быть сведена к

двум основным факторам - они являлись очагами русской культуры, которая распространялась вместе с православием, и одновременно превращались в центры по подготовке специалистов в области восточных языков, восточной культуры и религий тех стран, в которых работали миссионеры и светские ученые-востоковеды (как это было с В.П.Васильевым).

На территории самой России православные духовные миссии действовали, безусловно, более активно, жестко и целенаправленно, поддерживаемые официальной православной позицией царского правительства, Синода и других учреждений, представлявших светскую и духовную власть в России. Иркутский (бывший Селенгинский) архиепископ Вениамин в конце XIX в. полагал, что "ламайская вера" только укрепляет идолопоклонническое суеверие среди язычников, преграждает путь к развитию среди них христианства и русской гражданственности¹. Такой подход в целом был характерен для православных миссий, работавших на территории России; он отражал общий курс христианоцентристской политики Российского государства. По-видимому, исключительно внешнеполитические и экономические интересы России на Востоке, необходимость удерживать "инородцев" в повиновении, используя традиционные структуры, в том числе и буддийскую сангху, не позволили провести поголовную христианизацию "язычников", в число которых попадали народы, исповедующие буддизм. Вместе с тем нельзя отрицать и отдельные случаи доброжелательного отношения к "инородцам" и "иноверцам" некоторых представителей православной церкви, соприкоснувшихся с жизнью и бытом бурят и калмыков.

¹ См.: Вашкевич В. Ламаиты в Восточной Сибири. –СПб., 1885. –С. 81.

Вследствие своего географического положения в России уже с давних пор существовал определенный слой людей, изучавший восточные языки для торговых или дипломатических целей.

Петр I принял меры к открытию школ для практического изучения восточных языков (первой была школа японского языка, открытая в Петербурге в 1705 г.), были отправлены русские ученики в Монголию и Китай. В 1724 г. в Иркутском Вознесенском монастыре была учреждена школа для обучения "церковничьих детей и сирот" монгольскому и китайскому языкам. Его настоятель сообщал в синод: "...Мунгальскую школу на границы в Иркутску мнитмися устроить, с позволения вашего святейшества", "бо на границы не единого нету человека из наших русаков, чтобы умел довольно или хотя бы разумел язык китайский..."¹

По мере расширения российских владений в Азии формировались дипломатические и торговые потребности, вызывавшие необходимость открытия новых практических школ восточных языков и расширения программ прежних. Практическое изучение восточных языков, без которых невозможно было никакое налаживание взаимоотношений с соседними народами и собственными "иноязычниками", получило особое развитие при Екатерине II. По указу 1782 г. в народных училищах Колыванской области и Иркутской губернии был введен китайский язык. В 1789 г. в Омске была учреждена "азиатская школа" для подготовки переводчиков с татарского, монгольского и маньчжурского языков. Вплоть до 1857 г. в казанской гимназии существовали специальные "восточные классы", в которых велось преподавание "местных

¹ Россия. Синод. Полное собрание постановлений по ведомству православного исповедания Российской империи. – Санкт-Петербург, 1876. Т.IV. –С. 227.

восточных языков" (т.е. языков народов, населявших территории России), в числе которых были монгольский, китайский и маньчжурский языки.

Известный русский востоковед В.Бартольд, написавший для Энциклопедического словаря (Ф.А.Брокгауза и И.А.Эфрона), изданного в 1898 г., раздел о востоковедной науке в России, вынужден был констатировать: "Среди практических соображений, которыми определялось преподавание восточных языков в России, видное место занимают духовные потребности инородцев и заботы о распространении среди них христианства"¹. Во многих семинариях и духовных училищах велось преподавание восточных языков, в Казанской духовной академии существовала кафедра монголо-калмыцкого языка, позднее (1884 г.) - монгольское отделение академии. Таким образом, не только дипломатические и экономические интересы лежали в основе изучения языков и культуры восточных народов, но и стремление ввести их в сферу христианской (православной) культуры, освободить от "язычества". Как мы увидим, термин "язычество" становится едва ли не синонимом буддизма на территории России до 1917 г. даже в официальных документах. Вместе с тем уже отмечалось, что многие христианские миссионеры (за пределами России и на ее территории) становились прекрасными знатоками восточных языков и крупными специалистами в области этнографии и культуры народов, среди которых они проповедовали православие.

Для изучения восточных народов и территории их обитания проводились "академические экспедиции", наиболее ранние из которых относятся к XVIII в. В результате российская наука

¹ Россия. Энциклопедический словарь. -Л., 1991. -С. 809.

обогадилась новыми сведениями о географии, истории, культуре малоисследованных регионов России (Г.Ф.Миллер "Описание Сибирского Царства и всех происшедших в нем дел". –СПб., 1750; И.Е.Фишер "Сибирская история". – СПб., 1774; П.С.Паллас "Собрание исторических известий о монгольских народностях". – СПб., 1776-1802 и др.). В 1818 г. был образован Азиатский музей, в котором были собраны крупнейшие в мире коллекции рукописей (в том числе и буддийских), археологических находок, монет.

Кафедры восточных языков создавались во многих университетах - Московском, Казанском, Санкт-Петербургском (в 1854 г. факультет восточных языков и его научная коллекция были перевезены из Казани в Петербург). Если первые профессора восточных факультетов занимались исключительно языковой практикой, дабы языки были "полезны России по ее торговым и промышленным сношениям", то позднее факультеты преобразуются в своего рода исследовательские востоковедные центры, передающие все знания "относительно Востока, добываемые наукой, а не только языки его"¹. Значительную роль в развитии востоковедения, которое в России прежде всего было ориентировано на сбор сведений о восточных народах, населяющих ее территории, сыграли Императорское русское археологическое общество и Императорское русское географическое общество, издававшие труды востоковедов и путешественников-первопроходцев в Азии. В конце XIX в. появляются первые работы по буддологии (И.П.Минаев. Буддизм. Исследования и материалы. Т.1-2. –СПб., 1887; С.Ф.Ольденбург. Буддийские легенды. –СПб., 1884; В.П.Васильев. Буддизм. Его догматы, учение и литература. Ч.1. –СПб., 1857; А.М.Позднеев

¹ Россия. –С.810.

Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. –СПб., 1887 и др.).

Таким образом, изучение языков, собственно востоковедение как наука и буддология как ее часть имели в России исключительно важное практическое значение, связанное прежде всего с получением всесторонней информации о восточных народах, населяющих пределы России. Эта информация закладывала основы для различных официальных документов царского правительства России, определявших статус этих народов, их социальное и экономическое положение, вероисповедные дела. Как отмечалось, значительную роль в регионах традиционного распространения буддизма в России играли духовные миссии, целью которых было не только распространение православия среди "инородцев", но и ознакомление с укладом их жизни, особенностями вероучения, "духовный надзор" за нравственным состоянием, проведением религиозных праздников и обрядов.

Вместе с тем, несмотря на официальное признание, буддизм продолжал долгое время числиться в ведомствах, связанных с иностранными делами России (Посольский приказ, Коллегия иностранных дел, Министерство иностранных дел).

В XIX в. буддизм переходит в ведение Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел, т.е. будучи официально разрешенной, "терпимой" религией, буддизм продолжал оставаться иностранным исповеданием, хотя его последователи уже давно являлись подданными России. В "иерархии религий" буддизм занимал одно из последних мест (после всех "иностраных христианских исповеданий", которые имели даже некоторые привилегии; буддист же или мусульманин вместо православия в качестве привилегии мог с разрешения Министерства

внутренних дел получить разрешение перейти в одно из иностранных христианских исповеданий).

В Уставах духовных дел иностранных исповеданий отмечалось, что только господствующая православная церковь имеет право на проповедь своего вероучения: "Духовные же и светские лица прочих Христианских исповеданий и иноверцы строжайше обязаны не прикасаться к убеждению совести не принадлежащих к их религии, в противном случае они подвергаются наказаниям, в уголовных законах определенным"¹.

Своеобразная классификация, отраженная в законодательных актах Российского государства, относящая все религии, помимо православия, к "инославным", "иностранным", являлась, по-видимому, простой констатацией того факта, что эти религии появились "извне", не являлись государственными для России и имели своих последователей за ее пределами.

Иная, более уничижительная характеристика всех религий, помимо православия (кроме вообще запрещенных), - "терпимые" религии, должна была означать, что эти религии официально разрешены, допустимы, но с целым рядом регламентаций. Буддисты (и представители прочих "терпимых" религий) не имели права заниматься проповедью своего учения (во всяком случае, среди иноверцев), не имели права вступать в полемику с православной церковью или тем более выступать с ее критикой. Это было чревато уголовным наказанием.

Наиболее пренебрежительный термин - "язычество", употреблявшийся в официальных документах в основном по отношению к буддизму, по-видимому, должен был отнести его к

¹ Свод законов Российской империи. -СПб., 1857. Т.11. Ч.I. Уставы духовных дел иностранных исповеданий. -С.5.

самому низшему разряду ("небоговдохновенной религии" - без понятий о Боге - творце мира и человека, душе, т.е. тех понятий, которые разделяли другие "терпимые" религии). Как отмечалось, этот термин становится едва ли не синонимом буддизма в официальных документах государства.

Процессы либерализации и демократизации в российском обществе, вызванные революционной ситуацией в начале XX в., отразились в Именном высочайшем указе правительствующему Сенату (от 17 апреля 1905г.) "Об укреплении начал веротерпимости", в котором объявлялись свобода верований и молитв по велениям совести, принятие действенных мер к устранению стеснений в области религии.

В пункте 3 указа отмечалось: "Лица, числящиеся православными, но в действительности исповедующие ту нехристианскую веру, к которой до присоединения к православию принадлежали сами они или их предки, подлежат, по желанию их, исключению из числа православных"¹. В этом же положении, утвержденном на Комитете Министров, в разделе X (пункта 3) говорилось: "возбранить впредь именовать исповедующих ламайскую веру в официальных актах идолопоклонниками и язычниками"².

Однако по инерции в официальных документах (Думы, Временного правительства) буддизм часто продолжал именоваться "язычеством" (например, в постановлении Временного правительства о форме присяги от 7 марта 1917 г. и др.)

¹ Законодательные акты переходного времени. (1904 - 1908г.). -С-Петербург, 1909. Изд. 3. -С.35.

² Там же. -С.47.

Среди появившихся на волне революций новых, более демократических законов и актов наиболее значительным было постановление Временного правительства "Об отмене вероисповедных и национальных ограничений" (от 20 марта 1917 г.), в котором отменялись все указы и положения, ограничивавшие то или иное вероисповедание и запрещавшие дискриминацию граждан по вероисповедному признаку.

Первые декреты советской власти также подошли вполне демократически к решению вероисповедных вопросов.

Всего несколько лет демократических преобразований и реформ в области вероисповедной политики, отягощенных кровопролитной первой мировой войной и революциями, не позволили буддизму в полной мере воспользоваться этими свободами. Хотя именно в этот период значительное количество крещеных буддистов вернулось в лоно буддизма, началось строительство новых храмов и монастырей. Новые законы и провозглашенные в них демократические свободы давали надежду на значительное улучшение положения буддизма в России.

Однако гражданская война и последующие постановления советской власти, которые иногда слишком ретиво исполнялись на местах, не дали возможности буддизму развиваться естественным путем. В дальнейшем представители советской власти жестко и целенаправленно принялись за его уничтожение. Буддизму не повезло особенно - к 40-м годам XX столетия он перестал существовать официально - не было ни одной буддийской общины, ни одного монастыря, ни одного ламы (все были в лагерях, расстреляны или были вынуждены заниматься светской деятельностью). С точки зрения властей, к этому времени бывшие

буддийские регионы - Бурятия и Калмыкия стали "атеистическими". Позднее к ним примкнула "атеистическая" Тува.

Вместе с тем на территории России, помимо традиционного буддизма, как отмечалось, существовал "нетрадиционный" буддизм, характерный для северо-западной части России. Отличие этого буддизма от традиционного связано не столько с его "географией", сколько с целым рядом особенностей, определивших существование его в иной среде и иной культуре. Прежде всего это буддизм, распространенный среди его традиционных носителей - бурят и калмыков, которые в силу обстоятельств оказались вне рамок своей традиционной культуры (хотя и не отказались от нее), и в той или иной степени начинали интегрироваться в русскую среду. Речь идет о небольшой этнической общине бурят и калмыков, проживавших в начале XX в. в Петербурге. Некоторые из них не имели постоянного места жительства в столице, приезжали в центральные города России, занимаясь торговлей, некоторые проживали постоянно семьями, но таких было немного. Часть из них принимала православие, это давало возможность детям получать образование и обучаться в русских школах и даже гимназиях. Но многие продолжали сохранять верность своим традициям, поддерживать тесные родовые связи и исповедовать буддизм. Огромную роль в интеграции последователей буддизма в Петербурге сыграл Санкт-Петербургский дацан, официальное открытие которого в 1915 г. послужило началом активной деятельности буддийской общины. В этой деятельности приняли участие ученые-востоковеды, люди, интересовавшиеся буддизмом, часть петербургской интеллигенции, которую хотя и не вполне можно было назвать буддийской, но которая сделала буддизм прибежищем духа, поприщем, воплощением мечты о синтезе мировых религий и мировых культур.

В начале XX в. и в России, и в странах западного мира происходит переосмысление многих традиционных ценностей, возрастают роль "свободы выбора", прежде всего в духовной сфере, ощущение недостаточности ценностей западной культуры, возникает почти синхронное обращение к Востоку (на "небуддийской" части России).

Однако восприятию буддизма и буддийской культуры вне пределов его традиционного распространения мешала христианоцентристская (православная) ориентация российского общества, воспитанного на консервативных и авторитарных принципах православия. В западных странах, особенно в тех, где получил широкое распространение протестантизм, делавший акцент на самостоятельности в поисках христианской истины, являвшийся более открытым и мобильным по сравнению с католицизмом и православием, значительно легче был переход к восприятию нетрадиционной веры, рассматриваемой его последователями как "личный духовный выбор"; православие в силу своей авторитарности и господствующего положения препятствовало широкому распространению буддизма на нетрадиционной для него части России. Вместе с тем буддизм и буддийские идеи постепенно продолжали прокладывать путь на северо-запад России. Петербург и Москва, сосредоточение духовной жизни России начала XX в., становятся центрами распространения буддизма и буддийских идей в нетрадиционных для него регионах России - буддизм не обошли своим вниманием ни видные русские философы и ученые, ни тем более последователи идей теософии и антропософии, кружки и семинары которых получили значительное влияние в этот период.

Однако, несмотря на наличие буддийской культуры в недрах культуры российской, ей пришлось столкнуться с немалыми

трудностями, чтобы выйти из своей "резервации", где она сохранялась под бдительным оком царской администрации и православных иерархов. Буддизм не успел в полной мере воспользоваться плодами буржуазных свобод и либерализации общества до Октябрьской революции. Петербургская община и дацан одними из первых столкнулись с постреволюционной ситуацией в холодном и голодном Петрограде, дацан был закрыт в первые годы революции (потом он некоторое время еще функционировал благодаря стараниям А.Доржиева); последователи буддизма, составлявшие вокруг него общину, разделили сложную судьбу граждан России того времени. Буддизм в традиционных регионах своего распространения пережил недолгий период расцвета в 20-е годы XX столетия в связи с отменой царских указов и законов, регламентировавших его деятельность. В последующие десятилетия, несмотря на открытие двух дацанов, вплоть до конца 80-х годов он все больше уходил "вглубь", существуя в традиционном сознании и быту своих последователей.

Новая эра "нетрадиционного" буддизма открывается с начала 90-х годов и оспаривает первенство у буддизма традиционного (во всяком случае, по количеству буддийских общин и групп, число которых вдвое и даже более превосходит число общин на его традиционных территориях).

К сожалению, советский период в истории российского буддизма не прошел для него бесследно - до сих пор ощущаются серьезные моральные и материальные трудности, невосполнимые потери, которые затрудняют восстановление буддийской сангхи в России.

Таким образом, буддизм, являясь традиционной конфессией, в России существенно и глубинно отличается от буддизма,

распространившегося в странах Запада, где его появление стало возможно благодаря процессам демократизации, секуляризации и формирования на этой основе религиозного плюрализма, немислимого в царской России и в годы тоталитарного режима в СССР. Как мы видели, положение буддизма в России также отличалось от положения его в странах буддийского мира, где он являлся, как правило, государственной религией и государственной идеологией, оказывая значительное влияние на политическую, социокультурную и экономическую сферы в этих странах. Вместе с тем процессы, происходящие в современном буддизме, и острый интерес к нему со стороны российской общественности свидетельствуют не только о его жизнеспособности, но и "имманентности" российской истории и культуры⁶¹ (не только в традиционных регионах его распространения, но и за их пределами).

§2. ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ САНГХИ¹ В РОССИИ (XVII-XIX вв.)

Для того, чтобы понять своеобразие положения буддизма в России, его существенное отличие от положения в странах "буддийского мира", где он, как правило, являлся государственной религией и идеологией, и в странах западного мира, в которых буддизм появился в XX в., когда в большинстве этих стран уже осуществились демократические принципы свободы совести и свободы вероисповеданий и стал возможен религиозный плюрализм, необходимо обратиться к проблеме формирования взаимоотношений государства и буддизма, который был признан официально, но в качестве "второстепенной", "терпимой" религии по сравнению с главенствующим православием.

В конце XIX - начале XX в. царское правительство, приступив к реформам социально-экономической жизни бурятского общества, стремилось осуществить "объединение инородцев с русским элементом на почве культуры духовной, умственной и материальной", "присоединение их к коренной России"², упорядочить всю социально-экономическую и духовную жизнь "инородцев" в соответствии с едиными законами империи. Однако этого не случилось. В свое время этот вопрос был решен

¹ Термин "сангха", на наш взгляд, более соответствует традиционной социальной организации буддизма и используется нами вместо общеупотребимого термина "церковь", который имеет христианоцентристский оттенок.

² Термен А.И. Среди бурят Иркутской губернии и Забайкальской области. Очерки и впечатления. -Спб.,1912. -С.1.

(радикальным и весьма болезненным способом) советской властью - все вероисповедные дела буддистов стали решаться на основе единых законов государства - декретов, конституции, законодательных актов.

История формирования буддийской духовной и социальной организации (сангхи) в России (на современных территориях Бурятии, Иркутской и Читинской областей и Калмыкии) и распространения буддизма непосредственно связана с политикой Российского государства в этих регионах, социально-экономическим положением регионов, этнической консолидацией народов, исповедующих буддизм, которые постепенно интегрировались в единый ход истории России.

Буддизм в России не имел статуса государственной религии (как это было в Монголии и Тибете), однако он был официально признан государством, которое регулировало отношения с ним посредством указов, правил, положений и других юридических актов, тем самым признавая его в качестве вероисповедания, "терпимого" и разрешенного на определенных территориях Российской империи. Поскольку буддизм входил в ряд "иностраных" вероисповеданий, его проблемами, как отмечалось, в течение долгого времени (вплоть до XIX в.) занимались ведомства, связанные с иностранными делами России.

Формирование буддийской организации и ее структур (традиционная модель сангхи была основана на тибетской и монгольской) в Забайкалье и в Иркутской губернии происходило при активном участии российского правительства, сверху: Российское государство фактически санкционировало их образование, определило штатное расписание, оформило соответствующими актами, осуществляло контроль над духовной деятельностью

буддистов, но не оказывало слишком сильного давления на буддизм и лам, так как и "ламайская вера", и ламы помогали власти в управлении буддистами. В Калмыкии сангха начала формироваться самостоятельно в недрах Калмыцкого ханства на территории России (фактически в той форме, которую калмыки принесли из Джунгарии), однако все законодательные акты (правила и положения), юридически оформлявшие ее отношения с государством и признававшие ее статус (официально разрешенного вероисповедания) на территории Российской империи, были санкционированы царским правительством и также учреждались сверху.

Важным моментом политики Российского государства в отношении буддизма было ограничение внешних сношений буддистов на территории России с Монголией и Тибетом - укрепление границ Российской империи в Забайкалье и уничтожение самостоятельности Калмыцкого ханства (1771г.) объективно способствовали формированию самостоятельной, независимой буддийской сангхи - бурятской и калмыцкой. Ее структура во многом была традиционной, однако новые условия России, в которой она занимала подчиненное положение (была подчинена контролю правительства и православной иерархии), сформировали черты, создавшие ее своеобразие.

История буддийской сангхи на территории России представляет собой во многом уникальное явление благодаря особым отношениям ее с государственными структурами Российского государства. Восточные (буддийские) страны, превратившись в колонии стран Запада, так и остались их колониальными придатками, в то время как территории Восточной Сибири и Калмыкии постепенно интегрировались в общероссийскую жизнь: их население

становилось подданными и гражданами Российской империи. В этом смысле колониальная политика в России не сводилась к классическим взаимоотношениям "метрополии" и "колонии", как это было на Западе. Соответственно особенной, "государственной" была политика России в отношении вероисповедных вопросов.

Это вызывает необходимость хотя бы кратко проанализировать основные этапы этой политики Российского государства в отношении к буддизму, показать, как буддизм постепенно превращался в традиционную, официально признанную (на государственном уровне), "терпимую" религию в определенных (традиционных для буддизма) регионах. В XX в. он вышел за пределы традиционных регионов и стал активно интегрироваться в российскую культуру, представляя собой ее нерасторжимую часть. История его распространения на "канонических" православных территориях во многом аналогична истории распространения буддизма и буддийских идей на Западе. К сожалению, она была не столь безоблачной и непрерывной; она оказалась достаточно трагичной, как и вся история России в XX в.

Районы Добайкаля и Забайкаля на современной территории Бурятии исторически самым тесным образом связаны с историей феодальной Монголии и Китая. Этносы, населявшие эти территории, являлись подданными различных монгольских феодалов¹. Формирование региональной, или национальной формы, бурятского буддизма происходило в процессе присоединения Бурятии к России, постепенного перехода бурят-кочевников в верноподданство России,

¹ Ухтомский Э. упоминал, что русские впервые столкнулись с бурятами в 1622 г. (см.: Ухтомский Э. Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. –СПб., 1904. –С.5), однако в архивных документах встречается более ранняя дата (см.: Сборник документов по истории Бурятии XVIII в. Вып. I.–Улан-Удэ, 1960).

обретения ими гражданства, а также по мере интеграции их общественной жизни в российское государственное устройство, политическую и социально-экономическую жизнь России. Особую роль в этом процессе сыграли традиционные культы и верования, в том числе и шаманизм¹. Об этом писали многие историки, в том числе И.Е.Фишер и Ф.А.Бюлер².

В XVII в. отсутствие государственности и единства, раздробленность родо-племенных бурятских образований, феодальная зависимость от монгольских феодалов способствовали добровольному вхождению ряда бурятских "тайшей с улусными людьми" в состав Российского государства, переселению их на ее территории и присяге на верноподданство России. Вместе с тем добровольное принятие бурятами русского подданства часто соседствовало с насильственными методами присоединения бурятского населения и обложения его ясаком. Часто буряты, уже принявшие российское подданство, снова возвращались в Монголию. Побег бурят или их вооруженные выступления, как правило, были связаны с действиями сибирской администрации, ее злоупотреблениями и поборами, граничащими с грабежом и разбоем (например, действия приказчика Ивана Похабова)³.

Известна "выписка" (1635 г.) Сибирского приказа о походе стрелецкого сотника Петра Бекетова в Брацкую землю: "Петр

¹ См.: Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. – М., 1977; Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгинских бурят). – М., 1992; Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск, 1987; Герасимова И.М. Ламаистская трансформация анимистических представлений // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. – Вып. 4. – Улан-Удэ, 1970 и др.

² Фишер И.Е. Сибирская история с самого открытия Сибири до завоевания сей земли российским оружием. СПб., 1774; Бюлер Ф.А. Очерки Восточной Сибири. Ламаизм и шаманство // Отечественные записки. – СПб., 1859. Т. СХХV. – N7-8.

³ Сборник документов по истории Бурятии. – С. 220.

Бекетов с служилыми людьми ходил в Брацкую землю и в верх Лены реки на усть Ону реку к брацким и тунгусским людям для государева ясаку..."¹ Результатом этого похода явилось убийство 90 бурят, якутов и эвенков и насильственное приведение оставшихся в живых в верноподданство России.

Приблизительно к этому же времени (1641 г.) относится запись о присяге на верноподданство царю Михаилу Федоровичу бурятского "князца" Коршуна Бурлаева, давшего клятву "под государевою царскою высокою рукою с своими улусными людьми быть в холопстве вовеки неотступно", и обещавшего, что он ясак "государю с себя и с роду своего и с улусных своих людей полный давать учнет по все годы беспереводно..."²

Принимая новые народы в качестве подданных России, царская местная администрация столкнулась не только со своеобразной традиционной культурой кочевников, их бытом и особенностями традиционной психологии, но и с новой, малоизвестной в России той поры религией; буддизм школы Гелугпа уже имел распространение в среде восточных бурят. К XVII в. относится подробное и несколько наивное описание буддийского культа, с которым столкнулись русские казаки во главе с десятником Москвитиным (1647 г.): "А кому они молятца и то ... писано всякими розными красками по листовому золоту, а лица писаны по листовому золоту человеческие... А молятца они мунгалы князь Турокай табунан и люди ево перед теми своими болваны и написанными лицами на коленках стоя и по книгам своим говорят своим языком и обеих рук упирают пальцами себя в лоб и падают перед ними в землю и вставая

¹ Сборник документов по истории Бурятии. –С.27.

² Там же. –С.37.

опять говорят по книгам..."¹. Этот документ является одним из первых описаний, и довольно подробных, княжеской молельни-юрты, которая существовала наряду с общественной молельней (сумэ) - прообразом будущего буддийского дацана (буддийского монастыря), характерного для Бурятии. Встречаются и еще документы, касающиеся буддизма и буддийского культа, описанного казаками и увиденного их глазами. Такова "отписка" (1653г.) енисейскому воеводе Афанасию Пашкову известного уже нам сына боярского Петра Бекетова о плавании по рекам Тунгуске и Селенге и по Байкалу².

Методы колонизации бурят (брацких людей) описаны в дневнике Николая Спафария, отправленного русским посланником в Китай (1675г.) для урегулирования пограничных конфликтов и торговых сношений с Китаем и Монголией. Он отмечал, что в Иркутском остроге "взяты аманаты (заложники - Е.С.) брацкие и тунгуские для того, чтоб Великому Государю Тунгусы и Браты не изменили..³. Он же дал описание "брацких" юрт, систему сбора дани (ясака), отметив, что "браты" платят "со всякого человека из холопей своих (кроме женского пола) по соболу и по 2"⁴.

Спафарий писал в дневнике, что "мунгалы кочуют неподалеку от Селенгинского острога." Поскольку в это время не было обозначено еще четкой границы между Китаем и новыми землями Российского государства, он отмечал, что в этих местах "кончается

¹ Сборник документов по истории Бурятии. -С.113-114.

² Там же. -С.195.

³ Спафарий Н. Путешествие чрез Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 году. Дорожный дневник Спафария с введением и примечаниями Ю.В. Арсеньева. -СПб., 1882. -С. 115.

⁴ Там же.-С.115.

Сибирское государство, и начинается государство Мунгальское"¹. В дневнике он дал также описание буддизма, который в XVII в. начинает постепенно распространяться на российские территории: "... Кутухта Лама словет для того, что он над всеми жрецами начальник, что у нас митрополит, в том месте построил капище своим идолам великое каменное, будто город, а мастера, которые делали то капище, приведены из Китая"². Он отмечал, что "около того Кутухты многие тысячи жрецов живут, которых нет ни жен, ни оружия, а почитают его и служат вельми мунгальские все тайши"³. Одним из первых Н. Спафарий в "Отписке из Самаровского яму от 10-го мая" отметил великое призвание России как объединительницы культур Востока и Запада: "И я, холоп твой, ныне оставляя Европу на лево, к западу, перебегаю парусом во Асию на право к востоку Обью рекою супротив воды, моляще преблагого Бога, который дал толикую препространную власть над Европию и над Асию тебе, Великому Государю, Вашему Царскому Величеству (как иному из христианских монархов никому не дал), дабы пространил царство и государство Вашего Царского Величества и над иными частей света и победоносца объявил"⁴.

Появление новых подданных России, исповедующих буддизм, о котором в кругах местной царской администрации было весьма смутное представление, повлекло за собой ряд практических мер по обращению их в православную веру.

¹ Спафарий Н. Путешествие чрез Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 году. –С.128.

² Там же. –С.129-130.

³ Там же. –С.130.

⁴ Там же. –С. 168.

С этой целью начинается строительство православных церквей на территории Бурятии, появляются первые православные миссионеры. В "отписке" енисейского воеводы Афанасия Пашкова в Сибирский приказ (1655 г.) говорится: " ... в тех твоих государевых новоприводных великих землях построились церкви божии и учинилось благочестие и истинная православная христианская вера..."¹.

Таким образом, присоединение "иноверных земель людей", распространение буддизма и насаждение православия происходили одновременно, однако результаты были разные - успехи православия на территории Забайкалья оказались достаточно скромными.

В 1689 г. был подписан "мирный трактат" в Нерчинске, по которому завоеванная русскими Забайкальская область окончательно признавалась собственностью России. Российский посол Ф.А.Головин подписал договор с шестью "мунгальскими тайшами", ходатайствовавшими о принятии их с улусными людьми в российское подданство и о разрешении кочевать им близ Селенгинска; также было подписано соглашение с табунуцкими сайтами (в том числе с двумя ширетуями-настоятелями буддийских дацанов) о переходе их в верноподданство России. Вместе с тем было строго и четко указано, чтобы " в православную веру улусных людей, а также и самих их, тайшей и зайсанов (помощников родового старосты у бурят - Е.С.), не велено ни крестить и ни принуждать..."²

В материалах Комиссии по землепользованию и землевладению, работавшей в Забайкалье в XIX в., отмечалось, что в 1689 г. среди "поступивших в подданство России монгольских родов находятся

¹ Сборник документов по истории Бурятии. –С.206-207.

² Вашкевич В. Ламаиты в Восточной Сибири. –СПб., 1885. –С.3.

уже последователи ламайского учения с двумя ширетуями (старейшими ламами) во главе; коренные же обитатели Забайкалья - тунгусы и буряты придерживались первобытного язычества - шаманства"¹. Там же указывалось: "Успехам ламаизма в Забайкалье немало благоприятствовало то обстоятельство, что Посольский приказ, в ведении которого находилась тогда Сибирь, обращал главное внимание на сохранение спокойствия во вновь присоединенном крае и на "бережение его от Китая", вопросам же административного характера придавал второстепенное значение и, в частности, к распространению в Забайкалье новой религии относился совершенно равнодушно"².

Распространению буддизма также способствовала частая миграция в Забайкалье родо-племенных групп из Восточной Монголии. На смену традиционным культам, главным образом шаманизму, которые бытовали среди бурятского народа, пришла более развитая религия, принятие которой ознаменовало новый этап в развитии бурятского общества: "Смена вероисповедания - результат исторического развития бурятского общества. Распространение буддизма в качестве официальной правительственной религии в Тибете и Монголии сопутствовало становлению феодализма и феодального государства. И в Бурятии

¹ Высочайше утвержденная под председательством статс-секретаря Куломзина Комиссия для исследования землевладения и землепользования в Забайкальской области. Материалы. Вып.6. Население, значение рода у инородцев и ламаизм. -СПб., 1898. -С.129; Георги И. отмечал в середине XVIII в. наличие у бурят шаманизма, заметив, что ламы вытесняют шаманизм, так как они "ученее других" и их "идолослужение" пышнее и "казистее", чем в шаманизме. См.: Георги И. Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповедания и прочих достопамятностей. -СПб., 1794. Ч.4. -С.36.

² Материалы Комиссии Куломзина. -С.129.

внедрение ламаизма было составной частью процесса формирования феодального общественного строя"¹.

В 30-х гг. XVIII в. происходило постепенное внедрение буддизма в различные этнические группы населения Добайкаля и Забайкалья. Процесс этот происходил не одновременно - вначале буддизм внедрился у селенгинских монголов, затем у хоринцев, в XIX в. - у добайкальских родов левобережья Селенги, у тункинских, баргузинских и аларских бурят, в XX в. - в остальных ведомствах иркутских бурят². Некоторые роды (например, селенгинские этнические группы) были знакомы с буддизмом еще со времен утверждения его в качестве официальной религии монголов (XVI в.). В 1712 г. на территорию Забайкалья прибыли 100 монгольских и 50 тибетских лам, бежавших от феодальных распрей и междоусобиц из Монголии³. Такое количество образованных представителей буддийского культа оказало положительное влияние на развитие буддизма в Бурятии.

Первоначально буддийские культовые здания представляли собой княжеские молельни-юрты и разборные сумэ (общественные молельни), которые кочевали вместе с прихожанами; приблизительно в середине XVIII в. началось строительство стационарных дацанов. Вместе с буддизмом у бурят появилась монгольская письменность, усилилось влияние монгольской культуры в целом. До размежевания границы с Китаем (1727 г.) монгольские и тибетские ламы могли свободно перекочевывать на территорию России, заниматься

¹ Ламаизм в Бурятии XVIII - начала XX в. - Новосибирск, 1983. - С.15.

² Ламаизм в Бурятии XVIII - начала XX в. - С.12.

³ Б.Барадийн к этому времени относит начало распространения буддизма в России. См.: Барадийн Б. Буддийские монастыри//Богданов М.Н. Очерки истории бурят-монгольского народа. С дополнительными статьями Б.Барадийна и Н.И.Козьмина. -Верхнеудинск, 1926. -С.80.

проповеднической деятельностью, а потом возвращаться обратно. После установления границы стал необходимым контроль над вероисповедными делами бурят. В 1728 г. была составлена "Инструкция пограничным дозорщикам", в которой говорилось о запрете перехода лам на территорию России, об ограничении контактов с Монголией и Китаем и о необходимости налаживания обучения бурятских мальчиков монгольской грамоте и буддийской вере, чтобы именно они впоследствии смогли сформировать штат буддийского духовенства в Бурятии¹. Российский посланник в Китае граф С.В.Рагузинский в этой инструкции писал: "лам заграничных, чужих подданных, в улусы к себе ясачным инородцам не пропускать и довольствоваться теми ламами, которые после разграничения с Китаем, остались на российской стороне ..." ². "Инструкция" явилась первым официальным документом царского правительства, признавшего буддизм и сделавшего первый шаг в формировании буддийской сангхи в Бурятии.

К 1741 г. в Забайкалье действовали, по официальным документам, 11 "капищ" и 150 лам. Основываясь на реальном количестве лам и буддийских молелен, официальные власти подготовили материалы, которые вошли в Указ императрицы Елизаветы Петровны (1741 г.). Согласно этому Указу, все вероисповедные дела бурят были регламентированы и оформлены юридически. Был определен штат буддийского духовенства в Бурятии в количестве 150 штатных лам, допускалось существование 11 "ламских капищ", также предписывалось "всех наличных лам привести к присяге на верноподданство России", взять с них

¹ Материалы Комиссии Куломзина. –С.130; Э.Ухтомский отмечал, что предполагалось выделить "из каждого рода по два ламчика благоразумных и к науке охотных". См.: Ухтомский Э. Указ.соч. –С.8.

² Вашкевич В. Ламаиты в Восточной Сибири. –С.35.

обязательство не переходить границу и не иметь сношений с "заграничными людьми" под угрозой смертной казни¹. Этот Указ официально признавал наличие буддийского вероисповедания в России; ламы выделялись в особое сословие и освобождались от ясака².

В материалах Комиссии Куломзина отмечалось, что назначение "главным ламою со званием ширетуя Наван-Пунцука из Цонгольского рода" и учреждение за Байкалом главной Кильгонтуйской, или Цонгольской, "кумирни" способствовали официальному признанию буддизма "дозволенною религиею"³. К этому времени было 324 ламы⁴.

В Уставе М.М.Сперанского, генерал-губернатора Сибири, об управлении инородцами (1822 г.) отмечалось, что к "ламаитам", называемым иначе последователями учения Будды, в пределах Сибири причисляются исключительно некоторые племена инородцев, монголо-бурят и тунгусов, живущих в Забайкальской области и частью в Иркутской губернии⁵. Устав упорядочил взаимоотношения бурятского общества с Российским государством, ограничивая вмешательство чиновников в управление бурятами.

Вместе с тем на основании этого Устава "ламайское духовенство было подчинено местной полиции наравне с прочими инородцами"⁶, но была сохранена свобода богослужения по "ламайским" обрядам и обычаям, было разрешено строить "молитвенные дома" с позволения губернского начальства.

¹ Вашкевич В. Ламаиты в Восточной Сибири. –С.36.

² Об этом же писал Ф.А.Бюлер. См.: Бюлер Ф.А. Указ.соч. –С.219.

³ Материалы Комиссии Куломзина. –С.131.

⁴ Там же. –131.

⁵ Вашкевич В. Ламаиты в Восточной Сибири. –С.23.

⁶ Материалы Комиссии Куломзина. –С.134.

В нем указывалось, что "инородцы", которые приняли христианство и ведут оседлый образ жизни, не подлежат действию каких-либо особых указов, а живут на основании общих законов российского государства. Те же, которые остались в "язычестве" или магометанстве, именуются "оседлыми иноверцами". "Кочующие инородцы" составляли особое сословие, и на них распространялось действие Устава, который предоставлял им право управляться по их собственным законам и запрещал насильственное обращение в христианство.

Идея создания единой сангхи бурятского буддизма, отделенной от монгольской буддийской сангхи, осуществлялась по инициативе царского правительства, прежде всего заинтересованного в упрочении позиций России в Забайкалье и в установлении контроля над зарубежными связями бурят. Царская администрация нуждалась также в регулярном сборе ясака со своих подданных. После присоединения Забайкалья к Российской империи административно-политическая система бурятского общества стала развиваться под воздействием русской государственности, однако в продолжение долгого времени в социальной жизни бурятам разрешалось "управляться" по собственным законам. Что касается указов и постановлений относительно положения буддизма в этом регионе, то они не только регламентировали и ограничивали деятельность "ламайской веры", но вместе с тем официально признавали ее существование и необходимость строить с ней определенные отношения.

Важным центром забайкальского буддизма являлся Цонгольский дацан (1741 г., первоначально "кошмовый", передвижной); в середине XVIII в. его настоятелем становится Дамба Дорши Заяев (преемник Пунцука), который получил титул "Главного

Бандидо-хамбо-ламы всех буддистов, обитающих на южной стороне Байкала" от царского правительства. Между дацанами в конце XVIII в. происходила борьба за первенство; в 1809 г. резиденцией верховного главы буддистов становится Гусиноозерский дацан. В первой половине XVIII в. увеличивается количество дацанов; к концу века в Забайкалье насчитывалось 16 дацанов с 617 ламами, не платящими ясака¹. В некоторых родовых общинах к XIX в. на 100 мирян приходилось 50 лам². Это вызывало тревогу у царской администрации, поскольку ламы освобождались от налогов, и у православных миссионеров, недовольных быстрыми темпами распространения буддизма. Однако влияние буддизма продолжало возрастать на территории Забайкалья - к началу 20-х гг. XIX в. лам было уже около 2600, количество "больших кумирен" (т.е. дацанов) увеличилось до 19³.

Все это вызывало беспокойство правительства, ощущавшего необходимость реформы сангхи в Бурятии, ужесточения контроля над духовными делами буддистов. Систематическое изучение "ламайского вопроса" стало осуществляться с 1822 г., когда начались реформы Сперанского⁴. В середине XIX в. активно велась подготовка закона о "ламайской вере", в которой принимал участие ряд чиновников и востоковедов (барон Шиллинг фон Канштадт)⁵. В 1853 г. (15 мая) Сенат утвердил "Положение о ламайском духовенстве в Восточной Сибири", которое устанавливало штатное число лам - 285

¹ Первыми строителями дацанов были русские мастера, позднее лучшие столяры, портные, ткачи, красильщики и т.д. формировались из числа лам, при дацанах делались лучшие юрты. См.: Ухтомский Э. Указ.соч. -С.33.

² Бюлер Ф. Указ.соч. -С.239.

³ Вашкевич В. Ламаиты в Восточной Сибири. -С.42.

⁴ Герасимова К.М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков. -Улан-Удэ, 1957. -С.5.

⁵ Там же. -С.5.

и 34 дацана. Все ламы, не вошедшие в штат, должны были возвратиться к мирской деятельности в своих улусах. Кандидат на звание высшего духовного лица - Бандидо-хамбо-лама - утверждался Департаментом духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел. Это "Положение" действовало вплоть до 20-х гг. XX в. Правительство контролировало личный состав управления дацанов. Зачисление в штат, назначение на должность, присуждение духовных степеней производились через хамбо-ламу, но утверждалось царской администрацией. В соответствии со штатами лам дацаны наделялись земельной собственностью (500 десятин приходилось на Бандидо-хамбо-ламу, 200 - на настоятеля дацана). Из всех существовавших должностей было оставлено только две - хамбо-ламы как главы буддийской сангхи в Бурятии и ширетуя - настоятеля монастыря. Все остальные ламы различались только по степени их духовного посвящения (3 степени: банди, гецул, гелюнг). Административная и хозяйственная деятельность дацанов была подчинена ведомству "инородческих начальников". Запрещалось строить новые дацаны (помимо указанных), собирать средства на строительство, украшения и другие нужды без особого разрешения генерал-губернатора и Министерства внутренних дел¹. Эти ограничения, часто не соблюдаемые и нарушаемые в реальной жизни, были направлены на установление административной зависимости бурятской буддийской сангхи от губернского управления и правительства. Вместе с тем, осуществляя контроль над буддийской сангхой в Бурятии, царское правительство было вынуждено ее поддерживать в ущерб деятельности православных миссий на этой территории. Посредством поддержания буддизма и буддийского духовенства царское правительство надеялось

¹ Вашкевич В. Указ.соч. Приложение I. –С.127-137.

оказывать влияние на соседние восточные страны, где существовал буддизм школы Гелугпа (Тибет и Монголия).

Кроме того, буддийское духовенство занималось различными торговыми операциями (главным образом торговлей чаем) в Кяхте и других пограничных городах, обладало средствами и имело свои экономические связи и каналы, по которым продолжались контакты с "буддийским миром"¹.

"Изданием положения 1853 года, - отмечалось в "Материалах Комиссии Куломзина", - завершились начавшиеся еще с распоряжения Рагузинского в 1728 г. заботы правительства о создании из восточно-сибирских лам автономного духовного целого, в видах прекращения постоянного общения их с Ургою"². До принятия "Положения" бурятская сангха была достаточно тесно связана с Ургой, местопребыванием главы монгольской сангхи (Кутухты-ламы), от которого бурятские ламы получали посвящение³. Однако ограничение связей не прервало контактов бурятской сангхи с монгольской - монгольские ламы часто посещали Забайкалье (с торговыми целями и миссионерскими). Предметы культа часто привозились из Монголии. Чиновник особых поручений при Департаменте духовных дел иностранных исповеданий камер-юнкер Левашев, посетивший Восточную Сибирь с инспекцией, которая подготавливала принятие "Положения" 1853 г., отмечал, что увеличение количества лам связано с тем, что буряты по своим религиозным убеждениям стремятся иметь в каждой семье хотя бы одного ламу, "дабы избавить себя такой жертвой от всяких могущих постигнуть ее бедствий" и с этой целью они записывают своих детей

¹ Бюлер Ф.А. Указ.соч. -С.241.

² Материалы Комиссии Куломзина. -С.141.

³ Э.Ухтомский отмечал, что еще в начале XVIII в. в Урге получали образование 89 бурятских монахов. См.: Ухтомский Э. Указ.соч. -С.9.

при рождении в духовное звание¹. Стремление иметь ламу в каждой семье (хотя бы в большой патриархальной) приводило к тому, что в каждый дом, в каждую юрту в той или иной мере стали входить монгольская письменность, грамотность и "буддийская ученость". Это было важным фактором практического распространения буддизма в Бурятии на бытовом уровне. "Положение" 1853 г. и более ранние указы правительства в результате способствовали формированию самостоятельной буддийской организации - сангхи в Бурятии, фактически пресекли зависимость ее от монгольской сангхи, подчинив управлению государственных чиновников и царской администрации. "Положение" 1853 г., благодаря юридическому оформлению сангхи и ряду льгот буддийскому духовенству, наделению главного ламы высочайшей властью, по словам архиепископа Вениамина, возвысило "ламство в глазах народа на степень христианской иерархии", придало ему особую силу, наделив обширными земельными угодьями². Ставя в качестве своей цели контроль за сангхой и ограничение влияния буддизма, правительство невольно способствовало ее окончательному оформлению и укреплению.

Уже в Своде законов 1857 г. в особом разделе, касающемся управления духовными делами бурят (ст.1287 и 1290), отмечалось: "Иностранцы Сибирские.., если не исповедуют Христианской веры, имеют свободу отправлять богослужение по их обрядам и обычаям"; "Православное духовенство в обращении Сибирских иностранцев ... к

¹ Вашкевич В. Ламаиты в Восточной Сибири. –С.67.

² Вениамин, архиепископ Иркутский и Нерчинский. Жизненные вопросы Православной миссии в Сибири. СПб., 1885. –С.63.

Христианству имеет поступать по правилам кротким, ограничиваясь одними убеждениями, без малейших принуждений"¹.

Многие правительственные чиновники и православные миссионеры характеризовали "Положение" и другие законы, касающиеся духовных дел бурят, как слишком "мягкие", затрудняющие распространение как "русской гражданственности", так и православия среди бурятского населения.

В результате многочисленных инспекций и ревизий Министерство народного просвещения, в частности, вынесло следующее заключение о положении бурятского населения и его вероисповедания: "... Распространение этого учения не совпадает ни с политическими интересами России, ни с экономическим положением местного населения"².

Еще большее недовольство положением дел в вероисповедных делах бурят вызывало у христианских миссионеров, которые высказывались не менее решительно - например, архиепископ Вениамин, глава Иркутской православной миссии, также отмечал, что буддизм мешает распространению не только православия, но и приобщению бурят к русской гражданственности.

Однако и они вынуждены были констатировать: "Боле ста лет русское правительство писало законы для ограничения ламства, и все они оставались без исполнения, и даже, как будто назло, чем больше правительство хлопотало об ограничении лам и их идолопоклонства, тем больше они усиливались"³.

¹ Свод законов Российской империи. –СПб., 1857. Т.ХІ. Ч.І. Уставы духовных дел иностранных исповеданий. –С.232.

² Вашкевич В. Ламаиты в Восточной Сибири. –С.96.

³ Вениамин, архиепископ Иркутский и Нерчинский. Указ.соч., с.49.

Вместе с тем правительство продолжало проводить осторожную политику в этом вопросе, не желая осложнять обстановку на традиционных территориях исповедания буддизма.

Во второй половине XIX в. продолжалось интенсивное развитие буддизма в Забайкалье, в конце XIX в. он стал проникать в Предбайкалье - Западную Бурятию, где процесс распространения буддизма во многом осложнялся сопротивлением со стороны шаманизма и христианства.

По статистическим данным Комиссии Куломзина. в Забайкальской области к концу XIX в. было 161 658 буддистов бурят и эвенков (среди казаков - 23.627 чел., среди кочевых инородцев - 137.906 чел., среди оседлых инородцев - 127 чел; в штате числилось 5545 лам)¹. В отчете Синода за 1892-1893 гг. отмечалось, что ламы составляют 10% инородческого населения, т.е. в Забайкалье было около 15 тыс. лам². Все это огромное количество лам в большинстве своем являлось "сверхштатным", жило за пределами монастырей и вело обычную жизнь кочевников - занималось хозяйством и имело семьи. А.М. Позднеев писал: "Мы решаемся положительно утверждать, что ламы, живущие в степи, решительно ничем не разнятся от людей светских. Они существуют такими же честными трудами, живут точно такими же добрыми семьянинами, как и всякий монгол"³.

"Сверхштатные" ламы составляли в Забайкалье такой же социальный слой лам, как и "степные ламы" в Монголии.

¹ Материалы Комиссии Куломзина. -С.142.

² Там же. -С.143.

³ Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. -СПб., 1887. -С.176.

В структуре бурятской сангхи (в отличие от калмыцкой) существовал институт "хубилганов" ("перерожденцев"), традиционный для Монголии и Тибета. В отличие от калмыцких хурулов в дацанах Забайкалья не был развит институт крепостных-шабинеров, хотя в целом в их структуре было больше общего (традиционного для Монголии и Тибета), чем различного. В начале XX в. многие различия стали смягчаться в связи с усилением контактов Калмыкии с Забайкальем и Монголией. Оставалась практически неизменной экономическая мощь буддийских монастырей. В отчете Синода за 1892-1893 гг. отмечалось, что "все ламы богато обставлены в материальном отношении и обладают лучшими пашнями, сенокосами, табунами и стадами, а некоторые из них занимаются торговлею и ростовщичеством, вследствие чего менее состоятельные инородцы находятся в материальной зависимости от лам"¹. Разумеется, это замечание относилось к высшему духовенству, простые ламы, особенно "сверхштатные", имели скромный достаток, многие не могли обзавестись собственным хозяйством и работали на своих более богатых родственников или хозяев. Таким образом, буддизм фиксировал сложившиеся социально-экономические отношения и, безусловно, играл определенную роль в их освящении².

Вместе с тем буддизм оказал огромное влияние на становление национальной бурятской культуры, национальную идентификацию, изобразительное искусство, литературу, медицину, философскую

¹ См.: Материалы Комиссии Куломзина. –С.163; Ламаизм в Бурятии XVIII-начала XX в. и др.

² Э. Ухтомский отмечал, что в бурятской среде не без влияния духовенства бытовало представление о том, что Россия и русский царь являются воплощениями "милосердной Цаган-Дара-эхэ (одной из манифестаций Будды). См.: Ухтомский Э. К событиям в Китае. Об отношениях Запада и России к Востоку. –СПб., 1900. –С.49

мысль. Перед лицом колониальной политики царского правительства буддизм выступал в качестве защитника национальной целостности и самобытности бурятского народа, способствовал его консолидации. Многие дацаны превратились в центры буддийской мысли, имели прекрасные библиотеки, типографии, философские школы. Хотя официально буддийская школа была разрешена лишь в Гусиноозерском дацане (где, по отчетам, числилось 35 учеников, а на самом деле было около 100), такие школы существовали практически в каждом дацане и во многих улусах¹.

Стремление со стороны государственных чиновников и православного духовенства привить "ламаитам" основы российской гражданственности при помощи христианизации усилились в конце XIX в. В 1890 г. была введена "Временная инструкция об управлении делами ламайского духовенства в Иркутской губернии", согласно которой единая сангха Бурятии во главе с хамбо-ламой была расколота, и ряд дацанов (тункинских и аларских бурят) стали подчиняться местным настоятелям (ширетуям). Кроме того, в Петербурге было подготовлено и проведено (в 1892г.) Особое совещание по делам ламайской веры, в котором приняли участие представители Министерства внутренних дел, Министерства иностранных дел, Министерства государственных имуществ, Синода (К.Победоносцев); на нем был заслушан доклад приамурского генерал-губернатора барона Корфа "О мерах облегчения христианской проповеди в Забайкалье", в котором предлагалось ввести изменения в "Положение" 1853 г. и который оценивается специалистами как программа великодержавного шовинизма

¹ Материалы Комиссии Куломзина. –С.158.

церковников и царских чиновников¹. Вместе с тем в нем предлагалась и тактика невмешательства правительства в религиозные дела ламаитов. Совещание не привело к каким-либо конкретным решениям; проблема "ламайской веры" и изменение законодательства в целях ужесточения вероисповедной политики в традиционных регионах распространения буддизма были отложены в связи с предстоящими реформами (административной и земельной) в Забайкалье².

Практически одновременно с Особым совещанием в Петербурге происходил Всемирный конгресс религий в Чикаго (1893 г.), который, по словам его участника князя С. Волконского, характеризовался "духом человеческого сближения... терпимости и уважения к чужой совести, какими дышало все собрание"³. "Соблюдая видимость полной равноправности, встретились и менялись мыслями представители христианского духовенства, - отмечал он, - духовные сановники иноверных религий, мирские представители науки"⁴. "Никогда не забуду удивленных лиц в публике, когда впервые заговорили представители Востока: люди в невиданных одеяниях, с бронзовым цветом лица, выходцы из сказочных стран, - провозглашают начала взаимного уважения, проповедают правила нравственности и понятия добра, которые мы всегда считали своей собственностью..."⁵. В этом конгрессе принимали участие и буддисты. Западный мир уже

¹ Герасимова К.М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков. -С.89.

² Ламаизм в Бурятии XVIII- начала XX в. -С.33.

³ Волконский С. Конгресс религий в Чикаго. Впечатления и заметки//Вестник Европы. -СПб., 1885. Т.II. -С.67.

⁴ Там же. -С.66.

⁵ Там же. -С.84.

начинал приглядываться к буддизму, приоткрывать ему дорогу в свое культурное пространство; в России государство и Синод думали об ужесточении мер по отношению к буддизму, искали методы его дальнейшего притеснения. "Уважение ко всему,- продолжал С.Волконский,- что есть одинакового в бесконечном разнообразии человеческой природы - вот, кажется нам, в чем практический смысл урока, преподанного конгрессом"¹. Голос С.Волконского не был одиноким, свидетельством тому - последующие демократические реформы в вероисповедных вопросах начала XX в.

В конце XIX - начале XX в. в среде национальной бурятской интеллигенции и части буддийского духовенства возникло обновленческое движение², которое было тесно связано с национально-освободительным движением бурятского народа, направленного против политики русского самодержавия, русификации и христианизации. Вместе с тем у обновленчества были и свои чисто религиозные цели. Крупнейшим идеологом этого движения был известный буддийский деятель Агван Доржиев (1853-1938), ученый-философ, сделавший очень многое для развития буддизма в России, российско-тибетских отношений и в целом - отношений России с "буддийским миром".

Обновленческое движение явилось своего рода попыткой реформировать буддийскую сангху, вернуться к "первоначальному" буддизму, возродить идеалы и нормы морали, характерные для раннего буддизма. Обновленцы в своих реформах стремились очистить буддизм от грубых суеверий, "невежества" и других

¹ Волконский С. Конгресс религий в Чикаго. Впечатления и заметки//Вестник Европы. -С.86.

² См.: Герасимова К.М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков. -Улан-Удэ, 1957.

негативных явлений, модернизировать его, выступали за синтез буддийских духовных ценностей с достижениями западной культуры и науки, предлагали упростить обрядность и вести проповеди на более доступном для верующих монгольском языке (а не тибетском, который знали только ламы, да и то не всегда на высоком уровне). Бурятская интеллигенция не могла не видеть низкий культурный уровень и неудовлетворительные знания фундаментальных основ буддизма у некоторых представителей буддийского духовенства в Бурятии, стремление их к обогащению. В идеалах раннего буддизма образованные буряты (представители светской культуры и духовенства, в том числе Ц.Жамцарано, Б.Барадийн, А.Доржиев и др.¹) видели возможность возродить глубокие философские, этические, психологические аспекты буддизма, придать ему силу в новых условиях на пороге XX в.

К концу XIX в. в Бурятии существовала мощная самостоятельная буддийская сангха, которая активно противилась любым мероприятиям местной и государственной власти по ущемлению и регламентации ее духовных прав, делала все возможное, чтобы сохранить в неприкосновенности существовавшее количество дацанов и лам, строить новые дацаны и усиливать свое влияние в Иркутской губернии. В течение двух столетий буддийская сангха сформировала вполне отлаженный механизм противодействия деятельности православных миссий и распространения буддизма среди последователей шаманизма и даже христианства (буряты Иркутской губернии). В ее недрах возникло обновленческое движение, которое в модернизированном виде было способно

¹ См.: Национально-освободительное движение бурятского народа. Тезисы и материалы докладов и сообщений. – Улан-Удэ, 1989.

привлечь значительное количество новых приверженцев буддизма уже за пределами его традиционного распространения.

Калмыцкий буддизм в России, так же как и бурятский, связан прочными узами с монгольским и тибетским буддизмом, школой Гелугпа.

Его региональная форма складывалась в ходе этнической истории калмыков, по мере интеграции в социально-политическую жизнь Российской империи (и по мере сопротивления этой интеграции). "В нашей литературе о калмыках, - писал в 70-е гг. XIX в. А.М.Позднеев, - нередко приходится встречать мнение, что калмыки уже значительно забыли свою религию - буддизм, что она во многом отличается у них не только от буддизма у монголов, но даже и бурят. Мнение это представляется, однако, в высшей степени поверхностным и далеко не оправданным на деле, чтобы не сказать, неверным вовсе"¹.

Национальное своеобразие буддизма в Калмыкии, по оценкам исследователей, сложилось в XIX в., а было окончательно осознано поколением, представители которого до сих пор живут на ее территории². Распространение буддизма у калмыков происходило поэтапно (первый период связан с распространением преимущественно школы тибетского буддизма Сакья - XIII в.; второй - с распространением школы Гелугпа - конец XVI - начало XVII вв.). Эти этапы совпадают с этнической и социально-политической историей калмыков³. В XVI в. (1578 г.) буддизм у ойратов становится государственной религией (в государстве Алтан-хана был принят документ "Учение о десяти добродетелях буддизма", который

¹ Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. -С. XII.

² Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. -Элиста, 1994. -С.6.

³ Там же. -С.11-12 и 18-20.

регулировал отношения между монгольской властью и сангхой), буддизм был представлен разными школами тибетского буддизма.

В конце XVI в. часть ойратов откочевала из Джунгарии, государства, объединявшего несколько западномонгольских народностей, в поисках новых пастбищ и спасаясь от военных набегов китайцев в южносибирские степи; они стали называться "калмыками" ("отделившимися"). В начале XVII в. калмыки получили разрешение кочевать по незаселенным степным окраинам Российского государства. Постепенно они расселялись по реке Яик (Урал), Волге (степи Нижнего Поволжья), дошли до Дона; к середине XVII в. фактически завершился процесс добровольного перехода калмыков в российское подданство¹. В 60-70-е годы XVII в. сложилось Калмыцкое ханство, своеобразное калмыцкое государство в составе России. Россия была заинтересована в наличии союзников и подданных на юге, чтобы пресекать постоянную угрозу со стороны Крымского ханства и Турецкой Османской империи. Широкое распространение буддизма в конце XVI-начале XVII в. в Джунгарии (откуда калмыки перенесли его на территорию России) было связано в первую очередь с активным формированием феодальных отношений среди ойратов. Ряд крупных ойратных^{С.К.Ф.} феодалов и ханов приняли буддизм. Были приглашены из Тибета известные буддийские проповедники, и появилась практика посвящения в буддизм сыновей известных калмыцких нойонов².

¹ О калмыцких послых в Томске (1607 г.) упоминает Г.Миллер. См.: Миллер Г.Ф. История Сибири.—М.-Л., 1937. Т.1. —С.317. Клятву на верность царю Алексею Михайловичу в 1661 г. давал тайша Пунцук, при этом "поклонялся он и целовал бога своего Бурхана и молитвенную книгу бичик, и четки и ножик свой лизал и к горлу прикладывал". См.: Нефедьев Н. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. —СПб., 1854. —С.22.

² Карагодин А.И. Калмыцкое духовенство в XII-первой половине XIX вв.//Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. —Элиста, 1987. —С.5.

В это время буддизм начинает распространяться среди калмыков на территории России. Калмыки в ходе истории имели тесные и прямые связи с Тибетом, что наложило отпечаток на особенности калмыцкого буддизма. Наиболее интенсивными эти контакты были в период существования Калмыцкого ханства (до 1771 г.). К этому периоду относится документ, содержащий описание приема посланцев калмыцкого Бушухту - хана капитаном О.Г. Булгаковым (1691), в котором, скорее всего, из первых рук получено достоверное описание резиденции Далай-ламы в Лхасе¹. Калмыцкого ламу, жившего у реки Иртыш, упоминает в дневнике Н. Спафарий². "Водворившись на берегах Волги, калмыки более ста лет сохраняли свое полунезависимое положение, - отмечалось в докладе Александру III министра государственных имуществ статс - секретаря М.Островского о поездке в Калмыцкую степь, - хотя уже в 1655 году вступили в подданство России. В этом году калмыцкие послы шертною записью признали: "всем улусным людям быть у Великого Государя Алексея Михайловича, всея Великая и Малая России Самодержца, в вечном послушании", причем клятвенно обещали "на Астрахань не ходить, не грабить и от прежних неправд отстать"³. В 1672-1724 гг. калмыцким народом правил Аюка-хан, который был возведен в звание хана Далай-ламой⁴. Аюка-хан отправлял конных калмыков в помощь Петру I при взятии Азова в

¹ Сборник документов по истории Бурятии. -С.402-403.

² Спафарий Н. Указ.соч. -С.43.

³ Всеподданейший доклад министра государственных имуществ по поездке в Калмыцкую степь Астраханской губернии в 1891 г. -Спб., 1892. -С.7-8; отношения между Российским государством и калмыками продолжительное время определялись "шертями". См.: Иакинф (Бичурин) Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. -СПб., 1834. -С.155-157.

⁴ Аюка, наследник Пунцука, "присягнул вторично на подданство и совершенное повиновение России..." См. Нефедьев Н. Указ.соч. -С.25.

1692 г. и во время персидского похода в 1722 г. (5 тыс. калмыцкой конницы)¹.

Среди лиц, получивших образование в Тибете, наиболее выдающимися были просветитель калмыцкого народа Зая-пандита, получивший в Тибете высшую ученую степень лхарамбы (доктора буддийской философии)², и Нейджи-тойн, буддийский ученый и проповедник, в честь которого в Монголии был построен храм³. Первый становится хамбо-ламой всех ойратов с титулом "хутухта". При его содействии в 1640 г. было принято "Великое уложение" на съезде Восточной и Западной Монголии, которое утверждало буддизм школы Гелугпа государственной религией во всех ойратских улусах, ограничивало влияние шаманизма. Закон также защищал права духовенства, фиксировал иерархическую структуру сангхи⁴. Основные ее элементы сформировались уже в XVII в., когда буддизм стал распространяться на территории России. С распространением буддизма в начале XVII в. началось строительство хурулов - кочевых и стационарных. Развалины буддийских хурулов найдены в долине Иртыша; Семипалатинск назван в честь буддийского комплекса Семь палат (1616 г.); известным памятником XVII в. является буддийский монастырь Аблаин-кит.

Широкое строительство стационарных монастырей в XVII в. свидетельствует о распространении буддизма среди ойратов и калмыков. Передвижные хурулы и молитвенные кибитки (сюмэ) существовали у волжских калмыков, большинство из них

¹ Всеподданнейший доклад... –С.8-9.

² Биографию Зая-пандиты см.: Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. –Элиста, 1969.

³ Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. –С. 13-14.

⁴ См.: Златкин И.Я. Зая-пандита как политический деятель//250 лет старокалмыцкой письменности. –Элиста, 1970; Леонтович Ф.И. К истории права

основывалось крупными калмыцкими феодалами (они назывались по имени основателя местности, будд, бодхисаттв и других божеств буддийского пантеона). В основном (особенно в волжском регионе) это были кочевые хурулы, состоявшие из войлочных кибиток, которые были расположены по кругу. В каждом улусе могло быть от одного до нескольких хурулов¹.

В период правления Аюки-хана усиливаются контакты Калмыцкого ханства с Тибетом, в 1718 г. из Тибета прибыл Шукур-лама², который становится главой калмыцкого духовенства и сангхи. Калмыцкое ханство и буддийская сангха пользовались достаточной политической самостоятельностью, такая же самостоятельность была предоставлена калмыкам в социально-экономических вопросах. Калмыцкое ханство вступало в отношения с Тибетом и Китаем, заключало договоры с российским правительством³. Царское правительство не вмешивалось также в вероисповедные дела калмыков, в духовных делах они подчинялись Далай-ламе. Калмыки продолжали оставаться союзниками России в южной и центральной частях России⁴.

Однако российское правительство не устраивало наличие на территории Российской империи автономного образования со своими законами и правилами. Во второй половине XVIII в. оно стало

русских инородцев. Калмыцкое право. Ч.4. –Одесса, 1880; Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. –Элиста, 1969 и др.

¹ Подробное описание хурулов встречается у иеромонаха Мефодия. См.: Мефодий, иеромонах (Н.Львовский) Буддийское мировоззрение или ламаизм и обличение его. –СПб., 1902. –С.114-146.

² О Шукур-ламе как о духовном и политическом деятеле см.: Бакунин В. Описание истории калмыцкого народа//Красный архив, 1939. –№3. –С.203, 232 и др.

³ Всеподданнейший доклад ... –С.8.

⁴ Н.Нефедьев упоминает о "доверенных людях", через которых калмыков можно было "не допускать до связей и сношений с турками, крымцами, кубанцами и другими народами". См.: Нефедьев Н. Указ.соч. –С.41.

ограничивать самостоятельность Калмыцкого ханства и стремилось превратить его во внутреннюю область России. Одновременно оно пыталось предпринять ряд мер, способствовавших переходу калмыков в православие - принявшим православие калмыкам разрешалось уходить от своих феодалов и селиться в русских селах и городах, вступать в казачьи формирования. В постановлениях Синода за 1724 г. можно встретить документ о поручении митрополиту Казанскому окрестить вышедших из ханских улусов калмыков, разрешающий построить для них церковь и пригласить священнослужителей. Также там отмечалось, что "три тысячи калмыков по взятию Азова от калмыцких улусов ... отошли и пришли в российские города для восприятия христианской веры..."¹.

После этого они оказались вовлечены в крестьянское восстание над предводительством К. Булавина (1707-1709 гг.), которое было подавлено, и вновь разбрелись по улусам (впоследствии калмыки неоднократно примыкали и крестьянским восстаниям, в частности, к восстанию С.Разина, пугачевскому бунту и др.).

Подобные случаи были достаточно частым явлением: калмыки бежали от своих феодалов, но попадали в новую кабалу - в руки русских помещиков, снова бежали, и в результате многие возвращались в свои улусы. Синод был обеспокоен возвращением к буддизму "крещеных" калмыков, поэтому "о исправлении и о крещении и обучении их калмык христианского закона, и о определении для того крещения и священнослужения священников, и, где прилично, о строении церквей указ учинен был в Святейшем Правительствующем Синоде... об отводе тем калмыкам, которые крещены и крестятся, земель его Императорского Величества

¹ Россия: Синод: Полное собрание постановлений по ведомству православного исповедания Российской империи. -СПб.,1876. Т.IV. -С.30.

грамота из Коллегии Иностранных Дел к астраханскому губернатору послана"¹. В том же году "инородцам по восприятию ими Св. Крещения" были предоставлены льготы: они освобождались от подушного сбора на три года. Центром поселения крещеных калмыков становится Ставрополь-на-Волге². Однако эти меры не способствовали христианизации калмыков и переходу их к земледелию. Зачастую зимой калмыки оставались в поселке, а весной и летом откочевывали в степь - церкви оставались без своих прихожан.

Кроме того, в отношении калмыков был принят закон (Манифест императрицы Анны Иоанновны от 16 ноября 1737 г.), шестой пункт которого разрешал лицам " всех сословий и званий покупать калмыков, крестить и держать без всякого платежа за них подушных денег, доставляя только сведения о них в губернии и воеводские канцелярии"³; указом 1744 г. они делались "яко крепостные". Стала развиваться торговля калмыками, продажа их семьями (кибитками) и т.д.

Это привело к тому, что большая часть калмыков (37 тыс. кибиток) во главе с ханом Убаши в 1771 г. откочевала обратно на территорию Джунгарии, в результате чего погибла значительная часть переселенцев. Вместе с калмыками откочевали их хурулы, были увезены предметы буддийского культа и буддийские тексты. На территории России осталось 13 тыс, кибиток⁴. Это был один из трагических эпизодов калмыцкой истории, далеко не последний.

¹ Россия: Синод: Полное собрание постановлений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т.IV. –С.30.

² См.: Нефедьев Н. Указ.соч. –С.54; своеобразный кочевой быт крещеных калмыков описывал И.Георги. См.: Георги И. Описание всех обитающих в Российском государстве народов... –Ч.4. –С.21-22.

³ Всеподданнейший доклад ... –С.45.

⁴ Всеподданнейший доклад... –С.9-10.

События 1771 г. нанесли мощный удар по буддизму и в целом по социально-политической автономии Калмыцкого ханства.

Екатерина II особыми рескриптом (Указом на имя Астраханского губернатора Бекетова 1771 г.) упразднила его существование¹. С этого момента политика правительства становится более решительной и постепенно территория Калмыкии превращается во внутреннюю провинцию России.

В конце XVIII - начале XIX вв. царское правительство проводит реформу управления калмыцким народом. Юридическое, экономическое и политическое положение калмыцкой сангхи в России было различным в разные периоды истории калмыцкого народа - в период существования Калмыцкого ханства в качестве самостоятельной единицы (до 1771 г.), в период вхождения Калмыкии в состав Российского государства как его неделимой части (в дальнейшем - в годы установления советской власти)².

В ходе реформ была упразднена ханская власть. Сословные права буддийского духовенства продолжали регулироваться Уложением 1640 г. Однако вместо единого духовного лидера калмыков (представителя Далай-ламы) в каждом калмыцком улусе стали избирать собственного верховного ламу.

Для регламентации правовых отношений калмыцкой сангхи и Российского государства в XIX в. принимается ряд документов: "Правила по управлению калмыцким народом" (10 марта 1825 г.)³, "Положение по управлению калмыцким народом" (24 ноября 1834

¹ Нефедьев Н. Указ.соч. -С.277.

² Бакаева. Буддизм в Калмыкии. -С.38.

³ Полное собрание законов Российской империи(далее ПСЗ).-СПб., 1830-1896. Собрание I. -Т.XL. -N30290.

г.)¹, "Положение об управлении калмыцким народом" (23 апреля 1847 г.)². Все эти правила и положения регулировали социально-экономические вопросы взаимоотношений калмыцкого общества и Российской империи; специальных документов, связанных с вероисповедными делами калмыков, не было. Эти вопросы решались указанными документами, которые регулировали деятельность калмыцкой сангхи до начала 20-х годов XX столетия, когда радикально изменились социально-политическая и экономическая структуры Российского государства.

Как отмечает Г.Ш. Дорджиева, в Калмыкии до 1771 г. так и не сложился окончательно единой буддийский центр и решающую роль в формировании и оформлении буддийской сангхи сыграли органы самодержавия³. Окончательное оформление буддийская сангха в Калмыкии получила в результате появления юридических документов в XIX в., которые объективно способствовали получению ею правового статуса и официальному признанию в качестве конфессиональной структуры, существующей в Российском государстве. Буддизм в Калмыкии, как и буддизм в Бурятии, попал в число так называемых "терпимых" вероисповеданий (при главенствующем положении православия).

"Правила" и "Положения", принятые в середине XIX в., были направлены прежде всего на ослабление влияния буддизма в Калмыкии и подчинение всех дел калмыков, в том числе и духовных, царской администрации, что должно было привести, по мнению властей, как к дальнейшей интеграции калмыков в российскую

¹ ПСЗ. Собрание II. –Т.Х. –Отд.2-е. –N7560а.

² ПСЗ. Собрание II. –Т.XXII. –Отд.1-е. –N21144.

³ Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII - начало XX вв.). –Элиста, 1995. –С. 48.

государственность, так и к большим возможностям для их руссификации и христианизации.

Необходимость издания правил и положений, в которых бы осуществлялся контроль над вероисповедными делами калмыков, была связана с быстрым ростом хурулов и увеличением количества духовенства. Ко времени появления документов (в 30-е годы XIX в.) существовало 5270 лам и 105 хурулов¹.

В 1800 г. бакши Малодербетовских хурулов Сойбинг был утвержден царским правительством (Павлом I) первым Ламой калмыцкого народа и получил грамоту "о свободном отправлении всех духовных обрядов по калмыцкому закону"². Это был первый шаг в централизации сангхи, а все последующие указы явились дальнейшими мерами в ужесточении политики государства в отношении буддийской сангхи в Калмыкии, в установлении все более строгого административного контроля над сангхой и ее духовными руководителями. Вместе с тем все они подтверждали право калмыков исповедовать буддизм и право сангхи на существование в Российской империи. "Правила" 1825 г. еще не предусматривали административного контроля над сангхой³. Правила и положения отрабатывали на практике различные методы и способы контроля над вероисповедными делами калмыков (Комиссия калмыцких дел в 1834 г. была заменена Советом калмыцкого управления, при котором стало действовать Ламайское духовное правление под председательством Ламы калмыцкого народа; оно должно было давать полную информацию о своей деятельности и подробные

¹ Дорджиева Г.Ш. Указ.соч. –С.49.

² Там же. –С.48-49.

³ Бурчинова Л.С. Ламаистская церковь Калмыкии в системе Российской государственности (Разработка правового статуса калмыцкого духовенства в первой половине XIX в.)//Ламаизм в Калмыкии. –Элиста, 1977. –С.26.

отчеты о положении хурулов и духовенства); по "Положению" 1834 г. сангха отстранялась от участия в гражданских делах и должна была заниматься лишь духовными делами¹. "Положение" 1847 г. упразднило Ламайское духовное правление и предоставило право заниматься духовными делами калмыков единолично Ламе калмыцкого народа (он назначался Правительствующим Сенатом с согласия Министерства государственных имуществ), который был низведен до степени должностного лица. "Окончательный контроль над церковной организацией со стороны царской администрации, - отмечает исследовательница калмыцкого буддизма Э. Бакаева, - устанавливался с принятием "Положения..." 1847 г... Продолжалась политика сокращения численности хурулов и духовенства: в каждом улусе предполагалось иметь "комплектное" число хурулов - три больших и пять малых... Общее число духовенства не должно было превышать 1530 человек"². Вместе с тем сангха получала и окончательное оформление. Монахи подразделялись на три степени (манджи, гецул, гелюнг), что соответствовало традиционной структуре буддийской сангхи. Сангхи других малых групп калмыков имели самостоятельный статус (у донских калмыков избирался Бакши-лама)³, уральские и оренбургские калмыки пользовались независимостью в своих вероисповедных делах и не подчинялись ни Ламе калмыцкого народа, ни Бакши-ламе. Таким образом, "Положение" 1847 г. передавало духовную власть в руки одного Ламы, который, по существу, превращался в чиновника, состоявшего

¹ Бурчинова Л.С. Ламаистская церковь Калмыкии... -С.28.

² Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. -С. 39.

³ О донских калмыках и их верованиях см.: Уланов Н.Э. Буддийско-ламаистское духовенство донских калмыков, его современное положение. -СПб., 1902.

на государственной службе и полностью подчиненного контролю царской администрации; сангха лишалась самоуправления. Ограничения фактически мало затрагивали сословные привилегии духовенства и экономическое состояние хурулов. Продолжало существовать сословие шабинеров (крепостных при хурулах), которые обслуживали хурул, высшее духовенство и крупные скотоводческие хозяйства при ряде хурулов¹. Г.Ш.Дорджиева, касаясь вопроса об экономическом положении хурулов и духовенства, отмечает, что Хошеутовский хурул, один из наиболее богатых в XIX в., имел 929 лошадей, 2933 овцы, 45 верблюдов, 217 голов крупного рогатого скота, его обслуживали шабинеры (350 кибиток)².

После ликвидации института шабинеров к концу XIX в. (об их наличии имеются сведения, относящиеся к началу XX в.) скот для ухода за ним стал распределяться по частным хозяйствам.

Обладая мощной экономической силой, духовенство всячески противилось претворению в жизнь правил и положений. "Положение" 1847 г. предусматривало значительное сокращение хурулов и лам (до 67 хурулов и 1656 лам)³. Однако до 1858 г. количество хурулов оставалось прежним, только спустя 11 лет после принятия "Положения" их число сократилось на 8 хурулов. Существовало значительно больше хурулов и лам, чем было указано в "Положении" (76 хурулов и 1884 ламы)⁴.

¹ О сословии шабинеров, их социально-экономических функциях и социальной стратификации см.: Нефедьев Н. Указ.соч. –С.100; Леонтович Ф.И. Указ.соч. –С.427-430; Страхов Н.И. Нынешнее состояние калмыцкого народа. –СПб., 1810; Карагодин А.И. К истории шабинеровского сословия приволжских калмыков (XVIII-первая половина XIX в.)//Ламаизм в Калмыкии и др.

² Дорджиева Г.Ш. Указ. соч. –С.54.

³ Там же. –С.68

⁴ Дорджиева Г.Ш. Указ. соч. –С.70.

Для сохранения числа хурулов буддийское духовенство вынуждено было принимать меры - хурулы были поделены на большие и малые. Часто для того, чтобы сохранить существующее число хурулов и штат монахов, их обслуживающих, буддийское духовенство придавало каждой постройке, имеющей религиозный характер на территории того или иного хурула, самостоятельный статус, объявляло "малым" хурулом. Во второй половине XIX в. калмыцким духовенством был введен институт хурульных учеников, число которых вообще трудно было определить. В него входили ламы, оказавшиеся за штатом, часто весьма преклонного возраста.

Сопrotивление политике царского правительства в отношении буддизма являлось свидетельством укрепления буддийской сангхи, ее возрастающей мощи, силы идеологии буддизма, который продолжал распространяться среди калмыков. "Вышеизложенное положение дела, - отмечал в своем докладе статс-секретарь М.Островский, - свидетельствует о том, что калмыцкое духовенство, поставленное вне всякого контроля, относится с полным пренебрежением к постановлениям правительства, подавая этим крайне нежелательный пример калмыцкому народу"¹. Он предлагал усилить меры по контролю над буддийской сангхой Калмыкии, уничтожить институт хурульных учеников, упразднить звание Ламы калмыцкого народа, разделив духовную власть между настоятелями хурулов (бакши) и подчинив их в свою очередь местной администрации. Основным препятствием к "принятию калмыками христианства, а через то и к сближению их с Россией и к усвоению ими начал русской жизни"² он считал буддизм и настаивал на

¹ Всеподданнейший доклад... -С.59.

² Там же. -С.60.

жестких мерах по отношению к нему со стороны царской администрации. Однако царское правительство не успело претворить свои намерения в жизнь. В конце XIX в. на 137 тыс калмыков приходилось лишь около 4 тыс. человек, принявших православие¹ (т.е. усвоивших в какой-то мере "начала русской жизни"), остальные придерживались своей традиционной веры.

Политика правительства по ограничению строительства хурулов также не имела успеха - продолжали возводиться новые стационарные хурулы, возникали кочевые. Они делились на большие и малые, и множились на глазах, продолжало сохраняться их экономическое могущество. Как отмечалось, эта политика была достаточно непоследовательной, тем более, что буддийское духовенство оказывало значительную поддержку монархическому режиму России².

Стационарные хурулы появились у калмыков на рубеже XVIII-XIX вв. Наиболее известным и значительным из них является Хошеутовский, построенный в Калмыцкой степи и связанный с участием калмыков в войне 1812 г.³; в нем в качестве реликвии хранилось знамя, с которым калмыки закончили войну с Наполеоном. В нем также хранились старомонгольские и тибетские рукописи буддийских текстов и другие буддийские реликвии.

¹ Всеподданнейший доклад... -С.62.

² Утверждая, что Романовы являются перевоплощением одного из буддийских божеств, а Россия представляет собой Северную Шамбалу, видный деятель калмыцкого буддизма Д.Ульянов в своей работе способствовал обоснованию божественности царской власти православного русского царя с позиций буддизма. См.: Ульянов Д. Предсказания Будды о доме Романовых и краткий очерк моих путешествий в Тибет в 1904-1905 гг. -СПб., 1913.

³ Калмыки в Отечественной войне 1812 г. Сборник документов. Элиста, 1964; о культовых строениях калмыков на реке Малый Узень писал в XVIII в. П.С.Паллас. См.: Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч.3. -СПб., 1788. -С.112.

К началу XX в. число хурулов значительно превышало штатно-разрешенное и достигало 92, увеличивалось количество духовенства. Если в Бурятии в отдельных улусах число лам составляло половину населения, то в Калмыкии это количество было несколько меньше - но также очень значительно. Как и в Бурятии, иметь члена семьи в хуруле считалось почетным и благословенным делом, об этом писал в своих очерках этнограф И.А.Житецкий¹. "Каждый калмык, имеющий трех или более сыновей, одного с младенчества,- отмечал Н.Нефедьев,- назначает в духовный сан..."² Также благодаря буддийскому духовенству развивалась калмыцкая грамотность, калмыцкий народ постигал основы буддийского учения и получал медицинскую помощь.

Вместе с тем, несмотря на увеличение числа хурулов и рост численности буддийского духовенства, в духовной жизни калмыков в конце XIX в., по оценкам исследователей, наблюдается определенный спад. Этому способствовало разрушение традиционных связей с Тибетом, благодаря которым в среду калмыков попадали образованные ламы. Еще в начале XVII в. в калмыцком буддизме прервался традиционный для школы Гелугпа институт перерожденчества. Хубилган Зая-пандита остался в Тибете. "Начавшаяся линия хубилганства, - отмечает Э.Бакаева, - не была продолжена среди калмыков. Откочевка части ойратских племен на запад в пределы России имела различные последствия, среди которых - отсутствие института перерожденчества"³.

Отсутствие связей с Тибетом привело к невысокому уровню подготовки кадров буддийского духовенства, недостатку буддийской

¹ Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884-1886 гг. -М., 1886. -С.55.

² Нефедьев Н. Указ.соч. -С.95.

³ Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. -С. 15.

литературы. Буддизм охватил своим влиянием широкие слои калмыцкого населения, но сама буддийская ученость все больше начинала отходить на второй план.

Однако в начале XX в. калмыцкие буддисты стали активнее контактировать с Бурятией, а через Бурятию с монгольским буддизмом. Это влило новые силы в развитие калмыцкого буддизма. В калмыцких хурулах появляются буддийские философские школы по типу тибетских, монгольских и бурятских, обновленческое движение, имевшее просветительский характер.

Таким образом, к началу XX в. в Калмыкии, как и в Бурятии, существовала самостоятельная буддийская сангха, имевшая собственную историю и свои особенности (значительное влияние Тибета, наличие института шабинеров, хурульных учеников, отсутствие института хубилганов). В целом ее структура была аналогичной бурятской (единоначалие Ламы калмыцкого народа, единая система степеней монашества и др.). Так же, как и в Бурятии, она окончательно сформировалась в результате появления в середине XIX в. правил и положений, регулирующих ее взаимоотношения с государством, государством же санкционированных. Вместе с тем история ее формирования - это история постоянного противодействия исполнению этих правил и положений, борьбы за свою самостоятельность, в результате которой усиливалось ее значение и влияние буддизма на его последователей.

§3. БУДДИЗМ В РОССИИ В XX ВЕКЕ: ПРОБЛЕМЫ И ТЕНДЕНЦИИ.

Буддизм в России вступил в XX в., являясь организованной и сформировавшейся конфессией, имеющей свою сложившуюся структуру - сангху, мощный штат духовенства (включая "внештатных лам"), приблизительно 20 тыс. лам (главным образом в Забайкалье и Калмыкии), сеть буддийских монастырей - дацанов и хурулов (около 150), один из которых в начале века был построен на европейской части России - в Санкт-Петербурге. В традиционных буддийских регионах шел активный процесс национальной консолидации, происходило национально-освободительное движение, связанное с развитием капиталистических отношений и разрушением многих традиционных основ жизни бурят и калмыков; распространяется и развивается обновленческое движение в буддизме, направленное прежде всего на укрепление буддизма и его позиций в регионах традиционного распространения. Вместе с тем буддийские идеи стали распространяться за их пределами - в кругах российской интеллигенции, в своем творчестве к буддизму обращались многие представители "серебряного века" русской культуры.

XX век принес буддизму короткий и яркий период расцвета - недолгий период буржуазно-демократических свобод и реформ вероисповедной политики Российского государства, начавшихся на волне революционно-демократического движения и первой революции 1905-1907 гг. Он ознаменовался появлением императорского манифеста от 17 апреля 1905 г. "Об укреплении начал веротерпимости", который провозглашал право перехода из православия в другие христианские вероисповедания и даже нехристианские, что открывало возможность

для возвращения к буддизму "крещеных инородцев". В нем впервые в российской истории было декларировано право свободы совести (в достаточно несовершенном виде), явившееся вынужденной уступкой царского правительства широкому общественному движению, выступавшему с требованием политических и гражданских свобод. Собственно говоря, этот несовершенный в правовом отношении манифест явился первым и последним значительным актом царского правительства в отношении религии; последующий законопроект III Государственной думы (от 26 мая 1909г.) "О праве свободно переходить из христианской религии, не исключая и православия, в религии еврейскую, магометанскую и языческие" так и остался законопроектом, хотя имел и общественный резонанс, и практические последствия - процесс возвращения "язычников" (т.е. буддистов) в лоно буддийской сангхи усилился и приобрел в начале XX в. необратимый характер. Робкое, вынужденное и запоздалое дарование буржуазных свобод, в том числе и свободы совести, царским правительством в сущности только подхлестнуло революционное движение; начавшаяся первая мировая война, поражение на фронте в 1915 г., активность политических партий (особенно левых) - все это привело к новой, еще более мощной, Февральской революции 1917 г., к переходу власти в России в руки Временного правительства, которое за весьма недолгий период своего существования нашло возможность обратиться к насущным вероисповедным проблемам многоконфессионального Российского государства (первым таким актом явилась форма присяги, в которой учитывались конфессиональные особенности военнослужащих , в том числе и буддистов). Наиболее важным было постановление Временного правительства "Об отмене вероисповедных и национальных ограничений" (20 марта 1917 г.), в котором было провозглашено равенство в правах всех граждан России независимо от национальности и

вероисповедания; оно отменяло все ограничения и регламентации того или иного вероисповедания, главенствующее положение православия. Постановление "О свободе совести" (14 июля 1917 г.) по существу дополняло и конкретизировало предыдущий документ, не внося ничего существенно нового.

Все эти документы (особенно постановления Временного правительства и первые демократические документы советской власти - декреты) создавали реальные предпосылки для осуществления принципа свободы совести - свободы исповедовать любую конфессию на территории России или не исповедовать никакой, открывали путь к развитию религиозного плюрализма.

Для буддийских регионов этот период явился периодом наивысшего расцвета буддизма - строились новые хурулы и дацаны, произошел новый всплеск в развитии обновленческого движения, второй этап которого датируется (1917 - 1929 г.г.)¹. Появляются новые хурулы в Калмыкии (в Багацохуровском, Яндыковском, Манычском, Малодербетовском улусах и др), многие "заштатные" хурулы обрели официальный статус, строятся молитвенные дома, основываются молитвенные кибитки. Расцвет буддизма наблюдался не только у астраханских калмыков, но и у донских, уральских, оренбургских калмыков, большинство из которых считалось "крещеными". Аналогичный процесс происходил в Бурятии: ремонтировались, обновлялись, расширялись старые и строились новые дацаны. После Февральской революции и в первые годы советской власти там было основано 10 или 11² дуганов ("молитвенных домов"), на месте которых в дальнейшем планировалось строительство дацанов. Дацаны в начале XX

¹ Герасимова К.М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917-1930 гг.). - Улан-Удэ, 1964.

² Ламаизм в Бурятии XVIII - начала XX в. - С.45.

в. представляли собой сложные архитектурные комплексы, "стационарные поселки" (с храмовым комплексом, субурганам, зданиями буддийских школ, кухнями, жилыми помещениями, хозяйственными постройками, печатнями и др). Постепенно легализовали свою деятельность буддийские философские школы (цаннит); в начале XX в. две школы появились в хурулах Калмыкии, (в Икицохуровском улусе - 1908 г.; в Малодербетовском улусе - возникла в конце XIX в., закрывалась, вновь открыта в 1907г.). Калмыцкий буддизм все активнее вступает в контакты с бурятским и монгольским буддизмом, по примеру бурятского буддизма в нем также начинает распространяться обновленческое движение. Буддийские философские школы в Калмыкии строились также по образцу бурятских, во главе одной из них в Малодербетовском улусе стоял А. Доржиев, который пожертвовал средства на ее оборудование и привез из Тибета 300 томов "Ганджура" и "Данджура". Вместе с тем в калмыцком буддизме восстанавливаются и традиционные связи с Тибетом.

Временное правительство готовило новый законопроект о положении буддизма в России вместо все еще формально действовавших правил и положений. В связи с этим была создана специальная комиссия (во главе с профессором С. Котляревским, заместителем министра исповеданий и комиссаром Временного правительства, в нее же входил востоковед и буддолог С.Ф. Ольденбург, который был министром народного просвещения во Временном правительстве).

В комиссию были делегированы представители от буддистов, в том числе А. Доржиев. В законопроекте уже определенно звучали ноты реформированного буддизма - выборность и коллегиальность административной системы управления сангхой, участие в управлении не только духовенства, но и мирян, ограничение роскоши духовенства, чрезмерных поборов и т.д.

Этот проект был одобрен 3 общепобурятским съездом (1917 г.), однако он не был реализован, произошла Октябрьская революция. Территории Бурятии и Калмыкии оказались охваченными борьбой за установление советской власти и гражданской войной, произошла интервенция японцев на Дальнем Востоке. В 1920 г. была сформирована буферная Дальневосточная республика, в которую входила Бурят - Монгольская автономная область. Постепенно на территории Бурятии начинают устанавливаться единые для советского государства правовые нормы и законы.

В Калмыкии еще до установления советской власти на съезде представителей калмыцкого народа (март 1917 г.) был упразднен институт попечительной власти, учреждено местное самоуправление.

В июле 1917 г. в Астрахани прошел съезд представителей духовенства и мирян астраханских, енотаевских и терских калмыков. На съезде были учреждены органы управления, состоявшие из Ламы калмыцкого народа с советниками, старших бакшей, настоятелей хурулов, а также общественные, улусные и хурульные соборы.

На нем также было законодательно увеличено число хурулов - вместо прежних 28 больших хурулов и 64 малых были определены 41 большой хурул и 78 малых, количество духовенства увеличивалось до 2730 чел¹. Казалось, что для расцвета калмыцкого буддизма наступили лучшие времена. Как и в Бурятии, в Калмыкии в 20-х гг. XX столетия наблюдалась некоторая активизация религиозной жизни. Вместе с тем Калмыкия, находясь в центральной части России, больше, чем Бурятия, пострадала от последствий гражданской войны и голода. В результате

¹ Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. -Элиста, 1994. -С.19. И.Орехов отмечал, что на съезде была избрана делегация в вероисповедную правительственную комиссию с правом решающего голоса (Б.Шарапов, Н.Дезгенов и др.), был положительно решен вопрос о преподавании буддизма в калмыцких школах. См.: Орехов И.И. Ламаистское духовенство в Калмыкии в начале XX века//Ламаизм в Калмыкии. -Элиста, 1977. -С.52.

всех этих событий многие хурулы были разрушены, многие представители буддийского духовенства эмигрировали. К моменту образования Калмыцкой автономной области (1920 г.) там насчитывалось всего 35 хурулов и 1 тыс. духовенства¹.

В ходе установления советской власти и гражданской войны в Бурятии и Калмыкии продолжается процесс реформирования буддизма.

Реформирование буддизма на этих территориях связано с общей тенденцией приспособления буддизма к современным условиям. Это был своеобразный ответ буддизма на усилившееся влияние западной цивилизации, развитие науки, философии, социальных учений в XX в. В условиях России модернизация буддизма совпала с коренной ломкой социально-политического и экономического строя Российского государства. Бесконтрольное и стихийное развитие буддизма в период от отмены царских указов и до появления новых законодательств советской власти в религиозной сфере не могло продолжаться бесконечно. Признаки надвигавшегося еще более жестокого контроля над религией уловили представители обновленческого движения в буддизме, прежде всего А. Доржиев, тонкий политик и дипломат. Более позднее принятие единого для России законодательства, регулировавшего взаимоотношения религии и государства (декрет 1918 г.) в Бурятии и Калмыкии, позволило обновленцам увидеть на примере других конфессий (прежде всего православия) последствия вероисповедной политики нового правительства. Обновленцы сделали из этого соответствующие выводы и постарались использовать опыт православной церкви - они сразу же объявили о своей лояльности

¹ Эта же цифра называется Т.Борисовым, хотя он говорит о "зарегистрированных ламах". См.: Борисов Т.К. Калмыкия. Социально-экономический очерк о Калмыцкой автономной области. -М.-Л., 1926. -С.30. М.Кобецкий, имея в виду реальное число лам в СССР в середине 20-х годов, отмечал, что на 5-6 человек населения приходится один лама. См.: Кобецкий М. Ламаизм//Антирелигиозник, 1926. -№6. -С.20.

советской власти, готовности к радикальным реформам сангхи (национализации земли и имущества монастырей, созданию трудовых сельскохозяйственных коммун, трудовой деятельности монахов, демократическим формам управления сангхой, отказу от излишней роскоши в быту и в одежде монахов и др.). Основными моментами являлись лояльность новому государству и признание советской власти. Используя обновленческий опыт православной церкви, обновленцы-буддисты попытались объединить идеи буддизма и коммунизма, буддизма и современной науки (что им было сделать легче, чем православным идеологам, поскольку буддизм отрицает идею Бога-творца мира и человека), декларировали непротиворечивость коммунистических и буддийских идеалов, создавая на российской почве своего рода теорию "буддийского социализма" (популярную в середине XX в. в буддийских странах Востока). Многие из них искренне увлеклись поисками аналогий между буддийскими идеями (равенства, отрицания частной собственности, эгоистического начала в человеке и др.) и идеалами коммунизма. Традиционалисты, или консерваторы, хуже ориентировались в новой политической ситуации и выступали (особенно в самом начале) против постановлений новой власти и против каких-либо реформ религиозной жизни.

В действительности процесс модернизации буддизма был значительно шире обновленческого движения (к попыткам модернизировать буддизм, видимо, можно отнести и так называемых "нирванистов" во главе с Э.Вамбоцыреновым, который не разделял политические ориентации обновленцев)¹. В 20-х годах шла борьба за

¹ Идеи возвращения к чистому буддизму и практике тантризма провозглашало "балагатское" или "балагатовское движение" во главе с ламой Кижингинского дацана Л.С.Цыденовым, впоследствии репрессированного по обвинению в создании "теократического государства". См.: Монтлевич В. Буддизм на севере России//Наука и религия. -1990. -N2.

власть в буддийской сангхе и борьба за сохранение и выживание буддизма. Мотив лояльности советской власти и идеи обновленцев о непротиворечивости коммунистических идей и идей буддизма во многом, по-видимому, были обусловлены прежде всего стремлением не допустить репрессий и гонений в отношении буддизма. Это новое направление в буддизме было на первых порах положительно оценено представителями власти, которые некоторое время благосклонно относились к обновленцам и только приветствовали раскол в буддийском движении, объективно способствовавший его ослаблению.

Буддийская реформация, как уже отмечалось, началась еще в досоветский период, ее корни, по оценке специалистов, лежат в буддийской реформе сангхи и сравнимы с христианской реформацией в Европе, связанной с формированием капиталистических отношений¹.

Идеи модернизации буддизма развивались выдающимися представителями буддизма, буддологами, представителями бурятской и калмыцкой интеллигенции - А.Доржиевым, Ц.Жамцарано, Б.Барадийном, Ш.Тепкиным, Э.Ринчино, Г.Цибиковым и др. Большинство последователей буддизма в Бурятии и Калмыкии первоначально оказалось вне этого направления, идейные новации обновленцев не затронули широких слоев населения. Ориентации буддистов во многом определялись наличием консервативных или обновленческих лам в ближайших дацанах. Наиболее консервативными являлись Цонгольный и Цугольский дацаны, которые оказывали сопротивление не только обновленцам, но и всем мероприятиям советской власти (прежде всего связанным с национализацией).

Духовные съезды буддистов 1922 и 1925 гг. в Бурятии и 1923 г. - в Калмыкии были проникнуты духом обновленчества, на них развернулась

¹ Герасимова К.М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. -С.9.

борьба за принятие новых юридических документов, которые должны были регулировать взаимоотношения сангхи и нового государства в условиях советской власти. Обновленческий съезд, прошедший 15 октября 1922 г. в Бурятии, учредил новые, более демократические органы управления сангхой (центральный орган - Духовный собор, возглавляемый хамбо-ламой; во главе дацанов - дацанские советы; решения должны были приниматься большинством голосов, а не единолично хамбо-ламой или настоятелями дацанов; предусматривалось активное участие верующих - мирян в религиозных вопросах)¹. Значительные споры разгорелись при принятии нового "Устава". Обновленцы настаивали на отказе от личной собственности, предлагали все дацанское и ламское имущество отдать общине с тем, чтобы оно считалось общественной собственностью, настаивали на том, чтобы ламы пользовались гражданскими правами, едиными для всех граждан государства, и др. А. Доржиев напомнил съезду об изъятии государством ценностей православной церкви и предложил ламам добровольно отказаться от предметов роскоши в быту и одежде². После продолжительных дискуссий пункт о немедленном изъятии дацанской и ламской собственности был смягчен. Обновленцы стремились привести положение и устав в соответствие с действующим уже на территории нового государства декретом об отделении церкви от государства и школы от церкви (от 23 января 1918 г.). По правовому положению буддийские общины и организации, согласно декрету, приравнивались к частным союзам и обществам. Для обновленцев принципиальными вопросами на съезде были вопросы о лояльном отношении к советской власти, соответствии административной системы сангхи, быта

¹ Герасимова К.М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. -С.63.

² Там же. -С.65-66.

духовенства, учения буддизма нормам социалистического общества, ибо от их решения зависело, сохранится ли буддизм¹.

Во многом аналогичные процессы происходили в калмыцком буддизме. На съезде духовенства (июль 1923 г.) был избран Центральный духовный собор во главе с Ламой калмыцкого народа (Г.Сеперовым), последователем обновленческого направления в буддизме. Система управления сангхой включала местные духовные советы хурулов. Большинство пунктов положения и устава, принятых бурятскими буддистами, нашло отражение в законодательных актах съезда. На съезде было представлено несколько групп буддистов, не все были согласны с его решениями (против обновленцев активно выступала группа Ч.Баслиева и др.)². Большую поддержку обновленческому движению оказали бурятские буддисты, в первую очередь А.Доржиев³. На съезде были приняты положение и устав на основе обновленческих принципов.

Вместе с тем, несмотря на декларированную лояльность, буддийское духовенство продолжало бороться за свои права и защищаться от давления и контроля советской власти. "... Мы видим бешеную атаку со стороны духовенства, - отмечал Т.Борисов, - во все двери соваппарата об освобождении их от всевозможных налогов, а самое главное, это - разрешение допускать в хурулы манджиков моложе 18-летнего возраста. Они прекрасно учитывают, что при отсутствии в хуруле манджика теряют связь с массой, с одной стороны, и остаются без резерва - с другой"⁴. На съезде в связи с надвигающимся принятием

¹ А.Доржиев от имени Далай-ламы внес крупную сумму в помощь голодающих калмыков Поволжья.

² Борисов Т.К. Калмыкия. -С.28-29; впоследствии Ч.Баслиев был избран в 1924-1925 гг. Ламой калмыцкого народа.

³ Герасимова К.М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. -С. 81; см. также: Оглаев Ю.А. Обновленческое движение ламаистского духовенства Калмыкии//Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. -Элиста, 1980.

⁴ Борисов Т.К. Калмыкия. -С.29.

декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви обсуждались вопросы о монастырских учениках, о возможности обучения детей 7-8-летнего возраста, как это традиционно предусматривала система монастырского образования, о возрастном цензе (15, 16 лет). Ламам было трудно воспринять новую систему образования, которая полностью выводилась из-под юрисдикции религиозных организаций.

Проведение в жизнь декрета 1918 г. в Бурятии и Калмыкии постоянно контролировалось партийными органами, которые обеспечивали свободу совести и свободу вероисповедания в определенных правовых рамках, не отказываясь от регламентации и надзора за деятельностью религиозных обществ в интересах государства¹. Используя законодательство, они стремились лишить буддийскую сангху политического и экономического могущества, а также - идеологического воздействия на массы. Момент для этого был выбран удачный, власти всячески старались поддерживать и углублять раскол, происшедший между традиционалистами и обновленцами.

В 1923-1924 гг. местные органы власти стали проводить национализацию дацанских земель в Бурятии, муниципализацию дацанских зданий, облагать налогами лам. Однако они столкнулись не только с сопротивлением духовенства, но и с непониманием политики властей со стороны массы верующих; требовалось найти особые формы применения законодательства РСФСР в специфических условиях Бурятии². В 1924 г. (согласно Постановлению Президиума облисполкома КАО от 10 ноября) были национализированы дома гелюнгов, собственником хурулов становилось религиозное общество, подлежащее

¹ Герасимова К.М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. - С.84.

² Там же. - С.85.

регистрации. К концу 20-х годов было зарегистрировано около 75 обществ¹.

Декрет 1918 г. оказался слишком радикальным для буддийских республик, привыкших строить особые взаимоотношения с государством по вероисповедным вопросам. Многие пункты нового "Положения" и "Устава" (связанные с имущественным положением дацанов и лам) не соответствовали советскому законодательству, не были четко сформулированы. В 1925 г. Комиссия по изучению правового положения буддийской сангхи при Бурбюро КПСС отменила "Положение" и "Устав".

В том же году (17 декабря 1925 г.) было принято Постановление (N 221) ЦИК и СНК БМАССР об отделении от государства буддийско-ламаистской церкви. Второй съезд буддистов собрался 22 декабря 1925 г., в этот же день в "Бурят-Монгольской правде" было опубликовано Постановление ЦИК и СНК N 221 о введении действия декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви на территории Бурятии. Основным вопросом съезда был пересмотр "Положения" и "Устава". На съезде присутствовало 52 делегата от обновленцев и 14 от консерваторов, были представители из Калмыкии (Ш.Тепкин, который в сентябре 1925 г. был избран Ламой калмыцкого народа), съезд прошел в обновленческом духе. Обновленцы выразили желание "создать религиозное объединение, основанное на чистом учении Будды и не противоречащее законам Советской социалистической республики"².

Решения обновленческих съездов буддистов Бурятии и Калмыкии должны были получить утверждение на Всесоюзном съезде буддистов в

¹ Оглаев Ю.О. Указ.соч. –С.85; там же он приводит данные о количестве духовенства в Калмыкии, значительно превышающие (в полтора-два раза в зависимости от конкретного года) официально публиковавшиеся в 20-х гг. (ср. Борисов Т. Указ.соч.).

² Герасимова К.М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. –С.109.

Москве. В 1925-26 гг. обновленцы в Бурятии пытаются применять свои решения на практике, они добиваются большинства во многих дацанских советах, но не повсюду - иногда обновленческие советы в одном и том же дацане действуют совместно с комитетами консерваторов. Обновленцы, ориентировавшиеся в политической ситуации лучше, чем консерваторы, сумели быстро провести регистрацию общин и представить все необходимые документы в соответствующие органы. По праву первых их общины получили в пользование значительное количество дацанов. Это вызвало взрыв возмущения у консерваторов, раздел имущества приводил к активному сопротивлению, неповиновению властям (со стороны консерваторов). Ламы-консерваторы пограничных дацанов (например, Цугольского) демонстративно уходили в Монголию и т.д.

В Калмыкии происходила аналогичная борьба обновленцев и консерваторов на фоне сокращения ("слияния") ряда хурулов и обложения духовенства непомерными налогами.

В январе 1927 г. в Москве собрался Всесоюзный съезд буддистов СССР (25 депутатов было от Бурятии, 26 - от Калмыкии), его решения и постановления повторяли в основных чертах постановления предыдущих буддийских съездов в Бурятии и Калмыкии. Было сформировано Представительство буддийского духовенства в СССР¹, резиденция которого разместилась в Ленинградском буддийском храме. В своем выступлении на съезде А. Доржиев выразил основное кредо обновленчества: "Буддизм есть учение об освобождении от темноты и невежества путем познания и достижения высшей степени интеллектуального развития... Западно-европейская культура, хотя и достигла высокого развития, не дала достаточного познания закона

¹ Переименованное по настоянию обновленцев во Всесоюзное духовное управление (ВДУ) буддистов.

причинности, не боролась с низменными инстинктами человека. Начала себялюбия и собственности - "я" и "мое" развились в высшей степени; каждый заботится о своем благе, строя его на несчастье другого, и все достижения культуры используются как орудия эксплуатации и порабощения одного человека, одного народа другим и т.д. В результате этого развились капитализм и империализм - источники несчастья всего человечества.

Великий мыслитель Карл Маркс открыл в Западной Европе эти противоречия и источники зла человечества, а учитель Ленин положил начало осуществлению этого великого учения и указал путь к строительству новой жизни, основой которой являются братство и справедливость, уничтожение собственности - источника всех низменных инстинктов человека.

Мы, буддисты, верим в торжество правды и справедливости, в победу познания и духовного совершенства над темнотой и невежеством, в уничтожение зла и источников несчастий современного человечества - капитализма и империализма"¹. Безымянный автор небольшой заметки в "Антирелигиознике" (1927, N3) по этому поводу язвительно замечает, что "митрополиты Введенские в свое время говорили не менее красноречиво"². Советская власть не поверила в искренность обновленцев, она использовала раскол в своих целях - в деле "разложения" религии изнутри, чтобы в необходимый момент приступить к ее уничтожению окончательно.

В конце 20-х годов в Бурятии было 7.300 лам (консерваторов - 2.261; обновленцев - 1.349; пассивных - 3.640; независимцев - 100), в Калмыкии - 1.441 лама (консерваторов - 865; обновленцев - 576)³.

¹ Антирелигиозник. -1927. -N 3. -С.48.

² Там же. -С.48.

³ Там же. -С.48.

Борьба обновленцев с консерваторами на местах принимала все более острый характер, национализация земель и дацанов встречала сопротивление, в котором порой принимали участие и обновленцы. Начались аресты и репрессии лам. 1929 год - "год великого перелома", массовой коллективизации и борьбы с "кулацкими элементами" - оказался по существу последним годом раскола буддистов на обновленцев и консерваторов. Изменение политики в отношении религии, отнесение представителей ламства к "капиталистическим элементам", лишение их гражданских прав, ужесточение контроля (согласно постановлению "О религиозных объединениях" 1929 г.) сплотили обновленцев и консерваторов в попытке сопротивления власти. В 1930 г. Комиссия ЦК ВКП (б) во главе с Е.Ярославским заслушала отчет Буробкома о современном состоянии буддизма и дальнейших задачах борьбы с ним¹. Комиссия дала указания для решительного наступления на ламство как "капиталистический элемент"; указала на необходимость увязывать идеологическую работу с развертыванием классовой борьбы с ламством. В 1930 г. начался массовый уход лам из дацанов, многие эмигрировали, часть была вынуждена перейти к светской деятельности. К концу 20-х гг. в Калмыкии также происходило обобществление собственности хурулов, была запрещена тибетская медицина, положен конец приему в монашество несовершеннолетних, ужесточилось налоговое обложение духовенства.

В начале 30-х гг. закончился период подъема буддийского движения в России - период роста числа дацанов и хурулов, увеличения количества духовенства, усиления модернистских течений в буддизме, характерных для начала 20-х гг. Он сменился периодом приспособления буддизма к новым условиям, попыток перестроить сангху и учение

¹ Герасимова К.М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. -С.149-150.

буддизма на обновленческих принципах; со стороны государства в 20-х гг. наблюдалось стремление ввести буддийские положения и уставы в единое правовое пространство, подчинить их общим законам нового советского государства. В 30-х гг. происходит массированное наступление на буддизм, ламы рассматриваются как "капиталистические элементы", с которыми намечается уже не просто идеологическая борьба, а борьба классовая, которая усилившись к концу 40-х гг., приводит к полному краху как буддийской сангхи, так и сети монастырей, института монастырских учеников и буддизма как такового. Буддийское учение перестает передаваться новому поколению лам, уничтожается его преемственность, оно продолжает существовать на бытовом уровне; нарастает волна гонений, арестов, репрессий.

Свидетельства перехода к новой политике (классовой борьбы) советской власти в отношении буддизма можно встретить во многих материалах и документах (в том числе и архивных), относящихся к концу 20-х и 30-х гг. XX столетия; в них же мы встречаем факты героической борьбы буддийского духовенства (в частности А.Доржиева) за сохранение буддизма, которая, к сожалению, не увенчалась успехом.

В середине 20-х гг. советская власть еще достаточно позитивно оценивала обновленческое движение в Бурятии. В документах и материалах того времени отмечалось: "Обновленческое движение мы должны рассматривать как результат происшедшего глубокого кризиса в ламстве, как явление неизбежное и для нас создавшее благоприятную обстановку в деле дальнейшего разложения ламства"¹. Однако в 30-х гг. ситуация изменилась. Обновленческое движение развивалось в сложной социально-политической обстановке, когда происходили радикальные перемены в самой религиозной жизни Бурятии. Социальное расслоение

¹ Ламский вопрос в Бурятии. Материалы и документы. –М.,1926. –С.17.

среди буддийского духовенства, подрыв экономических основ сангхи, усиление атеистической пропаганды привели к сокращению не столько количества верующих, сколько поступлений средств в дацаны и хурулы, многие ламы были вынуждены покинуть монастыри и искать другие способы зарабатывать себе на жизнь. Это был процесс нормальный и естественный. В сборнике материалов и документов "Ламский вопрос в Бурятии", опубликованном в 1926 г., отмечалось, что в обновленческое движение начинают втягиваться верующие миряне, которые также образуют два враждующих лагеря, что, несомненно, идет на пользу советской власти. Там, в частности, указывалось: "Необходимо всеми мерами и путями углубить обновленческое движение и придать ему широкий, "общественный характер"¹. Однако поддержка реформаторов со стороны новой власти осуществлялась недолго - в конце 30-х гг. это движение было подавлено и уничтожено вместе с буддийской сангхой Бурятии и Калмыкии.

Двадцатые годы XX в. в Бурятии и Калмыкии явились недолгим "золотым веком" буддизма в России. Были отменены все прежние регламентации и ограничения, началось бурное развитие религиозной жизни, строительство дацанов и т.д. Советская власть вступила в борьбу с буддизмом не сразу, занимаясь более важными для нее политическими и социальными проблемами. Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви от 23.1.1918 г. в связи с более поздним установлением советской власти на Дальнем Востоке, Забайкалье и Калмыкии по сравнению с центральными регионами, долгое время оставался нереализованным. Документы, непосредственно касавшиеся судьбы буддийской сангхи и отделения ее от государства, появились только в середине 20-х гг. Если середина 20-х гг. характеризовалась главным образом двумя методами давления власти на буддизм - экономическим и

¹ Ламский вопрос в Бурятии. -С. 18.

идеологическим (через антирелигиозную пропаганду, которая стала уже связываться с задачами классовой борьбы)¹, то в 30-е годы государство в отношении буддизма использует методы политические.

Новые власти в республике опасались, что Бурятия, несмотря на ее советизацию, твердую государственную границу и ее охрану, в лице "ламства" будет иметь тесные сношения, взаимную постоянную информацию не только с соседней Монголией, но и с Тибетом во главе с Далай-ламой. Они считали, что положение буддизма должно целиком зависеть от политики партии и строго контролироваться. "Партия не может примириться с ламаизмом, оставить его вне поля своего "воздействия", как религиозное антисоветское движение и орудие эксплуатации и порабощения трудовых масс"², - отмечалось партийными лидерами республики в 1926 г. В документах, касающихся взаимоотношений буддизма и советского государства, ясно и недвусмысленно говорилось, что " в условиях советской демократии ламство в политическом отношении является течением прямопротивоположным основным целям и задачам ВКП, осуществляющей диктатуру пролетариата в СССР"³. Обновленческое движение не обмануло и не смягчило власти, происходит процесс ужесточения мер в вероисповедной политике государства.

В связи с этим в документах отмечалось, что партия как политическая организация наряду с мероприятиями экономического и культурно-просветительского характера должна стать на путь "разложения и дезорганизации ламства" как организованного антисоветского течения. Вместе с тем в этих же материалах подчеркивалась недопустимость насильственных методов борьбы,

¹ См.: Кобецкий М. Ламаизм//Антирелигиозник. -1926. -№8.

² Ламский вопрос в Бурятии. -С. 12.

³ Там же. -С.14.

оскорбления чувств и достоинства верующих. В многом это уже была пустая декларация, потому что одновременно в материалах постоянно присутствуют такие выражения, как "необходимо ... встать на путь запрета" религиозных групп, "они должны быть сняты с регистрации" и т.д.

В начале 20-х гг. применялась тактика, о которой свидетельствуют те же материалы: "В практической работе нужно придерживаться принципа максимума осторожности, конспирации, вдумчивости и такта"¹. В очень скором времени и конспирация, и всякий такт будут отброшены. В конце 20-х годов была проведена национализация дацанского и хурульного имущества, закрыты религиозные школы. С началом коллективизации (1929 г.) дацаны утратили всякие права на землепользование, ламы лишились средств к существованию. Закрытие школ в дацанах и хурулах означало прерывание традиций, отсутствие надежд на будущее у буддийского духовенства - некому было передавать свои знания, прекращалось восполнение социального слоя буддийских монахов за счет молодого поколения. Буддийская сангха была обречена.

В 30-х гг. борьба с буддизмом была направлена в одинаковой степени как против консерваторов, так и против обновленцев. "Дацанский аппарат в руках кулацко-ноенских слоев улусов является проводником самого контрреволюционного влияния на массы населения. Наступление на капиталистические элементы улусов,- отмечалось в 1930 г. в "Антирелигиознике",- означает одновременно наступление на ламаизм как союзника капиталистических элементов"². Проблема обновленческого течения в буддизме представляла собой наиболее сложную проблему для партийной и советской власти, так как его идеи

¹ Ламский вопрос в Бурятии. -С.20-21.

² Оширов А. О бурятском ламаизме и борьбе с ним//Антирелигиозник. -1930. -№6. -С.67.

часто поддерживали даже некоторые "партийцы и комсомольцы", увлеченные идеей тождества буддизма и марксизма¹. "Задача разоблачения ламского "обновленчества", действующего на основе программы бурятских национал-демократов, является важнейшей задачей в области идеологической борьбы как с ламаизмом, так и с бурятским национализмом"², - отмечалось там же. Ставились конкретные задачи превращения ряда улусов в "безбожные улусы", проведения кампании за "отказ" населения от ряда дацанов, против "шарлатанской" деятельности философских школ.

На защиту буддийской системы образования и подготовки новых кадров духовенства пытался встать А.Доржиев, к тому времени являвшийся полномочным представителем Тибета в СССР и защищенный (на весьма недолгое время) дипломатическим иммунитетом. В течение ряда лет он неоднократно обращался в Постоянную комиссию по вопросам культов при Президиуме ВЦИК, к Председателю Центрального исполнительного комитета М.И.Калинину с заявлениями, просьбами, ходатайствами о необходимости восстановления религиозного обучения мальчиков - будущих лам как условия существования буддизма на территории СССР. В одном из таких заявлений, датированных 15 декабря 1933 г., говорится: "Верховный правитель Тибета Далай-Лама, интересы которого я призван представлять, всегда проявлял живейшее участие к судьбе буддийского населения, духовенства и мирян в пределах СССР, т.е. в Бурят-Монгольской АССР и Автономной Калмыцкой области. Зная, что в СССР существует полное равноправие для вероисповеданий и что за

¹ В той же статье А.Оширов подвергает резкой критике востоковедов (М.Рейснера и А.Майского), А.Доржиева и других обновленцев за попытки представить буддизм "атеистической религией", за их "тактические маневры" в борьбе с "безбожниками". См.: Оширов А. Указ.соч. -С.68.

² Там же. -С.67.

каждым гражданином признается право свободного отправления культа, к которому он принадлежит, Далай-Лама имел уверенность, что и Буддисты в пределах Советского Союза будут в состоянии вполне пользоваться провозглашенным Советским правительством правом беспрепятственного совершения религиозных обрядов. Между тем, как в Бурят-Монголии, так и в Калмыцкой области наблюдаются явления, свидетельствующие о том, что удовлетворение буддистами своих духовных потребностей становится все более и более затрудненным, грозя в недалеком будущем стать совершенно невозможным. Одной из причин этого, и притом наиболее существенной, является в высшей степени тяжелое положение ламства - носителей буддийской религии и философских знаний. В дацанах старый контингент, ламство постепенно вымирает. Некоторые в силу бесправного положения и крайней нужды сами слагают с себя ламское звание. Притеснения местных властей, направленные против ламства в целом, с особенной резкостью обрушиваются на отдельных его представителей, которые подвергаются арестам, высылаются за пределы БМА ССР или облагаются непосильными налогами"¹. А.Доржиев обращается к М.Калинину с просьбой сохранить буддийские школы при дацанах и дать возможность обучать мальчиков с 7 лет по добровольному желанию их и их родителей буддийскому учению, поскольку "необходимы люди, не только знакомые с обрядовой стороной, но также обладающие в полном объеме знаниями буддийских научно-философских дисциплин"².

А.Доржиев обращался в Постоянную комиссию по вопросам культов при Президиуме ВЦИК, в местные и союзные органы советской власти с многочисленными заявлениями и просьбами относительно положения дел с буддизмом в Бурятии, Калмыкии, Ленинграде. Иногда

¹ ГА РФ, ф.Р-5263, оп.1, ед.хр.131.

² ГА РФ, ф.Р-5263, оп.1, ед.хр.131.

на их основе завязывалась длительная переписка, связанная с выяснением обстоятельств, деталей и т.п., но, как правило, они вообще оставались без ответа. Письмо или заявление отправлялось "под сукно", а государственная машина власти продолжала двигаться по намеченному курсу.

Религия была признана идеологически вредной, несоответствующей новой обстановке, ей не было места в новом социалистическом обществе. К 1933 г. относится еще одно заявление-ходатайство А.Доржиева, которое свидетельствует о его наивной вере в свой особый дипломатический статус (впрочем, этот статус позволял ему беспрепятственно обращаться во многие инстанции, закрытые для простых смертных) и в то, что деяния местных властей могут быть наказуемы центральной властью. В нем говорится: "Настоящим прошу обратить внимание на нижеследующее: 18 января с/г местными властями произведена опись имущества Кырменского дацана Бурреспублики со всеми постройками, причем назначены были торги на 22 января с/г. Кроме того, местный сельсовет требует 22-х годового доход дацана, что является совершенно невероятной выдумкой, известной только сельсовету"¹. Он просит дать распоряжение Наркомфину БМА ССР о приостановке описи и торга имущества Кырменского дацана и о снижении непосильного налога.

В 1929 г. в Калмыкии была проведена крупная акция по выселению "эксплуататорских элементов", в том числе и высших лам-бакшей. В 1931 г. был арестован Лама калмыцкого народа (Ш.Тепкин), который, по-видимому, погиб в застенках ГУЛАГа, а также еще около 45 духовных лиц. Экономические санкции сменились политическими

¹ ГА РФ, ф.Р-5263, оп.1, ед.хр.131.

репрессиями, закрывались хурулы, число духовенства неумолимо сокращалось¹.

В 1930-х гг. были уничтожены высшие философские школы (цаннит чойра) в Калмыкии, стали закрываться хурулы, ламы выселялись, подвергались арестам, принуждались к мирской деятельности. Председатель ЦИК Калмыкии А.Пюрбеев писал в 30-х гг.: "За последнее время мы имеем в нашей области ряд фактов, говорящих о том, что в некоторых местах революционная бдительность парторганизации и борьба с остатками кулачества и его агентурой, вредящих нам на том или ином участке, ослаблена. ... случаи пожаров, уничтожающих покосы и запасы сена на зиму, факты хищений в совхозах - все это говорит о том, что остатки кулачества, гелюнгства и их агентура не разоружились, а, наоборот, отчаянно сопротивляются нашим мероприятиям. Они делают все, чтобы напакостить и навредить нам, помешать и дезорганизовать нашу работу"². Подобные установки советской и партийной власти активно претворялись в жизнь и к началу Великой Отечественной войны в Калмыкии уже не существовало ни одного хурула и практически полностью отсутствовало буддийское духовенство (во всяком случае официально).

В 30-х гг. XX столетия была подорвана религиозная жизнь России, массовая атеизация населения привела к эпохе "безрелигиозности", особенно ощутимой в отдельных регионах России, в том числе и Калмыкии. "Между тем, - продолжал в своем выступлении Председатель ЦИК Калмыкии, - некоторые думают, что кулаков выселили, гелюнги ушли в миряне, совхозы и колхозы растут, и теперь можно быть спокойными и нечего настораживать бдительность. Этот взгляд неверен

¹ См.: Убушиева С.И. Атеистическая пропаганда в Калмыкии. –Элиста, 1986.

² А.Пюрбеев. Боевые задачи большевиков Калмыкии (из выступления на 4 пленуме обкома партии от 16 июня 1935 г.). –Элиста, 1935. –С.36-37.

и ничего общего не имеет с большевистским пониманием классовой борьбы. И мы должны тем более постоянно напоминать парторганизации неоднократные предупреждения товарища Сталина о том, что, чем быстрее мы продвигаемся вперед, тем острее классовая борьба"¹.

Обострение "классовой борьбы" довольно быстро сказалось на деятельности буддийских общин, хурулов и других молитвенных зданий на территории Калмыкии. Об этом свидетельствуют статистические данные Калмыцкого облисполкома за 1936-1937 гг. о молитвенных

Таблица I²

Количество молитвенных зданий разных религиозных течений в пределах Калмыцкой АССР до революции	Общее количество закрытых молитвенных зданий на 1.1.1936	Из них			Общее количество молитвенных зданий различных религиозных течений на 1.1.1936
		Переоборудовано и используется под культурно-просветительные учреждения	закрыто и используется под склады	закрыто, но до сих пор не используется	
83 15 (Лаганский улус)	53	30	6	17	30 15 (Лаганский улус)

¹ А.Пюрбеев. Боевые задачи большевиков Калмыкии. —С.37.

² ГА РФ, ф. Р-5263, оп.1, ед.хр. 158.

зданиях, принадлежавших разным конфессиям, к сожалению, конфессии не выделены (но можно полагать, что в основном они являлись буддийскими).

По поводу закрытия философских школ и хурулов началась переписка А.Доржиева с местными органами власти, Постоянной комиссией по вопросам культов, подавались ходатайства и заявления на имя председателя ЦИК СССР М.И.Калинина. Вот некоторые документы, касающиеся закрытия школы цаннит-чойра в Малодербетовском (Центральном) улусе в 1935 г. Это заявление полномочного представителя Тибета в СССР Хамбо Агвана Доржиева на имя М.И.Калинина и на имя председателя Особой комиссии по делам культов при ВЦИК, датированное 25 августа 1935 г., в котором он отмечал, что все сооружения были построены на его собственные средства (40 домов и помещений), было приобретено 300 книг, составивших основу буддийской библиотеки, серебряная и позолоченная утварь, мандалы, изображения бурханов и др. были куплены за его счет. "В 1932 году, - писал он, - осенью, когда ученики были отпущены на каникулы домой и в школе оставалось только 10 человек, из Калмыцкой области явился Манжеев с товарищами и уговорил их дать подпись о том, что они при своей малочисленности не могут содержать философскую школу (чойру), в чем и заставили их подписаться... От находящегося там имущества была произведена опись (но неполная) и наложены печати... Постройки местные власти забрали под совхоз, хотя местность для такого назначения и не подходящая. В настоящее же время там нет и совхоза...

Просьба моя состоит в том, чтобы незаконно отобранное мое имущество... было бы мне возвращено. Одновременно прошу Ваших указаний о том, что при наличии желающих посвятить себя изучению

Буддийских философских дисциплин занятия в Чойре могли бы быть возобновлены беспрепятственно"¹.

В документах имеется выписка из протокола N 5 заседания Президиума Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета от 20 марта 1935 года. В ней говорилось, что ходатайство необходимо отклонить, признать школу-академию прекратившей свое существование, дома и другие постройки передать в использование местного сельсовета под культурно-просветительские учреждения, а остальное имущество реализовать в соответствии со ст.40 постановления ВЦИК и СНК от 8-го апреля 1929 г. "О религиозных объединениях"². А.Доржиев не смирился с этим постановлением. Он продолжает писать заявления М.Калинину, П.Смидовичу (председателю Постоянной комиссии по вопросам культов при ЦИК), в Наркоминдел. В одном из них он писал: "До самых последних лет Чойра действительно существовала и деятельность ее не нарушалась. За последние же 2 года отношение местных властей к духовенству стало в высшей степени враждебным; чувствуется стремление добиться полного искоренения ламства и буддизма вообще в пределах Калмыцкой области, хотя такая тенденция заведомо не соответствует действительным пожеланиям большинства калмыцкого народа. Репрессивные действия местных властей носят порой характер совершенно непонятого издевательства: так, мне известно, что в некоторых районах представителям духовенства вменено в обязанность заготавливать крысиные шкуры и т.п.

Враждебные мероприятия властей с особенной резкостью обрушились на духовный центр буддизма - Цаннид-Чойру. Руководитель

¹ ГА РФ, ф. Р-5263, оп.1, ед.хр. 160.

² ГА РФ, ф. Р-5263, оп.1, ед.хр. 160.

школы и ряд других лиц из учащего персонала арестованы и высланы из пределов области¹.

Борьба за философскую школу, за открытие дацанов, в защиту тех или иных представителей буддийского духовенства, которую продолжительное время вел А.Доржиев, оказалась неравной. Философские школы были закрыты, ученики разогнаны, имущество "утеряно", часть металлических изделий была отправлена на переплавку, часть серебряных и позолоченных вещи - в Москву.

Тогдашний председатель Облисполкома А.Пюрвеев (Пюрбеев) в секретном донесении о религиозной ситуации в Калмыкии на очередной запрос "сверху" о философской школе цаннит-чойра ответил: "В связи с высвобождением трудящихся Калмообласти от прежних религиозных воззрений, одурманивавших и обрекавших их на темноту, невежество и болезни, многие монастыри-хурулы закрылись давно сами без никаких вмешательств соворганов..."²

Разгром хурулов, арест буддийского духовенства, репрессии в отношении учеников философских школ и т.п. были довершены депортацией калмыцкого народа (1943 г.) в восточные районы СССР, ликвидацией Калмыцкой автономной области. Она была восстановлена только в 1957 г., но вплоть до конца 80-х годов буддийская сангха Калмыкии не была официально зарегистрирована и не имела официального статуса. Буддизм существовал на бытовом уровне, религиозная жизнь теплилась вокруг неофициальных религиозных центров, в которых собирались верующие - в местах проживания бывших духовных лиц, продолжавших практиковать буддийский культ³. В начале 30-х годов Постоянная комиссия по вопросам культов обратилась к

¹ Там же.

² ГА РФ, ф. Р - 5263, оп.1, ед.хр. 160.

³ Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. - С. 20.

местным комиссиям по вопросам культов, к местным органам власти с требованием собрать сведения о религиозных объединениях, функционировавших в Бурятии на 1 марта 1931 г. Центральная комиссия была недовольна темпами и сроками сбора статистических сведений о религиозных объединениях на территории Бурят-Монгольской АССР. Был послан циркуляр из Постоянной комиссии по вопросам культов, требующий пересмотра статистических данных и уточнения их. В результате были составлены сводные данные, дающие представление о количестве культовых зданий, приходов или религиозных общин, принадлежности к обновленческому движению или к традиционной форме буддизма и т.д.

До издания декрета об отделении церкви от государства на территории Буреспублики значилось молитвенных зданий культа и при них приходов верующих по вероисповеданиям по состоянию на 1922 г.:

Таблица II.¹

Вероисповедание	Количество зданий культа	Количество приходов верующих
1. Православное	154	211
2. Буддийское	44	44
3. Старообрядческое	81	81
4. Иудейское	7	7
5. Магометанское	6	6
6. Евангельские христиане	5	5
7. Римско-католическое	1	1
Итого	298	355

¹ ГА РФ, ф.Р-5263, оп.1, ед.хр.130.

Таблица III.

Вероисповедание	Количество религиозных объединений			Количество зданий культа			Число верующих			Число служителей культа		
	обн.	стар.	итого	обн.	Стар.	Итого	Обн.	стар.	итого	обн.	Стар	итого
1. Православное	6	15	21	6	15	21	300	750	1050	6	15	21
2. Буддийское	3	-	3	3	-	3	2500	-	2500	250	-	250
3. Иудейское	-	3	3	-	3	3	-	150	150	-	3	3
4. Римско-католическое	-	1	1	-	1	1	-	80	80	-	1	1
5. Евангельские христиане	-	1	1	-	-	-	-	19	19	-	1	1
6. Магометанское	-	1	1	-	1	1	-	60	60	-	1	1
Итого	9	21	30	9	20	29	2800	1059	3859	256	21	277

Данная таблица (Таблица III) демонстрирует динамику ликвидации ("самоликвидации") культовых зданий, религиозных сооружений,

сокращения числа верующих и духовенства (с 1927 г. по 1930 г. включительно) на территории БМР¹.

В документах подробно отмечается, под какие нужды стали использоваться бывшие культовые здания - два из них использованы под больницы, восемь - под школы, два - под столовые, семь - под избы-читальни, десять - под клубы и т.д.

Сводная таблица зарегистрированных и ликвидированных общин, дацанов, отошедших от буддизма верующих демонстрирует определенную динамику и тенденции, характерные для периода 1922-1930 гг., еще не самого тяжелого и неблагоприятного для буддизма в Бурятии:

Таблица IV².

Буддий-ских	Зарегистрировано			Ликвидировано			Действуют		
	обн.	стар.	итого	обн.	стар.	итого	обн.	стар.	итого
1.Религ.объед.	44	2	46	3	-	3	41	2	43
2.Зданий культа	дац. 44	дуг. 2	46	3	-	3	41	2	43
3.Верующих	31132	46698	77830	2500	-	2500	46698	-	75330
4.Служит. культа	2894	4525	7419	250	-	250	4585	-	7169

В конце 30-х годов сталинский режим окончательно покончил с буддизмом в Бурятии: проводились массовые репрессии, физически уничтожались ламы и наиболее активные верующие - миряне, дацаны разрушались, произведения буддийского искусства были разграблены,

¹ ГА РФ, ф. Р-5263, оп.1, ед.хр.130.

² ГА РФ, ф. Р-5263, оп.1, ед.хр.130.

многие уничтожались. Буддийская сангха фактически была разгромлена и уничтожена. На территории Бурятии не осталось ни одного действующего дацана.

В годы Великой Отечественной войны среди буддийского духовенства Бурятии начинается движение за восстановление своей конфессиональной организации. Это движение, инспирированное сверху, безусловно, имело глубокие корни в Бурятии и нашло поддержку у населения. Военные годы способствовали возрождению религиозности, появилось большое количество "бродячих" лам, которые по просьбе верующих отправляли религиозные обряды. Пользуясь смягчением политики И.Сталина в отношении религии, ряд оказавшихся на свободе лам (П.Доржи, Б.Дандарон, недавно освободившийся из лагеря, ряд бывших членов Центрального Духовного Совета Буддистов Восточной Сибири - Х.Галсанов, Л.-Н.Дармаев и др.) обратились с просьбой открыть некоторые дацаны. В 1946 г. по инициативе верующих и группы лам, во главе которых стояли члены бывшего Центрального Духовного Совета, избранного еще обновленческими съездами, было созвано совещание буддийских деятелей, на котором обсуждался вопрос о восстановлении религиозной жизни в Бурятии. На Совещании было принято "Положение о буддийском духовенстве в СССР", в котором были очерчены основные принципы сотрудничества возрождавшейся буддийской сангхи с советским государством. В этом документе подчеркивались патриотические побуждения буддийского духовенства и его лояльность социалистическому строю. Он также узаконивал иерархию сангхи, определял права и обязанности различных категорий духовных лиц, сформулировал некоторые принципы, которыми должно руководствоваться буддийское духовенство в своей практической

деятельности и т.д.¹ В целом "Положение", по оценке исследователей, во многом следовало принципам обновленческого движения². Появившись в период тоталитаризма и монополии в идеологии марксизма-ленинизма, "Положение" явилось важным фактором возобновления религиозной жизни в Бурятии, пусть даже ограниченной и дозволенной лишь в определенных пределах. Было получено разрешение восстановить Иволгинский дацан в Бурятии и Агинский в Бурятском национальном округе Читинской области; восстанавливались международные связи буддистов, участие их в международных буддийских организациях (Всемирном братстве буддистов и Азиатской буддийской конференции за мир).

В Иволгинском дацане было воссоздано Центральное духовное управление буддистов СССР. Российские буддисты вновь обрели свою конфессиональную организацию, которая хотя и находилась под бдительным политико-идеологическим надзором партийных и советских органов, но все-таки в какой-то степени могла удовлетворять религиозные потребности бурятского населения. Вместе с тем открытие дацанов не стало вехой в возрождении буддизма в Бурятии, религиозная жизнь продолжала едва теплиться - дацаны во многом играли ведущую роль в демонстрации принципов "свободы совести" в СССР; многие верующие предпочитали отправлять религиозные обряды в домашних

¹ В частности, была принята специальная статья (ст.5), согласно которой запрещался культ перерожденцев (хубилганов), который стал возрождаться в годы Великой Отечественной войны. См.: Абаева Л.Л. Трансформация ламаистской церкви в Бурятии на обновленческих принципах. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. -М., 1980. -С. 14.

² Там же. -С.14-15. Основной "обновленческой" характеристикой вновь сформированной сангхи, на наш взгляд, можно считать ее политическую лояльность советской власти, мотивы идейного тождества буддизма и коммунизма отошли в прошлое - ни о каком идеологическом "единстве" при сталинском режиме речи идти не могло.

условиях, боясь попасть в немилость властям, если будут замечены в посещении дацана¹.

Особый контроль осуществлялся над представителями интеллигенции и молодежи. Буддийская жизнь в полном смысле не возродилась. Буддийская традиция в Бурятии и Калмыкии была насильственно прервана; не существовало буддийского духовенства из числа молодежи (во всяком случае, их были единицы), уровень знаний большинства оставшихся лам был невысоким, образование в Монголии получали немногие.

В октябре 1944 г. к СССР была присоединена Тувинская Народная Республика, которая в 1961 г. была преобразована в Тувинскую автономную республику. Буддизм в Туве (которая находилась в союзнических отношениях с РСФСР и СССР) прошел приблизительно те же исторические этапы "интеграции" и приспособления к советской власти, что и в других буддийских республиках; в результате это привело к его уничтожению. В начале XX в. в Туве насчитывалось около 30 хурээ (храмов), в конце 40-х годов - ни одного. О возрождении буддизма в Туве после присоединения к СССР говорить не приходится, хотя формально два ламы-тувинца были представлены в ЦДУБ и служили в Иволгинском дацане. Буддизм в Туве сохранялся на уровне бытовой обрядности.

На уровне государственной политики в отношении религии в первые послевоенные годы подчеркивалась политическая лояльность религиозных организаций, в том числе и буддийских. Вместе с тем религиозная идеология рассматривалась как "едва терпимая" в условиях "единого" материалистического и марксистско-ленинского

¹ Частичное структурное и функциональное восстановление монастырей было далеко не полным (только с 1970 г. стала действовать философская школа, и то не в полном объеме, отсутствовали типография, мастерские по производству культовых предметов и т.д.). Отмечались наиболее значительные праздники и исполнялись незначительные ритуалы.

мировоззрения в стране. В 60-х гг. контроль государства над вероисповедными делами верующих усиливается в соответствии с Инструкцией по применению законодательства о культах (1961 г.)¹. В связи с этим была проведена регистрация религиозных объединений. Помимо двух зарегистрированных буддийских общин (в Иволгинском и Агинском дацанах) было отмечено 15 незарегистрированных².

В этот перечень незарегистрированных общин, попадали общины и группы верующих, объединившихся вокруг "отошедших от духовных дел" лам, которые были вынуждены заниматься мирской деятельностью. О ряде групп упоминает Э.Бакаева в своей работе³. В этот же список могли попасть группы, действовавшие на нетрадиционных для буддизма территориях СССР (в Тарту, Москве, Ленинграде и др.), в которых молодежь и интеллигенция изучали и отчасти исповедовали буддизм. На основе этой традиции в настоящее время формируются буддийские общины и организации за пределами традиционных регионов распространения буддизма. В середине 60-х гг. в Бурятии возникла община Б. Дандарона.

То, что объединяет буддизм на Западе и буддизм в России - это распространение его за пределы традиционных регионов, на "европейской" территории России, которая всегда считалась "канонической территорией" православия.

Термин "нетрадиционный буддизм", правомерный для характеристики буддизма, распространенного в странах западного мира,

¹ Одинцов М.И. Государство и церковь в России: XX век. -М., 1994. -С. 120-121.

² Там же. -С. 122. Это было связано с невозможностью зарегистрировать новые общины в условиях того времени, буддизм уходил в "подполье".

³ Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. -С.20; бывших "степных лам" и лам, снявших сан в 30-х гг., связанных с Иволгинским дацаном, которые оказывали духовное влияние на верующих в различных районах Бурятии, упоминает В.Цыбикжапов. См.: Цыбикжапов В. Современная церковная организация в

не вполне подходит для определения российского буддизма, существующего за пределами проживания народов, его исповедующих. Прежде всего следует отметить, что первая (и единственная) буддийская община, сформировавшаяся на северо-западе России в начале XX века, состояла главным образом из бурят и калмыков, живших в Петербурге. Наконец, постоянно поддерживаемые связи с традиционными регионами буддизма (не только на территории России, но за ее пределами: Монголией и Тибетом) вливали новые силы в это движение буддизма. К сожалению, срок для его формирования и расцвета был слишком недолгим и исторически ограниченным. Надежды на возрождение буддизма на новых (обновленческих) принципах, предлагавших большую открытость, мобильность буддизма, адаптацию его к современным условиям, не оправдались.

Вместе с тем основные направления и тенденции, характерные для нетрадиционного буддизма в странах Запада, начинали формироваться и складываться в новом для буддизма культурном пространстве России. Религиозная жизнь и деятельность буддийской общины, группировавшейся вокруг Санкт-Петербургского дацана, пробуждала интерес столичной интеллигенции к буддизму. Для одних - это была своего рода мода на буддизм (ее вряд ли можно с полным основанием назвать любовью к экзотике, поскольку буддизм с самого начала своего появления в России, по крайней мере формально, считался достоянием и безусловной ее принадлежностью), веяния которой шли на Россию как с Востока, так и с Запада. Для других - мощный стимул творчества, готовность выразить в нем синтез культур Востока и Запада. Характерным штрихом этого явления может служить, например, тот факт, что известный русский поэт М.Волошин познакомился с

А.Доржиевым в Париже, увлекся буддизмом и по собственному желанию посещал его лекции в качестве переводчика.

Востоком увлекались Н.Гумилев, В.Хлебников, русские художники (Н.Гончарова, Л.Бакст и др.).

Влияние отдельных положений буддийской философии, может быть не особенно отделяемой от индийской философской мысли в целом, но вполне осознанное, ощущается в стихотворениях К.Бальмонта "Индийский мотив", "Индийский мудрец" и др. Общеизвестно, что М.Волошин и К.Бальмонт тяготели к японской литературе и японской живописи (известны переводы К.Бальмонта японской классической поэзии, в том числе и дзэнских поэтов, и акварели М.Волошина, влияние японских художников на которые очевидно, и др.).

Как и представители западной интеллигенции, русские интеллигенты, вобравшие в себя элементы западной и восточной культур в наибольшей степени, в XX в. уже готовы были к восприятию буддийских идей и воплощали их в своем творчестве. Значительная часть представителей "золотого века" русской философии и "серебряного века" литературы не остались равнодушными к восточной культуре, философии, к идеям индуизма и буддизма, может быть, и не всегда отчетливо понимая различия между ними.

Деятельность Петербургского дацана, издания новых текстов и книг по буддизму, активная проповедническая деятельность А.Доржиева, появление текстов, изданных в "Bibliotheca Buddhica", и интерпретаторская деятельность русских востоковедов-буддологов, направленная на адаптацию буддийских идей к западной философии и российскому менталитету,- все эти явления начала XX в. во многом оказались синхронными процессам, происходившим в культуре стран западного мира.

История буддизма за пределами его традиционного (исторического) распространения в Бурятии и Калмыкии тесно связана с историей буддийской общины, сформировавшейся вокруг Санкт-Петербургского дацана в начале XX в. Еще более "нетрадиционный" характер носило влияние буддизма на религиозно-философскую атмосферу в среде российской интеллигенции, стремившейся к духовному обновлению и обратившейся к ценностям восточной буддийской культуры. В этой среде буддийские идеи не всегда были доминирующими, выступали как часть религиозно-философской и этической доктрины (теософия, антропософия, учение Рерихов и др.); буддисты к подобным духовным поискам относились с интересом, но их последователей буддистами не считали.

Основание буддийского храма в Санкт-Петербурге связано с деятельностью крупнейшего буддийского ученого и реформатора буддизма на обновленческих принципах А.Доржиева.

Замысел строительства буддийского храма в Санкт-Петербурге был обусловлен не только наличием в столице небольшой потенциальной общины традиционных буддистов. Идея его создания была более глобальной - намечалось строительство первого буддийского центра на территории России, которая не считалась буддийской традиционно; этот центр должен был стать центром европейского буддизма в целом, потому что в это время в западных странах ничего подобного еще не было. Он должен был также олицетворять наличие мировой религии - буддизма на территории России и подчеркивать ее значение и влияние на восточные страны¹.

Вдохновителем и инициатором идеи строительства храма был А.Доржиев, стремившийся утвердить престиж России в буддийском мире

¹ Андреев А. Из истории петербургского буддийского храма.//Минувшее. Исторический альманах. –М. 1992. –№9.–С.380.

и проводивший по этому поводу переговоры на самом высоком уровне: с тибетской стороной (Далай- ламой XIII) и с российской (Николаем II). Эта идея сразу же нашла самую живую поддержку в лице российских ученых востоковедов и буддологов: С.Ф.Ольденбурга, Ф.И.Щербатского, В.Радлова, художников Н.К.Рериха, В.Н.Шнейдера и др. Н.Рерих принимал участие в оформлении интерьера храма и его росписи, храм начал строиться по проекту архитектора В.Б. Барановского, которого консультировал А.Доржиев.

Когда строительство храма было разрешено, Николай II самолично утвердил штат духовенства (9 человек): 3 ламы прибыли из Забайкалья, 2 - из Ставропольской и 4 - из Астраханской губерний. С их приездом в 1914 году окончательно сформировалась петербургская община: первое богослужение состоялось в еще не совсем готовом храме 21 февраля 1913 г. и было приурочено к 300-летию Дома Романовых¹. Освящение храма состоялось 10 августа 1915 года. После Октябрьской революции 1917 года храм перестал функционировать, однако и в 20-х гг. усилиями Доржиева и ряда востоковедов его удалось на некоторое время сохранить.

А.Андреевым опубликован документ, который представляет собой заявление А.Доржиева Председателю Петроградского Совета Г.Е.Зиновьеву, в котором он указывает на "возмутительное расхищение и разрушение буддийского храма" в 1919 г., которое "подорвет всякое доверие буддистов к Советской власти"². Он пишет заявление на имя заведующего отделом Востока НКВД РСФСР Н.Янсона, в котором говорится, что полностью истреблена ценная буддийская библиотека на монгольском и тибетском языках, у центральной статуи Будды оторвана голова, пробито отверстие в груди и т.д. В заявлении А.Доржиев

¹ Минувшее. -С.393-394.

² Там же. -С.396.

отмечал: "... в настоящий момент, когда у Советской России завязываются более или менее тесные контакты ... с огромным и многомиллионным буддистским Востоком чрез бурят-монгол, калмыков, коренных монгол и даже тибетцев, разгром и надругательство над Петроградским буддийским храмом, несомненно являющимся общебуддистской святыней, находящейся под особым покровительством Далай-ламы ... будут иметь несомненно и определенно отрицательное значение для укрепления налаживающихся связей между Советской Россией и буддистским Востоком."¹ Это было одно из немногих заявлений А.Доржиева, написанное им еще не в самый трагический период истории российского буддизма, которое возымело действие, храм начинает восстанавливаться.

НКВД считал возможным вмешаться в сложившуюся ситуацию с храмом, поскольку Россия продолжала иметь свои определенные интересы на Востоке, и новое российское правительство стремилось поддерживать отношения с Монголией (где произошла революция и образовалась народная республика) и Тибетом. В 1926 г. было подписано соглашение о совместном пользовании храмом Монголии и Тибета, "заведующим" храмом был назначен А.Доржиев. Храм по странному стечению обстоятельств становится "дипломатической" территорией.

В 1928 году в нем принимает буддийское посвящение Б.Я.Владимирцов, известный монголовед-буддолог².

По мере наступления реакции и усиления гонений на буддизм на местах в буддистский храм начинают прибывать буддийские ламы из Бурятии и Калмыкии в поисках убежища. В 1937 году все лица, проживавшие в храме (около 30 человек), были арестованы, в январе 1938 года был арестован и погиб в тюрьме А.Доржиев. На этом

¹ Минувшее. –С.403-404.

² Там же.–С.398.

закончилась первая глава в истории буддийского храма-центра в Европе, связанного с обновленческим движением, призванного объединить идеи восточного буддизма с лучшими достижениями западной культуры - науки, философии, адаптировать их к западному мировосприятию, которое превалировало в сознании многих представителей российской интеллигенции.

С деятельностью буддийской общины связано имя известного тибетского врача, занимавшегося практикой тибетской медицины П.А.Бадмаева, который хотя и принял православие, но не только не оставил свои занятия но, напротив, значительно расширил эту практику. В качестве врача, практикующего тибетскую медицину, он лечил как представителей высшего общества, так и средние слои и даже беднейшее население Петербурга. Крестившись, он принял имя Петр в честь Петра Великого (его настоящее имя - Жамсарын)¹. После окончания университета П.Бадмаев работал чиновником в Азиатском департаменте МИД Российской империи, занимался налаживанием контактов России с Китаем и Монголией, был заинтересован в усилении российского влияния в этих регионах.

Помимо искусного врачевания (например, наследника и ряда высокопоставленных деятелей в правительстве)², П.Бадмаев способствовал распространению основ тибетской медицины и идей буддизма среди самых широких слоев петербургского общества. Вместе с тем он постоянно сталкивался с непониманием его деятельности и умалением успехов его лечения, которые, безусловно, существовали. Он писал: "И вместо того, чтобы искать случая изучить тибетскую

¹ Бадмаев П. Основы врачебной науки Тибета Жуд-ши. Ответ на неосновательные нападки членов медицинского совета на врачебную науку Тибета -М. 1991. -С. VII-VIII.

² См.: Записка А.Протопопову от 9 окт.1912 г. ГАРФ, ф.713 оп.1,ед.хр.2.

медицину, наши врачи готовы свысока относиться к ней, как и ко всему исходящему с Востока... Но разве подобное отношение свойственно образованным людям! Откуда же, как не с Востока, явился цвет современной цивилизации? Кто, как не арабы, научили нас арифметическим цифрам, без которых немислимо было бы развитие математики? Кто, как не Индия, дала нам высокохудожественные и прочные образы византийского строительства? Откуда, наконец, как не с Востока, проникли к нам философские учения и даже свет учения Христа Спасителя?.. Восток был колыбелью всей нашей цивилизации, всех наших знаний и искусств."¹

К П.Бадмаеву обращалось значительное количество больных, к 1910 г. число его пациентов превышало 500 тыс.² Каждый уходил, унося не просто лекарство, а частицу Востока, некоторые, может быть, не вполне отчетливые представления о буддизме.

Вместе с тем это был вполне реальный канал, по которому шло распространение буддийских идей за пределами регионов его традиционного распространения. П.Бадмаев отмечал: "Европейские врачи изучают врачебную науку под руководством множества профессоров-специалистов; существуют целые учреждения, занятые ими, выдаются большие содержания, устраиваются клиники, больницы, лечебные заведения для богатых и бедных, стоящие много миллионов Государству, и все это, кажется, должно было бы удовлетворить потребности населения... Чем объяснить, что в Петрограде, в центре цивилизации России, где ученые европейские врачи держат так высоко знамя своей науки, тибетская медицина привлекла к себе взоры страждущих и стала центром общего внимания?"³ Он писал далее:

¹ Бадмаев П. Основы врачебной науки Тибета Жуд-ши. –С.3.

² Там же. –С.5.

³ Бадмаев П. Ответ на неосновательные нападки... –С.8.

"Врачебная наука Тибета при помощи анализа и синтеза еще тысячу лет тому назад завоевала себе славу; она учит сохранять здоровье, предупреждать заболевание, помогать себе и ближним при заболевании, учит понимать красоту здоровой жизни при разумном труде... Эта могучая наука воспитывает своих последователей сознательно относиться к самому себе и к окружающей его среде."¹

Успех его деятельности был тем более поразительным, что, как правило, к нему обращались пациенты в особенно тяжелых случаях, когда была бессильна "западная" медицина. Он обращался с просьбами в правительство об учреждении Общества тибетской медицины, которое помогало бы заниматься исследованиями в этой области, приобретать и печатать специальную литературу, заниматься переводами текстов по тибетской медицине, помогать молодым врачам, желающим заниматься подобной практикой, и т.д. "Эта наука, - писал он, - сделается общим достоянием России, у которой должна будет позаимствовать ее и вся Европа."² Однако этим надеждам не суждено было сбыться. Общество не было разрешено, тибетская медицина не получила того официального признания, которое она заслуживала. Приоритет России в этой области (в районах нетрадиционного распространения буддизма) так и не был оценен консервативными представителями царской администрации и медицины.

В конечном итоге деятельность П.Бадмаева оказалась титаническим трудом врача-одиночки, имевшего не только образование в области тибетской медицины, но и светское медицинское образование. Он не нашел широкого круга последователей в этой области, остался единственным в своем роде, сумевшим объединить современное по тому времени западноевропейское медицинское образование с восточным,

¹ Бадмаев П. Ответ на неосновательные нападки... –С.9.

² Бадмаев П. Этика тибетских врачей. Основы врачебной науки... –С.52.

которые продолжали существовать отдельно, друг с другом практически не соприкасаясь.

Тибетская медицина, как и буддизм, подверглась разгрому в 30-х гг., П.Бадмаев к тому времени уже скончался (1920 г.); интересно отметить, что еще в 30-е годы ламы-эмчи буддийского храма в Ленинграде (габжи Б.Зодбоев и Ш.Д.Томиргонов) поддерживали контакты с племянником П.Бадмаева Н.Бадмаевым, сотрудником Института экспериментальной медицины. Ламы, занимавшиеся тибетской медициной, были репрессированы наряду с другим буддийским духовенством. Россия, первая из европейских стран, обладавшая бесценными духовными богатствами - наличием храма и общины буддистов в нетрадиционном регионе и имевшая уникальное направление в медицине, сумевшее синтезировать европейскую науку и тибетскую медицину, была отброшена далеко назад, и ее стали обходить западные страны, вставшие на путь строительства буддийских храмов, создания общин и светских буддийских организаций. Значительно позже, чем в России, в странах Запада стали серьезно заниматься тибетской медициной. В России тибетская медицина как традиционный способ лечения продолжала сохраняться в регионах традиционного распространения буддизма в годы тоталитаризма (Калмыкия, Бурятия, Тува).

Среди тех, кто подвергся репрессиям, в 30-х гг. был Бидия Дандарон (1914-1974), оказавший огромное влияние на судьбу буддизма в России. Вернувшись в 1956 году из лагеря после реабилитации в Бурятию, Дандарон стал активно заниматься буддологией и буддийской практикой. С 1965 года Дандарон начинает проповедовать буддизм среди европейцев, продвигая линию А.Доржиева и пытаясь объединить буддийскую философию Востока с достижениями западной философской мысли. Среди его учеников были представители разных национальностей

России. В 1972 году было сфабриковано так называемое "дело Дандарона"; сам Дандарон умер в лагере, подверглись репрессиям его последователи¹.

Его деятельность - научная и проповедническая - заслуживает отдельного исследования. Можно отметить лишь, что деятельность А.Доржиева и Б.Дандарона в России может считаться столь же глобальной и реформаторской, как и деятельность реформатора буддизма Д.Судзуки на Западе.

В настоящее время Санкт-Петербургский дацан часто называют "форпостом буддизма на западе России"². Дацан возродился в 1990 году усилиями центра бурятской культуры и буддийской общины, которую возглавлял ученик Б.Дандарона В.Монтлевич.

Сегодня буддизм начинает возрождаться у нас на глазах. Однако буддийское движение и буддийские группы и организации в России стоят перед целым рядом проблем. В Российской империи православная церковь по существу являлась частью государственной системы, а ее идеология - основой идеологии государства; вместе с тем государство и буддизм оформляли свои взаимоотношения особыми правилами и положениями, которые регламентировали буддизм и одновременно защищали его от давления со стороны слишком ретивых царских чиновников и православных миссионеров. При советской власти государственное православие сменил государственный атеизм. Политика давления на религию (вплоть до полного уничтожения буддийской сангхи в конце 40-х годов) была дополнена политикой ассимиляции народов, исповедующих буддизм (и депортацией калмыков), в единый "советский народ".

¹ См.: Монтлевич В. Дхармараджа Бидия Дандарон//Гаруда, 1992. –N1.

² Иркут В. Калачакра в Петербурге// Буддизм. –N1 (2). –С.10.

В настоящее время проблемы, связанные с отношениями буддизма и государства, взаимодействия с другими конфессиями, регистрацией буддийских общин, их жизнедеятельности, решаются на основе Конституции РФ (Конституций республик традиционного распространения буддизма – Бурятии, Калмыкии, Тывы) и в соответствии с федеральным и республиканскими законодательствами, касающимися свободы совести, вероисповеданий и т.д.¹

В регионах традиционного распространения буддизм становится частью национальной самоидентификации народов, исповедующих его исторически (бурят, калмыков, тувинцев), хотя последователями буддизма являются и лица других национальностей (русские, украинцы, евреи и др.). Политика атеизации населения способствовала не столько сознательному отходу от религиозной веры (хотя, безусловно, существовало и это), сколько разрушению знаний буддийской догматики и философии, культовых предписаний, многих традиций, связанных с буддизмом. Это имеет отношение не только к буддизму, это проблема всех конфессий на территории России. Практически два поколения людей за время существования советского государства были "выключены" из буддийской традиции, которая существовала лишь на уровне бытовой обрядности (и то не везде). Сама религиозная вера стала более "темной " и "невежественной", не подкрепленной хотя бы самими общими знаниями основных положений буддизма, но она продолжала существовать.

Вместе с тем процесс возрождения национальной идентичности налицо, в Бурятии, Калмыкии и Туве (Тыве) он во многом связан с

¹ См.: Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России: Справочник. –М.,1997; Жуковская Л.Н. Возрождение буддизма в Бурятии: проблемы и перспективы. –М.,1997; Закон Республики Калмыкия "О внесении изменений и дополнений в Закон Республики Калмыкия "О свободе совести и вероисповеданий"//Известия Калмыкии. –N3, 9 января 1998 г.

возрождением буддизма. Но, как и в других конфессиях, в буддизме религиозное действие перестало быть повседневным явлением и его совершение граничит с религиозным подвижничеством, исчезли опыт и каналы передачи традиционной религиозной практики и, наконец, налицо низкий уровень знаний догматики и философии буддизма не только среди широких масс населения в регионах традиционного распространения буддизма, но и среди буддийского духовенства (уровень образования современных лам значительно ниже, чем у тибетских, которые посвящают себя буддизму с раннего возраста и получают высшие степени часто в возрасте 40-50 лет, то есть занимаются буддийской философией всю жизнь)¹.

Разумеется, это не вина, а беда современного буддизма, как отмечалось, высшее буддийское образование могли получать единицы. Попытки создать общины традиционного буддизма сейчас наблюдаются в Республике Саха (Якутия), на Алтае (буддийский центр "Ак-Бурхан") и др.

Важной проблемой, стоящей перед современным буддийским движением в России, является создание единого координационного буддийского центра, имеющего единый банк данных о существующих организациях, общинах и группах, и осуществляющего обмен материалами, изданиями, литературой. Он должен обладать информацией обо всех периодических изданиях по буддизму, издательствах, публикующих буддийские тексты и литературу; в нем мог бы издаваться журнал или информационный бюллетень, в котором бы освещалась жизнь буддийских общин и организаций в России (традиционных и нетрадиционных) и за ее пределами. В известной степени этот пробел в настоящее время заполняет ряд изданий, в том числе журнал "Буддизм в России" (Санкт-Петербург) и информационный

¹ Буддизм в России. –СПб., 1996. –N 26. –С.23-24.

бюллетень "Буддизм", издаваемый Традиционной буддийской сангхой России (Улан-Удэ). Координационный центр, лишенный функции какого-либо административного контроля, должен носить экуменический характер, не оказывать предпочтения какой-либо школе или направлению буддизма. Он должен давать объективную информацию о положении дел в современном буддизме, помогать новым буддийским общинам ориентироваться в информационном поле и налаживать связи с аналогичными общинами и группами в России и за рубежом, а также снабжать информацией людей, интересующихся буддизмом, о буддийских общинах и группах, лекциях и занятиях буддийской практикой и т.д. (по аналогии с журналом "Срединный путь", издаваемым "Буддийским обществом Великобритании"). Некоторые признаки формирования подобного центра наблюдались в 1991 г., когда в Петербургском дацане прошла учредительная конференция, в итоге которой появился Международный координационный центр буддийских организаций (МКЦБО). Учредителями его вместе с дацаном стали латвийская община "Дхарма"; эстонская буддийская община в Таллинне, Институт Махаяны при Эстонском академическом восточном обществе (Тарту), новосибирская община, буддисты Литвы, Белоруссии, Украины, Калмыкии, Тувы, Алтая, Ярославля и др.¹ После распада СССР связи между буддистами продолжают поддерживаться, по единый координационный центр со своим изданием так и не был создан. В настоящее время мы наблюдаем одновременно и центробежные и центростремительные силы в буддийском движении.

Если такой центр не появится в России, то буддизм (во всяком случае, на европейской части) будет развиваться по "американскому варианту" - будет происходить стихийное и свободное распространение групп и организаций буддизма, объединенных в отдельные центры

¹ Буддизм, 1993. -N 1(2). -С.10.

(связанные с тем или иным направлением буддизма, как, например, Дзэнские институты или центры Америки, Буддийское общество вихары, Академия Нитирэн сёсю и др.), как это в сущности и происходит в настоящее время. То, что всегда отличало Россию от стран Запада, это ее традиционная ориентация на тибетский буддизм и традиционно более тесные связи с Далай-ламой и Монголией. Стойкий интерес к различным школам тибетского буддизма является определяющим (и естественным) на нетрадиционных территориях распространения буддизма.

В настоящее время на территории России большинство последователей буддизма проживает на территориях его исторического распространения (Бурятия, Иркутская и Читинская области, Калмыкия и Тува (Тыва). Всего буддийских общин, групп и организаций зарегистрировано на 1 января 1998 г. - 160, причем, за последний год (1997-1998 гг.) их число увеличилось на 11.

В Бурятии действует 20 дацанов, существуют группы и организации на территории Бурятии, Читинской и Иркутской областей, которые в основном исповедуют буддизм, исторически связанный с традиционной школой Гелугпа, а также школы дальневосточного буддизма, другие школы тибетского буддизма и т.д. В последнее время тувинский буддизм стремится к созданию собственной независимой организации¹. В Тыве зарегистрировано 10 буддийских общин, в Кызыле действует хурээ (храм) Тувдан Чойхорлинг, существует Дхарма-центр, ряд дуганов (молитвенных домов). Активную деятельность по распространению буддизма в республике ведут представители Далай-ламы, откомандированные в Тыву по двустороннему соглашению правительства и его Святейшества Далай-ламы и Республики Тыва². Буддизм в Тыве отмечен особым покровительством Далай-ламы из-за

¹ Буддизм в России, 1996. -N 26. -С.17.

² Там же. -С. 31-32.

тяжелой ситуации, в которой он находится и которая сложилась в результате невежественной, а подчас и преступной государственной политики СССР в вероисповедных вопросах. В Калмыкии существует более 20 буддийских общин, восстанавливаются хурулы, строятся новые, действует Дхарма-центр. Все они составляют Объединение буддистов Калмыкии (ОБК). Буддисты Калмыкии продолжают поддерживать традиционные связи с Тибетом, на территории республики действуют тибетские учителя и проповедники (многие из них приезжают с лекциями на определенный срок).

На европейской части России действует больше половины всех существующих общин и организаций. Картина буддийской жизни за пределами традиционного распространения буддизма крайне пестра и разнообразна. В Москве в настоящее время зарегистрировано 8 буддийских групп и организаций, в Санкт-Петербурге - 11. Все они принадлежат к различным школам и направлениями буддизма. На территории России действуют Всероссийский центр дальневосточного буддизма махаяны (ВЦДБМ), Международная ассоциация буддизма Карма Кагью (штаб-квартира в Санкт-Петербурге), значительное количество независимых буддийских групп и общин, принадлежащих к самым разнообразным школам и направлениям буддизма (Белгород, Екатеринбург, Казань, Кемерово, Краснодар, Новосибирск, Омск, Пермь, Ростов-на-Дону и др.).

В общинах, которые часто возглавляются светскими последователями буддизма, существует практика приглашения монахов и проповедников из всех стран мира (из стран Востока: Индии, Кореи, Японии, Вьетнама и др. и Запада: Германии; Франции, США и др.). Иногда общины занимаются активной благотворительной деятельностью (община "Соломенная крыша", например, помогает одиноким

пенсионерам, инвалидам Чернобыля и др.)¹, миротворческой (деятельность монахов общины "Ниппондзан мёходзи" под руководством Д. Тэрасавы)², социально-психологической (проповеди тибетских монахов в тюрьмах и основание в одном из мест заключения, в Луганской области, буддийской общины "Ваджрасангха")³ и др. Если учитывать тот факт, что многие буддийские общины существуют всего несколько лет, то результаты кажутся вполне обнадеживающими. Буддизм в России достаточно многообразен, его идеи распространены и популярны среди молодежи и интеллигенции, которые не соотносят себя с какой-либо определенной школой или направлением и не состоят в конкретной буддийской общине. Число буддийских групп и организаций неумолимо возрастает - насколько этот процесс окажется устойчивым, покажет время. Однако можно определенно сказать, что в буддизме начался процесс возрождения, который охватывает как буддийскую догматику и философию (издание текстов, чтение лекций и проповедей известными авторитетами буддизма и т.д.), так и буддийскую практику (буддисты активно вовлекаются в разнообразные виды практик - посещение храмов и монастырей, участие в службах, праздниках, проведение практики медитации, затворничества и т.д.). В настоящее время десятки монахов из России проходят обучение в странах Востока (Монголии, Индии, Мьянме, Таиланде и др.), буддисты из России совершают паломничества в восточные монастыри (в Непал и Индию) - все это свидетельствует о значительном качественном росте буддизма в России, который можно будет наблюдать в ближайшем будущем.

XX век, начавшийся расцветом буддизма в России, не привел к его "золотому веку", однако, несмотря на репрессии и уничтожение

¹ Буддизм в России, 1996. -N 26. -С.35.

² Там же. -С. 67-68.

³ Там же. -С. 58-59.

буддизма в конце 40-х годов, оставил ему шанс на выживание, который, будем надеяться, найдет полную реализацию в XXI в., когда буддизм займет по праву свое достойное место в духовной культуре России.

ГЛАВА IV.

БУДДИЗМ И ПРАВОСЛАВИЕ В ИСТОРИИ РОССИИ.

§1. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНЫХ МИССИЙ НА ТЕРРИТОРИЯХ ТРАДИЦИОННОГО РАСПРОСТРАНЕНИЯ БУДДИЗМА.

Взаимоотношения буддизма и православия в истории России - это прежде всего взаимоотношения господствующей конфессии (православия) и "второстепенной", "инородческой" (буддизма). Православие стремилось продемонстрировать свои приоритеты на практике, в реальной жизни, где теснило не только буддизм, но и другие религии; в то же время оно обосновывало свои "преимущества" теоретически.

Политика христианизации, проводимая государством и православной церковью в Забайкалье, Иркутской губернии и Калмыкии, велась в двух направлениях. Прежде всего, это издание указов, положений царского правительства, которые регулировали и регламентировали духовную жизнь буддистов (количество монастырей - дацанов и хурулов, штатное расписание, их экономическую деятельность и т.д.). Кроме того, царская администрация, осуществляя постоянный контроль над деятельностью монастырей и духовенства, санкционировала учреждение Синодом на этих территориях православных миссий, которые проводили активную пропаганду христианства. Разумеется, миссии не ограничивались пропагандой православия, они использовали любую возможность для крещения "язычников", вплоть до применения насильственных мер против буддийского населения России. В своей вероисповедной политике

российское правительство учитывало геополитические и экономические интересы в этих регионах. Кроме того, существовала еще проблема управления "инородцами", и в этом смысле представители царской администрации не допускали чрезмерного давления на буддийское духовенство, поскольку были заинтересованы в сильной власти на местах, которую они разделяли с крупной феодальной и родовой знатью у бурят и калмыков и с буддийским духовенством. Это не всегда понимали православные миссионеры, которые были недовольны излишней мягкостью мер в отношении буддизма, применяемых рядом высокопоставленных царских чиновников. Архиепископ Иркутский Вениамин, возглавлявший Иркутскую духовную миссию в конце XIX в., писал доносы обер-прокурору Синода К.П. Победоносцеву на Приамурского генерал-губернатора барона Корфа, в которых сообщал, что "...по-видимому, православие не входит в предмет его забот; напротив, он всячески старается угодить ламам, жмет грязные руки их, делает приклады в кумирни (пару канделябр к идолу Шигмуни в Гусиноозерскую кумирню, при которой живет Хамбо-лама), а в настоящем году исходатайствовал Хамбо-ламе орден Станислава, и теперь идолослужитель украшается крестом Христовым к поруганию христианской святыни"¹. Это письмо имело особый смысл, поскольку было написано незадолго до приезда в Восточную Сибирь наследника престола, будущего царя Николая II.

В каком-то смысле вероисповедная политика Российской империи в отношении буддистов была достаточно умеренной, политика же Синода и православных миссий была более радикальной, направленной на христианизацию всего "буддийского мира" в России.

Проблема взаимоотношений буддизма и православия в России должна быть рассмотрена прежде всего исторически - как реальная

¹ Забайкальские епархиальные ведомости. - Чита, 1915. - N 9. - С.274.

история конфликтов и взаимодействия двух мировых религий в истории России: одной - государственной и главенствующей, другой - хотя и признанной официально государством, но религией "второго сорта", притесняемой и угнетаемой¹. Вместе с тем это и история официальных взаимоотношений и оценок буддизма представителями православной церкви, главным образом духовных миссий, работавших на территории Забайкалья, Иркутской области и современной Калмыкии, взаимоотношения народов, исповедующих разные религии.

Наряду с этим определенный интерес представляет собой оценка буддизма и его учения с православных позиций рядом русских философов, богословов и мыслителей, представления которых о буддизме по ряду моментов не всегда и не вполне совпадают с официальной церковной точкой зрения. В целом их объединяет положение о некоей "недостаточности", "духовной незрелости" буддизма по сравнению с православием; в то же время в ряде работ можно обнаружить поиски (и даже определенное признание) глубокого внутреннего тождества человеческого содержания буддизма и христианства как выразителей идей культур Востока и Запада. Это дает принципиальную возможность обнаружить отдельные, еще не очень четкие и явные точки соприкосновения, позволяющие состояться своего рода диалогу культур, конфессий, обитающих в едином культурном пространстве России.

Обновленческое движение в российском буддизме в каком-то смысле явилось ответом на давление православия, оно возникло в русле

¹ Особые отношения сложились между буддистами и старообрядцами, в среде которых была популярна "буддийская литература" (в частности, "Повесть о Варлааме и Иоасафе" и др.); старообрядцев привлекали в буддизме идея мироотказа и буддийская эсхатология (параллели Шамбалы и Беловодья), поиски земного рая. См.: Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси. -С.279-280.

национального-освободительных тенденций в среде бурятской и калмыцкой интеллигенции и духовенства в конце XIX - начале XX вв. Однако оно выступило не с критикой православия (или христианства в целом), а обратилось прежде всего к своим собственным духовным ценностям, стремясь очистить их от вульгарных напластований, вернуть буддийскому учению первоначальную чистоту и истинность, доказать его непротиворечивость современным знаниям, его соответствие условиям изменяющегося мира. Второй этап обновленчества в буддизме, начавшийся в 1917 г., совпал с аналогичным движением в православной церкви, и, судя по всему, не без его непосредственного влияния. Стремясь сохранить буддизм и буддийскую общину (сангху) как конфессиональную структуру в России, большинство обновленцев продемонстрировало лояльность советской власти, готовность с ней сотрудничать, делая акцент на тождестве ряда буддийских идей (буддийский эгалитаризм, отказ от собственности, буддийской "атеизм" - отсутствие идеи личного Бога - творца мира и человека и др.) и идеалов социалистического общества. Таким образом, в переломный момент для истории России буддизм и христианство объединились общими "теоретическими" установками в стремлении адаптировать свои учения к материалистическому и марксистско-ленинскому учению.

К сожалению, социалистическое общество не ответило буддизму на готовность к сотрудничеству взаимностью. Местные власти всячески способствовали расколу буддийской сангхи (на традиционалистов и обновленцев), некоторое время поддерживая обновленцев, в конечном счете методично уничтожая и тех, и других.

Если реформация буддизма в странах Востока и буддийских регионах России явилась ответом на усилившееся влияние западной цивилизации и ее технологий, то обращение русских философов и богословов к буддизму в свою очередь явилось ответом на возрастающее

влияние буддийских идей в странах западного мира и на европейской территории России. Отношение же самих буддистов в России к православию было достаточно спокойным, даже уважительным: "русского Бога" и Иисуса Христа буддисты считали мощными божествами, но полагали, что помогать они способны только русским. Те же, кто принял православие, часто исповедовали двоеверие и не стремились крестить собственных детей. Какой-либо теоретической полемики со стороны буддийского духовенства с православными иерархами, в которой бы допускалась критика христианских догматов, не наблюдалось. Это связано с традиционной толерантностью буддизма по отношению к другим вероисповеданиям, а также с подчиненной ролью буддийской сангхи в России - любая критика православия приравнивалась к критике самодержавия и была практически невозможна в условиях православной России. Вместе с тем в периоды наибольшей активности миссионеров буддийские ламы проводили "пропаганду" против православия¹, в постреволюционной России она стала иметь националистический (антирусский), а затем - "антисоветский" характер.

Наиболее яркие представители православного духовенства, работавшие в православных миссиях, были настоящими подвижниками, заранее готовившимися к своему поприщу, изучавшими восточные языки и основные положения буддизма. Но результаты христианизации были не слишком обнадеживающими. Скорее, они были парадоксальными: буддисты охотно общались с миссионерами, даже могли заходить в церковь, если она находилась неподалеку, бывало, что и крестились, но продолжали исповедовать свою веру. Буряты, во всяком

¹ См.: Герасимова К.М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков. -С.65.

случае те, которые находились в поле зрения особенно активного священника и кочевали вблизи миссионерского стана, демонстрировали лояльность православию, но продолжали сохранять упорство в следовании буддизму: проповеди миссионеров часто увязали в дружном "согласии" буддистов с идеями христианства, с отсутствием какой-либо полемики и т.д.

На самом деле в этой особенности нет ничего парадоксального. С точки зрения буддиста, весь мир (сансара) заселен не только людьми и животными, но богами, демонами и т.д., которые представляют собой определенную иерархию, но не более того. И в конечном счете все они меркнут перед основной целью буддизма - достижением нирваны, приобщением к дхармакае (для наиболее просветленных лам) или верой и почитанием Будды для простых буддистов. Согласно буддизму, его божества могут достаточно мирно уживаться с другими богами и духами, иногда ассимилируя их, иногда сосуществуя с ними и даже включая чужих богов и духов в свой обширный и красочный пантеон. Еще совсем недавно исследователи отмечали, что на буддийском алтаре бурята можно было обнаружить в дружном соседстве изображение будды или бодхисаттвы, православную икону и портрет В.И. Ленина.

Это трудно было понять православным миссионерам, которые продолжали буддистов называть "язычниками", убежденные, что имеют на это полное основание.

Однако при применении насилия (насильственной христианизации) буддисты проявляли и твердость веры, и силу характера. Собственно "двоеверие" исповедовало не такое уж значительное количество буддистов, практически в большинстве случаев "крещение" являлось лишь ширмой для того, чтобы и дальше спокойно исповедовать буддизм. "Принятие" православия редко имело мировоззренческий характер, чаще

- прагматический, связанный с теми или иными материальными интересами.

Процесс сравнения духовных ценностей буддизма и христианства в XX в. шел и в буддизме. Сравнительный анализ отдельных положений буддизма и христианства чаще всего можно встретить у реформаторов буддизма, которые занимались пропагандой и проповедью буддийских идей на Западе. В частности, проводились аналогии между понятием "Бог" в христианстве и понятием "Дхармакая" в буддизме махаяны (так называемом "теле Закона" будды - абсолютном, космическом теле или, скорее, сознании, проявлением которого является все сущее); в этом смысле нирвана рассматривалась как полное проявление этого абсолюта в человеке; буддийское понятие "каруна" трактовалось в терминах, близких жертвенной любви в христианстве, и др.¹ Следует отметить, что, как правило, в подобных сравнениях практически никогда не проскальзывал элемент превосходства буддийского учения над христианским, скорее, это была попытка объяснить западному миру в понятных для него категориях суть буддийского учения. Вместе с тем, в них отсутствует и элемент признания превосходства христианства. В целом, по-видимому, это достаточно характерная черта для буддизма, имеющего богатый опыт ассимиляции, адаптации и мирного сосуществования с самыми различными традиционными религиями и культурами в разной культурной среде.

Таким образом, в России православные миссионеры сталкивались с поразительной особенностью работы среди "иностранцев", отмеченной в конце XIX в. архимандритом Гурием (который возглавлял Икрутскую духовную миссию): "Но первое же знакомство мое с бурятами на месте убедило меня, что главной основой усиленной миссионерской

¹ См: Suzuki D.T. Outlines of Mahayana Buddhism. -N.Y.,1963.

деятельности нельзя считать эрудицию в языческих верованиях... потому что как ламы, так и все буряты убеждены в божественном происхождении всех вер, сами верят не только в божественность христианства, но и в его превосходство пред всеми верами, как первой в мире веры"¹.

" Русска вера - перва вера, всем верам вера, говорил мне один язычник - бурят о христианстве"², - продолжал он. Столь "простодушное" признание православия "первой верой" не означало принципиального признания превосходства христианства над буддизмом. В данном случае Гурий получил "вежливый ответ" на свою христианскую проповедь. Каждый бурят-буддист в конце XIX в. знал о том, что православие в России является государственной религией, и был вынужден признавать его главенствующую роль.

Если обратиться к истории распространения православия в Забайкалье, Иркутской области и на современной территории Калмыкии, то можно заметить, что православные миссионеры появлялись в этих регионах по мере освоения новых земель, присоединения их к России или заселения степей Нижнего Поволжья (Калмыкии). Пока не были регламентированы и определены законодательно (указами, положениями, правилами) взаимоотношения православных миссионеров и местного населения - не только бурят, но и эвенков, якутов, эвенов и других народов Сибири, православные священники пользовались вседозволенностью и крестили представителей этих народов "огнем и мечом", насильно, используя методы угроз и физической расправы.

Несколько иная ситуация сложилась с распространением православия в Калмыцкой степи, где калмыки продолжительное время (в

¹ Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. -Иркутск, 1880. -N43. -С.581.

² Там же. -С.581.

период существования Калмыцкого ханства, до 1771 г.) сохраняли известную социально-политическую самостоятельность, прямые связи с Тибетом и играли важную политическую роль во взрывоопасном регионе в непосредственной близости от Крыма, Кавказа, Казани, Средней Азии. Жесткое давление на калмыков и немедленное обращение их в православие некоторое время не входило в планы Российской империи, заинтересованной в стабильности в этом регионе.

Первая православная миссия - Даурская - была основана в 1681 г., хотя попытки внедрить православие среди бурят относятся к еще более раннему периоду (середине XVII в.). В 1727 г. Синодом была учреждена Иркутская епархия, которая активно занималась миссионерской деятельностью среди буддистов Восточной Сибири, с еще большим энтузиазмом она боролась с шаманизмом.

В начальный период работы православных миссионеров в Забайкалье и Иркутской губернии (конец XVII - XVIII в.), как правило, крестились либо обедневшие буряты, чтобы не платить ясак (от налогов они освобождались на три года), либо те, кто в силу каких-то причин порвал со своей родовой общиной. Были представители княжеского рода (тайши), принявшие крещение и постепенно интегрировавшиеся в высший слой русского дворянства (князя Гантимуровы, например, в XVII в.).

В 1861 г. стала действовать Забайкальская миссия. Деятельность миссионеров усилилась во второй половине XIX в., активно проводили христианизацию бурят и других народов Восточной Сибири Иркутская и Забайкальская миссии. По официальным данным (скорее всего завышенным), в начале XX в. было 85 тыс. крещеных бурят¹. Постоянно

¹ Очерки истории культуры Бурятии. - Улан-Удэ, 1972. Т.1. - С.277.

наблюдались случаи насильственного крещения, уничтожения и присвоения предметов культа и т.д.

Насаждение православия шло параллельно с политикой русификации среди бурят. Принятие православия имело не только материальные выгоды (освобождение от налогов), но и давало большую свободу расселения и передвижения, что неизбежно влекло за собой смену экономической деятельности - переход к земледелию, принятие "начал" русской жизни, возможность получения образования в гимназии и даже в университете и, соответственно, - повышение социального статуса "инородца". Но это был путь для немногих - такова судьба П. Бадмаева, который принял православие, но внес в русскую культуру элементы культуры своей родины, практикуя в Перербурге методы традиционной тибетской медицины, тесно связанной с буддизмом.

Многие буряты, принявшие православие насильственно или в силу материальных выгод, в результате процесса либерализации религиозной жизни в начале XX в. снова перешли в буддизм, в действительности от него не отходя, так как он был связан с бытом, национальной психологией и всем укладом жизни бурятского общества.

Двойственная политика царского правительства ("кнута и пряника") в отношении буддизма (особенно в Забайкалье), чередование методов давления, контроля и некоторого послабления, отражалась на деятельности православных миссий. Уже в ранних официальных документах (Договор 1689 г. шести восточнобурятских тайшей с сибирским наместником Ф. Головиным) указывалось на недопустимость насильственных методов крещения местного населения (поскольку они имели место), однако православные миссионеры далеко не всегда действовали в соответствии с договорами и "инструкциями".

После официального признания буддизма (указом 1741 г.) началось его активное распространение среди местного населения, которое трудно

было остановить православным миссиям, не имевшим еще достаточного опыта работы с "ламаитами". С большим успехом действовала Иркутская миссия, поскольку на ее территориях буддизм был распространен значительно слабее, чем в Забайкалье.

Новый этап христианизации был связан с принятием "Положения" 1853 г., которое усилило контроль над духовными делами буддистов, подробно регламентировало деятельность дацанов, определяло штатное количество лам и т.д. В конце XIX в. православные миссии (Иркутская и Забайкальская) начинают действовать более активно, иногда в обход законодательства; процессы христианизации усиливаются в связи с попытками царского правительства реформировать социально-политическую и экономическую жизнь бурятского общества (конец XIX - начало XX в.).

Однако одновременно с этими процессами шел процесс национальной консолидации бурятского общества. Развивавшиеся национально-освободительное и обновленческое движения оказывали мощное сопротивление политике христианизации и русификации. Буддийское духовенство делало все возможное, чтобы сохранить буддийскую сангху в неприкосновенности (сопротивлялось закрытию дацанов, сокращению числа лам и т.д.). Начало XX в. знаменуется возвращением значительного числа "крещеных" буддистов в лоно буддийской сангхи; по мере либерализации общественной жизни в России происходит оживление духовной жизни буддистов в недолгий период между отменой униженных регламентаций буддизма царским правительством и наступлением на религию со стороны советской власти с последующим уничтожением буддизма в конце 30-х гг. XX столетия.

Наивысшего напряжения, пожалуй, взаимоотношения буддизма и православия достигли в конце XIX - начале XX в., когда буддизм занимал уже достаточно прочные позиции (подкрепленные идеями

национальной консолидации) и православные миссии начали активное наступление на него всеми доступными им методами, наработанными к тому времени. Миссионеры выступали с требованиями еще более жесткого административного ограничения буддизма (отмены "Положения" 1853 г. как слишком либерального). Губернское начальство придерживалось "Положения", строго следило за штатным расписанием и не всегда поддерживало радикальную позицию миссионеров.

В конце XIX в. православные миссионеры, давая оценку первым попыткам христианизации бурят в Забайкалье, отмечали, что завоевателями Сибири были простые казаки, а колонизаторами ее - "гулящие люди" (промышленники, торговцы и беглые крестьяне), которые не могли быть проводниками православия и просвещения по своему невежеству¹. В Сибирь многих из них привлекали авантюрные наклонности и нажива. Миссионеры, подолгу работавшие среди буддистов, отмечали, что "просветительную и образующую силу для инородцев составляет православие и русский быт"². В силу этого христианизация и русификация всегда шли рука об руку.

В 1880 г. Забайкальская духовная миссия имела в своем составе 20 миссионеров (1 игумен, 6 иеромонахов, 13 священников); в состав миссии входили также переводчик, учитель, псаломщики и др. Всего в этот период там действовало 18 миссионерских станом (церквей, молелен, часовен и общин вокруг них)³. Создавались христианские колонии - "чтобы сохранить себя от языческой жизни", часть новокрещенных - бурят добровольно уходила из улусов, создавала поселение и, как правило, строила церковь или часовню.

¹ Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. -1880. -N1. -С.1.

² Там же. -С.2.

³ Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. -1880. -N15. -С.178.

Приблизительно такое же количество миссионеров действовало в Иркутской духовной миссии. Несмотря на активную деятельность духовных миссий, распространение христианства встречало на своем пути множество трудностей. Часто церкви ("миссионерские станы") специально строились неподалеку от дацанов, но далеко не всегда они выигрывали от подобного соседства. Церкви подчас имели менее величественный вид, чем дацаны, многие строились из дерева, в то время как новые дацаны были каменные, полукаменные, встречались среди них даже отделанные мрамором. "Ламство,- жаловались священники, - при явном покровительстве степного начальства стало опять на счет народа шириться и выситься: появились новые затеи хамбо-ламы, например, построить из дерева четырехсаженного идола с соразмерными высоте членами (Майдара), дабы удивить суеверный народ чудовищной громадностью мнимого бога, для коего понадобилась и особая кумирница, что все уже устроено, и на значительную сумму, взятую с общества бурят, раболепствующих перед ламами"¹. Как видим, "Положение" 1853 г. оказалось не столь строгим и жестким, дацаны и "кумирни" продолжали строиться и даже с соизволения губернского начальства и высоких чинов из Петербурга. Особенно сложной работа миссионеров была на границе с Монголией, где влияние буддизма было наиболее сильным. Миссионеры старались обращать самое пристальное внимание на тех "новокрещеных инородцев", которые не стремились крестить своих детей, укрывали их от крещения, особенно девочек, так как за них полагался калым при выдаче замуж. Миссионеры были заинтересованы в удалении новокрещеных из улусов и поселении их либо в русских деревнях, либо отдельно, чтобы оградить их от воздействия сородичей, нештатных лам, которые жили в одних улусах с новокрещеными. Часто ламы, чтобы удержать бурят от крещения,

¹ Прибавления к Иркутским епархиальным новостям. -1880. -N16. -С.194.

распространяли всевозможные слухи о том, что крещеных бурят будут забирать в армию (буряты были освобождены от воинской повинности), что буряток будут насильно выдавать замуж за русских и т.п. Подобные же методы использовали и миссионеры. В Аларском ведомстве известна история о "замечательном колонизаторе" Бажее Косомове, который принял христианство и организовал бурят на строительство православного храма, уверяя всех, что строится дацан. Поскольку многие дацаны строились по образцу русского церковного деревянного и каменного зодчества, буряты, пока дело не дошло до карниза, так и не догадывались, что они строят¹.

Архимандрит Гурий отмечал, что буряты с трудом соглашались принять христианскую веру, потому что "с переменой веры, по их понятию, надобно переменить и жизнь, т.е. надобно оставить свои нравы и обычаи, дорогие для них чувства по рождению и воспитанию, - надобно начать жить общею русскою жизнью, которая им хотя и нравится и они понимают ее и в общественном и в семейном быту, но избегают ее, потому что чувствуют себя не подготовленными к ней и как бы недостойными вступить в общий строй гражданственности"².

Однако он не был сторонником скоропалительного крещения, требовал, чтобы священники заботились об "умственном" и "духовном" развитии бурят, с тем, чтобы те могли понимать христианскую догматику и культ, чтобы научили их "сердечной любви к Богу". Даже "приобщившись" к христианству, многие буряты оставались не только "двоеверами", но и "троеверами" - исповедовали буддизм, христианство и придерживались шаманистских верований.

¹ Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. -1880. -N27. -С.548.

² Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. -1880. -N47. -С.585-586.

Удивительное невежество и неподготовленность к миссионерской работе среди "инородцев" выказывала часть священников. Знание православия как будто освобождало иных из них от проникновения в стихию той веры, среди последователей которой они собирались проповедовать: "Какое-то чувство непонятого страха овладело мною при виде золоченых бурханов большой величины... На стенах дацанов развешены чудовищно-безобразные изображения бурханов, писанные на холсте; есть и такие, на которые срамно и смотреть"¹.

Миссионерская деятельность в Иркутском крае и Забайкалье, оживившаяся в начале 60-х годов, в конце XIX в. (с назначением начальником Забайкальской миссии епископа Вениамина) стала принимать жесткие формы.

Во время проезда будущего наследника престола Николая II через Иркутскую губернию на Дальний Восток в 1891 г. было крещено 297 бурят². Это вызвало бурный энтузиазм среди православных миссионеров - крещение превратилось в своего рода кампанию, демонстрацию верноподданнических чувств будущему императору. За неявку лиц, подлежащих крещению (многие из которых даже не выражали такого желания), согласно специальному циркуляру, родовые начальники несли строгую ответственность по закону. "Крещение 1891г." своими методами напоминало варварские времена средневековья, дикие для конца XIX в. В некоторых местах, особенно там, где "инородческие власти" находились в подчинении у полиции, совершались нападения на жилища некрещеных бурят и, если, случалось, находили кого-нибудь дома, то его немедленно крестили тут же или тащили насильно в миссионерский стан. При сопротивлении будущих "христиан" били, истязали, связывали

¹ Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. -1880. -N49. -С.624-625.

² Гирченко В. Страница из истории христианизации бурятского населения в конце XIX- го века // Жизнь Бурятии. -Верхнеудинск, 1926. -N1-3. -С.100.

веревками, затем насильно крестили. Побои и истязания происходили даже в самом храме. Некоторым удавалось скрыться, но их обнаруживали и крестили насильственно.

В 1892 г. 26 бурят и буряток подали прошение в Министерство внутренних дел, в котором, в частности, говорилось: "Обряд крещения производился следующим образом: избитый связывался по рукам и ногам и с помощью подчиненных голове служителей сажался вместо купели в приготовленное в управе полубочье с водой, после чего священник совершал крещение"¹. "Таким путем, - отмечалось в прошении, - является новокрещеный, который не говоря уже, что не в состоянии высказать ни одной и самой необходимой молитвы, но даже положить креста и поклона..."².

Попытки дознания по поводу этого вопиющего преступления со стороны генерал-губернатора Иркутска Горемыкина встретили яростное сопротивление Вениамина, который полагал, что любая форма дознания может подорвать авторитет как миссионерской деятельности, так и всей православной веры. Горемыкин наложил резолюцию: "Движение среди бурят, представлявшее опасность для дела христианской им проповеди и достигнутых ею многолетних результатов, требовало прекращения исследований по данным жалобам"³.

В конце XIX в., даже при наличии несовершенных и далеко не демократических законов, касавшихся вероисповедных дел "инородцев", эта ситуация, тем не менее, была из ряда вон выходящей, вопиющей и преступной. Устав духовных дел иностранных исповеданий обязывал православное духовенство при обращении в христианство инородцев ограничиваться одними убеждениями, не прибегая к принуждению.

¹ Гирченко В. Страница из истории христианизации бурятского населения в конце XIX-го века. –С.100.

² Там же. –С.100.

³ Там же. –С.100.

Местное начальство не должно было допускать стеснения инородцев под предлогом обращения их в христианство. В.Гирченко определяет Иркутское епархиальное управление и состоявшую при нем православную миссию как центры "воинствующего православия"¹.

Сподвижник Вениамина Агафангел, епископ Киренский, отмечал, что "в ограждение интересов православия и в видах прекращения на будущее время возбуждения и подстрекательства инородцев к неосновательным жалобам на миссионеров следовало бы подвергнуть уголовной ответственности тех лиц, благодаря подстрекательству которых возникли помянутые жалобы инородцев"². По-видимому, эта история не получила значительной общественной огласки и практически не дошла до "европейской части" России, во всяком случае она осталась вне поля зрения прогрессивной российской общественности (в отличие, скажем, от "Велижского дела" или позднее "дела Бейлиса", связанных с давлением на иудаизм, прозвучавших на всю Россию).

Последующие события продемонстрировали бессмысленность и бесполезность подобного рода "крещений": революционное и национально-освободительное движения в начале XX в. среди бурят Иркутской губернии и Забайкалья сопровождались в том числе и массовым отходом бурят от христианства и возвращением их в буддизм. Одной из причин этого было насильственное крещение бурят в конце XIX в., в некоторых улусах и ведомствах (в частности, в Аларском).

Вениамин, архиепископ Иркутский и Нерчинский, в своей работе о деятельности православной миссии в Сибири наиболее четко определил задачи христианизации "инородцев", отметив, что "миссия православия

¹ Гирченко В. Страница из истории христианизации бурятского населения в конце XIX- го века. –С.104.

² Там же. –С.106.

по отношению к инородцам есть вместе с тем миссия обрусения"¹, поскольку православие всех делало "русскими". Полагая, что христианизация бурят - дело не только церковное, но и государственное, он писал о необходимости "убеждать их в превосходстве русского национального быта, чтобы сделаться им не по вере только, но и по национальности русскими"². В принципе эти идеи совпадали с глобальной имперской политикой царского правительства и Российского государства, но определенно предвосхищали ее; в данный конкретный момент эта политика была, как отмечалось, достаточно осторожной и двойственной. Вениамину не запрещалась пропаганда "воинствующего православия", однако местная администрация (за редким исключением) предпочитала действовать в соответствии с "Положением 1853 г." и другими указами, регламентировавшими, но не запрещавшими "ламайскую веру" в угоду излишне ретивым православным миссионерам. Вениамин являлся одним из яростных противников "Положения" и считал, что законодательство об инородцах "дает инородцам такие льготы и преимущества, каких не имеет господствующая русская нация"³.

Стремясь "вывести здешних инородцев из несчастного положения духовной слепоты", просветить их с помощью православия и приблизить к "российской гражданственности", духовные миссии создают систему просветительных, духовных учреждений - прежде всего духовных школ при миссиях. Духовные заведения часто устраивались при миссионерских станах - училища были мужские и женские. Интересно отметить, что в училища часто набирали некрещеных бурят, но они не

¹ Вениамин, архиепископ Иркутский и Нерчинский. Жизненные вопросы Православной миссии в Сибири. СПб., 1885. -С.8.

² Там же. -С.8.

³ Там же. -С.8.

только не уступали крещеным в "знании истины христианской веры, но некоторые даже превосходили"¹.

1881 год ознаменовался празднованием 200-летнего юбилея со времени создания первой духовной миссии. В 1681 г. "по повелению царя Федора Алексеевича" и "по благословению святейшего патриарха Иаакима" для миссионерной работы в Забайкалье и Иркутской губернии были посланы первые 12 священников под началом игумена Феодосия. "Россия, сложившись в могучее государство, мало-помалу распространяла свою христианскую цивилизацию на восток. Сибирь первая подверглась просветительному влиянию России", - отмечалось священником Ф.Литвинцевым². Правда, он отмечал также, что просвещение продвигалось медленно, но и то "уже было великим счастьем для страны дикой..."³. К концу XIX в. значительно увеличилось количество священников, часть из них составляли буряты (особенно в низшей церковной иерархии). В миссиях находился штат переводчиков с монгольского и бурятского языков, окончивших миссионерские училища. Часто богослужение совершалось "на инородческих языках" (иногда с помощью переводчика, хотя некоторые священники знали восточные языки, получив образование в Казанской духовной академии). Существовала специальная Казанская переводческая комиссия при братстве св. Гурия, которая занималась переводами и изданием христианской литературы на "инородческих языках". Подобные переводные тексты должны были быть подготовительными к чтению и "уразумению церковно-славянского текста". Часто тексты читались параллельно.

¹ Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. -1880. -N 26. -С.337.

² Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. -1883. -N1. -С.3.

³ Там же. -С.2-3.

В 1883 г. был издан Указ Его Императорского Величества и Святейшего Синода преосвященному Вениамину, архиепископу Иркутскому и Нерчинскому. В нем говорилось: "Имея в виду, что при содействии православного миссионерского общества и существующей в городе Казани при братстве св. Гурия переводческой комиссии, получающей средства от означенного общества, дело по переложению и изданию православных и богослужебных и вероучительных книг на инородческие языки получило в настоящее время столь значительное развитие, что, с благословения преосвященных, в некоторых приходах совершаются даже богослужения на инородческих языках и... что отправление богослужения для крещеных инородцев на родном их языке может служить одним из главных средств к духовному их просвещению и утверждению в вере православной..."¹.

Этот документ дает представление о том, какая мощная машина миссионерской деятельности была запущена в столь небольшом регионе России, насколько упорно работали там подвижники - миссионеры, многие из которых, как отмечалось, были людьми образованными, знающими быт, обычаи, религиозную догматику, учение и культ буддизма, были достаточно снисходительными ко многим "слабостям" "инородцев" (к "двоеверию", "троеверию", к тому, что те не крестили детей). Они специально изучали языки, чтобы проводить богослужение на монгольском и бурятском языках. Издавались специальные пособия для духовных школ, была переведена Священная история Ветхого и Нового Завета, переложены учение о святой христианской вере, житие Святого Николая и др. В конце XIX в. существовало 2439 книг по православию на монгольском и калмыцком языках².

¹ Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. -1883. -N14. -С.66.

² Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. -1908. -N12-13. -С.389.

Делались попытки передачи (транскрипции) бурятского и калмыцкого языков с помощью русского алфавита. Однако проблема осталась нерешенной. Наибольшие сложности встречались в районе Забайкалья, среди кочевников, особенно среди тех, которые кочевали вблизи Монголии и имели контакты с буддистами-монголами.

"Довольно значительная часть крещеных инородцев, - отмечалось в "Забайкальских епархиальных ведомостях" в 1900 г., - ведет кочевой образ жизни, улусами или отдельными юртами... По своему религиозно-нравственному состоянию крещеные инородцы могут быть разделены на две группы. Религиозно-нравственное состояние одних можно назвать сравнительно удовлетворительным, к группе этого рода принадлежат инородцы, крещенные в давние годы, как называют их в некоторых местностях Забайкалья, "карымы", по своему образу жизни в настоящее время почти что русские крестьяне: они живут в русских избах, носят русскую одежду, говорят русским языком; они усвоили русское добродушие и русское гостеприимство, - и от прежнего бурята - язычника осталась лишь физиономия монгольского типа"¹.

Этот тип крещеного "инородца" миссионерами оценивался вполне положительно. Они отмечали, что религиозно-нравственное состояние большинства крещеных инородцев оседлого образа жизни вполне христианское - в домах имеются иконы, на себе они носят нательные кресты, правильно налагают на себя крестное знамение, знают молитвы, ответственно относятся к богослужениям, сочетаются церковным браком, крестят детей и т.д.

Однако наряду со "старокрещеными" бурятами (крещеными, видимо, не насильственно, а по доброй воле) существовала значительная часть бурят - "христиан только по имени". Они продолжали исповедовать

¹ Забайкальские епархиальные ведомости. - Чита, 1900. - N13-14. - С.18-19.

"старые языческие понятия, суеверия", которые "живут в них в полной силе и не уступают места христианским понятиям"¹. Эта часть "крещеных" по численности значительно превышала предыдущую, как правило, она жила вдали от русских поселений, церквей, миссионерских станом, кочевала по обширным пространствам и была недоступна для постоянного влияния православных миссионеров. Среди кочевников, тесно связанных родовыми узами, наблюдался более частый отход от православия, поскольку сородичи издевались над отступником, род давал ему самые плохие земли, их лишали покоса и т.д. Повсеместно наблюдалось малоземелье у крещеных и достаток земли у "язычников". Кроме того, как отмечали в своих жалобах миссионеры: "Следом за уехавшим миссионером в юрту новокрещеного является лама или шаман и своими внушениями разрушает то, что было создано христианским священником".² Результаты христианизации к началу XX в. были неутешительными: многие "крещеные" буряты вернулись в лоно буддизма, буддизм сам стал делать настойчивые попытки вступить на "канонические" территории православной церкви. Миссионерская проповедь приобретает все более наступательный характер, но все равно не приводит к желаемой цели: "Буряты Иркутские и Забайкальские! Вас так мало: всего лишь каких-нибудь 350 тысяч человек, вы не опасны ни для государства Русского, ни для веры христианской, вы - капля в Море Русского царства. Но вам угрожает великая опасность: вам стараются навязать буддийскую веру лам, веру, почитающую не Бога-единого и истинного, а целые тысячи будд, выродившихся из людей и сменяющих друг друга, как простые люди..."³.

¹ Забайкальские епархиальные ведомости. - 1900. - N13-14. - С.19.

² Забайкальские епархиальные ведомости. - 1900. - N5. - С.19-20.

³ Забайкальские епархиальные ведомости. - 1917. - N9. - С.238.

Несмотря на бюрократические сложности при переходе из православия в буддизм, в "Епархиальных ведомостях" (главным образом в "Забайкальских епархиальных ведомостях") в начале XX в., особенно в предреволюционный период, появляются заметки о вновь и вновь вернувшихся в лоно буддизма бурятах. Для того чтобы перейти из православия в "нехристианское исповедание", необходимо было написать заявление по специальной форме, которое должно было быть заверено губернатором, и пройти соответствующее дознание - действительно ли заявитель или его предки принадлежали к данному вероисповеданию и не исповедовали православие (т.е. уклонялись от исполнения обрядов, не бывали на исповеди, не крестили детей, не сочетались церковным браком и т.д.)¹. Однако и это не останавливало "крещеных" бурят; шел процесс возвращения к традиционной вере, несмотря на изменение социально-политических и экономических условий в бурятском обществе и во всей России в целом.

В 1908 г. на съезде депутатов духовенства Иркутской епархии отмечалось, что "фанатичные и устойчивые в своей религии буддисты, пользуясь невежеством в религиозном вопросе русского населения, особенно обрусевших инородцев, могут пропагандировать буддизм во всей полноте его учения, проповедуя те стороны его морали, которые не чужды христианству. Пропаганда буддизма не только среди инородцев, но и русского населения - вопрос недалекого будущего..."². Съезд оказался провидческим, но до известной степени - всего миссионеры предвидеть не смогли, однако, по существу, они расписались в своей бессилии противостоять традиционной буддийской религии, которая начала уже обретать региональные формы и даже делала активные попытки выйти за пределы традиционных регионов. В XIX в., как

¹ Забайкальские епархиальные ведомости. - 1906. - N 4-5. - С. 39-40.

² Иркутские епархиальные ведомости. - 1908. - N 19. - С. 183.

отмечалось, появляется обновленческое движение, которое главной своей целью ставило укрепление буддизма, очищение его от "суеверий и пережитков", делало попытку приспособить его к условиям современности, сделать более жизнеспособным, ввести его региональные формы (бурятскую и калмыцкую) в общепобуддийское культурное пространство, сделать возможным распространение его на небуддийских территориях России.

В Калмыкии процесс христианизации буддистов во многом был похож на тот, что шел в Забайкалье, но его результаты оказались еще более скромными. В начале XX в. вопрос о миссионерской деятельности среди калмыков (особенно в Калмыцкой степи) и приобщении их к православию стоял так же остро (и даже более остро), как и в начальный период их христианизации (вторая половина XVII в.). В "Астраханских епархиальных ведомостях" за 1910 г. отмечалось, что "необходимо послать специальных миссионеров, владеющих калмыцким языком, достаточно подготовленных; снабдить их средствами передвижения"¹, чтобы они могли не только заниматься миссионерской проповедью, но и крестить младенцев, причащать больных и престарелых, отправлять религиозные службы.

Отмечалась необходимость перевода священных книг на калмыцкий язык (предлагалось также переложение текстов богослужения на калмыцкий язык русскими буквами) и т.д. К середине XIX в. было крещено чуть более 6 тыс. человек² (за период с 1710 по 1855 гг., т.е. почти за 150 лет попыток христианизации и русификации калмыков); среди них обращение 4 тыс. калмыков в православие относится к 1725-1737 гг. и связано с деятельностью иеромонаха

¹ Астраханские епархиальные ведомости. – Астрахань, 1910. – N11. – С.102.

² Астраханские епархиальные ведомости. – 1910. – N24. Приложение. – С.532.

Никодима¹. Однако и эти данные вызывают серьезное сомнение как явно преувеличенные.

Здесь уместно вспомнить отчеты миссий, работавших в Иркутской губернии и в Забайкалье. Даже если предположить, что многие цифры в них также были завышены, то все равно количество крещеных там исчислялось десятками тысяч. Вместе с тем, как отмечает Г. Дорджиева: "История христианизации калмыков - это история одного из направлений общей самодержавно-вероисповедной политики царизма со времени добровольного вхождения калмыков в состав России"². Но таковой же была вероисповедная политика царского правительства в отношении бурятского населения. Однако оказалось, что в Калмыкии проводить христианизацию сложнее, чем в Забайкалье и тем более в Иркутской губернии. Это связано с особенностями политического и социально-экономического развития калмыцкого общества - с наличием в нем сформировавшихся феодальных отношений, его значительной социально-политической консолидацией (образованием Калмыцкого ханства, которое существовало до 1771 г.), особенностью экономического и хозяйственного уклада - кочевое, скотоводческое хозяйство и нежелание калмыков переходить на оседлость. И главное - с более сильными позициями буддизма, который калмыки принесли из Джунгарии. Россия долгое время не вмешивалась ни в социально-политические, ни в вероисповедные дела калмыков. Калмыцкое ханство существовало как своеобразное "государство в государстве", имело прямые и непосредственные связи с Тибетом и Далай-ламой, который утверждал ханские титулы; дети калмыцкой знати получали буддийское образование в монастырях Тибета.

¹ Астраханские епархиальные ведомости. -1910. -№24. Приложение. -С.533.

² Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII - начало XX в.в.). -Элиста, 1995. -С.31.

Царское правительство избегало прямого давления на калмыков, поскольку было заинтересовано в наличии на юге лояльно настроенных подданных, которые могли бы оказать поддержку России в ее политике, проводимой в отношении Крымского ханства и турецкой Османской империи. В принципе политика царского правительства, направленная на христианизацию и русификацию калмыков, была такой же, как в Забайкалье и Иркутской губернии, - ограничение деятельности буддийского духовенства (при помощи официальных указов и положений) и расширение миссионерской деятельности православной церкви в данном регионе. Но если в Забайкалье и Иркутской губернии эта политика проводилась сравнительно равномерно и достаточно жестко (были периоды усиления христианизации и ее спада), то в Калмыкии в период существования Калмыцкого ханства православная церковь практически была лишена возможности действовать на его территории. Христианизации подвергались главным образом калмыки, по тем или иным причинам оказавшиеся вне пределов Калмыцкого ханства (беглые калмыки, скрывавшиеся от своих феодалов, калмыки, привлеченные корыстными побуждениями - подарками, освобождением от налогов, льготами и денежными пособиями на обзаведение оседлым хозяйством и др.). В 1673 г. между ханом Аюкой и астраханским воеводой (Я.Н.Одоевским) был заключен договор о том, чтобы беглых калмыков в ханство возвращать некрещеными в том случае, если они крестились не по собственному желанию. Аюка-хан дал присягу астраханскому воеводе А. Голицину не требовать назад добровольно крестившихся калмыков (1683г.)¹.

¹ Дорджиева Г.Ш. Указ. соч. -С.33;о шерти Аюки подробно см.: Нефедьев Н. Указ.соч. -С.196.

Калмыки чаще всего бежали на Дон, где возникло одно из первых поселений крещеных калмыков; в конце XVII в. многие из них были приняты в казачье сословие и стали получать жалованье.

В начале XVIII в. крещеные калмыки жили под Азовом, в Троицком, Черкасском (ок.14 тыс. кибиток)¹ По распоряжению Петра I калмыки, участвовавшие в Азовском походе, перешли на жительство в Чугуев. Часть крещеных калмыков входила в состав Уральского казачьего войска. Центром поселения крещеных калмыков стал Ставрополь-на-Волге. Однако и эти добровольные крещения носили неустойчивой характер - большинство крещеных калмыков продолжало исповедовать буддизм. "Менее всего это явление носило мировоззренческий характер, знаменовало перелом в религиозных убеждениях, - отмечает Г. Дорджиева.- Крещеные калмыки продолжали исповедовать привычные верования. Они, в сущности, меняли не одну веру на другую, а одни условия труда и жизни на другие"². Вместе с тем новые условия жизни формировали потенциальную среду последователей православия среди калмыков, в этой среде активно действовали православные священники.

Аюка-хан и другие ханы Калмыцкого ханства выражали беспокойство оттоком калмыков и их успешной христианизацией. Российским властям приходилось идти на компромиссы и возвращать часть беглых калмыков. Крещение принимали и представители высшей власти Калмыцкого ханства. В 1724 г. крестился вместе со своим улусом внук Аюки-хана Баксадай Доржи, который при крещении получил имя Петр Тайшин (его крестным отцом был Петр I)³. Для распространения

¹ Дорджиева Г.Ш. Указ. соч. –С.33; Шовунов К.П. Казачество Республики Калмыкия//Калмыкия: Этнополитическая панорама. Очерки.Документы.Материалы. –М.,1995. Т.1.

² Дорджиева Г.Ш. Указ. соч. –С.34.

³ Астраханские епархиальные ведомости. –1910. –N 24. Приложение. –С.532.

православия ему была отправлена походная церковь со священником Никодимом (Ленкеевичем), о котором сообщалось, что он обратил в православие 4 тыс. чел. Материалы, имевшиеся в распоряжении Г. Дорджиевой свидетельствуют, что эти цифры были чрезвычайно завышены. Она называет цифру крещеных - 300-400 чел.¹. Успех первой православной миссии оказался не столь значительным, как на это рассчитывали царское правительство и Синод. Тем более, что принятие православия внуком Аюки-хана было связано с политической ситуацией в Калмыцком ханстве и претензией его на ханский трон.

Достаточно критически следует относиться к данным официальных источников Астраханской православной миссии о количестве крещеных калмыков в XVIII в. (1730 г. - 2883 чел., 1737 - 358 чел., 1775 - 746 чел., 1776 - 158 чел.)², тем более что сами миссионеры были вынуждены признать, что основным мотивом крещения являлись материальные выгоды.

Вместе с тем царское правительство прекрасно понимало, что принятие православия калмыками означало бы усиление власти Российского государства в этом регионе. Приобщение к российской "государственности", как полагали представители российской администрации и православные миссионеры, должно было идти рука об руку с христианизацией населения и его русификацией. Правительство принимает ряд мер по ограничению самостоятельности Калмыцкого ханства и фактически ликвидирует его к 1771 г.

С этого момента (по периодизации Г. Дорджиевой)³ начинается второй этап христианизации калмыков, который продолжался до середины XIX в. и связан с официальным юридическим оформлением

¹ Дорджиева Г.Ш. Указ. соч. –С.39.

² Астраханские епархиальные ведомости. –1910. –N 24. Приложение. С. 532.

³ Дорджиева Г.Ш. Указ. соч. –С.115-118.

взаимоотношений Российской империи и буддийской сангхи в Калмыкии - появлением правил и положений, которые, с одной стороны, отражали признание буддизма у калмыков в качестве официальной ("терпимой") религии, а, с другой стороны, одновременно были направлены на регламентацию и ограничение его деятельности.

Следующий период относится к концу XIX - началу XX в., когда наблюдалось сопротивление осуществлению указов, шла активная борьба за сохранение статуса и влияния буддийской сангхи. Предпринимались, и весьма успешно, попытки обойти правительственные положения, происходит борьба за сохранение каждого хурула и чуть ли не за каждого ламу. Если два последних периода практически совпадают с этапами христианизации в Забайкалье и Иркутской губернии (где сложилась аналогичная ситуация), то первый период - существование Калмыцкого ханства - представляет собой уникальный этап в истории буддизма в России. В этот период, как отмечалось, царское правительство предоставляло буддистам известную самостоятельность, а активная пропаганда православия и крещения проводилась за пределами Калмыцкого ханства. Христианизация в этом смысле являлась "каналом, по которому шел широкий отток населения из Калмыцкой степи"¹. Одна часть калмыков оседала в русских губерниях и пополняла воинские подразделения, другая часть попадала из одной феодальной кабалы в другую (была распространена практика закрепощения беглых калмыков русскими помещиками, купли и продажи калмыков и т.д.).

После откочевки в Джунгарию значительной части калмыков в 1771 г. был подписан указ Екатерины II о ликвидации Калмыцкого ханства. Откочевка калмыков нанесла удар по социально-политической

¹ Дорджиева Г.Ш. Указ. соч. -С.44.

самостоятельности калмыков и одновременно по буддизму - уменьшилось количество хурулов, лам, буддийской литературы (все это оказалось за пределами России).

Начался новый период наступления на буддизм на бывшей территории Калмыцкого ханства, связанный с появлением правил и положений, касающихся управления калмыцким народом (1825 г.; 1834 г.; 1847 г.), как отмечалось, они были направлены на все большее ужесточение вероисповедной политики царского правительства в отношении буддистов. В первой половине XIX в. царским правительством принимается ряд мер, направленных на подчинение калмыцкого народа российской администрации; Калмыкия постепенно превращается во внутреннюю провинцию России"¹. "Правила" и "Положения" начала - середины XIX в. все более усиливали контроль над буддийской сангхой и духовенством в Калмыкии. Вместе с тем это были юридические документы, официально признававшие буддизм в Калмыкии и закладывавшие основы взаимодействия его с государством - регламентация и контроль соседствовали с официальным признанием и учетом государственных интересов - калмыки, находившиеся в южной и центральной частях России, продолжали играть немаловажную роль в ее экономике, геополитике и в социально-политической ситуации в этом регионе. В отличие от других буддийских регионов в Калмыкии не было издано специальных актов и положений, касавшихся духовных дел, все они были приведены в соответствие с общими правилами и положениями по управлению калмыцким народом, но это не означало, что царская администрация не уделяла этому вопросу самого пристального внимания.

¹ Дорджиева Г.Ш. Указ. соч. -С.48.

В 1800 г. был утвержден институт Ламы калмыцкого народа, который получил грамоту "о свободном отправлении всех духовных обрядов по калмыцкому закону"¹. Лама утверждался царским правительством (Сенатом) и фактически превращался в чиновника царской администрации.

Несмотря на целый ряд мер по ограничению и регламентации духовных дел калмыков, христианизация в Калмыкии продвигалась с большими трудностями. Все попытки внедрить православие на бывшей территории Калмыцкого ханства встречали не только сопротивление калмыцких феодалов и буддийского духовенства, но и не вызвали энтузиазма у простого народа. Это было связано с особенностями феодальных и родовых отношений внутри калмыцкого общества, с исключительно кочевым образом жизни и ведением скотоводческого хозяйства, нежеланием калмыков заниматься земледелием и переходить на оседлость.

Процесс христианизации калмыков был медленным и сводился лишь к частным обращениям в православие отдельных калмыков или отдельных калмыцких семей. Также это было связано с отсутствием крупных русских деревень и поселений в Калмыцкой степи, трудностями работы священников среди кочевников, их слабой подготовленностью для такой работы. Кроме того, обширные степные пространства были мало пригодны для земледелия, а, следовательно, для оседлого образа жизни. В течение всего XIX в. так и не произошло значительного продвижения в деле христианизации кочевников - калмыков, хотя Астраханская православная миссия всячески пыталась приспособить свою деятельность к особенностям кочевого быта калмыков - создавались походные церкви, в начале XX в. существовала так называемая "плавающая церковь", курсирующая в низовьях Волги, где в

¹ Дорджиева Г.Ш. Указ. соч. -С.48.

рыбачьих поселках наряду с русскими рыбаками жили калмыки и где христианизация имела некоторые успехи.

В 1910 г. "Астраханские епархиальные ведомости" все еще продолжали дискутировать вопрос о том, стоит ли заниматься активной христианизацией калмыков, кочующих в Калмыцкой степи: "Существует весьма ошибочное и вредное мнение, что быт калмыцкого народа должен быть оставлен в существующем виде и что изменение быта поведет к гибели этого народа. В действительности калмыки гибнут от некультурности и от угнетения богатыми зайсангами и влиятельным духовенством"¹.

Не увенчалось успехом и создание "приготовительных классов" для крещеных калмыков при Астраханском духовном училище, весьма скромной была деятельность Астраханского епархиального комитета Православного миссионерского общества (1871 г.), многие мероприятия которого в конце XIX в. оценивались им же самим как "малоплодные", "другие оставались только в проекте и не приводились в исполнение по неимению средств к их осуществлению и по другим соображениям"².

Христианизация калмыков постоянно сталкивалась с социально-экономическими проблемами и особенностями кочевого калмыцкого общества. Делались попытки проанализировать ситуацию, чтобы переломить и ускорить ход христианизации калмыков. Миссионеры, хорошо знавшие особенности жизни калмыков, вынуждены были признать: "Став христианином, он (калмык – Е.С.) лишается возможности жить в улусах и вести прежний образ жизни, а должен поселиться оседло в русских станицах и деревнях. Разрыв с прежним бытом и его родными тем для него тяжелее, что при непривычке его к быту русских он и здесь остается одиноким. И нравственно, и

¹ Астраханские епархиальные ведомости. –1910. –N 11. –С. 103.

² Астраханские епархиальные ведомости. –1875. –N 1. –С. 9.

материально он страдает"¹. Несмотря на выделение им средств на обзаведение хозяйством, попытки научить крещеных калмыков навыкам земледелия, как правило, ни к чему не приводили. Крещеный калмык, оторванный от привычного экономического, социального и культурного уклада прежней жизни, с трудом приспособлялся к новой жизни, терял старые корни и не обретал новые. Как правило, такие калмыки владели самым жалким существованием - жили в неблагоустроенных домах, бедствовали, слабо разбирались в православной догматике, часто не исполняли культовых предписаний, скорее, исповедовали даже не двоеверие, а некую мешанину из отдельных положений буддизма и христианства.

Неоднократно православным священникам приходилось жаловаться, что все их прихожане - калмыки разбежались, и заявлять, что следовало бы заполнить приход русскими переселенцами, чтобы церковь не стояла брошенной и одинокой в степи. Часто священники не выдерживали тяжелой и неблагодарной работы среди таких "новокрещеных" прихожан и просили, чтобы их перевели на другое место службы.

Астраханский епархиальный комитет Православного миссионерского общества включал в свой состав две миссии: "противоламайскую" и "противомагометанскую" (в Киргизской степи).

В начале XX в. в ведении комитета находилось несколько миссионерских станций и церквей: в Чилгире, где с 1892 г. существовали церковь и церковноприходская школа, число крещеных калмыков составляло 59 чел., мужского и 70 чел. женского пола; в Улан-Эрге, где были церковь, построенная в 1877 г. и церковноприходская школа, число крещеных калмыков было 7 чел. мужского и 5 чел. женского пола; в Кегульте (церковь, построенная в 1906 г., церковноприходская школа с

¹ Астраханские епархиальные ведомости. -1875. -N 1. -С.11.

приютом), церковь возглавлял священник из калмыков, получивший образование в Казанской учительской семинарии, крещеных калмыков было 87 чел. мужского и 54 чел. женского пола; в Ноин-Шире (церковь, относящаяся к 1878 г., священник тоже был из калмыков, учился в Астраханской духовной семинарии), крещеных калмыков было 261 чел. мужского пола и 173 чел. женского пола; в Калмыцком Базаре (церковь построена в 1900 г., существовала 2-х классная миссионерская школа с приютом), данных о количестве прихожан-калмыков не имеется¹.

Количество крещеных калмыков уже свидетельствует само за себя. Как отмечали православные миссионеры:..."Нельзя сказать, что дело распространения веры Христовой среди неверующих астраханской епархии шло успешно"². Вывод из этого делался несколько парадоксальный – оказывается, "невежественное калмыцкое духовенство" не способствует пробуждению каких-либо религиозных мыслей и чувств у калмыков, как бы не "готовит" их к принятию православия. Вместе с тем отмечалось и "видимое сочувствие христианству" среди калмыков, однако, это не подтверждалось фактами. Впрочем, иногда крещеные и некрещеные калмыки в рыбацких поселках перед выходом в море заглядывали в православную церковь и ставили свечи Николаю-Угоднику, прося его о благополучном возвращении с рыбного промысла.

Несмотря на контроль и регламентацию духовной жизни буддистов, робкая и непоследовательная политика христианизации фактически не давала желаемых результатов. Тем более, что в конце XIX в. активизировалось буддийское духовенство, которое, как и в Забайкалье, отстаивало каждый хурул и каждого штатного ламу в своей "епархии". Чтобы сохранить и даже увеличить штатное расписание лам,

¹ Астраханские епархиальные ведомости. –1910. –N11. –С.92-95.

² Там же. –С.100.

как уже отмечалось, была создана система "больших" и "малых" хурулов, которая состояла в том, что отдельные храмы, молельни и другие буддийские постройки единого хурульного комплекса стали иметь самостоятельное значение, превратились в отдельные хурулы, которые необходимо было обслуживать определенным количеством лам. В конце XIX в. число их значительно увеличилось, они стали подразделяться на большие и малые; появился статус хурульных учеников, в число которых часто зачислялись внештатные ламы весьма пожилого возраста и т.д. Был налажен четкий механизм сопротивления указам царского правительства и обхода существовавших законов и положений, который действовал весьма успешно. Большинство хурулов и значительное количество лам удалось сохранить, несмотря на жесткий контроль и ограничения. Только в 1858 г. (через 11 лет после принятия "Положения" 1847 г.) в Калмыкии было закрыто 8 хурулов, но одновременно происходил процесс основания новых кочевых хурулов¹. Так же как и в Забайкалье, в Калмыцкой степи высились величественные здания хурулов, а рядом часто ютились запущенные церкви, не заполненные прихожанами. Г. Дорджиева отмечает, что в 1909 г. Чилгир посетил студент Петербургского университета Н.Очиров, который обнаружил поселение в 50-60 дворов крещеных калмыков - "темных, невежественных, отставших от своих и не приставших к чужим"².

Миссионерский съезд, прошедший в 1910 г. в Казани, по-прежнему продолжал ставить все те же вопросы – об отсутствии планов и методов распространения православия среди калмыков, незнание их психологии, языка, религии и быта. Против 6-8 миссионеров (в 3-х миссионерских

¹ Дорджиева Г.Ш. Указ.соч. –С.74.

² Там же. –С.95.

станах и 5 пунктах) действовали 1227 лам, которые составляли целую армию и активно распространяли буддизм среди калмыков¹.

На съезде с докладом о положении духовных миссий выступил иеромонах Гурий (Карпов), доцент Казанской духовной академии, один из немногих миссионеров, хорошо знавших догматику буддизма и разбиравшихся в тонкостях учения. В своей книге, посвященной сравнительному изучению концепции спасения в буддизме и христианстве, он написал о буддизме с большой теплотой, хотя и подошел к этой проблеме, будучи духовным лицом, с христианоцентристских позиций. Но позиции его были достаточно либеральными, и как мы увидим, во многом напоминали подход к этой проблеме другого либерального православного мыслителя и священника XX в. А.Меня. Он отмечал: "Буддизм поведал немало великих истин миру. Благодаря своему методу познания, интуиции или внутреннему постижению, самоуглублению он глубоко проник в тайну человека. Он познал величие идеальных стремлений человеческого духа, указывающих в нем задатки божественных свойств. Обоготворив в образе идеальных человеческих свойств Будду, он тем самым невольно засвидетельствовал свою нужду в реальном Высшем Существо, а создав идею о воплощающихся ради спасения и просвещения людей самоотверженно любвеобильных будд и бодхисаттв, он невольно указал тем на жажду человечества в Божественном Помощнике, Спасителе и Искупителе"². И далее: "Всем этим он доселе не престаёт вещать о святой правде христианства, принесшего миру истинное спасение и достоверное познание"³.

¹ Дорджиева Г.Ш. Указ.соч. –С.102.

² Гурий (Карпов), иеромонах. Буддизм и христианство в их учении о спасении. –Казань, 1908. –С. 281.

³ Там же. –С.281-282.

Нельзя сказать, чтобы подобная точка зрения была достаточно распространенной среди миссионеров, но она существовала на заре XX в. и призывала к взаимопониманию, дополнению, поиску общечеловеческого содержания разных религий и разных культур в единой российской культуре.

Неуспех и даже провал работы духовных миссий в Калмыкии - свидетельство значительной мощи ее буддийской сангхи, силы идеологического воздействия буддизма на массы калмыцкого народа. Это вызывало, с одной стороны, необходимость критического анализа положений буддизма с православных позиций, а с другой стороны, возбуждало стремление к познанию его учения, к естественному желанию сравнить его положения с положениями христианства, увидеть тождественное, отметить несопоставимое - вступить в процесс познавательного диалога, который стал активно осуществляться в России в XX в.

§2. БУДДИЗМ В ТРУДАХ РУССКИХ ФИЛОСОФОВ, МЫСЛИТЕЛЕЙ, БОГОСЛОВОВ В XX ВЕКЕ.

Начало XX в. в России ознаменовалось выходом буддизма за пределы своего традиционного распространения. На рубеже XIX-XX вв. в странах Запада уже ощущался острый интерес к буддизму среди философов (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше), в XX в. появляются первые буддийские общества и организации, среди последователей буддизма все чаще мелькают европейские лица.

Приблизительно в это же время к буддизму обращаются русские философы, мыслители, богословы, стремясь проникнуть в суть буддийского учения, сравнить его с христианством, обнаружить сходства, подчеркнуть различия, понять его человеческое содержание.

Один из основоположников российского "вероведения", В.Кожевников (1852-1917), в начале XX в. вынужден был констатировать: "... факты, думается нам, заставляют признать, что некоторый сочувственный поворот к буддизму среди лиц известного направления несомненно существует, что он входит как один из важных ферментов в состав современного философского, нравственного и религиозного брожения и что поэтому с ним надо серьезно считаться, как с явлением не только довольно распространенным, но и глубоко затрагивающим существенные вопросы духовной жизни нашего времени"¹. Мало того, что православие потерпело неудачу в христианизации буддистов, буддизм начал наступление на нетрадиционные для него регионы России. Его новые последователи не

¹ Кожевников В. Буддизм в сравнении с христианством. –Пг., 1916. Т.1. –С.27.

столько обращались к буддийской практике, сколько к буддийской философии, к отдельным доктринальным положениям и концепциям буддизма. Это вызывало не просто тревогу у православных священников, богословов, религиозных философов, стоявших на православных позициях, но побуждало их серьезно заняться проблемой критики буддизма с точки зрения православия. Хотя, безусловно, нельзя отрицать и познавательный интерес с их стороны к буддийской философии.

Критика, разумеется, должна была быть более тонкой, глубокой, касающейся основ догматики, а не лобовой и примитивной, какой она была во времена архиепископа Вениамина. Кроме того, обращение к буддизму русских православных философов и мыслителей далеко не всегда было обусловлено тенденциозностью, заранее заданным подходом к этой сложной проблеме; в большинстве работ чувствуется серьезное желание разобраться в концептуальных особенностях буддизма и причинах его усиливавшейся популярности на Западе и в России.

Развитие востоковедения, буддологии, обилие появляющихся новых изданий буддийских текстов и монографий на русском языке задавали определенный уровень ведения полемики и критического анализа. Прежде всего предполагались хорошее знание догматики буддизма, его истории и литературы, известная заинтересованность православного автора в самом предмете, искреннее желание понять основные принципы буддийской теории и практики и сравнить их с православными.

В XIX в. начинает формироваться новая отрасль науки - сравнительное религиоведение, которое изучало разные формы и проявления существовавших и известных к тому времени религий; в методологии исследований преобладал социоисторический подход, который не давал явных преимуществ никакой религии и никакие религии не дискриминировал. Все это вынуждены были учитывать

православные философы и мыслители, приступая к исследованию буддизма.

Одним из первых крупных русских философов, обратившихся к мировоззренческим проблемам буддизма, был Вл. Соловьев (1853-1900 г.) в теоретическом труде "Оправдание добра" (1899). В своих работах Вл. Соловьев рассматривал Российскую империю как наднациональное единство Востока и Запада, как семью народов, объединенных не насилием, а добровольно. Вместе с тем к Востоку у Соловьева ощущается некоторое двойственное отношение. В конце жизни его захватывают глобальные идеи уничтожения западной цивилизации "новым панмонголизмом" как наказание Европы за измену идеалам прогресса и добра. В 1894 г. появляется его известное стихотворение "Панмонголизм". Ожидание завоевания западной цивилизации "желтой расой" (признак этого он увидел в "боксерском восстании" в Китае 1899-1901 гг.) заставляет философа все чаще обращаться к проблемам восточных религий (в частности, к буддизму).

В работе "Оправдание добра. Нравственная философия" уже в развернутом оглавлении (Глава одиннадцатая. Историческое развитие лично - общественного сознания в его главных эпохах) он дал сжатую характеристику буддизма: "Опознание человеческою личностью своей чисто-отрицательной, или формальной, бесконечности без всякого определенного содержания - религия пробуждения: "Я выше всего этого; все это-пусто". - Буддийское исповедание "трех сокровищ": "прибегаю к Будде, прибегаю к учению, прибегаю к общине", т.е. все обман, кроме трех вещей, достойных признания: духовно пробудившегося человека, слова пробуждения и братства пробужденных. - Буддизм как первая сохранившаяся ступень человеческого универсализма, поднимающегося над исключительным национально-политическим строем языческой религии и общественности. -

Нравственная сущность буддийского учения: благоговение к родоначальнику пробужденных, заповедь безволия и заповедь всеобщего благоволения"¹.

Характеризуя буддизм как универсальное учение, отрицающее национально-политические границы, ставящее во главу угла пробужденного человека, Соловьев придавал этому пробуждению чисто отрицательное, негативное содержание. Буддизм занесен в схему теоретического построения Соловьева как иллюстрация отрицательного универсализма, с тем чтобы с наибольшим основанием продемонстрировать универсализм положительный - христианский. "Сравнительная оценка буддизма, платонизма и христианства; универсализм отрицательный, универсализм односторонний, или половинный, и универсализм положительный, целый, или совершенный... Подготовительное значение буддизма и платонизма и их бесплодность как законченных учений. - Характеристика христианства как абсолютного события, как абсолютного обещания и как абсолютной задачи,"² - писал Вл. Соловьев.

Развивая более подробно свою мысль, Вл. Соловьев отмечал: "Всемирно-историческое значение буддизма состоит в том, что здесь впервые личность человеческая стала цениться не как член рода, касты, союза национально-политического, а как носитель высшего сознания, как существо, способное пробудиться от обманов житейского сна, освободиться от цепей причинности. Таким существом может быть человек всякой касты и народности, и в этом смысле буддийская религия знаменует в истории - после родового и национально-государственного партикуляризма - открытие новой стадии - всечеловеческой, или

¹ Соловьев В. Сочинения в двух томах. -М., 1988. Т.1. -С.66.

² Там же. Т.1. -С.67.

универсальной"¹. Отдав должное всемирно-историческому значению буддизма и той важной роли, которую он сыграл в процессе формирования универсальной идеологии, Соловьев далее отмечал ограниченность и несовершенство подобного универсализма: "Ясно, однако, что буддийский универсализм имеет лишь отвлеченный и отрицательный характер. Провозглашается принцип безразличия, отрицается прежнее значение кастовых и этнологических перегородок, в новую религиозную общину набираются люди всех цветов и состояний - и затем все остается по-прежнему: задача собрать воедино все части человечества и образовать из них новое царство высшего порядка еще вовсе не сознается и не ставится; универсализм монашеского ордена - буддизм не идет дальше этого"².

"Оставаясь совершенно чуждым задаче действительного собирания живых существ, - писал он, - или хотя бы только разрозненных частей человечества, в новое вселенское царство, буддизм показывает, что он есть лишь первая, начальная ступень всечеловеческого жизнеразумения"³. Здесь можно отметить только, что, по-видимому, Вл. Соловьев не был достаточно знаком с буддизмом махаяны (более поздним направлением буддизма), который предлагал спасение всем живым существам без исключения и в конечном итоге - всему миру, а не только монахам, входящим в буддийскую общину - сангху.

Однако несостоятельность буддизма по сравнению с христианством представляется Вл.Соловьеву гораздо более серьезной и значительной. Он отмечал: "Религиозно-нравственное чувство благоговения (*pietas*) не имеет в буддизме настоящего и вечного предмета. Все познавший и от всего освободившийся мудрец не находит

¹ Соловьев Вл. Указ. соч. Т.1. -С.314.

² Там же. -С.314.

³ Там же. -С.315.

уже ничего такого, перед чем бы он мог поклониться. Когда Шакьямуни - Будда достиг высшего разума, то не только Индра со всем сонмом ведийских божеств, но и сам верховный бог властительных жрецов Брама пришел как смиренный слушатель внимать новому учению и, просветившись, воздал учителю божеские почести"¹. "Между тем Будда есть человек, собственною силою сделавшийся богом, или достигший абсолютного состояния, и это есть высшая цель для всякого существа, - писал он далее. - Поэтому хотя буддисты и благоговеют даже до идолопоклонства перед памятью и реликвиями своего учителя, но это возможно лишь при условии несовершенного состояния поклонников. Совершенный же буддист, достигший нирваны, ничем уже не отличается от самого Будды и теряет всякий предмет для религиозного чувства. Следовательно, в принципе, в идеале здесь упраздняется возможность религиозного отношения, и в глубочайшей своей сущности буддизм есть не только религия отрицания, но и самоотрицания"².

Обращаясь к нравственным ценностям буддизма, он обнаруживает противоречие между призывом буддизма к милосердию и отрицанием чувств как привязывающих человека к его земному существованию. В.Соловьев отказывал буддизму и в "положительном нравственном аскетизме", называя его методы "педагогическими приемами для духовных младенцев", ибо они не имеют, по его мнению, никакой важной цели. "Телесная смерть,- замечал Соловьев, - вид которой столь сильно поразил царевича Сиддарту, доказывает только, что жизнь есть обман, от которого нужно освободиться, но никакому буддисту не придет в голову мысль о воскресении"³.

¹ Соловьев В. Указ. соч. Т.1. -С.315-316.

² Там же. -С.316.

³ Там же. -С.316.

Сопоставляя идеи буддизма и христианства, Соловьев рассматривал буддизм в исключительно христианских понятиях и терминах. Он признавал его всемирно-историческое значение, но лишь как некий этап в развитии религиозно-философского сознания человечества, приводящий в тупик, в никуда, в полное отрицание. Он отмечал: "Как всякое отрицательное учение, буддизм связан с тем, что он отрицает, - с этим материальным миром, с этой чувственной и смертной жизнью. "Все это пусто", - твердит он без устали и не двигается с места, ибо это пустое есть для него все; он знает положительно только то, что отрицает, а о том, что он утверждает, что признает не пустым, он не имеет никакого положительного понятия и выражения, а одно только отрицательное указание: нирвана - недеяние, неподвижность, тишина, небытие"¹.

Таким образом, согласно Соловьеву, буддизм предстает в истории религий первым, но исключительно отрицательным универсализмом, универсализм которого при ближайшем рассмотрении оказывается лишенным всякого смысла, высшей идеи и высшей цели. В этом смысле буддизм интересует Соловьева не сам по себе, а для теоретического обоснования высших цели и идеи, проявившихся в христианстве.

Необходимо отметить также и еще одно немаловажное обстоятельство. Практически все представители русской философии, писавшие о буддизме, опускают, умышленно или случайно, тот факт, что буддизм уже не одно столетие является частью истории и культуры России. О российском буддизме ("ламаизме", "ламайской вере") нет никаких упоминаний, речь идет о буддизме вообще (и, как правило, о буддизме в Индии). Можно также предположить, что имеются в виду самые общие положения раннего буддизма - упоминание о монашеском ордене, посредством которого можно достичь нирваны; не встречаются

¹ Соловьев В. Указ. соч. Т.1. –С.317.

понятия, свидетельствующие о знакомстве с более поздним учением буддизма махаяны. Безусловно, Соловьеву были знакомы работы западных и русских буддологов, философов Ф. Ницше и А. Шопенгауэра, но он не разделял их увлечения буддизмом. Если Ф. Ницше в работе "Антихристианин" (или "Антихрист", 1888 г.)¹, отталкиваясь от христианства и посылая ему свое "проклятие", дает в целом положительную оценку буддизма (как религии более реалистической в своем "нигилизме", чем христианство), то Соловьев строит свою мировоззренческую схему, отталкиваясь от буддизма и отталкивая его, поскольку его параметры никак не укладываются в рамки христианства - "положительного универсализма", как он его называет. Тем не менее сам факт обращения В.Соловьева к буддизму (так же как к исламу и иудаизму) свидетельствует о постоянном, тревожащем его душу интересе к Востоку, к проблеме взаимодействия культур Востока и Запада в культурном пространстве России.

В конечном счете буддийско-христианский диалог начинается тогда, когда признается глубокое человеческое содержание (не тождество) чужой религии, когда проблема духовности изучается в историческом аспекте, даже если более раннее учение (в данном случае буддизм) и рассматривается как "несовершенное", неспособное выразить "Бога" в христианском смысле, когда это вполне сознательная установка, сознательное стремление познать явление и дать ему оценку (с христианоцентристских позиций), понимая все различия основных положений буддизма и христианства. Такой диалог (вернее, его предпосылки) вполне вписывается в общий процесс культурно-исторического взаимодействия культур Востока и Запада.

Значительным событием научной и религиозной жизни России стал выход в свет книги В.Кожевникова "Буддизм в сравнении с

¹ Сумерки богов. -М., 1989.

христианством" (Пг. 1916 г.). К этой книге обращались многие русские философы (Н.О.Лосский), ее цитируют современные богословы (А.Мень).

Уже в самом начале своей книги В.Кожевников отмечал, что "сравнение духовного богатства отдельных религий и их способности развиваться привело к новой, уже общекультурной переоценке значения религий применительно не к одному прошлому, но и к настоящему и будущему"¹. Он особенно подчеркивал "воспитательно-образовательное, просветительное и нравственно-облагораживающее значение всех тех религий, что могут быть названы всемирно-историческими"². Вместе с тем как православный мыслитель Кожевников не мог не отметить: "Именно благодаря ближайшему ознакомлению с другими верованиями особенно ярко выяснилась и ценность христианства по существу, и величие его исторической задачи, и его огромные культурные заслуги..."³

Таким образом, признавая возможность и целесообразность изучения всемирно-исторических религий, а также высокий уровень их нравственности и воздействия на культуру стран их распространения, Кожевников вместе с тем с еще большим "основанием" и большей гордостью мог констатировать, что всем им далеко до христианства, и особенно до православия. Он писал: "Глубоко ценя столь благоговейное отношение даже к несовершенным порывам души человеческой к Неведомому Богу, мы не должны, однако, простираť это настроение до уравнивания каких бы то ни было духовных сокровищ с "бесценным бисером" Христом, с тою евангельскою жемчужиной, ради которой (но только ради нее, а не чего-либо иного) стоит отказаться от всех драгоценностей мира, лишь бы приобрести ее одну"⁴. Ценность

¹ Кожевников В. Буддизм в сравнении с христианством. Т.1. –С.3.

² Там же. –С.3.

³ Там же. –С.4.

⁴ Там же. –С.5–6.

подобного "сравнительного вероучения", как свое исследование называл сам В.Кожевников, к сожалению, значительно страдала от ярко выраженного христианоцентристского подхода.

В официальном (церковном) православии к буддизму было отношение как к религии "терпимой". В этом смысле оно разделяло позицию официальную, государственную.

В русской философской и богословской литературе в отношении к буддизму с течением времени наметились два основных подхода - один, радикальный, который рассматривает буддизм как соблазн дьявола, "прелесть" и всех его последователей считает грешниками и преступниками перед лицом Бога. Второй подход более либеральный, в свете которого буддизм расценивается как религия, находящаяся в поисках истины, но так до нее и не дошедшая. "В той величественной эпопее, какой является странствие человека на путях к Истине, мир юго-восточной Азии составляет особую главу, полную глубины и значительности. Долгое время европейцам казалось, что "буддийские страны" - это какой-то парадокс, нечто бесконечно далекое от столбовой дороги всемирной истории, и поэтому их нельзя рассматривать в едином контексте общечеловеческой культуры,"¹ - отмечал протоиерей А.Мень (1935-1990). Далее, предваряя III том "Истории религии в поисках пути, истины и жизни", в которой одна из глав посвящена буддизму, он писал: "Изучение Востока положило конец попыткам отсечь его от общего потока человеческого духа. Достаточно сравнить живопись Египта и Китая, философию эллинов и Упанишад, Рамаюну и Гомера для того, чтобы убедиться в поразительном сходстве или, если хотите, родстве между самыми отдаленными очагами творческого гения. И замечательно,

¹ Прот. Мень А. История религии в поисках пути, истины и жизни. -М., 1992. Т.Ш. У врат молчания. -С.6-7.

что эта общность культур проявлялась нередко даже тогда, когда отсутствовали всякие внешние контакты между ними"¹.

Иной подход можно наблюдать в работе И.М.Концевича "Православие и буддизм", в которой буддизм не всегда и не совсем четко отделяется от индуизма; ту и другую религии он расценивает в категориях "безблагодатного язычества", считает, что они пребывают в плену и рабстве "стихий мира сего", вне свободы духа². Наконец, самый радикальный подход встречается в книге о.Серафима Роуза (1934-1982) "Православие и религия будущего", в которой американец, принявший православие, описывает свои духовные поиски, в том числе и путем приобщения к практике буддийской медитации. В безымянном предисловии русского перевода этой книги отмечается: "Различные формы мнимой духовности все более и более захватывают даже тех, кто причисляет себя к Православной Церкви, и содрогаешься при мысли о том, в какие сети заблуждений могут попасть духовно не подготовленные христиане. Эта книга - предостережение всем, кто стремится вести жизнь сознательного православного христианина в мире, одержимом нечистыми духами... Хочется надеяться, что раскрытие все более очевидных и наглых происков сатаны, князя тьмы, среди "христиан" исполнит истинных православных христиан страхом потерять благодать Божию и вновь обратит их к чистым источникам христианской жизни: Священному Писанию и учению святых отцов Православия!"³

В таком же духе осуществлено издание книги "Православная церковь. Современные ереси и секты в России" под редакцией бывшего митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна, в

¹ Прот. Мень А. Указ.соч. –С.7.

² Христианство и индуизм. –М., 1994. –С.113.

³ Роуз С. Православие и религия будущего. –М., 1991. –С. 7.

предисловии к которой отмечается: "В течение всего XX века происходят невиданные в истории человечества по своим масштабам гонения и борьба мировых сил зла против Православия и Церкви с целью установления нового мирового порядка во главе с "князем мира сего" - "Антихристом"¹. К мировым силам зла авторы издания относят и буддизм (наряду с католицизмом, протестантскими направлениями, теософией и др.). Особенно беспокоит православную церковь появление буддизма на ее "канонических территориях" - буддийских общин и буддистов за пределами исторического распространения буддизма. "Таким образом, - отмечается в сборнике, - можно с уверенностью отметить начало экспансии восточных псевдорелигий, противопоставляющих себя христианству"². Особенно резкой критике удостоивается одна из школ дальневосточного буддизма - школа Дзэн. "Буддизм и дзен-буддизм - это темное демоническое учение"³, - отмечается в книге.

Критикуя буддийскую практику медитации (которая составляет основу практики школы Дзэн), авторы отмечают: "Результатом таких "духовных упражнений" является внутреннее состояние человека, которое св. Отцы церкви называют глубокой прелестью, ведущей к духовной гибели"⁴.

На первый взгляд может показаться, что авторы книги критикуют "нетрадиционные" школы и направления буддизма, однако практика медитации является существенной частью практики всех тибетских школ буддизма, в том числе и традиционной для России - Гелугпа. Подобный

¹ Православная церковь. Современные ереси и секты в России. –Рязань, 1996. –С.3.

² Там же. –С.229.

³ Там же. –С.231.

⁴ Там же. –С.233.

подход к иным конфессиям и "иноверию", безусловно, является недопустимым и некорректным.

В стремлении более четко определить точки соприкосновения и фундаментальные отличия буддизма и христианства к буддизму и его догматике вслед за В.Соловьевым обращались многие известные русские философы и мыслители XX в. (С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев, И.М.Концевич, Н.О.Лосский, С.Л.Франк, представители евразийства и др.).

Касаясь фундаментального понятия буддизма - кармы (благих или дурных деяний, которые определяют новое рождение человека или живого существа), С.Франк (1877-1950) полагал, что буддизм в этом отношении не внес ничего нового в индийское религиозное сознание, а лишь упростил и популяризировал его, уничтожив мистическую метафизику брахманизма. Он отмечал, что буддизм "не только уже не знает Брахмы и слияния с ним, но - что еще важнее - он не знает и неподвижного центра человеческой личности, "Атмана", в последней своей глубине совпадающего с "Брахмой"... Будда, так же как мудрецы "Упанишад" и авторы систем Санкья и Веданты, есть спаситель от жизни, от дурной бесконечности цепи рождений, возвеститель окончательного потухания жизни в вечном покое нирваны... Лишь западное сознание, когда оно соприкоснулось с этим учением, могло - в силу аксиоматической ценности для него жизни - впасть в заблуждение, приняв учение о переселении душ за благую весть о своеобразном бессмертии, о большей полноте жизни"¹. К сожалению, для многих православных авторов характерно отсутствие четкости в разграничении терминов буддийской и индуистской философии (понятие о душе в

¹ Франк С.Л. Учение о переселении душ (религиозно-исторический очерк)//Переселение душ. Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве. -Paris, 1935. -С.18-19.

индуизме у С.Франка, видимо, накладывается на понятие буддизма об иллюзорной личности как сочетания групп ("скандх") первоэлементов "дхарм". Термин "душа", кроме того, более понятен православному читателю и более сравним с представлением о душе в христианстве). С.Франк отмечал, что понятия о "переселении души" и перерождении глубоко чужды христианству. Карма рассматривалась им как некий закон сохранения нравственной энергии в жизни каждого человека, который продолжает определять его дальнейшую судьбу в новом рождении. Он делал попытку сравнить это учение с христианским учением о награде и каре на небесах. Но поскольку отличия этих двух положений буддизма и христианства весьма существенны, то, по мнению С.Франка, это учение ведет к полной деперсонализации "человеческой души" ("личности", если употреблять буддийскую терминологию), к абсолютному фатализму учения буддизма, невозможности искупления совершённой вины и невозможности покаяния. Он осуждал пессимизм буддизма, который, по его мнению, лишь увеличивает и увековечивает зло - злые дела обрекают человека и в будущей жизни быть злым и творить новое зло. Если исходной точкой этого учения, как полагал С.Франк, являлся страх смерти, то впоследствии оно приводит к страху жизни, поскольку мысль о новых рождениях и блужданиях в мучительной жизни (сансаре) для буддиста означает то же, что для христианина - кошмар вечных адских мук.¹

С победой христианства, с укреплением веры в бессмертие и воскресение из сознания западного мира исчезает вера в переселение душ. В новом европейском сознании, согласно С.Франку, с его оптимизмом, положительной оценкой земной жизни и верой в ее прогресс классический смысл учения о переселении душ утрачивается и заменяется представлением о переселении душ как некоей наиболее

¹ Франк С.Л. Указ.соч. –С.17–18.

полной и желанной форме загробного бессмертия души. Он писал: "Определяется ли эта вера просто жаждой длительного участия в земной жизни, жаждой, которая остается неудовлетворенной краткостью одного человеческого века, или моральными соображениями об исправлении в будущем воплощении ошибок предыдущего и возмещении незаслуженных несчастий и несправедливостей - в обоих случаях вера в переселение душ исповедуется и возвещается как благая весть, приносящая утешение человеческой душе¹. Главным аргументом в критике буддийского и индуистского учений о карме С.Франк считал положение христианства об особом творении человека "по образу и подобию Божию", о единственности и неповторимости каждой человеческой индивидуальности, с которыми никак не сообразуется вера в перевоплощение (или перерождение) в другое человеческое существо.

Известный русский философ Н.О.Лосский (1870-1965) в статье "Христианство и буддизм" опирался в основном на материалы исследования В.Кожевникова и монографию О.О.Розенберга (Проблемы буддийской философии. –Пг., 1918). Собственно говоря, эта статья является кратким изложением книги В.Кожевникова с комментариями автора и ссылками на ряд буддийских текстов. Н.Лосский, который более глубоко разбирался в догматике буддизма, как бы полемизируя с Франком, отмечал, что "первобытное учение о переселении душ, сохраняемое простонародной буддийской религией, невозможно в философии буддизма"². Буддийская философия обращается к анализу человека, анализу потока индивидуального сознания³.

¹ Франк С.Л. Указ.соч. –С.30.

² Лосский Н.О. Христианство и буддизм//Христианство и индуизм. –С.31.

³ Лосский Н.О. Учение о перевоплощении: Интуитивизм. –М., 1992. –С.102.

Теорию кармы, которая превращает весь мир, данный в опыте, в раздробленное множество событий, сочетаемых в комплексы неизведанной трансцендентной силой, он назвал "агностическим актуализмом". Ссылаясь на О.Розенберга, Н.Лосский писал, что понятие прекращения страдания в буддизме существенно отличается от идеи спасения в других религиозных системах тем, что его возможность обеспечена именно его безначальностью. "Буддистская философия, таким образом, решительно борется против идеи Бога как Творца мира,- заключает он,- и не признает учения о спасении мира Богом. В каждом живом существе, выходящем из круговорота бытия, достигает спасения само абсолютное трансцендентное начало"¹.

В противовес концепции буддизма Н.Лосский приводит христианскую концепцию, согласно которой мир сотворен Всемогущим и Всеблагим Богом, который есть само Добро, Красота и Истина. Соответственно эти же черты характеризуют и сущность мира. Человеческая личность, согласно положениям христианства, индивидуальное "я", создано по образу и подобию Божию с задачей осуществить путем правильного поведения подобие Божие. Индивидуальное "я" (т.е. душа) является существом сверхвременным, обладающим индивидуальным личным бессмертием. Неприятие мира (буддизм) с точки зрения христианства являлось бы бунтом против Бога; мир в его положительных и отрицательных чертах проникнут для христианина высоким смыслом. Христианин отвергает только зло этого мира, так как оно внесено в мир самой тварью, неправильно пользующейся свободой своей воли.

Буддизм, как отмечал Н.Лосский, в противоположность христианству проповедует абсолютное неприятие мира и уничтожение

¹ Лосский Н.О. Христианство и буддизм//Христианство и индуизм. –С.32-33.

его, а также уничтожение личного бытия - самоуничтожение. Мотивы же поведения христианина не столько отрицательные - страх смерти, страданий (исходные положения буддийского учения), сколько положительные - "любовь к Богу, любовь к тварям Божиим, любовь к добру, истине, красоте, свободе, любовь к творчеству, воплощающему эти абсолютные ценности, любовь к личному индивидуальному бытию как высшей абсолютной ценности, вмещающей в себя все остальные блага бытия"¹.

Принципиально различные подходы обнаруживаются также в том, как достичь совершенства, приблизиться к Богу в христианстве или к некоему трансцендентному абсолюту в буддизме. "Согласно учению Иисуса Христа, совершенство - в полноте любви, а согласно учению Будды - в полноте знания", - отмечал Н.Лосский².

В противовес "знанию" ("праджни", в котором преобладает интуитивное, а не рациональное начало) в буддизме христианское учение предлагает христианскую любовь, основанную на абсолютной ценности личности человека. "Мой ближний в христианстве есть индивидуальность, лицо мне противоположное, - писал И.Концевич, - единственное и неповторимое. И только при такой высокой оценке личности приобретает свое значение высшее проявление любви - "полагать душу свою за други своя" и "любить ненавидящих тебя"³. Божественная любовь, согласно христианскому учению, это плод молитвы, благодать, проникшая внутрь существа человека, мистическое соприкосновение с Богом и ближним, осуществляемое через посредство сердца. Православные мыслители отмечали, что христианская любовь замещена в буддизме состраданием, но отрицательный характер

¹ Лосский Н.О. Христианство и буддизм//Христианство и индуизм. –С.36.

² Там же. –С.38.

³ Концевич И.М. Православие и буддизм//Христианство и индуизм. –С.106.

буддийского идеала, отрицание ценности всякого бытия и проповедь уничтожения личности принижают ценность нравственных понятий, выработанных буддизмом. "Симпатия ко всему живому,- продолжал эту мысль Н.Лосский,- приобретает характер не положительной любви к положительному, ценному содержанию живого существа, а только жалости к чужому страданию и стремления избавить все живое от страданий"¹. Н.Лосский, сравнивая буддийское сострадание с христианской любовью и христианским милосердием, делал вывод, что отсутствие положительной цели придает актам самопожертвования в буддизме извращенный и уродливый характер. Н.Лосский противопоставляет также христианские и буддийские эстетические принципы. Красота, согласно христианскому учению, присутствующая в этом мире как проявление Божественной Красоты, в положительном смысле также отсутствует в буддизме - он не видит в ней отражения божественного совершенства, художественной ценности или гармонию с нравственной чистотой и здоровым духом. Буддизм рассматривает красоту как один из факторов привязанности к жизни. Такой подход также вступает в противоречие с христианским учением, признающим красоту и гармонию мира, созданного Богом.

Вместе с тем Н.Лосский пытался обнаружить некоторые сходные моменты в буддизме и христианстве. Такое частичное приближение к христианству он видит в разработке буддизмом махаяны концепции о бодхисаттве ("существе, стремящемся к пробуждению"), символе наивысшего проявления милосердия в буддизме, поскольку бодхисаттвы, уже достигшие совершенства, отказываются от спасения до тех пор, пока все остальные существа в мире не достигнут пробуждения. Согласно буддизму, бодхисаттва не просто пассивно ждет этого момента, но и помогает другим встать на буддийский путь спасения.

¹ Лосский Н.О. Христианство и буддизм//Христианство и индуизм. -С.53.

Сопоставляя буддизм с христианством, Н.Лосский делал попытку рассмотреть отдельные фундаментальные положения буддизма в "положительном" смысле, придав им некоторый христианский оттенок. "Поймем Нирвану,- писал он,- не как Абсолютное Ничто, т.е. совершенную пустоту, а как Сверхчто, т.е. начало, обозначаемое термином Ничто лишь ввиду несоизмеримости его со всяким мировым бытием, со всяким мировым "что"... И при этом условии останется, однако, непроходимая пропасть между христианством и буддизмом и сохранятся отрицательные черты буддизма или обнажатся новые недостатки его. Христианство есть теизм: оно утверждает, что Бог есть Творец, а Мировое индивидуальное личное бытие есть тварь; перводанное тварное бытие абсолютно и не подлежит уничтожению; даже и приобщась к Божественному бытию в Царстве Божиим, человеческое "Я" остается индивидуальным "Я". Наоборот, буддизм, если понять Нирвану, как Сверхчто в духе христианского "отрицательного богословия", можно назвать пантеизмом (термин этот неудачен этимологически, потому что Нирвану буддисты не называют словом Бог). Проповедуя уничтожение личности и мирового бытия, буддизм остается, с точки зрения личности и мирового бытия, чисто отрицательным учением: погашенная личность становится чистым ничто и, следовательно, не участвует в положительном Сверхничто Нирваны"¹.

Н.Лосский рассматривал нирвану как некое высочайшее сверхмировое начало, столь отличное от нашего бытия, что ему невозможно подобрать какое-либо подходящее понятие из сферы бытия. Он склоняется к мысли, что нирвана есть Божественное Ничто, нечто невыразимое. Однако, как он полагал, религиозный опыт, сосредоточенный только на Несказанном, на Божественном Ничто, легко может привести к безличной пантеистической мистике, к которой в

¹ Лосский Н.О. Христианство и буддизм//Христианство и индуизм. –С.56-57.

результате и приходит буддизм. Н.Лосский в этом аспекте видит значительные преимущества христианства. Мистический опыт буддизма и христианский мистический опыт имеют больше отличий, чем сходств, поскольку в христианстве это - приобщение к Богу, а в буддизме - к отрицающей мир нирване.

Обратившись к мистическому опыту буддизма и христианства, Н.Лосский ставил вопрос, как он говорил, "первостепенной важности для всего мировоззрения и для всей нашей жизни". Христиане, опираясь на свой духовный опыт, говорят, что Сверхмировое начало есть Сверхлично-Личное, а буддисты не видят в нем никакого личного аспекта. Кто прав, спрашивал Н.Лосский,- представители сверхлично-личной или безличной мистики? Он отвечал на этот вопрос следующим образом: "Перед нами два противника: один из них, христианин, видит больше, а другой, буддист, видит меньше, так что спор в главном пункте сводится к тому, что первый принимает утверждение второго и лишь привносит к нему дополнение, между тем как второй отрицает это дополнение"¹.

Помимо этой фундаментальной "неполноты", по словам Н.Лосского, в буддизме присутствует целый ряд концепций, которые не "доходят", как бы не дорастают до совершенства христианского учения. Он особенно подчеркивал это глубинное "несовершенство" буддизма, его неспособность в полной мере и окончательно выразить высшую истину, которая доступна, по его понятиям, лишь христианству. В ряд подобных концепций буддизма попадают отрицание субстанциональной сверхвременности индивидуального "Я"², абсолютных положительных

¹ Лосский Н.О. Христианство и буддизм//Христианство и индуизм. –С.60.

² Об этом же он писал в кн.: Лосский Н.О. Учение о перевоплощении: Интуитивизм.

ценностей мирового бытия, его высокого смысла, абсолютной ценности индивидуального, неповторимого и незаменимого своеобразия каждой личности, ее свободы и значение греха как источника несовершенств эгоистического царства бытия. Буддизм, как полагал Н.Лосский, не видит, что индивидуумы, освобождаясь от греха эгоизма, способны к свободному творчеству, осуществляющему совершенное добро Царства Божия, красоту, истину, нравственное добро, любовь, полноту жизни. "Громадное количество этих отрицаний,- заключал Н.Лосский,- обеднений миропонимания и мирочувствия указывает на то, что буддизм стоит на ложном пути"¹. В конце концов он обвинял буддизм в том, что, отвергнув идею Творца Мира и твари и поняв мир как только зло, только иллюзорное и недолжное, буддийская философия вносит зло в само понятие абсолюта. Действительно, согласно учению буддизма махаяны, природа будды заключена во всем, во всякой несовершенной "твари", и эта "тварь", по буддийским понятиям, "расширяя" в себе "природу будды", в принципе может стать буддой, т.е. достичь полного совершенства. Буддизм махаяны упразднял противопоставление между нирваной и сансарой (в абсолюте, "дхармакая", был заложен некий элемент регрессии к более низшему состоянию; в "мире будды" присутствовали все остальные низшие "миры", характеризующие сансару).

Пытаясь в какой-то мере объяснить широкое распространение буддизма и его несомненное влияние на умы многих последователей не только на Востоке, но и на Западе, Н.Лосский дал краткую характеристику его последователей. На его взгляд, широкое распространение буддизма среди масс простого народа связано с тем, что полное знание его догматики и философских концепций существует

¹ Лосский Н.О. Христианство и буддизм//Христианство и индуизм. –С.60.

только среди буддийских ученых и монахов, а простые люди, как и добрые христиане, ведут нормальную жизнь, стараясь подавлять в себе дурные наклонности и развивать положительные нравственные качества. Они любят своих детей, живут полнокровной жизнью и не стремятся научить детей ненавидеть все земное, окружающее их в этом мире.

Что касается европейских последователей буддизма и его последователей среди российской интеллигенции, то в этом вопросе мнение Н.Лосского однозначно. Основным мотивом увлечения буддизмом на Западе он считал гордыню и отсутствие смирения. Решая свои проблемы, человек Запада отказывается просить помощи у Бога, не хочет склониться перед ликом Христа, а направляется к безликой нирване. "Человек, движимый стихийными могучими страстями и нравственно осудивший их в себе,- писал он,- начинает энергично бороться с ними, но после многих лет упорного труда над исправлением своего характера замечает, что он не может преодолеть своих страстей. Тогда у него может явиться мысль, будто буддизм есть истинная религия, указывающая правильную цель - не исправление характера при сохранении любви к жизни и расцвету ее, а совершенное уничтожение личной жизни и всего мира"¹.

И.Концевич в статье "Православие и буддизм" вносит свою лепту в критику буддизма с позиций православия. Исходным моментом христианского подвига, как он отмечал, является смирение, а в буддизме - самоутверждение, чувство собственного могущества. Статья заканчивается гимном православию и проклятием буддизму: "Так, в Православии догмат и аскеза (вера и подвиг) гармонично связаны между собой. Догмат обуславливает аскезу, а аскетический опыт подтверждает догмат. Все же основа смиренномудрие. Православие можно

¹ Лосский Н.О. Христианство и буддизм//Христианство и индуизм. -С.64.

принимать только всецело: взятое из него частично, оторванное от целого, сразу же лишается своей реальности... Мрачно и жутко становится при соприкосновении с буддизмом, хотя последний и рядится в тогу величия. Он ведет человека к величайшему греху - греху духовного самоубийства, вечного отлучения бессмертной души от источников жизни - Бога. На нем печать гордого отверженного духа отрицания, смерти"¹.

Достаточно "мягкая", либеральная позиция в отношении к буддизму ощущается в работах русского мыслителя и богослова С.Н.Булгакова (1871-1944). Определяя буддизм как нехристианскую религию, развивавшуюся без "видимого" влияния христианства, и предполагая в буддизме "наличность соперничества и враждебного от него отталкивания"², С.Булгаков ставил вопрос об отношении к нему православия.

"Как относиться к этим если не антихристианским, то уж во всяком случае не- христианским религиям?- спрашивает С.Булгаков. - Искать ли того, что во всех них есть общего, чтобы, взяв это общее за скобку, объявить его квинтэссенцией религиозной истины, как это делает всенивелирующий рационализм под разными флагами (теософия, толстовство)? Или же, признав этот факт множественности религий во всей его для нас непонятности, смириться пред тайной? Всякая религия ревнива и исключительна по своей природе, а тем более невозможно никакое отступление от абсолютной истины христианства в угоду нехристианству"³.

Вместе с тем он отмечал, что "если мы не можем отрицать положительного содержания в язычестве, то еще меньше мы имеем к

¹ Концевич И.М. Православие и буддизм//Христианство и индуизм, с.117.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994. –С.283.

³ Там же. –С.283.

тому основания относительно великих мировых религий, по-своему взыскующих Бога и духовно согревающих свою паству... Истинная религия только одна, хотя от этого и не становятся обманом другие, в каком-то смысле тоже "откровенные" религии"¹. Уважая духовный опыт нехристианских религий, С.Булгаков определяет им более низкое положение в иерархии религий, в которой первое место, с его точки зрения, принадлежит христианству (православию), единственно истинной религии (по сравнению с другими, несущими в себе относительную истину, но не абсолютную).

Н.А.Бердяев обратился к буддизму в работе "О назначении человека", рассматривая проблему отношения к страданию в буддизме и христианстве. "Стоицизм и буддизм,- отмечал он,- высокие типы нехристианских нравственных учений... Буддизм признает сострадание, но отрицает любовь, ибо сострадание может быть путем избавления от муки бытия, любовь же утверждает бытие и, следовательно, муку, умножает скорбь и страдания... Христианство имеет мужество принять боль и страдание. Буддизм этого мужества не имеет и потому отказывается от бытия, бежит в небытие. Буддизм не знает, как жизнь может быть выносимой при принятии страдания, не знает тайны креста. Буддизм есть по-своему великое учение о спасении от мук и страдания без Спасителя"². В своих работах Н.Бердяев ссылаясь на ряд работ буддологов (Г.Ольденберга, Д.Судзуки, Л.де ла Валле-Пуассэна), демонстрировал знакомство с дзэн-буддизмом (по работам Д.Судзуки). Он писал: "Японский буддизм Zen истолковывает учение Будды не в смысле отрицания воли, а в смысле просветления, т.е. прежде всего победы над эгоцентризмом"³. Он называл это учение "модернизмом"

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. –С.283.

² Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. –С.110-111.

³ Там же. –С.293.

(скорее всего, подобная оценка была связана с тем, что он познакомился с дзэн-буддизмом, интерпретированным и "модернизированным" в работе Д.Судзуки "Эссе о дзэн-буддизме"). Интенсивность страдания, согласно Н.Бердяеву, связана с интенсивностью жизни, выраженностью личности. "Несение выпавшего на нашу долю креста,- писал он,- значит просветленное переживание страдания..."¹, потому что Христос научил христиан нести крест жизни, не умножая страдания, но и "не убегая от него в небытие". Главным символом страдания в христианстве являются крестные муки Христа, благодаря которым было спасено все человечество; в буддизме не существует идеи искупления страдания, как не существует и идеи Бога-творца мира и человека, без которой страдания становятся невыносимыми. В принципе Н.Бердяев дает важную оценку буддизма как нравственного учения, которое могло бы претендовать на истинность, если бы не существовало христианства.

Таким образом, очевидно, что, несмотря на попытки русских философов и богословов обнаружить сходства или тождества в буддийской догматике и в православии, они оказываются обречены на неудачу. Наиболее серьезной попыткой проникнуть в концепции и дух буддизма является работа Н.Лосского, но и он в результате отмечает лишь "несовершенство" буддизма по сравнению с христианством (православием). Эти работы, написанные в большинстве своем в начале XX в., можно рассматривать лишь как первый шаг в познании буддизма, подготовку к возможному в будущем диалогу конфессий, культур, традиций. Жесткие рамки православия не позволили авторам этих работ увидеть в догматике буддизма глубокую религиозную и философскую систему, оценить ее своеобразие и отнести к ней как к равной и достойной более внимательного и конструктивного анализа. Кроме того, поражает тот факт, что никто из критиков буддизма не обратился к

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. –С.293.

традиции России, к российскому буддизму в традиционных регионах его распространения. В XX в., когда буддизм делал первые шаги по европейской части России, ни официальная православная церковь, ни блестящие мыслители России, подошедшие к нему с православных позиций, не увидели в нем достойного партнера, способного не меньше, чем христианство, обогатить российскую культуру и российскую философию.

Вместе с тем именно на территории России взаимоотношения буддизма и христианства (сознательные усилия понять друг друга - уже шаг к диалогу), связанных исторически, экономически, социально, политически, неизбежно порождают контакты, связи, союзы, противодействия, что в конечном счете приводит к увеличению объема знаний друг о друге, создает многообразие форм культурно-исторического опыта. Поскольку диалог в XX в. становится наиболее адекватной и наивысшей формой общения между культурами, религиями, людьми, то буддизм и христианство в России не смогли (и не смогут в будущем) не обратиться к этому способу взаимодействия, несмотря на христианоцентризм православия и отчасти востокоцентризм буддизма (хотя он и проявился в более сглаженной форме).

Религиозно-идеологическое "напряжение" между буддизмом и православием было результатом христианоцентристской политики Российской империи; буддизм никогда активно не оспаривал главенствующее положение православия, однако не желал уступать своих позиций. В догматическом и религиозно-философском плане буддизм не имеет прямых аналогий с христианством, отличается от него по весьма существенным и фундаментальным положениям (в отличие от ислама и иудаизма, связанных с христианством единством ряда доктринальных идей и концепций); путь к познавательному диалогу в России оказался достаточно сложным и противоречивым. Более живой

диалог религий и культур происходил в регионах непосредственного взаимодействия двух религий, где зарождались особые отношения между людьми, различные варианты объединения культур, проявились "двоеверие", "троеверие" и т.д.

Своеобразно проблему взаимодействия буддизма и православия предлагали решить евразийцы. Выступив против европоцентризма, рассматривая российскую культуру как "срединную", объединившую культуры Востока и Запада, и делая особый акцент на наличии в ней культуры Востока, они вместе с тем не признали равноправие восточных религий с православием. В большинстве своем будучи глубоко верующими православными людьми, они утверждали, что все религии помимо православия являются либо ересями, либо расколом, либо язычеством (буддизм).

Языковед и этнолог Н.С. Трубецкой (1890-1938) писал в 1923 г.: "В противоположность иудаизму, связанному с определенной расой, мусульманству, связанному с определенной культурой, и буддизму, в принципе враждебному всякому культурному деланию, христианство выше рас и культур, но не упраздняет ни многообразия, ни своеобразия рас и культур. Принятие христианства влечет за собой отказ от целого ряда элементов национальной языческой культуры и преобразование этой последней"¹.

Рассматривая христианство как высший духовный идеал развития всего человечества (Востока, России, Запада), прежде всего в православном варианте, он отмечал: "Христианство есть "закваска", которая может быть положена в самые различные виды теста, и результат

¹ Трубецкой Н.С. Вавилонская башня и смешение языков//Мир России – Евразия: Антология. –М., 1995 г. –С.80.

"брожения" будет совершенно различным в зависимости от состава "теста"¹.

Пожалуй, наиболее отчетливо отношение к восточным религиям (и, следовательно, как это ни парадоксально, к Востоку) проявилось в своего рода программном документе евразийцев, выпущенном в 1926 г. В нем было ясно и недвусмысленно выражено кредо евразийства в религиозном вопросе: "Православие - высшее, единственное по своей полноте и непорочности исповедание христианства. Вне его все - или язычество, или ересь, или раскол. Этим, однако, ценность инославия целиком не отрицается. В инославии, хотя и еретическом - в католичестве и протестантстве, - даны особые и по существу своему абсолютно ценные аспекты христианства, которые чужды православным народам и могут быть раскрыты только народами романо-германскими и жизненно важны именно для них"².

Дав оценку "еретическим" христианским религиям и показав невозможность распространения их в России, евразийцы подошли к определению "язычества" с чрезвычайно оригинальных и парадоксальных позиций для людей, претендующих на знание и понимание Востока. "Язычество, - писали они, - есть потенциальное Православие. Само собой разумеется, что по степени осознания христианских истин язычество стоит ниже, чем инославие, и более его удалено от православия русского. Однако, не будучи социально-упорным отречением от Православия и горделивым пребыванием в своей отъединенности, язычество скорее и легче поддается призывам Православия, чем западнохристианский мир, и не относится к Православию с такой же враждебностью. Как потенциальное

¹ Трубецкой Н.С. Вавилонская башня и смешение языков//Мир России - Евразия. -С.80.

² Евразийство (опыт систематического изложения)//Мир России - Евразия: Антология. -С.245.

христианство, как смутное и печальное опознание истины язычество само по себе особенной стойкостью не отличается"¹. По-видимому, русские богословы, географы и экономисты при всей своей любви к Востоку, не обладали достаточными знаниями в этом вопросе, иначе у них сложилось бы иное впечатление. "С другой стороны, - отмечали они далее, - если мы сосредоточимся на язычестве, этнографически и географически близком России и частью входящем в ее состав, мы легко обнаружим некоторое особо близкое родство его первичного религиозного уклада именно с русским православием"².

Для иллюстрации родства буддизма и христианства (мысль сама по себе замечательная и безусловно имеющая под собой основание) в статье отмечалось: "Для пояснения только указываем на живое и глубокое сознание примата религии, т.е. религиозного основания всего бытия, на специфическое отношение к природе и миру, причем православная идея преобразования мира (а не как в католичестве - замены его другим) и признание существенной оправданности этого Богом созданного и обожаемого мира усматривает нечто ее предчувствующее в отношении к миру у буддистов. Сюда же надо отнести и так называемую мистическую созерцательность Православия, дающую повод к нелепым обвинениям его в пантеизме, равно и специфичность религиозной этики, которая в Православии выдвигает идеи самопожертвования, смирения и покорности Божьей воле, в язычестве - идеи кармы и судьбы"³.

Сама по себе идея сближения буддизма и православия, к сожалению выраженная не совсем корректно, может дать повод для конструктивного диалога, в котором будут звучать различные

¹ Евразийство (опыт систематического изложения)//Мир России – Евразия: Антология. –С.246.

² Там же. –С.246-247.

³ Евразийство (опыт систематического изложения)//Мир России – Евразия: Антология. –С.247.

религиозные мотивы - восточные и западные. В статье говорилось: "Буддизм с наибольшей для язычества силой, и притом в родственных Православию тонах, раскрывает идею искупления и в своей теории "бодхисаттв" предчувствует идею Богочеловечества..."¹

Выявив близость буддизма и православия, евразийцы на этой основе делают вывод, что буддизм "тяготеет к русскому православию" (почему не наоборот?), что он "потенциально православный", но не в том смысле, что его "движение к православию" будет происходить принудительно, "извне" (как это часто и происходило в истории России), а что он "свободно" устремится к саморазвитию и его свободное развитие будет обязательным движением к православию.

"Мы не предлагаем иноверию компромиссов, - замечали евразийцы, - которые бы и для нас, и для него были равнозначны вероотступничеству, но, ценя его своеобразие и его будущее, мы предоставляем ему объяснить факты по-своему, сами же верим, что оно придет к нам, хотя сейчас это и отрицает, и что обещание в духе взаимной "христианской" любви его саморазвитию поможет"².

"Саморазвитие" буддизма к православию рассматривалось евразийцами не как возможный вариант, а как единственный вектор его "неискаженного" развития, в результате которого буддизм неизбежно должен "переродиться" в православие (а не в какую-нибудь иную христианскую "ересь").

Это положение евразийцев было настолько вопиющим и абсурдным, не основанным ни на каких исторических и научных данных и исследованиях, что даже их ближайшие соратники, в целом вначале положительно отнесшиеся к ряду положений евразийства, не смогли

¹ Евразийство (опыт систематического изложения)//Мир России – Евразия: Антология. –С.248.

² Там же. –С.248.

удержаться от весьма саркастической критики: "Буддизм и ислам только в фантазии евразийцев могут мыслиться "потенциальным православием". В единую евразийскую партию, как ее себе рисуют евразийцы, не найдет себе доступа всякий суций в великой России язык; она будет закрыта не только для "ныне дикого тунгуса", но и для миллионов отнюдь не диких магометан, буддистов и евреев"¹.

П.М.Бицилли по этому поводу достаточно резко отмечал: "...Несущественны и их утверждения, что "язычники" Востока "потенциально" ближе к единственно истинному христианству, т.е. православию, нежели христианские "еретики", т.е. "протестанты и католики", - все это миф, который ими культивируется вряд ли не из тактических соображений..."².

Таким образом, понимая евразийскую культуру как некую единую "симфоническую культуру" (в которой по идее должны были бы звучать все языки, культуры и религии России в равной мере), евразийцы заявляли, что руководящее положение в этой культуре должно принадлежать культуре собственно русской, а религиозное единство должно осуществляться на основе православия. При такой постановке вопроса евразийская концепция не просто выступала с откровенно христианоцентристских позиций, но и перечеркивала суть свободного развития национальных культур и народов, приводила к противоречиям, неразрешимым в многоязычной и поликонфессиональной России.

К евразийскому направлению причислял себя калмыцкий ученый и мыслитель Э. Хара-Даван (1883-1942), живший в конце 20-х годов в эмиграции и издавший в Белграде книгу о Чингиз-хане (1929 г.). Он попытался внимательно разобраться в восточных влияниях на русскую

¹ Бицилли П.М. Два лица евразийства//Мир России – Евразия: Антология. –С.339.

² Там же. –С.339.

историю, культуру, выступая против предрассудков "европеизма", "В первую очередь, - писал он в предисловии к своей книге, - этими вопросами должны заинтересоваться сами представители народов Востока и кочевого мира, населяющих великую степь от восточных предгорий Кавказа и до китайской границы на севере и западе"¹.

В евразийском направлении он был, наверное, одним из наиболее ярких "востокоцентристов". Он писал: "Познай самого себя" и "будь самим собой" - вот лозунги, которыми мы должны руководствоваться после неудачных копирований духовной культуры Европы, приведших в тупик Россию теперь, начиная от Петра I до наших дней"². Тяготение его к евразийцам было связано в первую очередь с тем, что евразийцы отмежевались от "упадочной" культуры Западной Европы с ее "воинствующим экономизмом" и повернулись "лицом к Востоку", к его религиозным культурам с их "подчиненной экономикой", чтобы способствовать зарождению новой эпохи самобытной культуры - Евразии, наследницы Монгольской империи XIII-XIV вв.³ В его построениях европейская культура для России является чуждой и неприемлемой; значение ее для России если не отрицается совершенно, то, во всяком случае, считается бесполезным. "Иго монголоязычников и мусульман, - повторял он вслед за евразийцами, - не только не тронуло душу русского народа, его православную веру, но даже сберегло ее. Объяснение этого кажущегося парадокса надо искать в средстве религиозных настроений русского и восточных народов"⁴.

¹ Хара-Даван Э. Чингиз-хан как полководец и его наследие. Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII-XIV вв. Изд 2. -Элиста, 1991. -С.9.

² Там же. -С.9.

³ Там же. -С.11.

⁴ Там же. -С.195.

Это указание на близость "религиозных настроений" буддизма и православия, на наш взгляд, заслуживает особого интереса и внимания, поскольку выражено представителем буддийской, а не православной традиции. Будучи калмыком, получившим европейское образование в Военно-медицинской академии, в эмиграции (в Праге) он стал одним из членов Калмыцкой эмиссии культурных работников. Видимо, в Праге он и познакомился с евразийцами и евразийством. В 1929 г. Хара-Даван становится секретарем Духовно-попечительского совета буддийского хурула, построенного калмыками-эмигрантами. Это был один из первых буддийских храмов в Западной Европе (в Белграде). Николай Рерих прислал в дар этому храму иконы из Монголии, Тибета, Индии; общество буддистов Японии преподнесло храму бронзовую статую Будды. Благодаря связям с буддизмом взгляды Хара-Давана на близость и родство православия и буддизма имеют особую ценность. Он отмечал, что "русское православие ближе к ...восточным религиям, чем даже к тому же православию у южных славян. В этом выражается влияние мистики Востока, влияние религиозной напряженности в народной массе. На Востоке религия в быте и быт в религии, - в этом ее манящая сила, в этом ее сила духовной культуры и ее основное преимущество перед материалистической культурой Запада"¹.

Идеи евразийства у Хара-Давана совершенно тонут в восточной, азиатской стихии, с его точки зрения, именно Восток дал православию все те черты, которые роднят его с восточными религиями. Ни о каком "потенциальном православии" буддизма речи не идет и идти не может. По-видимому, мысль эта была настолько чужда Хара-Давану, что он даже не стал полемизировать с ней; он ее "не заметил". Он писал, что "жертвы и муки ради духовного горения могли быть приняты только с Востока, так как на Западе религия не влияет на жизнь и не трогает

¹ Хара-Даван Э. Указ. соч. -С.195.

сердца и души своих последователей, ибо они всецело и без остатка поглощены только своей материальной культурой. Там полный отрыв жизни от религии, заветы которой не исполняются не только мирянами, но и духовенством"¹.

Надо отдать должное Хара-Давану, подметившему действительно много общих черт у восточных религий и православия: "Подобно буддизму у монголов и мусульманству у тюрков монголосферы, вошедшим в быт народный, православная вера в древнерусском понимании этого термина была именно той рамкой сознания, в которую само собой укладывалось все: частная жизнь, государственной строй и бытие вселенной"².

Вместе с тем он подчеркивал, что духовная культура Азии есть культура буддийская и ее идеал - богочеловек (нирвана, бодхисаттва, Будда). Судя по его работе, от этого идеала он отказываться не собирался; это подтверждает и его практическая деятельность в буддийском хуруле в Белграде.

В конечном счете схема религиозного строительства евразийцев в России-Евразии мало чем отличалась от официальной позиции православной церкви. Ее теоретическая база, может быть, имела более утонченный характер, "христианоцентристская" концепция была размыта общими рассуждениями о наличии в России культур Востока и Запада, но сам диалог культур (безусловно имевший и положительный характер) сводился к нивелированию того, что составляло суть и духовную ценность восточных культур - их религий, непосредственно связанных с национальными культурами. В этом смысле, на наш взгляд, евразийская концепция с ее "христианоцентризмом" умертвила себя, объявив Россию-Евразию территорией исключительно православной или в отдельных ее

¹ Хара-Даван Э. Указ. соч. с.195.

² Там же. -С.200.

регионах - "потенциально православной". Скорее всего, именно поэтому она не нашла широкой поддержки у представителей монголоязычной (за исключением Хара-Давана) и тюркоязычной интеллигенции "восточной" части России.

В конце 20-х гг. XX в. в евразийстве произошел раскол, который имел политический смысл (часть евразийцев фактически приняла Советскую Россию, особенно молодая и энергичная часть - в том числе и известный С.Я.Эфрон, муж М.И.Цветаевой, который согласился пойти на сотрудничество с органами ГПУ-НКВД в надежде вернуться на родину; история его известна и трагична). Но размежевание имело и чисто теоретический характер, связанный с неприятием идеи "потенциального православия": один из теоретиков и приверженцев евразийства Г.В. Флоровский в статье "Евразийский соблазн" (1928 г.) снова обратился к этому вопросу, который он называл "соблазнительной и лживой теорией". Будучи одним из крупных теоретиков евразийства, он, по существу, поставил точку на этом важном для евразийцев предмете, написав: "В евразийстве сложилось некая розовая сказка об язычества, и в ней к тому же совершенно забыто коренное различие между "язычеством" дохристианским и "язычеством" послехристианским"¹. Под термином "послехристианское язычество", видимо, он имел в виду нехристианские религии (прежде всего буддизм), сохранившие свою силу и мощь, несмотря и вопреки возникновению и распространению христианства. "Знакомство с историей православной миссии в "евразийском мире", - писал он далее, - открыло бы евразийцам нечто иное... Нужно вспомнить имена святителя Иннокентия Иркутского, митрополита Иннокентия Московского, Нила, архиепископа Ярославского, архимандрита Макария Глухарева, архиепископа

¹ Флоровский Г.В. Евразийский соблазн//Мир России – Евразия: Антология. –С.377.

Иркутского Вениамина, Казанского архиепископа Владимира, приснопамятного святителя Японского Николая. Все они пламенели духом чистого апостольства. И сталкивались с упорным противлением неверующего во Христа мира. Надо вспомнить их опыт. И тогда рухнет до основания евразийская декларация о язычестве... о том, что, если "языческий мир" свободно устремится к саморазвитию, свободное его саморазвитие будет его развитием к православию..."¹.

В конце концов он резюмирует: "Странным образом под общее и расплывчатое понятие этого будто бы "наивного" язычества подводится и буддизм (ламаизм), и даже ислам. В русской исторической действительности даже недавнего прошлого именно татаро-мусульманская и монголо-ламаистская стихии оказали бурное противление духу Святой Руси - не русификации, но духу православия и церковности. Евразийский рассказ о буддизме и исламе поражает смесью наивности и кощунства"².

В своей статье Флоровский, безусловно, справедливо и критически отнесшийся к консервативной идее "потенциального православия", на самом деле выступает с точки зрения еще более ортодоксального православия, не допускающего намека на наличие каких-либо общих элементов у "языческих религий" и православия. Несмотря на то что он во многом справедливо расставил акценты и развел разные религии, его позиция, пожалуй, была более жесткой и непримиримой, чем у последователей идеи "потенциального православия". Он предостерегал от опасности ламаизма, от идеи "предчувствия богочеловечества", идеи, популярной в этот период времени в Западной Европе и США, от обращения к буддизму части интеллигенции в России.

¹ Флоровский Г.В. Евразийский соблазн//Мир России – Евразия: Антология. –с.377–378.

² Там же. –С.378.

Тем не менее, евразийство было едва ли не единственным историософским течением, которое обратилось к проблеме буддизма на территории России. Как это ни парадоксально, проблема буддизма в России сравнительно мало интересовала российских философов и культурологов на рубеже XIX-XX вв. "Своего" буддизма как будто не замечали, мало им гордились, использовали разве что в политических целях. С одной стороны (с легкой руки православных миссионеров), считали его "испорченным", "неистинным", с другой, - с большей охотой обращались к раннему буддизму в Индии, к буддийской философии отдельных школ и направлений за пределами России (слабо представляя себе особенности российского буддизма). Исключение составляют здесь некоторые миссионеры, которые по долгу службы должны были заниматься проблемами бурятского и калмыцкого буддизма, работы которых могут представлять интерес для историков, хотя они, разумеется, писали о буддизме также с христианоцентристских позиций.

Подход к буддизму богословов принципиально мало изменился в настоящее время. Более либеральная позиция по отношению к другим религиям и религиозным культам (А.Мень), объективное изучение их истории и социально-культурного значения, не меняют этого положения. Фундаментальные положения доктрин буддизма и христианства, действительно, в большинстве своем совершенно противоположны, поэтому православно ориентированному мыслителю трудно отойти от логики своего мышления и попытаться взглянуть на иное учение (если он его изучает и оценивает) немного "изнутри", отказавшись от излишнего субъективизма в его оценке, стараясь быть более объективным.

Христианоцентризмом проникнута и книга протоиерея А.Меня "У врат молчания", посвященная религиям Востока, в том числе буддизму,

хотя этот раздел написан А.Менем с известной теплотой и явной симпатией к буддийскому отшельнику и учителю Будде Шакьямуни: "Появление этого человека означало поворотный момент в истории всей страны. На многие столетия Индия будет заморожена обаянием этой великой личности..."¹

Вместе с тем позиция А.Меня в подходе к буддизму во многом напоминает работы В.Кожевникова и Н.Лосского. Создается впечатление, что не прошли долгие десятилетия с тех пор, как православные мыслители обратились к буддизму. А.Мень писал: "То страдание, которое вызвало к жизни буддийскую проповедь, было все-таки индивидуальным страданием. А в оцепенении транса не только снималось страдание, но и истреблялся сам индивидуум, исчезала личность. Это не расширение сознания, когда оно, разрушив эгоистические барьеры, проникает в тайные глубины жизни и внимает, подобно пушкинскому пророку, "неба содроганье". Нет, это было исчезновением, растворением личности в Сверхличном и Надбытийной Пустоте. В результате ради спасения и избавления человек избавился от самого себя, и спасение, в сущности, оказывалось особого рода гибелью"². В учении буддизма, продолжал он, никакой Будда, никакой Татхагата, не дает сил для спасения, он лишь учит ему. " И тут-то обнаруживается во всей своей беспощадности ледящее душу "открытие" буддизма, - отмечал А.Мень,- человек одинок, невыразимо одинок в этой жизни. Все пусто и бессмысленно. Нет Бога над нами, "в небе нет пути", некому молиться, не на кого надеяться, никто не волеет сил в слабеющего человека, который идет по своей темной стезе"³. Развивая характеристику, данную буддизму Ф.Щербатским, он

¹ Прот. Мень А. История религий. Т.Ш. –С.102.

² Там же. –С.146.

³ Там же. –С.150.

характеризовал буддизм как "странную" религию "без Бога, этой вести о спасении без подлинного спасения, этого учения о перевоплощении и воздаянии без души, этой системы мироздания без Любви, Разума и Смысла, этой морали, которая хочет освободиться не только от зла, но , в конечном счете, и от добра. И наконец, можно ли называть подлинным Спасителем того, кто не может дать людям ничего, кроме примера и совета?"¹

Положительно оценивая историческое значение буддизма и фигуру самого Будды, А.Мень отмечал: "Он был атеистом, но атеистом необычным, все существо которого устремлялось к Божеству Молчания, к Нирване... Он не знал Бога, обращенного к миру. Но человек тоскует именно о Боге, Его он неустанно ищет, без Него томится. Может ли утолить его жажду сверхбытийное Нечто? Внутренний опыт человека подсказывает ему, что Незримый есть не Нечто, а Некто, что порой он стучится во врата души, что у Безмолвия есть свой Голос. Вдалеке от Него мы никогда не найдем настоящего покоя. Так было, так будет всегда. Заключенная в нас тайна небесной любви будет мучить нас до тех пор, пока не вырвется наружу. И если из-за собственного ослепления человек все же не войдет в Дом Отца, потребность души в Живом Боге в любой форме, пусть даже в самой странной, даст о себе знать"².

Давая самую высокую историческую оценку буддизму, А.Мень вместе с тем вслед за православными философами и богословами начала XX в. отмечал "неполноту" и "несовершенство" буддизма с точки зрения православия. Он писал: "Из всех попыток человека приблизиться к Вечному опыт Индии - один из самых серьезных и знаменательных. В этой загадочной стране духовные созерцатели приблизились к самому порогу священного Молчания. Но, пораженные неисповедимой

¹ Прот. Мень А. История религий. Т.Ш. –С.150.

² Там же. –С.176.

безмерностью Божественного, они оказались не в силах увидеть в Его свете Лица, в Его молчании не услышали Слова".¹

В заключении главы о буддизме А.Мень, однако, высказывал мысль, которая не вполне могла понравиться консервативным кругам православия: "Внешне буддизм не был прямым предшественником Нового Завета. Но что из того? Имеем ли мы право ограничивать историю лишь видимыми феноменами? Кто знает, как далеко пронесся его призыв в сокровенных глубинах метаистории? Можем ли мы измерить силу и значение импульса, который шел от человека, сказавшего: "Неустанно пекитесь о своем спасении"? Вправе ли мы отрицать, что неведомыми путями он мог содействовать приближению человечества ко Христу? Никакие заблуждения Будды не могут лишить его того места, которое он занимает в семье великих Учителей дохристианского мира. Многие его заветы навсегда останутся выражением просветленной человеческой мудрости... Мудрец, проникнутый состраданием ко всему миру, он поистине достоин любви и благодарности человечества, хотя и не был в силах спасти его"². Эта мысль перекликается с подобной же, высказанной иеромонахом Гурием в 1908 г.³ Несмотря на традиционный (христианоцентристский) подход к буддизму, мы встречаем у А.Меня доброжелательное исследование буддизма, желание увидеть в нем предвестника христианского учения - идея, которая вступает в противоречие с точкой зрения большинства представителей православного богословия (тем более радикального), считающих, что буддизм, являясь ложной религией, служит "прелестью" и обольщением современного человека дьяволом. Многие православные богословы

¹ Прот. Мень А. История религий. Т.Ш. –С.178–179.

² Там же. –С.179–180.

³ Гурий, иеромонах. Буддизм и христианство в их учении о спасении. –Казань, 1908. –С.281-282.

отказывают ему в праве существования и призывают к "крестовому походу" против него. На этом фоне взгляды, выражаемые либеральным крылом православия, признающим историческую и культурную ценность других религий помимо православия (при всем их "несовершенстве" по сравнению с ним), выглядят достаточно респектабельными и не лишены относительно объективного характера. Но в целом, безусловно, ощущается огромная пропасть между протестантским подходом к буддизму (П.Тиллих, например), предполагающим готовность не только к диалогу, но и к восприятию отдельных положений буддийского учения для углубления собственной практики, и православным, сторонники которого не готовы к положительному и равноправному диалогу и лишь отчасти способны признать все же высокую роль буддизма в истории мировой культуры и развитии человеческого духа.

В настоящее время отношение православных идеологов к буддизму не так просто оценить по многочисленным публикациям, касающимся этого вопроса, в официальном органе православной церкви "Журнале Московской патриархии", однако такие публикации встречаются. В этом смысле представляет интерес доклад Святейшего Патриарха Алексия II на торжественном акте по случаю присвоения ему ученой степени доктора богословия *honoris causa* Тбилисской Духовной академии "О миссии Русской Православной Церкви в современном мире". В докладе Алексей II отметил необходимость возрождения миссионерской деятельности православной церкви в сложном "духовно-нравственном состоянии нынешнего общества", которое усугубляет "деятельность некоторых инославных Церквей, а также религиозных сект и движений, которые на общем фоне недостаточной осведомленности населения, пользуясь религиозной жадой людей, привлекают в свои ряды все

новых и новых членов"¹. Он сказал: "В последние годы на исконной территории нашей Церкви резко усилилась прозелитическая деятельность инославных Церквей и религиозных объединений, нехристианских религий, а также различных сект, среди которых есть и так называемые тоталитарные, разрушающие психическое здоровье общества"². Патриарх определил эту деятельность как деструктивную, особенно, когда она направлена на людей, "крещенных в Православии или связанных с ним историческими корнями"³. Алексей II кратко коснулся проблем истории миссионерской деятельности православной церкви: создание Православного миссионерского общества (1865 г.), проведение всероссийских миссионерских съездов (в Киеве - 1908; в Казани и Иркутске - 1910 г.). Миссионерская деятельность православной церкви была прервана в 1917 г. Алексей II отмечал: "Для Церкви наступило время 70-летнего вавилонского пленения, когда миссия ее заключалась не в открытой проповеди Христа вне стен храма (что было невозможно), но в свидетельстве о Христе, которое стало личным подвигом ее членов - подвигом, закончившимся для многих исповедничеством и мученичеством"⁴.

В настоящее время действует Миссионерский отдел Русской православной церкви во главе с епископом Белгородским Иоанном, в котором разрабатывается план восстановления миссионерской активности русской православной церкви на ее "канонической территории". Для этой цели собирается информация о состоянии "миссионерского поля", входящего в область "канонического и пастырского попечения" православной церкви, о деятельности на этой территории "инославных" и нехристианских религий. Алексей II делал

¹ Журнал Московской патриархии. - Москва, 1996. - №8. - С.15.

² Там же. - С.15.

³ Там же. - С.15.

⁴ Там же. - С.16.

особый акцент на необходимости принятия мер по "качественному расширению миссионерского служения ради возвращения православной веры нашему народу"¹.

Проблема миссионерской деятельности православной церкви действительно является для нее чрезвычайно актуальной - утвержденное законодательно равноправие конфессий в сфере миссионерской деятельности (право проповедовать свою веру) встречает резкое сопротивление православной церкви, стремящейся к восстановлению и расширению своего "миссионерского поля". Из этого "поля" вытесняются не только "тоталитарные секты", но и нехристианские и "инославные" религии (в число которых попадает и буддизм).

В целом информация о буддизме в изданиях "Журнала Московской Патриархии" достаточно сжатая, официально-нейтральная, корректная.

Более развернутую информацию о современных взаимоотношениях православия и буддизма можно получить в других изданиях. Определенный интерес представляет собой статья диакона А. Кураева "Новомодные соблазны", посвященная "восточным религиям", теософии и Агни-Йоге; одновременно А. Кураев касается в ней проблем буддизма. В принципе его позиция мало чем отличается от позиции его предшественников. "Путь спасения от бытия на Востоке - путь избавления от любви к чему бы то ни было. Даже добро любить нельзя, даже Бога не стоит любить,"² - отмечает А. Кураев. "В своем исходном утверждении Будда прав: человек испытывает боль оттого, что его желания не реализуются. Но рецепт спасения он предлагает по принципу "лучшее средство от перхоти - это гильотина". Христианство вместо отсечения и истребления всех и всяческих желаний, вместо ампутации и

¹ Журнал Московской патриархии. -Москва, 1996. -N8. -С.17.

² Диакон Кураев А. Новомодные соблазны//Новый мир, 1994.-N10. -С. 128.

желающей и волящей части человеческого естества предлагает преобразование"¹, - продолжает он.

Стремясь проиллюстрировать силу христианства и христианской культуры, Кураев пишет, что сегодня люди, увлеченные в "паломничество на Восток", "незаметно для самих себя", "контрабандой", проносят в себе огромное количество "христианских предрассудков" и проецируют в восточные афоризмы то, любовь к чему привила им христианская культура"². Однако подобные проблемы существуют у любых прозелитов (вспомним двоеверие у крещеных бурят и калмыков). С христианоцентристских позиций относится Кураев и к концепции спасения в буддизме. "Будда спасает от незнания, - отмечает он, - и спасает своим учением. Христос спасает от смерти, и спасает своим Крестом"³.

В целом пафос статьи в отношении к буддизму более миролюбивый по сравнению с критикой теософии и учения Рерихов, хотя заодно достается и буддизму (который по всем параметрам попадает в категорию "безблагодатного язычества", хотя Кураев о нем в разделе о язычестве не упоминает).

Вместе с тем, отмечая, что буддизм и христианство имеют существенные различия, он пишет, что "можно уважать и ценить чужие верования, но быть можно только самим собой"⁴. Экуменизм, с его точки зрения, - терпимость к людям иных вер и убеждений, готовность к познавательному диалогу с ними. Последнее замечание - хороший признак, надежда на возможность реального религиозного плюрализма, равноправного развития разных религий и культур в России.

¹ Диакон Кураев А. Новомодные соблазны//Новый мир, 1994, N10, с. 129.

² Там же. -С.129-130.

³ Там же. -С.129-130.

⁴ Там же. -С.130.

Таким образом, несмотря на порой резкие противопоставления основных положений христианства и буддизма в трудах русских философов и богословов, совершенно очевидно, что и в российском культурном пространстве происходит своеобразный межконфессиональный диалог - желание понять, развести, сблизить. Это пока еще не настоящий конструктивный диалог, а лишь его контуры, но он уже кое-что обещает - дает знание иной религии и культуры, отчасти ее понимание, а через понимание уважение и некоторую надежду на дальнейшее его продолжение. В России неизбежно предстоит жить различным конфессиям мирно, потому что они уже давно являются частью российской истории и культуры, и есть все основания полагать, что ни одна из них, как в прежние времена, не будет вычеркнута со страниц российской истории. Понятно беспокойство православной церкви - большая часть групп и буддийских общин формируется в настоящее время на европейской, нетрадиционной для буддизма части России, на "канонической православной территории". Не всегда представители православной церкви в состоянии различить буддийские группы и направления и "нетрадиционные религии", история которых только начинается в России и которые далеко не всегда имеют в виду только религиозные цели. Время покажет, насколько прочными и традиционно буддийскими окажутся вновь возникающие общины, но время "главенствующих" и "второстепенных" конфессий должно безвозвратно уйти в прошлое как безнадежный архаизм. Наступает время диалога, и нет смысла ни отказываться от него, ни отказывать российской культуре в том богатстве и достоянии, которые она уже имеет.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проблема взаимодействия буддизма и западной культуры имеет длительную историю, которая начинается с первых контактов "западного мира" (активизировавшихся с походами Александра Македонского) со странами буддийского Востока, прежде всего Индией. Эти контакты становились все более постоянными и прочными, хотя, как правило, имели неравноправный характер (с сильным оттенком европоцентризма).

Буддизм на Западе всегда был явлением "нетрадиционным" по сравнению с традиционными религиями - христианством и иудаизмом. По мере своей адаптации к реалиям западного мира и интеграции в его культуру буддизм становился все более знакомым, узнаваемым, превращался в равноправное, нормативное явление в западной жизни. Разумеется, он не стал "традиционным" религиозным течением на Западе, однако в нем сформировались такие черты, которые позволяют ему оставаться реальным фактом религиозной жизни стран западного мира.

В России буддизм был традиционным исторически. Его история насчитывает уже более 250 лет. В своей традиционной (региональной) форме буддизм существует главным образом в Бурятии, Туве, Калмыкии, Иркутской и Читинской областях, вместе с тем в начале XX в. он начинает распространяться в нетрадиционных регионах (на "северных" территориях) России. К сожалению, этот процесс прервался на долгие десятилетия.

Вместе с тем результат был налицо - привычными для европейского и русского слуха стали многие фундаментальные понятия буддизма, в круг имен мировой философии вошли имена великих буддийских мыслителей и философов (Нагарджуны, Васубандху,

Дигнаги, Дхармакирти и др.). Тысячи последователей буддизма самых различных направлений и школ занимаются буддийской практикой в Европе, Америке, в нетрадиционных для буддизма регионах России. В ходе истории распространения буддийских идей на Западе сформировались специфические формы его проявления в западной культуре, обусловленные различным уровнем его секуляризации и адаптации к явлениям западной духовной культуры (религиям, философии, психологии, социально-политическим концепциям и т.д.).

Аналогичные процессы начинали формироваться в российском буддизме за пределами традиционных регионов его распространения. Буддизм как мировая религия в XX в. значительно расширил свою "географию"; распространение буддизма в странах западного мира и в нетрадиционных для него регионах России подтверждает его статус мировой религии, свидетельствует о его значительных потенциальных возможностях и способности в современных условиях гибко приспосабливаться к действительности, адаптироваться к различным типам культуры, в том числе и западной. Западные теоретики буддизма готовы были признать на Западе наличие совершенно нового направления буддизма - "наваяны" ("новой колесницы"), "северо-американского буддизма" с присущими ему чертами, характерными для распространения в культурном пространстве западного мира. В действительности, говорить о каком-то совершенно новом, сформировавшемся типе буддизма в западных странах преждевременно - не существует "региональных" западных его вариантов (английского, американского, немецкого и т.д.), в том виде, как они существуют в восточных странах. Безусловно, в каждой стране он может иметь свои особенности, соответствующие социокультурным особенностям, психологии, социальному поведению и т.д. его носителей, последователей буддизма.

В последнее время в среде последователей буддизма на Западе и в России все заметнее проявляется интерес к освоению буддийской практики, привнесение ее в повседневную жизнь. Если 70-80-е годы XX столетия характеризовались буддийскими теоретиками как "эра интеллектуального буддизма", когда буддизм осваивался в колледжах, университетах, на семинарах, в ходе теоретических дискуссий, то в 90-е годы на передний план все больше выдвигается практика медитации, дающая последователям западного буддизма реальную возможность решать конкретные проблемы, стоящие перед ними в их повседневной жизни, почувствовать полноту и гармонию жизни "здесь и теперь".

Другим важным моментом в современном буддизме на Западе является формирование в нем экуменических тенденций, готовность вступать в диалог с различными религиозными конфессиями, не противопоставляя им свои духовные ценности, но находя общее, сходное, единое, что позволяет конструктивно сотрудничать и взаимодействовать людям самых различных вероисповеданий, не поступаясь тем уникальным опытом, который они имеют.

Характерной чертой современного западного буддизма является также наличие в нем "внесектантского" направления, пытающегося вобрать в себя элементы догматики и практики различных школ и направлений буддизма, не отдавая пальму первенства какому-либо конкретному направлению или школе. Следование "буддизму как таковому" исключительно западное явление, не имеющее аналогов на Востоке, где выбор направления или школы определяется многовековой традицией и национальными особенностями, характерными для каждой конкретной страны буддийского мира.

Далеко не все, обратившиеся к буддизму, готовы были вживаться в культуру и духовный мир Востока, отказаться от западного образа жизни и мышления. Поэтому буддийские проповедники с Востока так же, как и их западные преемники (пройдя "школу Судзуки"), вынуждены были

активно приспособлять учение к реалиям западного общества. В результате этого в западном буддизме произошли существенные изменения как внешнего (обрядового), так и внутреннего (связанного с учением) характера.

Особую роль в распространении буддизма на Западе сыграла проповедническая и интерпретаторская деятельность Д.Т.Судзуки. Когда стали появляться его работы, посвященные буддизму, в кругах западной интеллигенции была популярна поговорка: "Есть только два вида образованных людей на Западе, те, которые читали Д.Т.Судзуки и те, которые его не читали". Похожую роль пытались взять на себя представители обновленческого движения в российском буддизме, в этом же русле проходила деятельность Б.Дандарона.

История буддизма в России самым тесным образом связана со всем ходом исторических событий в Российском государстве. Наиболее тесно судьба народов - носителей буддизма переплетается с судьбами других народов России в XX в., начало которого было ознаменовано оживлением религиозной жизни в связи с проведением демократических реформ, а середина (начало 40-х гг.) - жестким наступлением реакции и уничтожением буддизма как организованной конфессии.

Поскольку буддисты в России становились ее подданными и гражданами, а колонизаторская политика Российской империи существенно отличалась от политики западных стран, то проблемы буддизма становятся частью государственной политики, достаточно двойственной и подчас противоречивой. Взаимоотношения буддизма и государства регламентировались соответствующими юридическими документами, правилами и положениями середины XIX в. Исторически сложилось так, что именно эти документы и положения окончательно оформили буддийскую сангху в России, придав ей самостоятельный статус.

Историю буддизма в России в XX в. можно подразделить на ряд основных периодов - период расцвета и подъема буддизма (в начале XX в., после появления положения "Об укреплении начал веротерпимости" от 17 апреля 1905 г.), который продолжался до конца 20-х гг., несмотря на сложности и междоусобицы Февральской и Октябрьской революций и гражданской войны. Активное наступление на буддизм начинается с 1929 г. и продолжается в течение всего периода в 30-х гг., когда буддийское духовенство приравнивается к эксплуататорскому элементу, классовому врагу, и с ним начинается борьба за полное его уничтожение. Это, собственно, и происходит в конце 30-х - начале 40-х годов, когда буддизм исчезает с российской религиозной сцены и продолжает существовать на бытовом уровне. Новый период в истории буддизма наступает в 1946 г. на фоне общего оживления религиозной жизни в послевоенном СССР и смягчением политики Сталина в отношении вероисповедных вопросов (в связи с патриотическим движением среди духовенства разных конфессий в годы Великой Отечественной войны). Он ознаменовался открытием двух дацанов (Иволгинского и Агинского), восстановлением органа управления буддийской сангхой - Центрального духовного управления буддистов. Открытие дацанов лишь частично решило проблему развития буддизма в России - исповедание буддизма как бы разрешалось, но в весьма умеренных дозах.

Новый подъем буддизма и развитие буддийского движения в России происходит с конца 80-х - начала 90-х годов в связи с осуществлением демократических преобразований, появлением новой Конституции и законодательств, знаменующих возможность осуществления принципа свободы совести в новом Российском государстве. Менее чем за десять лет в России появилось 160 буддийских организаций, общин и групп (как в регионах традиционного распространения буддизма, так и за их пределами). Постепенно

становятся все более прочными и диалогичными взаимоотношения буддизма и других конфессий России (прежде всего православия).

В настоящее время влияние буддизма продолжает оставаться достаточно значительным и устойчивым в западном обществе, оно набирает силу в России, но оно не исчисляется количеством его последователей. Его приметы можно обнаружить в западной философской мысли, психологии, теологии, литературе, живописи, музыке, в повседневной жизни.

Благодаря буддизму Запад продолжают знакомиться с уникальной восточной культурой и философской мыслью, проникается к ним глубоким уважением, отказывается от европоцентризма и вступает в творческий и плодотворный диалог с Востоком, в ходе которого и тот, и другой черпают для себя много полезного и необходимого для существования и развития. Буддизм наиболее последовательно предлагает собственный вектор развития человеческой цивилизации: радикально изменить концепцию потребительского общества, перейти от накопления материальных ценностей к накоплению внутренних совершенств, что неизбежно, согласно буддийским представлениям, должно полностью изменить к лучшему как конкретного человека, так и все человечество в целом. Россия, вмещающая в себя Восток не только географический, но и "внутренний", "духовный", может оказаться тем мостом или посредником, с помощью которого будут налаживаться контакты и смягчены противоположности культур Востока и Запада.

І. ИСТОЧНИКИ

1. ГАРФ (ф. Р-5263).
2. Алмазная сутра: Доржи Джодва. –Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей (тьму невежества), как удар молнии. На старокалмыцком, калмыцком, русском языках (пер. со старокалм. А.В.Бадмаева, с санскрита В.П.Андросова). –Элиста: Калм.книжн. изд-во, 1993. –157 с.
3. Васубандху. Абхидхармакоша (пер. с тиб. Б.В.Семичова и М.Г.Брянского). –Улан-Удэ: Бур.книжн. из-во, 1980. –681 с.
4. Вашкевич В. Ламаиты в Восточной Сибири. –СПб.: Департ.дух.дел иностр.исповед. МВД, 1885. –144 с.
5. Всеподданнейший доклад министра государственных имуществ по поездке в Калмыцкую степь Астраханской губернии 1891. –СПб.: Мин.гос.им., 1892. –73.
6. Высочайше утвержденная под председательством статс-секретаря Куломзина Комиссия для исследования землевладения и землепользования в Забайкальской области: Материалы. Вып.6. Население, значение рода у инородцев и ламаизм. –СПб.: Госуд.тип., 1898. –165 с.
7. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежды, жилищ, вероисповедания и пр. Чч.3 и 4. –СПб.: Глазунов, 1799. –501 с.
8. Геше Вангьял. Лестница, украшенная драгоценностями. –Элиста: Либон, 1993. –192 с.
9. Государственная Дума: Второй созыв. Обзор деятельности комиссий и отделов. –СПб.: Госуд.типогр., 1907. –600 с.

10. Дзэн-но гороку (Записи бесед дзэнских патриархов). –Токио: Цукума сёбо, 1972. –Т.10. –274 с.
11. Дзэн-но гороку. –Токио: Цукума сёбо, 1973. –Т.18. –240 с.
12. Дхаммапада (пер. с пали, введ. и коммент. В.Н.Топорова)//Памятники литературы народов Востока. Переводы: Bibliotheca Buddhica. XXXI. –М.: Из-во Вост.лит., 1960. –157 с.
13. Законодательные акты переходного времени (1904-1908 гг.). Изд. 3-е. –СПб.: Право, 1909. –1018 с.
14. Законодательство о религиозных культах. –М.: Юрид.лит., 1971. –356 с.
15. Калмыки в Отечественной войне 1812 г.: Сборник документов. –Элиста: Калмиздат, 1964. –163 с.
16. Калмыкия в Великой Отечественной войне 1941-1945. Документы и материалы. –Элиста: Калмиздат, 1966. –551 с.
17. Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. –Элиста: Калм.НИИ яз., лит. и ист., 1969. –203 с.
18. Ламский вопрос в Бурятии: Материалы и документы. –М.: Из-во Бурбкома ВКП(б), 1926. –94 с.
19. Миллер Г.Ф. История Сибири. –М.-Л.: АН СССР, 1937. –Т.1.
20. Новое законодательство России о свободе совести и о религиозных объединениях: Сборник нормативных актов. –М.: Религия и право, 1998. –68 с.
21. О свободе совести, вероисповеданий и религиозных объединениях: Российские и международные правовые документы (в извлечениях). –М.: Межд.ассоц. Религ.Своб., 1996. –64 с.
22. Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч.3. –СПб.: Имп.АН, 1788. –480 с.

23. Полное собрание законов Российской империи. Собрание I. –Т.XL. –СПб., 1830-1896.
24. ПСЗ. Собрание II. –Т.X. Отд. 2-е. –СПб., 1830-1896.
25. ПСЗ. Собрание II. –Т.XXII. Отд. 1-е. –СПб., 1830-1896.
26. Полное собрание постановлений по ведомству православного исповедания Российской империи. –СПб.: Синод.тип., 1876. –Т.IV. –365 с.
27. Религия и закон. Конституционно-правовые основы свободы совести, вероисповедания и деятельности религиозных организаций: Сборник правовых актов с комментариями. –М.: Ин-т религии и права, 1996. –112 с.
28. Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России: Справочник. –М.: РАГС, 1996. –472 с.
29. Сборник указов и постановлений Временного правительства. –Пг.: Перв.Госуд.типогр., 1917. –Вып.I. –556 с.; 1918 г. –Вып.II. –698 с.
30. Свобода совести и государственно-церковные отношения в Российской Федерации: Документы и материалы. –М.: Олимп, 1998. –157 с.
31. Свод законов Российской империи. –СПб.: Тип. 2 отд. Его Имп. Велич., 1857. –ТХI.ЧI. –264 с.
32. Собрание документов по истории Бурятии XVIIIв. Вып. 1. –Улан-Удэ: АН СССР, 1960. –493 с.
33. Спафарий Н. Путешествие чрез Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 году. Дорожный дневник Спафария с введением и примечаниями Ю.В.Арсеньева. –СПб.: Имп.Русск.Геогр. об-во, 1882. –215 с.
34. Сутра о бесчисленных замечаниях, Сутра о цветке лотоса Чудесной Дхармы, Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы

- всеобъемлющая мудрость. Пер. и ком. А.Н.Игнатовича. -М.— Ладомир, 1998. –537 с.
- 35.Сутра Помоста Шестого патриарха (Хуэйньэна), Записи бесед Линьцзы, Шастра о пробуждении веры в махаяне (пер. с кит. Н.Абаева)//Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. –Новосибирск: Наука, 1989. –С.175-256.
- 36.Федеральный закон о свободе совести и о религиозных объединениях (от 26 сентября 1997 г.)//Российская газета. –1997. –1 окт. –№190(1800). –С.3-4.
- 37.Фишер И.Е. Сибирская история с самого открытия Сибири до завоевания сей земли российским оружием. –СПб.: Имп.АН, 1774. –631 с.
- 38.Хридая сутра (Сутра сердца). Пер. С.Ю.Лепехова//Психологические аспекты буддизма. –Новосибирск: Наука, 1986. –С.98-103.
- 39.Hui Neng. The Sutra of Hui-neng (Tr by Wong Mou-lam). –L.: The Bud.soc.,1966. –136 p.
- 40.Mumonkan Zen and Zen classics. Tr. by R.Blyth. –Tokyo: The Hokuseido Press, 1966. –V.IV. –340 p.
- 41.The Iron Flute: 100 zen koan. –Rutland and Tokyo: Tuttle, 1961. –175 p.
- 42.The Zen Master Hakuin. Selected Writings (Tr. by Ph.Yampolsky. –N.Y., L.: Columb. univ. Press, 1971. –253 p.

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ

1. Антираелигиозник. М.
2. Астраханские епархиальные ведомости. Астрахань.
3. Буддизм в России. Спб.
4. Буддизм. М.

5. Гаруда. СПб.
6. Жизнь Бурятии. Верхнеудинск.
7. Журнал Московской патриархии. М.
8. Забайкальские епархиальные ведомости. Чита.
9. Иркутские епархиальные ведомости. Иркутск.
10. Красный архив. М.
11. Независимая газета. М.
12. Революция и церковь. М.
13. Труды православных миссий Иркутской епархии. Иркутск.
14. Guardian. L.
15. Philosophy East and West. Honolulu.
16. The Middle Way. L.
17. The Soka Gakkai News. Tokyo.
18. Theology. L.

II. ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА:

1. Абаев Н.В. Д.Т.Судзуки и культурное наследие дзэн (чань)-буддизма на Западе// Народы Азии и Африки. –1980. –N 6. –С.176-187.
2. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. –Новосибирск: Наука, 1989. –272 с.
3. Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (Эволюция верований и культов селенгинских бурят). –М.: Наука, 1992. –142 с.
4. Абаева Л.Л. Трансформация ламаистской церкви в Бурятии на обновленческих принципах. Автореф. на соиск. уч.степени канд.истор.наук. – М.: Ин-т Востоковедения АН СССР, 1980. –18 с.
5. Аверинцев С.С. Греческая "литература" и ближневосточная "словесность". Противостояние и встреча двух творческих

- принципов//Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. –М.: Наука, 1971. –С.206-266.
6. Аверинцев С.С. Судьба европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью//Из истории культуры средних веков и Возрождения. –М.: Наука, 1976. –С.17-64.
7. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. –М.: Наука, 1977.–320 с.
8. Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности//Новый мир, 1988. –№7. –С.210-221.
9. Агаджанян А.С. Буддийский путь в XX в. –М.: Наука, 1993. –295 с.
10. Азадовский К.М., Дьяконова Е.М. Бальмонт и Япония. –М.: Наука, 1991. –190 с.
11. Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. –Душанбе: Дониш, 1983. –213 с.
12. Алексеев В.М. Наука о Востоке. –М.: Наука, 1982. –535 с.
13. Ангаева С.П. Буддизм в истории Бурятии и роль Агвана Доржиева в его распространении (конец XIX в. - 30-е гг. XX в.): Автореф. дис. ... канд. ист.наук. – М.: Ин-т молодежи, 1995. –21 с.
14. Андреев А.И. Агван Доржиев и судьбы буддийской религии в СССР //Реверс: Филос.-религ. и лит. альманах. – СПб., 1992. –С.198-209.
15. Андреев А.И. Буддийские ламы из Старой Деревни//Невский архив: Ист.-краевед. сборник. –М.-СПб., 1993. –С.314-349.
16. Андреев А.И. Из истории Петербургского буддийского храма// Минувшее. Ист. альманах. Вып. 9. – М.: Прогресс, 1992. –С.380-405.
17. Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии.–М.: Наука, 1968. –200 с.
18. Бадмаев П.А. Основы врачебной науки Тибета Жуд-Ши. –М.: Наука, 1991. –156 с.

- 19.Базаров Б., Шагдуров Ю. Агван Доржиев: Последние страницы жизни // Байкал. – 1991. – № 3. –С.121-128.
- 20.Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии: Историко–этнографические очерки. – Элиста: Калм.кн. изд-во , 1994. –128 с.
- 21.Бакунин В. Описание калмыцкого народа//Красный архив. –М., 1939. –N3(94). –С.189-254.
- 22.Бараев В. Нерушимый утес // Буддизм. – 1992. – № 1. –С.40-44.
- 23.Барт А. Религии Индии. –М.: Научно-популярная библиотека "Русская мысль", 1897. –337 с.
- 24.Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. –М.: Художественная литература, 1965. –527 с.
- 25.Безант А. Древняя мудрость. –М.: Интерграф Сервис, 1992. –222 с.
- 26.Белов Е. На заре российско-тибетских отношений//Азия и Африка сегодня. –1994. –№4. –С.64-66.
- 27.Бердяев Н.А. О назначении человека. –М.: Республика, 1993. –382 с.
- 28.Бердяев Н.А. Судьба России. –М.: Сов.писатель, 1990. –346 с.
- 29.Библер В.С. Мышление как творчество: Введение в логику мысленного диалога. –М.: Политиздат, 1975. –399 с.
- 30.Библер В.С. От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в XXI в. – М.: Наука, 1991. –412 с.
- 31.Бичурин Н. (монах Иакинф). Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. – СПб.: Тип МВД, 1834. –268 с.
- 32.Богданов М.Н. Очерки истории бурят–монгольского народа. С дополнительными статьями Б.Барадийна и Н.И.Козьмина. –Верхнеудинск: Бур. -Монг. книжн. Изд-во, 1926. –229 с.
- 33.Бонгард-Левин Г.М. Индия эпохи Маурьев. –М.: Наука, 1973. –350 с.

- 34.Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Древняя Индия. –М.: Наука, 1969. –731 с.
- 35.Борисов Т.К. Калмыкия: Социально-экономический очерк о Калмыцкой автономной области. – М.-Л.: Госуд. Из-во, 1926. –97 с.
- 36.Буддизм в России. – М.: Институт наследия, 1996. –68 с.
- 37.Буддизм и культурно–психологические традиции народов Востока. –М.: Наука, 1990. –214 с.
- 38.Буддизм и литературно-художественное творчество Центральной Азии. – Новосибирск: Наука, 1985. –126 с.
- 39.Буддизм и Россия. – СПб.: Orient, 1992. Вып.1.–174 с.
- 40.Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. – Новосибирск: АН СССР, 1980. –177 с.
- 41.Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. – Новосибирск: Сиб.отд. АН СССР, 1981. –185 с.
- 42.Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии. –М.: Наука, 1982. –317 с.
- 43.Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. –М.: Наука, 1990. Ч.1. –390 с.
- 44.Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. –М.: Республика, 1994. –415 с.
- 45.Бюлер Ф. Кочующие и оседложивущие в Астраханской губернии инородцы // Отечественные записки. –СПб.: Тип. И.Глазунова, 1859. Т.СХХV.– № 7-8. –С.201–259.
- 46.В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией. –М.: Логос, 1997. –751 с.
- 47.Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. –СПб.: Академия наук, 1857. Ч.1. –644 с.

- 48.Васильев В.П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. –СПб.: Тип. В.С.Балашева, 1873. –183 с.
- 49.Васильков Я.В. Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И.Щербатского. –Восток-Запад. –М.: Наука, 1989. –С.178-224.
- 50.Вениамин, архиепископ Иркутский и Нерчинский. Жизненные вопросы Православной миссии в Сибири. – СПб.: Тип. А.М.Котомина, 1885. –75 с.
- 51.Вигасин А.А. И.П.Минаев и русская политика на Востоке в 80-е годы//Восток, 1993. –№3. –С.108-118.
- 52.Владимирцов Б.Я. Буддизм в Тибете и Монголии. – Пб.: Отд. по делам музеев и охране памятн. искусства и старины, 1919. –52 с.
- 53.Волконский С. Конгресс религий в Чикаго. Впечатления и заметки//Вестник Европы. –СПб., 1895. Т.II. –С.66-90.
- 54.Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. – Элиста: Калм.НИИ ист., филолог. и эк., 1987. –132 с.
- 55.Вопросы научного коммунизма, политической экономии и философии. – Чита: Читин. гос.пед. ин-т им. Н.Г.Чернышевского, 1971. –159 с.
- 56.Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества. – Улан-Удэ: Бур. кн. из-во, 1971. –142 с.
- 57.Восток –Запад: Исследования. Переводы. Публикации. –М.: Наука, 1982. –293 с.
- 58.Восток –Запад: Исследования. Переводы. Публикации. –М.: Наука, 1985. –272 с.
- 59.Восток –Запад: Исследования. Переводы. Публикации. –М.: Наука, 1989. –299 с.
- 60.Восток. Кн.I. –Пг.: Изд-во АН, 1922. –156 с.

61. Восток. Литература Китая и Японии. – М.: Академия, 1935. Сб. I. – 442 с.
62. Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск: Наука, 1987. – 114 с.
63. Гафуров Б. Г., Цибукидис Д. И. Александр Македонский и Восток. – М.: Наука, 1980. – 456 с.
64. Гачев Г. Д. Образы Индии (Опыт экзистенциальной культурологии). – М.: Наука, 1993. – 390 с.
65. Герасимова К. М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX в. – Улан-Удэ: Бурят-Монг. НИИ культуры, 1957. – 159 с.
66. Герасимова К. М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917-1930 гг.). – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд., 1964. – 179 с.
67. Гессе Г. Сиддхартха. – М.: День, 1990. – 174 с.
68. Гирченко В. Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX веков о бурят-монголах. – Улан-Удэ: Госуд. Б.-М. изд-во, 1939. – 91 с.
69. Гирченко В. Страница из истории христианизации бурятского населения в конце XIX-го века // Жизнь Бурятии. – Верхнеудинск, 1926. – № 1-3. – С. 98-107.
70. Глухов К. К. От патриархальщины к социализму. – Астрахань: Изд-во Агитотдела Калмобкома ВКП (б), 1926. – 274 с.
71. Государственно-церковные отношения в России (Сост. Н. А. Трофимчук). – М.: Луч, 1995. Ч. I-II. – 450 с.
72. Григорьева Т. П. Дао и Логос: Встреча культур. – М.: Наука, 1992. – 424 с.

73. Григорьева Т.П. Один из случаев влияния китайской философии на мировоззрение японцев//Роль традиций в истории и культуре Китая. –М.: Наука, 1972. –С.87-115.
74. Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. –М.: Наука, 1979. –367 с.
75. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. –М.: Мысль, 1980. –765 с.
76. Гумилев Л.Н. Хунну. Срединная Азия в древние времена. –М.: Из-во вост. лит., 1960. –291 с.
77. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. –М.: Искусство, 1972. –318 с.
78. Гурий (Карпов), архиеп. Философия буддизма. –Казань: Центр.тип., 1908. –31 с.
79. Гурий (Карпов). Буддизм и христианство в их учении о спасении. – Казань: Центр.тип., 1908. –310 с.
80. Давыдов Ю.Н. Культура - природа – традиция//Традиция в истории культуры. –М.: Наука, 1978. –С.41-60.
81. Далай-лама XIV (буддийский монах Тензин Гьяцо). Буддизм Тибета. –Рига: Нартанг-Угунс, 1991. –103 с.
82. Дандарон Б.Д. 99 писем о буддизме и любви. – СПб.: Дацан Гунзэчойнэй, 1995. –348 с.
83. Диалог и коммуникация - философские проблемы (Материалы "круглого стола")//Вопросы философии, 1989. –N 7. –С.3-28.
84. Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии: Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII-начало XX вв.). – Элиста: Джангар, 1995. –127.
85. Доржиев Ж.Д., Кондратьев А.М. Путь в Тибет. –М.: Мысль, 1973. –70 с.

86. Древний мир глазами современников и историков. – М.: Интер пракс, 1994. Ч. I-II. – 476 с.
87. Древняя Индия. Историко-культурные связи. – М.: Наука, 1982. – 344 с.
88. Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX- первой трети XX века. – СПб.: Наука, 1998. – 344 с.
89. Житецкий И. А. Очерки быта астраханских калмыков: Этнографические наблюдения 1884-1886 гг. // Труды этнографического отдела. Т. XIII. Вып. 1. – М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1893. – 73 с.
90. Жоль К. К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. – Киев: Наук. думка, 1981. – 208 с.
91. Жуковская Н. Л. Бурятия: жаркий июль 1991 года // Буддизм. – 1992. – № 1. – С. 15-19.
92. Жуковская Н. Л. Возрождение буддизма в Бурятии: проблемы и перспективы. – М.: РАН, 1997. – 24 с.
93. Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М.: Наука, 1988. – 194 с.
94. Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. – М.: Наука, 1977. – 198 с.
95. Жуковская Н. Л. Судьба кочевой культуры. – М.: Наука, 1990. – 110 с.
96. Журавский А. В. Христианство и ислам. Социокультурные проблемы диалога. – М.: Наука, 1990. – 128 с.
97. Завадская Е. В. Культура Востока в современном западном мире. – М.: Наука, 1977. – 168 с.
98. Завадская Е. В. Восток на Западе. – М.: Наука, 1970. – 127 с.
99. Златкин И. Я. История Джунгарского ханства. – М.: Наука, 1964. – 482 с.
100. Игнатович А. Н. "Девять ступеней бодхисаттвы" // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 69-90.

101. Игнатович А.Н. "Среда обитания" в системе буддийского мироздания//Человек и мир в японской культуре. –М.:Наука, 1985. –С.48–72.
102. Игнатович А.Н. Концепция бытия школы Тяньтай в интерпретации Нитирэна//Философские вопросы буддизма. –Новосибирск: Наука, 1984. –С.38-52.
103. Игнатович А.Н. Философские, исторические и эстетические аспекты синкретизма (на примере "чайного действия"). –М.: Русское феноменологическое об-во, 1997. –286 с.
104. Игнатович А.Н., Светлов Г.Е. Лотос и политика: Необуддийские движения в общественной жизни Японии. –М.: Мысль, 1989. –284 с.
105. Икэда Д., Логунов А. Третий радужный мост: Поиск человека и мира. –М.: Прогресс, 1988. –182 с.
106. Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. –СПб.: Акрополь, 1997. –462 с.
107. Ильин И. О грядущей России. –М.: Воениздат, 1993. –367 с.
108. Индийская культура и буддизм//Сб. статей памяти Ф.И.Щербатского. –М.: Наука, 1972. –278 с.
109. Историко-филологические исследования//Сб. статей памяти академика Н.И.Конрада. –М.: Наука, 1974. –454 с.
110. История и культура Китая//Сб. памяти академика В.П.Васильева. –М. Наука, 1974. –476 с.
111. Казакова Е., Борисов Ю. Последний храм//Наука и религия. –1993. –№6. –С.38-39.
112. Калмыкия: этнополитическая панорама. Очерки. Документы. Материалы. –М.:РАН, 1995. Т.1. –279 с.
113. Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. – Элиста: Калм.НИИ языка, лит. и ист., 1969. –203 с.

114. Кануков Х.Б. Будда-ламаизм и его последствия. – Астрахань: Калмиздат, 1928. –94 с.
115. Карлов В.В. Евразийская идея и русский национализм (по поводу статьи В.А.Шнирельмана "Евразийская идея и теория культуры")//Этнографическое обозрение, 1997. –№1. –С.3-14.
116. Карпини Дж. дель Плано. История монголов, Рубрук Г. Путешествие в восточные страны. –М.: Географиздат, 1957. –270 с.
117. Керимов Г.М. Суфизм: Мистическая ветвь в исламе//Вопросы научного атеизма. –М., 1989. –N33. –С.109-126.
118. Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. –М.: Наука, 1978. –233 с.
119. Кобецкий М. Ламаизм//Антирелигиозник, 1926. –№6-8. –С.19-27.
120. Кожевников В. Буддизм в сравнении с христианством. –Петроград: Тип. М.Меркушева, 1916. Т.1. –633 с.
121. Кожин П.М. Этнокультурные контакты на территории Евразии в эпохи энеолита и раннего железного века (палеокультурология и железный трансформ): Автореф. Диссерт. ... д-ра ист. наук: Новосибирск, АН СССР, 1990. –36 с.
122. Конрад Н.И. Запад и Восток. –М.: Наука, 1972. –495 с.
123. Конрад Н.И. Избранные труды. –М.: Наука, 1974. –467 с.
124. Корнев В.И. Буддизм - религия Востока. –М.: Знание, 1990. –63 с.
125. Корнев В.И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. –М.: Наука, 1987. –223 с.
126. Кочетов А.Н. Ламаизм. –М.: Наука, 1973. –198 с.
127. Культура, человек и картина мира. –М.: Наука, 1987. –349.
128. Культурное наследие народов Востока и современная идеологическая борьба. –М.: Наука, 1987. –272 с.
129. Кураев А. Новомодные соблазны//Новый мир, 1994. –№10. –С.127-162.

130. Ламаизм в Бурятии XVIII-начала XX века: Структура и социальная роль культовой системы. – Новосибирск: Наука, 1983. –233 с.
131. Ламаизм в Калмыкии. – Элиста: Калм. НИИ яз., лит. и ист., 1977. –112 с.
132. Ланда Р.Г. Ислам в истории России. –М.: Вост.литер., 1995. –312 с.
133. Лебедев С.Н. Современный дзэн-буддизм: критический анализ: Автореферат дис...канд.филос.наук. –М.: Изд-во МГУ, 1981. –22 с.
134. Леонтьев К. Византия и славянство. –М.: Имп.Об-во Истор. и Древностей Рос. при Моск. Универ., 1876. –133 с.
135. Леонтьев К. Собр.соч. Восток, Россия и славянство. –М.: Тип. В.Саблина, 1912. –Т.5. –468 с.
136. Ломакин И. Возвращение Майдари // Наука и религия. – 1992. –N10. –С.40-44.
137. Лосский Н.О. История русской философии. –М.: Сов.писат., 1991. 480 с.
138. Лосский Н.О. Учение о перевоплощении: Интуитивизм. –М.: Прогресс, 1992. –208 с.
139. Лотман Ю.М. Избранные статьи в 3-х томах. –Таллинн: Александра, 1992-1993. –1440 с.
140. Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры. –Тарту: Тарт.гос.унив., 1970. –106 с.
141. Люкс Л. Россия между Западом и Востоком. –М.: Моск.филос.фонд, 1993. –159 с.
142. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. –М.: Наука, 1976. –407 с.
143. Мень А., протоиерей. В поисках пути, истины и жизни: История религии в 7 томах. Т. 3. У Врат молчания. – М.: Слово, 1992. –239 с.
144. Мефодий (Н.Львовский). Буддийское мировоззрение или ламаизм и обличение его. –СПб.: Изд-во Н.Л.Тузова, 1902. –147 с.

145. Мефодий (Н.Львовский). Калмыки Большедербетовского улуса Ставропольской губернии и калмыцкие хурулы. – Ставрополь: Тип. Т.М.Тимофеева, 1898. –172 с.
146. Минаев И.П. Буддизм. Исследования и материалы. –СПб.: Имп. АН, 1887. Т.1 и II. –439 с.
147. Минаев И.П. Дневники путешествий в Индию и Бирму. –М.: АН СССР, 1955. –250 с.
148. Мир России – Евразия: Антология. – М.: Высш.шк., 1995. –399 с.
149. Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). –Новосибирск: Наука, 1980. –320 с.
150. Монгуш М.В. Ламаизм в Туве: Историко-этнографическое исследование. – Кызыл: Тувинск. кн. из-во, 1992. –138 с.
151. Монтлевич В. “Тантра” – на Запад! О духовном подвиге Бидии Дандарона // Наука и религия. – 1991. – № 2. –С.31-33.
152. Монтлевич В. Б.Д.Дандарон – ученый буддолог и религиозный деятель // Ступени. – 1991. – № 1. –С.155.
153. Монтлевич В. Буддизм на севере России // Наука и религия. – 1990. – № 2. –С.8-9.
154. Монтлевич В. Дхармараджа Бидия Дандарон//Гаруда. –СПб., 1992. –№1. –С.3-10.
155. Наднеева К.А. Буддизм махаяны в Республике Калмыкия. – Элиста: Калм.гос.универ., 1995. –218 с.
156. Национально-освободительное движение бурятского народа. Тез. и матер. докл. и сообщений. –Улан-Удэ: Сиб.отд. АН СССР, 1989. –106 с.
157. Нестеркин С.П. Психологические основы средневекового чань-буддизма//Психологические аспекты буддизма. –Новосибирск: Наука, 1986. –С.144-156.

158. Нефедьев Н. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. – СПб.: Тип. К.Крайя, 1854. –286 с.
159. Николаева Н.С. Японская культура XVI века и чайная церемония//Советское искусствознание –77. –М., 1978. Вып.2. –С.122–143.
160. Николаева Н.С. Японские сады. –М.: Изоб.иск., 1975. –254 с.
161. Нил, архиепископ Ярославский. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири. –СПб.: Типогр. Г.Тусова, 1858. –386 с.
162. Оглаев Ю.О. Обновленческое движение ламаистского духовенства//Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. –Элиста: Калм.книжн.из-во, 1980. –С.71-93.
163. Одинцов М.И. Государство и церковь в России: XX в. –М.: Луч, 1994. –170 с.
164. Ольденберг Г. Будда, его жизнь, учение и община. –М.: Изд-во Солдатенкова, 1890. –308 с.
165. Ольденбург С.Ф. Восток и Запад в советских условиях. –М-Л.: ОГИЗ, 1931. –15 с.
166. Очерки культуры Бурятии. –Улан-Удэ:Бур.кн.из-во, 1972. Т.1. –490 с.
167. Оширов А. О бурятском ламаизме и борьбе с ним//Антирелигиозник, 1930. –№6. –С.62-70.
168. Паладий (П.И.Кафаров). Исторический очерк древнего буддизма//Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. –Пекин, 1909. Т.2. –С.38-49.
169. Переселение душ. Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве. – Paris: Ymca Press, 1935. –167 с.

170. Платонов С.Ф. Лекции по русской истории. –Петрозаводск: Фолиум, 1996. –838 с.
171. Повесть о Варлааме и Иоасафе. –Л.: Наука, 1985. –296 с.
172. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. – Элиста: Калм.книжн.из-во, 1993. –492 с.
173. Померанц Г.С. Традиция и непосредственность в буддизме чань (дзэн)//Роль традиций в истории и культуре Китая. –М.: Наука, 1972. –С.74-87.
174. Попова М.А. Фрейдизм и религия. –М.: Наука, 1985. –199 с.
175. Православная церковь: Современные ереси и секты в России. –Рязань: Благо, 1996. –240 с.
176. Психологические аспекты буддизма. –Новосибирск: Наука, 1986. –157 с.
177. Пубаев Р.Е. Буддологические исследования в Бурятии//Общественные науки. –1982. –№6. –С.186-191.
178. Пубаев Р.Е., Семичов Б.В. Происхождение и сущность буддизма-ламаизма. –Улан-Удэ: Бур.книжн.из-во, 1960. –48 с.
179. Пучков П.И. Современная география религий. –М.: Наука, 1975. –184 с.
180. Пюрбеев А. Боевые задачи большевиков в Калмыкии (из выступления на 4 пленуме обкома партии от 16 июня 1935 г.). –Элиста: Калмгиз, 1935. –39 с.
181. Рейснер М. Идеологии Востока. –М.-Л.: Гос. из-во, 1927. –344 с.
182. Религия в политической жизни США. –М.: Наука, 1985. –224 с.
183. Рерих Е.И. Основы буддизма. –Улан-Удэ: Бур. кн. из-во, 1971. –142 с.

184. Рерих Н. К. Культура и цивилизация. –М.: Межд.центр Рерихов, 1997. –196 с.
185. Рерих Н. О вечном... –М.: Политиздат, 1991. –462 с.
186. Розанов В.В. Сочинения. –М.: Правда, 1990. –Т.1. Религия и культура. –635 с.
187. Розенберг О.О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. –Пг.: Отдел по делам музеев и охране памятников искусства и старины, 1919. –72 с.
188. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. –Пг.: Из-во фак.вост.яз Петербург. унив., 1918. –450 с.
189. Розенберг О.О. Труды по буддизму. –М.: Наука, 1991. –295 с.
190. Романова И.К. Рецепции буддизма в западной философии: Автореферат диссертации на соиск. уч.степени канд.филос.наук. –СПб.: Санкт-Петербургский гос. ун-т, 1994. –16 с.
191. Россия и Восток: проблемы взаимодействия. – М.: ИВ РАН-Туран, 1993. –Ч.1-II. –415 с.
192. Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Тезисы докладов. –М.: Наука, 1995. –65 с.
193. Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Тезисы докладов. Ч. I и II. – Челябинск: Челяб.гос.универ., 1995. –402 с.
194. Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн: Антология. – М.:Наука, 1993. –368 с.
195. Россия, Запад, Восток: Встречные течения. –СПб.: Наука, 1996. –445 с.
196. Россия. Энциклопедический словарь. –Л.: Лениздат, 1991. –922 с.
197. Роуз С. Православие и религия будущего. –М.: Из-во Правосл.книга, 1991. –197 с.

198. Сафронова Е.С. Дзэнский смех как отражение архаического земледельческого праздника//Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. –М.: Наука, 1980. –С.68-78.
199. Сафронова Е.С. "Западная колесница": буддийские организации, движения и группы на Западе. –М.: Депон. ИНИОН АН РФ, 1998. –250 с.
200. Сафронова Е.С. Буддизм в России. –М.: РАГС, 1998. –170 с.
201. Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности, 1882-1932. –Л.: АН СССР, 1934. –642 с.
202. Скрынникова Т.Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI-начало XX века. – Новосибирск: Наука, 1988. –101 с.
203. Советы И.Сталина монгольскому премьеру//Азия и Африка сегодня. –1991. –№6. –С.53-56.
204. Соловьев В. Соч. в двух томах. Т. 1. Оправдание добра. Нравственная философия. – М.: Мысль, 1988. –С.47-549.
205. Страхов Н. Нынешнее состояние калмыцкого народа. – СПб.: Тип. Шнора, 1810. –95 с.
206. Сумерки богов. –М.: Политиздат, 1989. –398 с.
207. Термен А.И. Среди бурят Иркутской губернии и Забайкальской области. Очерки и впечатления. – СПб.: Тип.МВД, 1912. –144 с.
208. Тибетский буддизм. Теория и практика. – Новосибирск: Наука, 1995. –254 с.
209. Типологии и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. –М.: Наука, 1974. –574 с.
210. Тойнби А. Постигание истории. –М.: Прогресс, 1991. –730 с.
211. Топоров В.Н. Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей//Индийская культура и буддизм. –М.: Наука, 1972. –С.51-68.
212. Топоров В.Н. Пространство культуры и встречи в нем//Восток-Запад: Исследования. Переводы. Публикации. –М.: Наука, 1989. –С.6-18.

213. 320 лет старокалмыцкой письменности: Материалы научной сессии. –Элиста: Калм. НИИ яз., лит. и ист., 1970. –234 с.
214. Трубецкой Н.С. История, культура, язык. –М.: Прогресс, 1994. –800 с.
215. Убушиева С.И. Атеистическая пропаганда в Калмыкии. –Элиста: Калм.книжн.из-во, 1986. –71 с.
216. Ульянов Д. Предсказания Будды о доме Романовых и краткий очерк моих путешествий в Тибет в 1904-1905 гг. –СПб.: Тип.Центр, 1913. –116 с.
217. Урсынович С. Буддизм и ламаизм. – М.: ГАИЗ, 1935. –45 с.
218. Ухтомский Э. Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. – СПб.: Восток, 1904. –128 с.
219. Ухтомский Э. К событиям в Китае. Об отношениях Запада к России и Востоку. –СПб.: Восток, 1900. –87 с.
220. Фаликов Б.З. Неоиндуизм и западная культурв. –М.: РАН, 1994. –224 с.
221. Философия и религия на зарубежном Востоке: XX век. –М.: Наука, 1985. –272 с.
222. Философские вопросы буддизма. –Новосибирск: Наука, 1984. –125 с.
223. Философские и социальные аспекты буддизма. –М.: АН СССР, 1989. –189 с.
224. Хара-Даван Э. Чингис-хан как поководец и его наследие. Культурно- исторический очерк Монгольской империи XII-XIV вв. –Элиста: Калм.книжн. из-во, 1991. –220 с.
225. Христианство и индуизм: Сб. статей. –М.: Из-во Свято-Владимирского братства, 1994. –120 с.

226. Цыбиков Г.Ц. Избранные труды в 2-х томах. –Новосибирск: Наука, 1991. –485 с.
227. Чаадаев П.Я. Сочинения. –М.: Правда, 1989. –655 с.
228. чань-буддизма//Психологические аспекты буддизма. –Новосибирск: Наука, 1986. –С.144-156.
229. Человек и мир в японской культуре. –М.: Наука, 1988. –280 с.
230. Швейцер А. Культура и этика. –М.: Прогресс, 1973. –342 с.
231. Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси (XI-середина XV в.). – М.: Наука, 1988. –333 с.
232. Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. –СПб.: Факультет Восточных языков Импер. С.-Петербургского Университета, 1903-1909. Ч.1-2. –684 с.
233. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. –М.: Наука, 1988. –426 с.
234. Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии. – Новосибирск: Наука, 1992. –142 с.
235. Этнографический сборник. Вып.5. –Улан-Удэ: Бур. фил. СО АН СССР, 1969. –256 с.
236. Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. – М.: Моск.филос.фонд, 1994. –255 с.;
237. Abe M. Zen and Western Thought. -L.: Macmillan, 1985. –308 p.
238. Ames V.M. Zen and American Thought. –Honolulu: Univ. Of Hawaii Press, 1962. –293 p.
239. Becker E. Zen: A rational critique.–N.Y.: Norton, 1961. –192 p.
240. Benoit H. The Supreme Doctrine: psychological studies in Zen Thought. –N.Y.: Pantheon books, 1955. –248 p.
241. Blyth R.H. Buddhist sermons on Christian texts. –Tokyo: Hokudosh, –1952. –127 p.

242. Blyth R.H. Zen in English literature and oriental classics. –Tokyo: Hokudoshia, 1952. –93 p.
243. Blyth R.H. A History of Haiku. –Tokyo: Hokuseido, 1963. V.1-4. –1843 p.
244. Buddhism and Zen (Comp., ed. and transl. by N.Senzaki and R.S.McCandless). –N.Y.: Philosph. library, 1953. –91 p.
245. Buddhist America. –N.Y., Santa Fe, New Mexico: Norton and Company, 1988. –350 p.
246. Buddhist and Western Philosophy. (Ed. By N.Katz).–Boulder: Pradjna press, 1989. –271 p.
247. Burnouf E. Introduction a l'histoire du Bouddhism Indien. –P.: Impr. Nation., 1844. –897 p.
248. Childers R.C. A Dictionary of the Pali Language. –London: Trübner, 1875. –624 p.
249. Conze E. Buddhism: Its Essence and Development. –L.: Faber and Faber, 1959. –325 p.
250. Davids T.W.Rys. Buddhism: being a sketch of the life and teachings of Gautama, the Buddha. –L.: Soc. for prom. christ. know., 1899. –252 p.
251. Demieville P. Choix d'etudes bouddiques. –Leiden: Brill, 1973. –497 p.
252. Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd.I, 3. Die nachverdische Philosophie der Inder. –Lpz.: Brockhaus, 1908. –728 s.
253. Draeger D., Smith R. Asian fighting arts. –Tokyo, N.Y.: Kodansha Intern. Ltd., 1973. –207 p.
254. Dumoulin H. A History of Zen Buddhism. –N.Y.: Panteon Books, 1963. –335 p.
255. Dumoulin H. Buddhism in the Modern World. –N.Y., L.: Macmillan Pub. Co., 1976. –368 p.

256. Earhart Byron H. Japanese Religion: Unity and Diversity. –Encino: Dickenson publ. Co., 1974. –148 p.
257. Fromm E. Psychoanalysis and Religion. –New Heaven: Yale univ. press, 1950. –119 p.
258. Glasenapp H. von. Der Buddhismus- eine Atheistische Religion. –Munche: Szczesny, 1966. –272 s.
259. Govinda L.A. Lebendiger Buddhismus in Abendland. –Bern: Barth, 1986. –207 s.
260. Graham D.A. Zen Catholicism. –L.: Collins, 1964. –228 p.
261. Herrigel E. Zen in the Art of Archery. –L.: Routledge and Kegan Paul, 1968. –107 p.
262. Humphreys Ch. The Way of Action. A working philosophy for Western life. –L.: Allen and Unwin, 1960. –195 p.
263. Humphreys Ch. A Western approach to Zen. –L.: The Bud.soc., 1977. –212 p.
264. Humphreys Ch. Sixty years of Buddhism in England (1907-1967). A history and a survey. –L.: The Bud.soc., 1968.–84 p.
265. Humphreys Ch. Zen Buddhism. –L.: Unwin paper - backs, 1976. –241 p.
266. Huxly A. The doors of Perception. Heaven and Hell. –L., Toronto, Sydney, N.Y.: Granada, 1979. –143 p.
267. Hyers C.M. Zen and the Comic Spirit. –L.: Rider, 1974. –192 p.
268. Ikeda D. Buddhism, the first Millennium. –Tokyo, N.Y.: Kodansha Int.Ltd., 1977. –172 p.
269. Ikeda D. Buddhism: the living philosophy. –Tokyo: The East Pub., 1974. –94 p.
270. Ikeda D. Dialogue on life. –Tokyo: Nitiren Shoshu Int. Cent., 1976. – V.1-2. –514 p.

271. Ikeda D. *Life, an Enigma, a precious Jewel*. –Tokyo: Kodansha, 1982. –250 p.
272. Johnston W. *Christian Zen*. –N.Y.: Harper Coloph. Books, 1971. –109 p.
273. Jong J.W. *A Brief History of Buddhist studies in Europe and America*. –Delhi: Orient Publ. and Booksellers, 1976. –93 p.
274. Kennett I. *Selling water by the river: A manual of Zen training*. –N.Y.: Vintage books, 1972. –317 p.
- 275.. Kerouac J. *Satori in Paris*. –N.Y.: Grove Press, 1966. –118 p.
276. Kerouac J. *The Dharma bums*. –N.Y.: Viking Press, 1958. –244 p.
277. Kubose G. *Zen Koans*. –Chicago: Reghery, 1973. –274 p.
278. Layman E.McC. *Buddhism in America*. –Chicago: Nelson-Hall, 1976. –343 p.
279. Linssen R. *Le Zen Sagesse d'Extreme - Orient: un nouvel art de vivre?* –Verviers: Gerard, 1969. –267 p.
280. Mistry F. *Nietzsche and Buddhism: Prolegomen to a Comparative Study*. –N.Y.: De Gruyter, 1981. –211 p.
281. Miura I., Sasaki R.F. *Zen Dust. The History of the Koan and Koan study in Rinzai Zen*. –N.Y.: Brace and World Harcourt, 1966. –574 p.
282. Oldenberg H. *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. –B.: Hertz, 1881. –459 s.
283. Peccei A., Ikeda D. *Before it is too late*. –Tokyo, N.Y., San Francisco: Kodansha, 1984. –154 p.
284. Peiris W. *A Western contribution to Buddhism*. –Delhi: Motilal Banarsidass, 1933. –287 p.
285. Pischel R. *Leben und Lehre des Buddha*. –Lpz.:Teubner, 1910. –125 s.
286. Pruett G.E. *The Meaning and the End of Suffering for Freud and the Buddhist tradition*. –Lanham: Univ. Press of Amer., 1987. –509 p.

287. Ross N.W. Three Ways of Asian wisdom: Hinduism, Buddhism and Zen. –N.Y.: Simon and Schuster, 1966. –222 p.
288. Roszak Th. The Making of Counter Culture. Reflections on Technocratic Society and its Youthful opposition. –L.: Faber and Faber, 1971. –303 p.
289. Schumacher E.F. Small is beautiful. –L.: Radha Krishna, 1978. –288 p.
290. Shibayama Z. A flower does not talk: Zen essays (Transl.by S.Kudo). –Rutland, Tokyo: Tuttle, 1971. –264 p.
291. Shibayama Z. Zen Comments on the Mumonkan. –N.Y.: Harper and Row, 1974. –361 p.
292. Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvana. –Leningrad: Acad. of Scien., 1927. –246 p.
293. Stcherbatsky Th. Madhyanta-vibhanga. –M.-L.: Acad., 1936. –136 p.
294. Suzuki D.T. An Introduction to Zen Buddhism. –L.: Rider, 1957. –136 p.
295. Suzuki D.T. Essays in Zen Buddhism. –L.: Rider, 1927-1955. V.1-3. –1186 p.
296. Suzuki D.T. Manual of Zen Buddhism. –N.Y.: Grove Press, 1960. –139 p.
297. Suzuki D.T. Outlines of Mahayana Buddhism. –N.Y.: Schocken Books, 1963. –384 p.
298. Suzuki D.T. Studies in Zen. –N.Y.: Philosophical library, 1955. –212 p.
299. Suzuki D.T. The Zen doctrine of No-Mind. –L.: Rider, 1969. –159 p.
300. Suzuki D.T. Zen and Japanese Buddhism. –Tokyo: Japan Travel Burou, 1958. –135 p.
301. Suzuki D.T. Zen and Japanese Culture. –Princeton: Princeton University press, 1971. –478 p.

302. Suzuki D.T. Zen Buddhism. Selected writings. –N.Y.: Garden City, 1969. –294 p.
303. Suzuki D.T., Fromm E., Martino De. Zen Buddhism and psychoanalysis. –N.Y.: Harper Row, 1960. –180 p.
304. The Zen Master Hakuin. Selected Writings (Tr. by Ph.B.Yampolsky). –N.Y., L.: Columbia University Press, 1971. –253 p.
305. Tillich P. Christianity and the Encounter of the World Religions. –N.Y. and L.: Columb. Univ. Press, 1963. –97 p.
306. Toynbee A., Ikeda D. The Toynbee - Ikeda dialogue: Man himself must choose. –Tokyo: Kodansha, 1976. –348 p.
307. Tweed T.A. The American Encounter with Buddhism. –Bloomington: Indiana univ. press, 1992. –243 p.
308. Vessie P.A. Zen Buddhism: A bibliography of books and articles in English, 1892-1975. –Ann Arbor: Univ. mf. intern., 1976. –81 p.
309. Waley A. Zen Buddhism and its relation to art. –L., N.Y.: Luzac, 1956. –31 p.
310. Watts A. The Spirit of Zen. A way of Life, Work and Art in the Far East. –N.Y.: Grove Press, 1960. –126 p.
311. Watts A. The Way of Zen. –N.Y.: Pantheon, 1960. –236 p.
312. Welbon G.R. The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters. –Chicago and L.: The Univ. of Chicago Press, 1968. –320 p.
313. Wienpahl P. The matter of Zen. A brief Account of Zazen. –L.: Allen and Unwin, 1965. –162 p.
314. Wood F. Zen Dictionary. –N.Y.: Citadel paperbacks, 1962. –165 p.
315. Works of Daisaku Ikeda. –Tokyo: SGIntern., 1990. –104 p.
316. Wu C.H. The Golden Age of Zen. –Taipei: The Chinese Library, 1967. –332 p.

317. Zaechner R.C. Theology, drugs and Zen//Theology, 1971. V.LXXIY.
–№ 613. –P.291-296.

318. Zen Mind, Beginner's Mind. By Sh.Susuki. –N.Y and Tokyo:
Weatherhill, 1971. –133 p.