

В. И. КОРНЕВ

*БУДДИЗМ
И ОБЩЕСТВО
В СТРАНАХ
ЮЖНОЙ
И ЮГО-
ВОСТОЧНОЙ
АЗИИ*



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДИЯ

В. И. КОРНЕВ

*БУДДИЗМ
И ОБЩЕСТВО
В СТРАНАХ
ЮЖНОЙ
И ЮГО-
ВОСТОЧНОЙ
АЗИИ*



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1987

ВВЕДЕНИЕ

В 1983 г. нами была опубликована книга «Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии», в которой автор предложил новую методiku изучения буддизма как социально-религиозной системы¹. Потребность в новой методике была вызвана существующей в буддологии разорванностью в изучении так называемого живого буддизма и его литературы, т. е. сложилась достаточно устойчивая традиция изучения буддийской литературы в отрыве от культовой практики этой религии. Эта традиция сложилась в Европе в XIX в., а предшествовали ей следующие обстоятельства.

С XV в. нарождающаяся европейская буржуазия начинает борьбу с христианскими церквями, особенно католической, являвшимися оплотом феодализма и препятствовавшими развитию капитализма. В «Манифесте Коммунистической партии» К. Маркс и Ф. Энгельс констатировали, что «буржуазия, повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. Безжалостно разорвала она пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его „естественным повелителям“, и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного „чистогана“. В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалованных и благоприобретенных свобод одну бессовестную свободу торговли. Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, черствой»².

Высшим идеалом духовности буржуазия провозгласила разум, рационализм, прагматизм. Но это вело к быстрому расцвету материализма, особенно в эпоху Просвещения и Великой французской буржуазной революции, отвергавших надобность религии вообще и содействовавших распространению коммунистических идей среди трудящихся. По этому поводу Ф. Энгельс с иронией заметил, что «со своим материализмом буржуа попали в беду»³.

В XIX в. начались революционные выступления рабочего класса, и напуганная буржуазия стала принимать меры по спасению и сохранению религии, чтобы, по выражению Ф. Энгельса, «держатъ народ в узде моральными средствами»⁴. Возникают многочисленные общества богоискателей, богостроителей, сторонников возрождения идей раннего христианства и т. д.

Именно с этой атмосферой поисков «вечных истин» связан взрыв интереса к учению буддизма. Явление синтеза восточной и западной культур, конечно, более широкое, чем поиски новой универсальной религии, так как это явление, непосредственно связанное с развитием капитализма, отражает качественную ступень общественного сознания, все более и более познающего единство и родство человеческой культуры в целом. Наиболее ясно об этом говорится в «Манифесте Коммунистической партии»: «На смену старой местной и национальной замкнутости и существованию за счет продуктов собственного производства приходит всесторонняя связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга. Это в равной мере относится как к материальному, так и к духовному производству. Плоды духовной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием. Национальная односторонность и ограниченность становятся все более и более невозможными, и из множества национальных и местных литератур образуется одна всемирная литература»⁵. Поэтому интерес к духовному наследию Востока является лишь частью всемирного культурного синтеза, вызванного бурным развитием производительных сил. Как отмечает Е. Б. Рашковский, «уже к концу XVIII в. благодаря усилиям европейских миссионеров, увлекшихся письменным наследием народов Востока, археологов и филологов, европейской интеллигенции становится доступным ряд духовных памятников Востока: к этому времени были уже хорошо известны переведенные на европейские языки Коран, часть буддийского канона, Авеста, Бхагавадгита. В XIX в. элементы „большой традиции“ народов Востока прочно входят во внутренний культурный опыт европейцев: без обращения к философской традиции Индии трудно представить себе историю европейской философии прошлого века — от Гегеля и Шопенгауэра до Л. Толстого и Вл. Соловьева; нечто подобное можно сказать и об истории художественной жизни тогдашней Европы — от зороастрийских мотивов в „Волшебной флейте“ Моцарта до буддийских мотивов в поздней толстовской прозе»⁶.

Действительно, демократическая европейская общественность с конца XVIII в. начинает проявлять все больший интерес к восточным учениям и религиям. На наш взгляд, этот интерес был вызван в первую очередь развенчанием христианских догм буржуазным просветительством и образовавшимся в результате этого духовным вакуумом. В работе «Об отношении рабочей партии к религии» В. И. Ленин писал, что «задача борьбы с религией есть историческая задача, и на Западе эту задачу в значительной степени выполнила (или выполняла) буржуазная демократия в эпоху своих революций или своих натисков на феодализм и средневековье»⁷. Но распространение естественно-исторического материализма, как результата просветительской деятельности, встретило ожесточенное сопротивление со стороны философов идеалистов, агностиков, фидеистов, теологов, бо-

гоискателей и богостроителей, которые в поисках нередко обращались к восточным учениям. Изучение восточных религий с XIX в. становится не только модным, но и престижным занятием.

В области изучения буддизма на Западе была проделана поистине титаническая работа по выявлению и классификации буддийских источников, по их переводу и анализу, по расшировке буддийской иконографии, по описанию буддийских символов и ритуалов, церемоний и обрядов. Была создана справочная и терминологическая литература по буддизму, в которой объясняются буддийские термины, атрибутивные признаки будд и бодхисатв, добрых и злых божеств, символика культовых сооружений, элементы и стадии медитации и т. д., а также осуществлена каталогизация буддийских канонических текстов на пали, санскрите, китайском, тибетском, японском языках. Более того, перевод большинства канонических текстов на английский, французский и немецкий выдвинул эти языки в разряд языков-посредников для верующих-буддистов, что содействовало и культурному синтезу между Западом и Востоком, и установлению определенного взаимопонимания между представителями различных направлений и сект в буддизме, следовательно, объединению буддистов различных стран Азии.

Безусловная авторитетность западной буддологии для адептов этой религии заключалась в том, что европейские исследования базировались на переводах канонических текстов, все положения которых являлись истинными для верующих, поэтому любые концепции, выводимые из канона, оказываются авторитетными и для буддистов. Но эта детерминированная авторитетность буддологических исследований создавала определенный снобизм у европейцев по отношению к самим последователям буддизма, которые якобы не способны понять всей глубины своего учения. В Европе был даже создан некий миф о «первоначальном» учении Будды, содержащем трансцендентальные истины, отголоски которых сохранились в канонических текстах, поэтому, мол, учение буддизма следует рассматривать как всеобъемлющую философию, а не религиозный путь к спасению. В связи с этим во многих европейских буддологических исследованиях, справочных и энциклопедических изданиях письменные источники классифицируются как более высокий уровень буддийской культуры, находящейся над примитивной «живой» религией. Отношение к буддизму, сформированное, в частности, Ф. И. Щербатским, как «мироздание без бога, психология без души, вечность элементов материи и духа, причинность, наследственность, жизненный процесс вместо бытия вещей, отрицание частной собственности, национальной ограниченности, всеобщее братство людей, движение к совершенствованию»⁸, позволяло широко использовать буддийские идеи для построения любых социальных теорий, классическим примером которых являются «экономические теории буддизма», созданные като-

лическим экономистом и социологом Э. Шумахером, что, безусловно, отвечало интересам идеологов и просветителей буддийских стран в период формирования идеологии антиколониального национализма как составной части идеологии национально-освободительного движения; поэтому они охотно подхватили эстафету по философизации и идеологизации чисто религиозных идей буддизма. В результате такого синтеза возник, по справедливому замечанию И. А. Кривелева, европейский необуддизм, отвечавший стремлению европейских богоскателей к созданию возвышенной и благородной религии⁹.

Буддизм был известен еще античному миру, в те времена ряд положений буддизма был заимствован ранним христианством, знали о нем в Европе и во времена средневековья, но относились уже как к варварской, примитивной религии. Наиболее ранние переводы буддийских трактатов были сделаны в XVII в.

С 40-х годов XIX в. интерес к учению буддизма приобретает лавинообразный характер: академические и любительские общества по изучению буддийских текстов на санскрите, пали, тибетском, китайском, японском языках возникают в Англии, Франции, Германии, Италии, Венгрии, России, Голландии, Дании, США и других странах, в крупнейших университетах создаются буддологические кафедры, многие талантливые гуманитарии специализируются на изучении буддизма и за свои работы в этой области получают всемирное признание. Это привело к созданию различных буддологических школ, изучающих религиозную литературу с филологической, философской, исторической, мифологической, литературоведческой, этической и других позиций.

Буддийские тексты изучаются в отрыве от культовой практики, что ведет к определенной софистике при толковании того или иного термина или положения учения, так как догматические идеи, будучи вырванными из контекста мировоззренческой системы буддизма, интерпретируются с христианской точки зрения или с позиции научного мировоззрения. Отрыв того или иного термина от контекста учения в целом представляется нам софистикой, порождающей бесконечные и малопродуктивные споры о том, является ли буддизм философией или этическим учением, рациональным мировоззрением, атеистическим учением и т. д., как и попытки рассматривать представления о нирване, анатмане и других с позиций научного мировоззрения путем поисков сходства с теорией относительности, научной космологией, новейшими психологическими теориями. Можно представить себе, насколько многообразны суждения об учении буддизма и насколько нужна единая методика для его исследования.

Не случайно общие работы по буддизму начинаются с констатации многообразия определений сущности учения — многообразия, якобы не позволяющего выработать единый подход к этой религии. Например, такой крупный авторитет в области

буддологии, как Ф. И. Щербатской, в предисловии к своей работе «Концепция буддийской нирваны» писал: «Хотя сотни лет прошли с тех пор, как началось изучение буддизма в Европе, мы находимся тем не менее все еще в темноте относительно фундаментального учения этой религии и ее философии. Безусловно, ни одна религия не была столь трудной для понимания. Мы сталкиваемся с запутанной терминологией, значение которой интерпретируется по-разному и которая часто объявляется непередаваемой или непостижимой»¹⁰.

Спустя тридцать лет другой всемирно известный буддолог — Э. Конце отмечал: «Историк, который хочет определить, каким в действительности было учение Будды, столкнется с тысячами работ, утверждающими авторитет Будды и тем не менее содержащими самые различные и противоречивые суждения... Причина в том, что древнейший пласт существующих текстов может быть вскрыт только с помощью неопределенных выводов и предположений. Единственное, с чем согласны все, кто пытается реконструировать первоначальный буддизм, это то, что учение Будды определено нечто иное, чем его понимание буддистами. Мадам Рис Дэвидс, например, очищает буддизм от доктрины „отсутствие я“ (анатман.—В. К.) и монашества и приходит к выводу, что первоначальный буддизм утверждает некий культ „Человека“. Х. Дж. Дженнингс хладнокровно удаляет из священных писаний все ссылки на перевоплощение и объявляет, что тем самым он реставрировал их первоначальное значение. Доктор П. Дальк, опять же игнорируя всю магию и мифологию, с которыми связан традиционный буддизм, сокращает таким образом учение Будды до чрезвычайно разумной агностической теории... В этой книге,— писал Э. Конце,— я излагаю историю живой традиции буддизма и признаюсь, что не знаю, каким было первоначальное учение буддизма»¹¹.

Э. Конце верно подметил тенденцию, присущую многим западным буддологам, к игнорированию сверхъестественного в буддийских текстах и интерпретации этих текстов преимущественно в рационально-этическом и философском плане. Такое стремление, свойственное и выдающимся отечественным буддологам, в частности С. Ф. Ольденбургу, Ф. И. Щербатскому, О. О. Розенбергу, объяснялось частично их убежденностью в существовании чисто рационального праучения Будды, а также их желанием возвести учение буддизма в разряд уникального, способного облагородить этику человечества в целом. Отсюда повышенный интерес западных буддологов к абхидхармическим текстам и нравственным установкам буддизма.

Описание буддизма в целом, т. е. его культа, догматики и их эволюции, всегда считается наиболее трудной задачей, более того, некоторые буддологи считали и до сих пор считают ее невыполнимой. Еще в 1918 г. академик О. О. Розенберг писал, что «...системы буддизма вообще, помимо отдельных школ, не существует вовсе»¹². Эту распространенную точку зрения пы-

тался опровергнуть Ф. И. Щербатской, а затем и Э. Конце. Однако их система доказательств оставляет много спорных вопросов. Это связано с противоречивостью толкования смысла канонических текстов и их многочисленностью. Как отмечает И. А. Крывелев, «противоречивость смысла этих текстов настолько велика, что во многих случаях ими можно обосновать и опровергнуть любой взгляд на содержание буддийского вероучения»¹³.

А зачем описывать религиозную систему буддизма и тем более заниматься анализом ее догматики, недоумевают некоторые философы? Сомнения эти справедливы, ибо существует разработанная методология изучения религии, известны марксистские характеристики религии как формы существования отчужденности человеческой сущности, эффективны методы критики социальной и мировоззренческой роли религии. Все эти методы, средства и принципы марксистского религиоведения прекрасно работают, когда известны характеристики объекта, на который они направлены. Что, к примеру, критикует А. Н. Кочетов в своих работах по буддизму? По существу — представления о буддизме таких авторов, как Ф. И. Щербатской, Д. Чаттопадхьяя, Т. В. Рис Дэвидс, и свои собственные логические умозаключения. Существует около 300 тыс. работ о буддизме, и возникает вопрос, какая польза от такой критики, когда непонятно, из каких многочисленных учений буддизма выхвачены те или иные религиозные положения, ибо эти положения конкретны лишь в контексте своего учения. Такая критика лишь вызывает интерес к буддизму, ибо все работы А. Н. Кочетова имеют терминологические и смысловые погрешности, которые легко обнаруживаются при чтении любого переведенного на европейские языки канонического текста.

Ф. Энгельс при написании работы «К истории первоначального христианства» опирался в первую очередь на богословскую историческую и лингвистическую критику Библии и научную критику Нового завета Б. Бауэра, работы которого являются фундаментальным исследованием раннего христианства, и на собственные исследования христианской догматики, в частности ее числовой символики. Создавая же методологию научного атеизма, основоположники марксизма широко использовали помимо Библии работы богословов, выдающихся философов и просветителей своего времени. Конкретное описание сущности религиозного учения и его эволюции по этой методологии и есть наиболее действенная критика религии как превратного мировоззрения, погружающего человека в религиозное, следовательно, действительное убожество.

Буддология до сих пор даже не подошла к критике буддизма и не стремится к этому, поскольку не в силах решить, что представляет из себя буддизм как единая религиозная система. Без такой работы любая критика буддизма превращается в софистику, например, в тех работах, на которые ссылается

А. Н. Кочетов, буддизм предстает как учение, возвышающее человека, и доказывать обратное, как это делает А. Н. Кочетов, малопродуктивное занятие, ибо его аргументация имеет отношение не к живому буддизму, а к искусственному западному или индийскому необуддизму¹⁴.

Изучение буддизма в настоящее время. В настоящее время буддизм изучается во многих странах мира, а число изданных буддийских текстов, комментариев к ним, исследований, справочников, брошюр, всевозможных научных, пропагандистских и религиозных статей, вероятно, уже превысило 300 тысяч наименований. Не случайно на международных буддологических форумах ставится вопрос о создании электронно-информационной системы по систематизации и освещению источниковедческих, исторических, философских, социологических, политических, идеологических, этнографических, филологических, искусствоведческих, психологических, культурных и других проблем, касающихся буддизма¹⁵. По характеру тематики и ориентации на определенную источниковедческую базу основной фронт исследований буддизма за рубежом можно разделить на несколько зон, включающих страны Западной Европы, Северной Америки, Японию, Южную Корею, Индию, страны Южной и Юго-Восточной Азии. Из социалистических стран буддизм традиционно изучается в Советском Союзе, Венгрии, ГДР, Китае, МНР, СРВ, а в последние годы в ЧССР и НРБ.

В европейской зоне доминируют традиционные школы буддологии, сложившиеся в конце XIX — начале XX в. Так, в Англии в тематике научных исследований преобладают компоненты южного буддизма, а предпочтение отдается палийским источникам; во Франции изучается буддизм махаяны по санскритским источникам; в ФРГ и Австрии — индо-тибетская культура по индийским, тибетским и монгольским источникам. В Италии имеется сильная тибетологическая школа. Во всех упомянутых странах работают крупные авторитеты по буддизму, примыкающие к различным буддологическим школам. Сила западноевропейских буддологических школ в сложившихся научных традициях, прекрасном знании первоисточников, в регулярном научном общении.

Ключевую позицию в западноевропейской буддологии занимает *Англия*. В этой стране три крупных центра, в которых ведутся буддологические исследования. Это Общество палийских текстов, Буддийское общество и Кембриджский университет. Кроме того, существуют буддологические группы в Лондонском и Оксфордском университетах, в Ливерпуле и других городах. Общество палийских текстов, созданное в 1881 г., занимается главным образом переводами и изучением палийских текстов, составлением комментариев к ним и подготовкой терминологических словарей. Буддийское общество осуществляет широкие контакты с руководящими деятелями буддийского духовенства стран Азии, а также занимается пропагандой и попу-

ляризацией буддийской религиозной литературы и практики. Кембриджский университет «притягивает» к себе многих ведущих буддологов США, Японии и англоязычной зоны Азии: здесь они чаще всего защищают свои диссертации.

Объем буддологических исследований, ежегодно осуществляемый в США, превосходит всю западноевропейскую продукцию по буддизму. Если исходить из числа ежегодных публикаций, то на первом месте окажется литература, пропагандирующая различные школы буддизма и их религиозную практику. Эти книги выпускаются почти сотней различных буддийских обществ и организаций. На втором месте стоит научная продукция университетов, обществ, научных учреждений, среди которых крупнейшим востоковедным подразделением является Ассоциация по азиатским исследованиям в Нью-Йорке. Третье место занимают исследования социально-политической и идеологической роли буддизма, выполняемые по заказу различных практических и государственных учреждений.

С 1961 г. в университете штата Висконсин осуществляется интегрированная программа изучения всех школ и направлений буддизма. Первым обобщающим трудом этой группы стала монография «Буддизм: современная перспектива» (1975). Большая группа американских буддологов в своих исследованиях не только использует полевые и социологические данные, но и обращается к методикам других общественных дисциплин, что позволяет им отражать в своих работах динамику религиозных процессов в социуме и вплотную подойти к проблеме «живых» религий и их роли в формировании массовидных идеологических течений.

Все более возрастает значение религиоведческих работ, выполняемых Институтом продвинутого изучения мировых религий при государственном Нью-Йоркском университете. Здесь изучают традиции таких религий, как буддизм, конфуцианство, индуизм, ислам, джайнизм, синто, сикхизм, даосизм, зороастризм, а также роль христианства, шаманизма, иудаизма, митраизма, манихейства в странах Азии. С 1986 г. Институт раз в полгода издает информационный бюллетень с аннотациями на книги, журналы и статьи, посвященные изучению азиатских религий¹⁶.

Всевозможная буддологическая литература издается в Японии, большая часть этой литературы посвящена исследованиям концепций национальных религий, роли религий в японском обществе. В стране имеется ряд крупных востоковедных подразделений: Исследовательский центр по изучению буддизма при университете Рюоку (Киото), в котором с 1956 по 1969 г. было подготовлено и опубликовано свыше 9 тыс. статей; Институт восточной культуры и факультет индийской философии и санскритской филологии при Токийском университете; эффективное изучение буддизма ведется в Отделе по делам религии при министерстве образования; в Японском обществе по изучению

религии, Международном институте по изучению религий, Японской ассоциации по индийским и буддийским исследованиям.

В Японии имеются и буддийские институты (дайгаку), которые либо субсидируются религиозными сектами, либо поддерживаются за счет частных средств. Это в первую очередь такие институты, как Сока Гаккай, Комадзава, Риси, Тайсё (все в Токио), Сютинси (Киото). Кроме того, кафедры буддизма имеются в государственных университетах городов Токио, Киото, Фукуока, Тэнри (преф. Нара), Канадзава (преф. Исикава), Саппоро (о. Хоккайдо) и некоторых других. Крупные институты и общественные организации, занимающиеся изучением буддизма, регулярно проводят конференции, симпозиумы, совещания, материалы которых публикуются ежегодно¹⁷.

В Индии буддизм изучается главным образом в историко-культурном плане на факультетах индийской истории, культуры и археологии, а также на тех кафедрах философии, при которых имеются группы сравнительного религиоведения. Буддологические исследования ведутся в Пенджабском университете (г. Патияла), университете Вишвабхарати (г. Шантиникетон, Западная Бенгалия), Бенаресском индусском университете в г. Варанаси (Бенарес), а также в государственных университетах Дели, Калькутты, Курукшетра и в ряде других научных центров.

Ценнейшие буддологические материалы публикуются в Институте тибетологии (г. Гангток, Сикким) и в Совете по культурным и религиозным делам при резиденции Далай-ламы XIV (Северная Индия).

В Шри-Ланке изучение буддизма ведется как по учебно-методическим программам системы высшего образования, так и в буддологических центрах: Общество буддийских публикаций (г. Канди), Буддийская ассоциация Шри-Ланки, отдел буддийских студий при Университете Шри-Ланка и т. д. В Таиланде исследования социально-религиозных аспектов буддизма осуществляются в университетах Чулалонгкорн, Махидон, Касетсат, в Университете усовершенствования администрации, в Информационном центре при университете Чулалонгкорн, в Буддийской ассоциации Таиланда, в Ассоциации молодых буддистов Таиланда и других центрах. Изучение буддизма ведется в Непале, Бирме, Сингапуре, Малайзии, на Тайване¹⁸.

По тематике буддологических публикаций за рубежом можно судить о научных тенденциях и основных направлениях буржуазного религиоведения. Послевоенный период характеризуется возросшим интересом к так называемому живому буддизму, т. е. к роли буддизма в обществе и к его традиционно-культурному наследию. Многие из буддологических публикаций относятся к таким дисциплинам буржуазного религиоведения, как социология религии, история религии. Достаточно сказать, что число книг и статей по этим дисциплинам возросло к началу

70-х годов по сравнению с началом 50-х в 15—20 раз, в то время как число публикаций по анализу ритуалов, религиозных текстов, философских доктрин канонического буддизма увеличилось в 4—6 раз, а по мифотворчеству даже уменьшилось. С одной стороны, эти количественные показатели отражают информационно-потребительскую конъюнктуру буржуазного общества, с другой — социально-политический и идеологический заказ правящих кругов. Тем самым количественные показатели по тематике буддологических исследований как бы очерчивают те зоны интересов, в которых возможны наиболее острые методологические и идеологические столкновения между учеными-буддологами двух различных общественных систем.

В социалистических странах планомерные исследования буддизма проводятся в Венгрии, Монголии, Вьетнаме, Китае и Советском Союзе. В ВНР изучением буддизма занимается Общество им. А. Чома де Кёрёши, которое издает журнал «Акта Ориенталика» и специализируется главным образом на тибетологических исследованиях. В МНР буддизм исследуется в секторе буддологии Института философии АН МНР и в штаб-квартире международной организации Азиатские буддисты в борьбе за мир. В КНР буддизм изучают в Институте китайского буддизма (находится в монастыре Фаюаньси в Пекине) и в Китайском буддийском обществе. В СРВ в 1984 г. был создан Буддийский институт в г. Хошимине и буддологическая группа при Институте философии. В СССР буддизм изучается в секторе идеологии и культуры Отдела Древнего Востока и в секторе идеологических проблем Отдела общетеоретических проблем социально-политического развития стран Азии и Северной Африки Института востоковедения АН СССР и в его Ленинградском филиале, в академических институтах — Институте философии и Институте этнографии, в бурятском Институте общественных наук Сибирского отделения АН СССР, на кафедрах МГУ и Института стран Азии и Африки при МГУ, в Эрмитаже, Музее искусства народов Востока, в Институте научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС и некоторых других республиканских высших учебных заведениях.

В июле 1977 г. в Улан-Удэ было проведено первое Всесоюзное совещание на тему «Основные направления и задачи советской буддологии», в котором приняли участие около 100 ученых, из них 14 докторов и 30 кандидатов наук, представлявших 16 учреждений и организаций, занимающихся изучением различных аспектов буддизма.

В докладах отмечалось, что ученым-востоковедам при изучении роли буддизма в истории стран Востока приходится решать широкий круг проблем: философских, филологических, исторических, социологических, этнографических, искусствоведческих, религиоведческих, которые, будучи взаимосвязанными, требуют высокой научной квалификации и глубокого знания объекта изучения, а именно догматики и символики буддизма, особен-

ностей его религиозного культа, характера отношений сангхи с мирянами. Поэтому в докладах ставился вопрос о специальной буддологической подготовке кадров в системе высшего образования и в аспирантуре АН СССР.

В выступлениях отмечалось, что научные исследования потенциальных возможностей буддийского духовенства, светских буддийских организаций, общественных и политических деятелей, исповедующих буддизм, могут быть использованы в практических целях, в национально-освободительном движении развивающихся стран Востока, в международной борьбе за мир и разоружение, а также в современной идеологической борьбе.

Часть докладов была посвящена методике и результатам массового социологического опроса верующих, проведенного сектором буддологии Бурятского института общественных наук для получения качественных и количественных характеристик религиозных явлений в различных районах Бурятии. В частности, социологический опрос показал, что многие религиозные праздники, церемонии и традиции ламаизма и шаманизма интерпретируются верующими как национальные обычаи — этот вывод представляет общетеоретический интерес.

В выступлениях участников отмечалось, что советская буддология готова к переходу на новый качественный уровень, при котором возможны исследования типологии историко-культурных характеристик восточных обществ, изучение исторических форм и сравнительный анализ религий стран Центральной, Южной, Восточной и Юго-Восточной Азии.

Все выступавшие (около 40 человек) высказались за сближение буддологической науки с практикой, за создание Центра по координации буддологических исследований, за возобновление серии «Библиотека Буддика», за установление постоянных научных контактов с буддологами социалистических стран и прогрессивными востоковедами развитых и развивающихся стран, за проведение тематических совещаний по буддологии в нашей стране и за рубежом.

К числу лучших достижений отечественной буддологии, по мнению выступавших, относится комплексное изучение источников, которое включает издание тематического комплекса текстов, их перевод, терминологический анализ и исследовательское обобщение по основной теме публикации. Комплексный подход широко практикуется при изучении уникальных коллекций центральноазиатских памятников буддизма, собранных русскими востоковедами.

В настоящее время в Институте востоковедения АН СССР и его Ленинградском отделении готовятся к публикации тексты и исследования по памятникам культуры буддийского содержания из Средней Азии, три тома описаний материалов из Дунь-Хуаня, том буддийских текстов из Хара-Хото. В Эрмитаже подготовлены материалы по буддийскому искусству Дунь-Хуаня и двум экспедициям С. Ф. Ольденбурга в Восточный Туркестан. В Бурят-

ском институте общественных наук ведется успешная работа по изучению старобурятских, монгольских и тибетских источников буддийского содержания типа субхашит, нитишастр, джатак, обрядовой литературы, по переводу и описанию разделов Ганчжура и Данчжура, по исследованию индо-тибетской теории буддийского искусства, средневековых текстов по индо-тибетской медицине. В Бурятском филиале Сибирского отделения АН СССР создана специальная лаборатория по выработке препаратов индо-тибетской медицины как на основе современных научно-технических достижений, так и по рекомендациям буддийских источников.

В ряде выступлений предлагалось уделить первостепенное внимание материалам археологических раскопок буддийских культовых построек в среднеазиатских республиках СССР, изучению памятников и предметов искусства буддийского содержания, хранящихся в музейных фондах нашей страны, организации постоянных и передвижных выставок по теме «Буддизм в истории и искусстве народов Востока». Постоянная экспозиция буддийского искусства уже создана в музее им. Ц. Сампилова (Улан-Удэ), подобные выставки возможно подготовить в Государственном Эрмитаже, в Государственном музее искусства народов Востока, в Государственном музее истории религии и атеизма, а также в ленинградском буддийском храме, который сейчас используется не по назначению. По мнению участников совещания, организация таких выставок могла бы не только способствовать укреплению культурных связей с развивающимися странами Азии и Японии, но и иметь определенное идейно-политическое звучание.

Вместе с тем многие выступавшие говорили о необходимости всестороннего изучения различных элементов идеологической системы буддизма, в том числе этико-философских доктрин, религиозной догматики различных школ буддизма и ламаизма. Эта область буддологии требует серьезных философских исследований на базе текстологической и терминологической разработки буддийских источников, что было наглядно показано молодыми научными сотрудниками Бурятского института общественных наук, ознакомившими участников совещания с содержанием ряда тибетских и монгольских источников по истории ламаизма в Монголии и Амдо, по религиозно-философским системам буддизма и ламаизма.

Участники совещания единодушно согласились с тем, что одной из ведущих проблем современной буддологии является изучение общественной роли буддизма в истории и культуре народов Азии. Все выступавшие подчеркивали необходимость широкой постановки проблемы влияния буддизма на развитие автохтонных национальных культур народов Азии; объединения усилий востоковедов различных специальностей и буддологов, работающих на базе индийских, тибетских, тангутских, монгольских, китайских, японских и других источников, для исследова-

ния этих сложных, взаимообусловленных исторических явлений.

Новой и, по мнению участников совещания, чрезвычайно актуальной областью советской буддологии является изучение социальной и идейно-политической роли современного буддизма в странах зарубежного Востока. В докладах отмечалось, что исследование деятельности международных и национальных буддийских организаций, изучение влияния идей «буддийского социализма» на выбор пути развития тех стран Азии, где буддизм остается доминирующей религией, связей буддизма с различными формами национализма, изучение причин появления многочисленных необуддийских организаций и их политической активности, особенно в Японии и Южной Корее, имеет важное научное и практическое значение.

Вместе с тем участники совещания отметили, что отсутствие координации и в этой области науки ведет в некоторых случаях к параллелизму и мелкотемью. Несмотря на обширную буддологическую тематику, разрабатываемую в различных научных центрах нашей страны, до сих пор нет обобщающих работ по истории распространения и становления буддизма в странах Азии, нет критического обзора буддийской канонической литературы, сравнительного анализа основных школ буддизма, не имеется справочника по доктринальным положениям тхеравады и махаяны, по терминологии канонического буддизма, нет исследований по дзен-буддизму, по «новым религиям» Японии, Таиланда, Индии, обзорных работ по буддийским школам средневекового Китая, Японии, Вьетнама и т. д. Без таких обобщающих работ, написанных на основе марксистско-ленинской методологии, сложно оценить качественное состояние советской буддологии по сравнению с буржуазной буддологией стран Западной Европы, США, Японии. Кроме того, отсутствие обобщающих работ осложняет и идейную полемику с буржуазными учеными-востоковедами, ослабляет наше идеологическое влияние на руководителей буддийских организаций и общественно-политических деятелей развивающихся стран Востока¹⁹.

О чем спорят буддологи? Возникает вопрос, а не переоценивается ли идеологическое значение обобщающих работ по буддизму, да и существуют ли идейные разногласия между учеными-буддологами, стоящими на различных мировоззренческих позициях? Как уже отмечалось ранее, с самого начала буддология заняла привилегированное положение в результате настойчивых попыток вывести эту науку за пределы религиоведения, иначе говоря, поставить проблему изучения так называемой буддийской цивилизации над проблемой изучения буддизма как религии, и со временем эта тенденция приобрела политическое звучание.

Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что уже через четыре месяца после первого Всесоюзного совещания в г. Улан-Удэ по инициативе американских политических кругов была создана Международная ассоциация по изучению буддизма

(далее МАБ) на базе Висконсинского университета США, в оргкомитет которой вошли многие ведущие буддологи капиталистического мира.

С появлением этой организации стало ясно, что ее организаторы пытаются отождествлять буддизм с понятиями «буддийская культура», «буддийское общество», «буддийская цивилизация». Естественно, что буддология при таком расширительном толковании как бы обрела право не только на изучение всех форм общественного сознания «буддийской цивилизации», т. е. философии, морали, религии, искусства, политической идеологии и т. д., но и на главенствующее положение в гуманитарных науках, поскольку такая буддология включает историю, психологию, социологию, страноведение и другие общественные науки (буддология-обществоведение). Поэтому классическая буддология постепенно превращается в науку «в себе и для себя». Убедившись после перевода абсолютного большинства текстов на европейские языки, что эти тексты не содержат абсолютных истин, буддологи стали утверждать необходимость проникновения в дух учения буддизма для постижения высших критериев развития сознания. Эта тенденция доминирует в современной классической буддологии.

Существует и другая буддология (буддология-религиоведение), объектом исследования которой является буддизм как мировая религия. Это конкретная практическая наука, изучающая роль буддизма в общественной жизни стран Востока, которая обретает все большее число сторонников и которой занимаются преимущественно ученые различных специальностей.

Основное различие между классической буддологией и религиоведением заключается в отношении к сверхъестественному в буддизме: для религиоведа признание наличия сверхъестественного является главным признаком религии и религиозного сознания, а сторонник классической буддологии замалчивает, не замечает наличия сверхъестественного, составляющего суть учения и практики буддизма, или же пытается выдать сверхъестественное за условную символику, иначе ему трудно обосновать тезис о том, что учение буддизма является всеобъемлющей философией. Поэтому на конференциях МАБ идет подспудная борьба за научный престиж того или иного сообщения, в ходе которой сторонники классической буддологии нередко именуют исследователей живой религии «политиками», выполняющими идейно-политические заказы. Но, несмотря на вышеупомянутые противоречия, большинство ученых, изучающих буддизм, охотно принимают участие в конференциях МАБ, поскольку это единственный международный научный форум буддологов.

Итак, Международная ассоциация по изучению буддизма была создана в 1977 г. по инициативе Висконсинского университета США и Международного центра по изучению буддизма при институте Наланда (штат Бихар, Индия). I конференция МАБ состоялась в США (1979), II — в Индии (1980), III — в Канаде

(1980), IV — в США (1981), V — в Англии (1982), VI — в Японии (1983). III и VI конференции МАБ были составной частью двух конгрессов: XIV конгресса Международной ассоциации по истории религий и XXXI Конгресса гуманитарных наук в Азии и Северной Африке (соответственно). VII конференция МАБ проводилась в 1985 г. в помещении Доминиканского института философии и теологии г. Болонья (Италия).

Масштабность и представительность конференций МАБ во многом зависят от организаций, которые берут на себя расходы по проведению этого буддологического форума. Наиболее успешно конференции МАБ проходят или в рамках международных конгрессов, когда в работе буддологической секции принимают участие известные ученые из различных областей гуманитарных наук, или в том случае, когда в проведении конференции МАБ заинтересованы правительственные и научные организации, как это было в Индии в 1980 г. Как правило, дискуссии на конференции возникают по докладам, посвященным результатам археологических раскопок в местах предполагаемого захоронения останков Будды или его учеников, на месте древних монастырей, храмов, ступ; споры идут вокруг вопроса о влиянии буддизма на культуру конкретной страны, учения конкретной буддийской секты или школы и т. д. Большой интерес обычно вызывают сообщения о культовых аспектах живой буддийской религии, а также о методах изучения современного буддизма.

Среди участников VII конференции МАБ преобладали сторонники классического буддизма, которые определяли рабочую атмосферу форума. На пленарном заседании с основным докладом выступил А. Баро (Коллеж де Франс, Париж). Он подчеркнул важность изучения буддизма как культурного феномена. По его мнению, учение Будды является основой гуманизма, мирных устремлений и свободомыслия, поэтому духовное наследие таких буддийских мыслителей, как Васубандху, Нагарджуна, Асанга, Чандракирти и др., должно всесторонне изучаться. А. Баро считает, что некоторые буддийские идеи, например теория мирового космического устройства, некоторые метафизические концепции буддизма близки по своему содержанию современным астрономическим открытиям и физическим представлениям о материи.

В дальнейшем работа велась в пяти секциях, на которых было зачитано свыше 70 докладов и сообщений. Два доклада, посвященные мандале, собрали наибольшие аудитории. А. Вейман (Колумбийский университет, Нью-Йорк, США) кратко изложил различные интерпретации слова «мандала», содержащиеся в тантрических текстах, и дал анализ использования этого термина в тексте «Вайрочанабхисамбодхи-тантра». Большой интерес вызвал доклад Л. Чандра (Международная академия индийской культуры, Индия) о структуре японской мандалы, созданной основоположником секты Сингон Кукаем (IX в.) по тексту «Махавайрочана-сутры». Научная ценность доклада

Л. Чандра в том, что он не только показал связь между сверхъестественными персоналиями японской мандалы и персоналиями индийского пантеона, но и точно определил атрибутику будд, бодхисатв, богов, святых, без знания которой они неразличимы.

Наибольшее число докладов было посвящено метафизическим, аксиологическим, сотериологическим, онтологическим, психологическим, семиотическим аспектам махаянских учений, в основном мадхьямики, дзен и «Лотосовой сутры». Например, С. Сен (факультет философии и религии университета Вишва Бхарати, Индия) сделал вывод, что Нагарджуна использовал термин «шунья» не для обозначения отсутствия бытия, а для показа относительности бытия. Делла Сантина (Институт программного развития, Сингапур) считает, что сотериология мадхьямиков и йогачаров в своей основе одна и та же, т. е. обе школы не отрицают абсолютного существования объекта, а их аргументация имеет чисто терапевтический характер (подчеркивается субъективность личного восприятия действительности). Ченг (Гавайский университет, Хило, США), опровергая обвинения последователей дзен-буддизма в аморальности и алогичности, отмечает, что дзенской сотериологией является полная трансформация человеческой психики и эта трансформация касается морали, социальных, физических, интеллектуальных и психических сторон человеческой жизни.

Всего четыре доклада были посвящены современному буддизму, в том числе и доклад В. И. Корнева (ИВ АН СССР) «Буддизм и его роль в странах Южной и Юго-Восточной Азии». В докладе был сделан акцент на особенности тхеравады по сравнению с махаяной. В частности, отмечалось, что каноническое изложение жизни принца Гаутамы (Будды) является квинтэссенцией учения тхеравады: религиозная картина бытия у тхеравадинов по форме та же самая, что и в махаяне; забота о благосостоянии и процветании сангхи объявляется тхеравадой основным делом не только верующих, но и государства; главное различие между тхеравадой и махаяной заключается в истолкованиях природы будд. Три других доклада были посвящены следующим темам: «Атеизм, страдание и диалектика: буддийско-марксистский подход» (Р. Гупта, университет Вишва Бхарати, Индия), «Буддизм и материализм» (К. Миттал, факультет по изучению буддизма Делийского университета, Индия), «Буддизм и политическая культура» (Б. Кар, Калифорнийский университет, США). Р. Гупта пытался доказать, что и буддизм и марксизм избегают искупительных методов для искоренения страдания и отдают предпочтение практической деятельности человека. К. Миттал, наоборот, доказывал полное расхождение между любым материализмом и буддизмом. Б. Кар проанализировал характер отношений между буддийской религией и политикой в странах Востока. Он разделяет мнение епископа Уайтхеда о том, что на Востоке «религия присутствует всюду

и невозможно определить политическую ситуацию и оценить целесообразность действий в сфере политики без знания религиозного сознания и без предвидения возможности великих религиозных реформаций в будущем». Кар считает, что буддизм стал мировой религией именно потому, что в его учение включены отношения между обществом и политикой, описаны становление правителя и этапы развития государства, а также определены отношения между «этими и другими мирами».

Ряд докладов имел сугубо религиозное содержание. Так, сообщение Ванг Шу (Институт китайско-индийских буддийских исследований, Тайвань) было больше похоже на проповедь о благих деяниях бодхисатвы Кситигарбха, чем на научный доклад. В докладе Тхиен Чау (Буддийский институт Траклам, Франция) приводились аргументы в защиту теории пудгала от нападок махаянских авторов и западных критиков (пудгала — это личность, следующая путем избегания двух крайностей: нигилизма и принципиальности. Существовали секты школы пудгалавада, их постоянно критиковали последователи махаяны).

С религиозведческой точки зрения чрезвычайный интерес представили доклады: Б. Гокхала (университет Вейк Форест, США) о роли концепций иддхи и патихария в развитии раннего буддизма как религии; Л. Гомеса (Стэнфордский университет, США) о комментариях Камасилы относительно практики медитации в школе йогачаров; Д. Гьяцо (Институт продвинутого изучения мировых религий при Государственном университете Нью-Йорка) о формировании семиотической памяти в традиции тибетского буддизма; Ц. Кубо (Международный институт буддийских исследований, Токио) о различных методах достижения просветления в учении «Лотосовой сутры» и тантрических учениях.

Столь подробное перечисление тематики и содержания многих докладов и сообщений, сделанных на VII конференции МАБ, дает некоторое представление о безграничности тематики в современной буддологии, в том числе и в нашей стране. Такое, по существу, бессистемное изучение буддизма не объединяет буддологов, а чаще всего разделяет на мельчайшие группы, специализирующиеся на отдельных текстах, на изучении атрибутики будд, на толковании того или иного термина, а главное — не заинтересованные в познании учения буддизма и принципов построения его догматики и логических постулатов. Обобщающих же работ по буддизму, призванных объединить усилия буддологов в изучении этого социального феномена, крайне мало, и делаются они на несколько категорий: первая и наиболее многочисленная категория — это монографические исследования, посвященные национальным формам буддизма²⁰; вторая излагает историю буддизма по каноническим источникам, где развитие буддизма представляется в виде борьбы между сторонниками различных школ, в которых буддизм подается не как религия, а как система философских школ²¹; третья категория — это из-

ложение отдельных фрагментов национальных буддийских культов и вариантов учений, логически не связанных друг с другом²²; четвертая категория, к которой можно отнести пока только две работы (Э. Конце «Буддизм: его сущность и происхождение», 1960 и В. И. Корнев «Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии», 1983), пытается показать взаимосвязь и преемственность всех существующих разновидностей буддизма, наличие единой религиозной системы буддизма²³.

В книге «Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии» автор применил разработанную им принципиально новую методику, основанную на расшифровке числовой символики, широко представленной в буддийских канонических текстах, особенно в абхидхармических трактатах. Эта методика, предварительно обсужденная на трех международных буддологических форумах и признанная ведущими буддологами мира корректной по содержанию и форме, была опубликована в некоторых сборниках и периодических изданиях, поэтому достаточно напомнить результаты, полученные при исследовании буддизма с помощью этой методики и системного подхода к буддизму как особому механизму социальных отношений²⁴.

Первый тезис. Любые положения учения буддизма базируются на идее перерождений, систематизированной в так называемой космологической матрице (три сферы бытия, разделенные на 31 уровень существования живых существ, в том числе сверхъестественных: 11 или 10 уровней кама-локи, 16 или 17 уровней рупа-локи и 4 уровня арупа-локи). Все суждения в буддизме обретают логическую стройность только в рамках космологической картины бытия, а будучи выведенными из контекста метемпсихоза, нередко оказываются алогичными. Вместе с тем при рассмотрении учения буддизма в системе сверхъестественных представлений даже не возникает вопроса о характере этого учения: это архаическое религиозное вероучение, естественно, идеалистическое по содержанию и метафизическое по форме.

Второй тезис. Исходной посылкой учения целесообразнее считать положение о скандхах (кхандхах), сформулированное в первой истине («все, что связано с пятью скандхами, является дуккхой»), так как именно преодоление дуккхи (страдания, неудовлетворенности) объявляется главной целью срединного, или восьмеричного пути, т. е. учения Будды. Именно на противопоставлении толкования сущности скандх, формирующих эгоцентрическое сознание индивидуума и определяющих его невежество (авидья), природе нирванического сознания будд выстраивается логическая система учения буддизма в целом. Что касается ныне существующих вероучений буддизма (тхеравады, махаяны, ваджраяны, тантризма, дзен-буддизма, амидаизма и др.), то они сложились на том или ином методе постижения природы сознания будд по аналогии с ближайшими учениками Будды, один из которых постиг сущность учения, слу-

шая Будду, другой — созерцая его, третий — в результате безграничной веры, четвертый — раздумывая над словами Будды, пятый — овладев сверхъестественными способностями учителя, шестой — следуя образу жизни Будды и т. д.

Третий тезис. Основным методом познания в буддизме является медитация, с помощью которой анализируется не сущность реальных явлений, а этапы психологической трансформации личности на восьмеричном пути и в общей картине буддийской космологии. Буддийский метод познания может быть охарактеризован как субъективный идеализм, софистический по содержанию и метафизический по форме, поскольку критериями истинности умозаключений считаются только высказывания, приписываемые Будде, посредством которых допускается доказательство любых положений, например, что черная доска является белой или что нет разницы между невежественным и просветленным, мужчиной и женщиной и т. д.

Четвертый тезис. Причиной и следствием любых изменений в буддизме является карма, т. е. представления о сверхъестественном законе вознаграждения и наказания за мысли, слова и поступки индивидуума. Эталоном нравственности объявляются будды, наделенные абсолютным знанием и состраданием, именно последнее качество побуждает будд помогать естественным и сверхъестественным существам выбраться из трясины страстей и желаний. Будды указывают путь к спасению своим образом жизни, поведением, проповедями, магией, чудесами и т. д. Из этого следует, что в канонизированном учении буддизма нет и не может быть социальных теорий, поэтому любые буддийские социальные теории могут рассматриваться как модернизация буддизма. Любая такая теория имеет преимущественно этическую окраску, а точнее, дидактическое содержание. Социальные теории не фиксируются в канонической литературе и, следовательно, имеют преходящее значение. Короче говоря, социальные теории заимствуются последователями буддизма, а не разрабатываются ими.

Пятый тезис. Построение единой системы современного буддизма позволяет в дальнейшем унифицировать буддийскую терминологию и выработать общий подход к изучению буддизма, о чем говорилось на первом Всесоюзном совещании буддологов. И действительно, по мере изучения буддизма проблема раскрытия сущности его учения как идеологического явления становится все более актуальной, так как без решения этой проблемы невозможно понять структуру и содержание буддийской системы мировоззрения и соответственно выделить исходные критерии буддийской морали, нравственности, эстетики, философии и т. д., а следовательно, определить соотношение светских и религиозных идей в идейно-политической борьбе, степень и характер воздействия буддизма на общественную мысль стран Азии с требуемой научной достоверностью.

Шестой тезис. Выявление общих характеристик учений со-

временного буддизма позволяет ретроспективно сделать ряд предположений относительно закономерностей эволюции буддизма и причин появления многочисленных сект в этой религии. В отличие от традиционной схемы, изложенной, в частности, в работах Ф. И. Щербатского, С. Ф. Ольденбурга, Г. М. Бонгард-Левина, Г. Ф. Ильина, И. А. Кривелева и др. (ее придерживался и автор в своих ранних статьях о буддизме), на основании системного подхода стала возможной несколько иная версия: с самого начала в буддизме появились два направления: тхеравада (стхавиравада) и махаяна; в первом направлении принц Гаутама считался человеком, во втором — божеством. Истолкование учения принца Гаутамы и того, каким образом он достиг просветления, — вот суть учения тхеравады; истолкование природы будд и причин их появления среди людей — вот суть учения махаяны; общим ключом, ведущим к пониманию сущности тхеравады и махаяны, является учение о скандхах; оно же является центральной концепцией буддизма в целом. Тхеравада базируется на букве учения, махаяна — на духе учения. Поэтому в махаяне стали формироваться многочисленные секты, которые придерживаются различных методов постижения космической сущности Будды. Что касается сарвастивады, в которой первостепенное место отводится медитации, то это ответвление тхеравады, хотя по своим методам, а не по толкованию природы Будды, она ближе к буддизму махаяны.

Автор считает, что исходными положениями для всех сект буддизма служили три ранние проповеди Будды, в которых содержатся положения о четырех истинах, об анатмане, о законе зависимости существования. Эти положения легли в основу космологии буддизма, понимание которой определяет мироощущение или мировоззрение буддистов. Несмотря на то что эти концептуальные положения во многом совпадают с общепринятыми в мировой буддологии, в книге имеется значительное число новых гипотез, достоверность которых подтверждается путем сопоставления одних и тех же положений, которые содержатся в различных учениях буддизма. Такое сопоставление осуществляется с помощью ряда числовых композиций: 3 (триады), 4 (истины), 5 (скандхи), 6 (органы), 7 (один шаг до срединного пути), 8 (путь), 9 (один шаг до совершенства бодхисатвы), 10 (совершенства бодхисатвы), 11 (один шаг до полного цикла), 12 (полный цикл), в которых каждый из числовых блоков интерпретируется в зависимости от структуры космологической пирамиды. Точно так же три космологические сферы — кама, рупа и арупа — имеют свои законы объяснения в тхераваде, амидаизме, чань-буддизме, тантризме, ламаизме и др.²⁵

Седьмой тезис. Построение единой системы буддийского мировоззрения позволяет определять характерные особенности многочисленных разновидностей буддизма: тхеравады, ламаизма, амидаизма, учения «Лотосовой сутры», ваджраяны, учения мадхьямиком и других буддийских школ — и сопостав-

лять такие религиозные системы с политическими, административными, социальными, идеологическими системами стран Азии, тем самым конкретизировать историко-культурную и национально-этническую специфику религии в каждой стране.

Восьмой тезис. Возможность описания буддизма в целом, от идеологии до культа, от его эволюции до современности, позволяет перейти от эмпирической к научной критике его учения, развенчать апологетику буддизма по отношению к другим религиям, используя общие понятия и критерии марксистско-ленинского религиоведения.

Девятый тезис. В процессе более чем тридцатилетнего изучения буддизма автор убедился в том, что наиболее ценными материалами для понимания сущности учения буддизма помимо канонических текстов являются работы, написанные авторитетными буддийскими монахами, а не европейскими авторами. Авторитет приобретает по мере заучивания канонических текстов; монахов, которые знают наизусть весь канон, почитают как святых и учителей. Такая система обучения преобладает во всех монастырях, т. е. обучение начинается с заучивания наиболее простых дидактических текстов, затем переходят к заучиванию более сложных текстов. Как правило, монахам запрещают читать абхидхармические тексты до тех пор, пока они не усвоят все предыдущие разделы канона. Эти правила обучения связаны с убеждением в том, что по мере последовательного усвоения текстов канона монах обретает все более высокие уровни сознания, и абхидхармические тексты, завершающие процесс обучения, познаются уже в результате медитации, так как сами абхидхармические трактаты, как и тексты праджняпарамитских «сутр», являются результатом осмысления всего канона только через медитацию. Буддологи чаще всего стремятся постигнуть философский смысл наиболее сложных трактатов, поэтому монахи всегда подчеркивают, что учение буддизма познается в первую очередь через практику медитации, а не разумом.

В результате исследования буддизма в целом автор выстроил и придерживается следующей концепции. С середины 1-го тысячелетия до нашей эры в наиболее развитых цивилизациях от Греции до Китая начались активные выступления против жреческой культуры, которая явно тормозила общественное развитие. Появились группы мыслителей, опровергавших мнение о том, что человек является марионеткой в руках богов, и утверждавших личную ответственность человека за свою судьбу и перед богом, считавших, что человек обязан в первую очередь «познать самого себя», «не утверждаться на авторитете других, а только на своем разуме», «знать меру в своих желаниях», т. е. это была революция в общественном сознании, в результате которой на смену мифологическому мышлению пришло рациональное. Именно во второй половине 1-го тысячелетия до нашей эры зародилась философия, давшая начало как материалистическому мировоззрению, так и идеалистическому, в том

числе учениям, ставшим основой мировых религий. Поэтому все «новые» (не жреческие) религии имеют сходный постулат: веру в бесконечность жизни человека и его ответственность за свои поступки. В монотеистических религиях картина мироздания была ограничена тремя уровнями существования: рай — земное существование — ад; в политеистических религиях таких уровней существовало гораздо больше, например в буддизме — 31 уровень существования.

О том, как возник буддизм, можно судить по формированию ашрамов в современной Индии, где по-прежнему сохраняется культ религиозного учителя — гуру. Вероятнее всего, практика достижения просветления ближайшими учениками принца Гаутамы легла в основу ныне существующих массовых форм буддизма. Появление двух направлений в буддизме, по мнению автора, было результатом различий в толковании природы будд. Сторонники тхеравады утверждали, что Будда был земным существом, достигшим просветления в процессе 547—550 перерождений; последователи махаяны считали, что будды являются материализацией космического сознания, а поскольку космическое сознание пронизывает все бытие и имеется в каждом существе, то человек способен в течение одной жизни выявить это сознание и достичь просветления.

Буддизм правомерно изучать и как религиозно-мировоззренческую систему, и как социально-культурную модель восточного общества.

Буддизм как религиозно-мировоззренческая система. В данном случае под религиозно-мировоззренческой системой автор имеет в виду тесные взаимосвязь и взаимодействие между содержанием канонической литературы (включая ее экзегетику), культовой практикой буддизма и системой взаимоотношений «монах—мирянин» или «гуру—ученик». Картина бытия в буддизме, как правило, включает 31 уровень существования. Поскольку эта картина бытия описана автором в ряде его работ, то мы остановимся только на отдельных характеристиках буддийской космологии²⁶. Принципы построения современной буддийской космологии базируются преимущественно на учениях трех школ, или направлений: тхеравады, мадхьямики, сарвастивады²⁷. С мировоззренческих позиций буддисты считают, что каждый видит мир таким, каким он представляется на соответствующем уровне существования. В аду существа предаются всем видам похоти и страсти, на уровне демонов — преисполнены жадной разрушения, в мире богов — испытывают негу и удовольствие, на уровне брахм — преисполняются мудростью и желанием познания, но только на самых верхних уровнях существования будд происходит достижение высшей мудрости и гармонии со всей вселенной. Все существа, в том числе сверхъестественные, описания которых встречаются в канонической литературе, представляются реальными для истинно верующих, считающих, что существа, находящиеся на различных уровнях существова-

ния, являются невидимыми друг для друга. Те же, кто не верит в существование сверхъестественного, утверждают, что уровни существования в буддизме соответствуют умственному и культурному развитию человека, и тот, кто по своему невежеству привязан к ценностным системам конкретного социума, не способен понять достигших высших ступеней буддийской мудрости, т. е. между сансарическим и нирваническим сознаниями лежит непроходимая грань, которую можно преодолеть лишь в процессе практического следования восьмеричным, или срединным, путем.

В культовой практике взаимоотношения между существами, находящимися на разных уровнях, приобретают более конкретное содержание. В данной книге эти отношения прослеживаются на примере стран, в которых распространен южный буддизм, или буддизм толка тхеравады. В тхераваде просветление является завершающим этапом кармического процесса перерождений по аналогии с жизнью принца Гаутамы, и по этой причине культовая практика южного буддизма ориентирована на накопление заслуг верующим с целью улучшения его кармы. В свою очередь ориентация верующего на накопление заслуг, а не на достижение просветления, обусловила роль монастыря в странах Южной и Юго-Восточной Азии как центра общественной жизни традиционных локальных общин. Не случайно также, что буддизм толка тхеравады получил распространение именно в странах, воспринявших индийскую культуру и древнеиндийские концепции царской власти. В этих странах буддизм воспринимался как высокоразвитая индийская религия, способная обслуживать все слои населения, более удобная для правящих классов, чем брахманизм, вишнуизм, шиваизм с их чрезвычайно сложным и дорогим ритуалом, сложившимся в кастовом обществе. В результате этого буддизм идеологически дополнял политические системы в средневековых государствах Бирмы, Индонезии, Кампучии, Лаоса, Малайзии, Таиланда, Шри-Ланки.

Условно обозначая отношения между государством и буддизмом как «большую традицию», отношения сангхи с мирянами¹ как «малую традицию», автор показывает, что для «большой традиции» первостепенную важность имеет свод палийского канона, в то время как для «малой традиции» — культовая обрядность и ритуальность отношений. Благодаря использованию палийской литературы государством буддизм проникает во все области средневекового общественного сознания и тем самым учение буддизма становится доминирующей идеологией всей государственной системы. В свою очередь, как официальная идеология буддизм приводит все религиозные элементы и верования в единую религиозную систему. Отсюда роль монарха в качестве защитника и покровителя религии становится ключевым моментом для укрепления структуры государства во всех странах южного буддизма. Монарх защищает сангху, последняя узаконивает его власть, т. е. существует прямая зависимость

между абсолютизацией власти и развитием интегрирующих и социальных функций тхеравады. В процессе развития капитализма буддизм постепенно утрачивает роль официальной идеологии, но обретает как бы новую функцию в нравственной сфере общественного сознания, используемую верующими для критики социальных порядков и негативных явлений капитализма.

«Малая традиция» представлена множеством локальных общин, центром которых является монастырь. В этой традиции плотно задействованы и отражены: буддийская догматика и связанные с ней мировоззренческие представления, культовые аксессуары, актеры и роли, ценностные ориентации и другие социальные факторы и атрибуты. Например, в этой традиции задействованы пять уровней буддийской космологии — уровни демонов, духов, людей, охранных богов, 33 богов-покровителей, с которыми связаны различные функционеры: бесноватые, кладбищенские специалисты по приготовлению всякого зелья, заклинатели демонов и духов, врачеватели, предсказатели, специалисты по общению с богами и др. Особое место отведено буддийской общине и месту ее пребывания. Сангха именуется верующими «благим полем», попадая на которое человек начинает непрерывно улучшать свою карму. Поэтому государство заинтересовано в покровительстве сангхе, в строительстве монастырей, статуй Будды и наличии монахов в каждой деревне. К сангхе примыкает значительное число функционеров, добровольно берущихся за организацию обрядов, церемоний и возлагающих на себя различные социально-религиозные обязанности.

С точки зрения мировоззренческих представлений о бытии буддизм представляет собой закрытую логическую систему, основанную не на внешнем опыте и наблюдениях, а на высказываниях Будды, зафиксированных в канонических текстах на пали, санскрите, тибетском и китайском языках. Но более чем за 2500 лет своего существования эта система не только приобрела чрезвычайно сложную и тонкую структуру, но и накопила значительный опыт наблюдений за состоянием человеческой психики. Ведь нередко приходится читать о том, что буддизм считает все формы бытия страданием, что он призывает к уходу из жизни в небытие (нирвану), что вся мудрость учения заключена в «молчании Будды» и т. д. Эти высказывания выхвачены из контекста повествования и приобретают в результате этого парадоксальный смысл. Но никаких парадоксов, имеющих трансцендентальное значение, в учении буддизма нет. Логическое построение учения безупречно; просто оно значительно отличается от привычных логических построений, несущих на себе отпечаток христианских постулатов, например противопоставления добра злу, ведущего не только к выводу о борьбе противоположностей, но и к статическому представлению о добре и зле. Ведь если вспомнить борьбу между богом и сатаной, наказание людей за прегрешения Адама и Евы и другие христианские сюжеты, то становится ясно, что в них пре-

обладающую роль играют пространственные отношения (ближе к богу — дальше от дьявола и наоборот), а в буддизме центральное место отводится разрушительной силе времени. Именно время является определяющим фактором в буддизме, да и в большинстве восточных религий.

Динамика в буддизме обозначается как сансара, статика — как нирвана. Все бытие, которое вечно находится в постоянном кругообороте, в котором рождаются, стареют, умирают и вновь рождаются живые существа (адские, земные, небесные, космические), предметы, горы, реки, океаны и континенты — все это разрушает и возрождает безжалостное течение времени, поэтому одна из самых распространенных метафор в буддийской литературе это слова «река времени», «поток времени». Не понимая объективности воздействия времени, люди, в том числе и небожители, стремятся стабилизировать свое существование путем самоутверждения в богатстве, славе, потомстве, полноте власти и т. д., однако неумолимо приближающаяся старость вызывает у них страх, ненависть, зависть друг к другу и молодости, что в свою очередь порождает иллюзии о возможности преодоления разрушительного течения времени, закрепляя в них убежденность в прочности своего бытия, но эта прочность по отношению ко времени является иллюзией, отсюда и утверждение иллюзорности сансарического бытия.

Существует и такая реальность, как истинный разум, пронизывающий все элементы бытия и проявляющийся через сознание просветленных существ — будд, которым доступно понимание всех законов природы. Поэтому путь, указанный принцем Гаутамой, является единственным средством избежать дуккхи, т. е. страдания и неудовлетворенности, присущей сансарическому бытию. А способом познания результатов этого пути является медитация. Следовательно, медитация в буддизме рассматривается как единственное средство к слиянию с космическим телом Будды, или космическим сознанием, в результате этого слияния время и пространство исчезнут, т. е. индивидуум достиг состояния, которое палеонтолог и католик П. Тейяр де Шарден обозначил трансцендентальным очагом «Омегой», олицетворяющим, по его разумению, вторую, коллективную и высшую, критическую точку мышления²⁸. А если учесть, что не только теолог П. Тейяр де Шарден приходит к выводу о возможности коренной трансформации сознания человека в будущем, но и представители Римского клуба считают, что «стоит лишь человеку осознать неистинность своего существования и пересмотреть свои взгляды на жизнь с точки зрения возвышенного представления о самом себе, как он тут же изменит свое поведение и образ жизни», то открываются широкие перспективы для интереснейшего философского диалога между представителями различных культур²⁹.

Буддизм как социокультурная модель. Несомненный интерес для исследования представляет и социокультурная модель буд-

дизма, имеющая огромное число вариантов не только в странах Востока, но и в Европе и Америке.

Социокультурную модель буддизма можно рассматривать и в качестве религиозной традиции, и как совокупность политических, социальных и экономических теорий, и как особый тип культурной символики, и как фактор формирования человеческой психики, и как форму общественных отношений и т. д. Автор несколько лет прожил в Таиланде, где внимательно изучал проявления буддизма в общественной жизни таи.

Буддизм является государственной религией Таиланда, но согласно конституции признается свобода вероисповедания. В стране свыше 50 млн. населения, из них буддисты составляют 93%. Повсюду: в монастырях, в витринах магазинов, на площадях, в полях и т. д. — можно увидеть статуи Будды, от 10-метровых до крошечных, величиной с палец, сделанных из глины, металла, стекла, папье-маше, из драгоценных металлов и камней, выбитых в скалах, вырезанных из дерева. Численность статуй намного превышает численность населения, эти статуи нередко замуровываются внутри культовых сооружений. Однако таи не производят впечатления глубоко религиозных людей, и это воспринимается как одна из «экзотических», непонятных сторон жизни таиландского общества.

Внешнее несоответствие религиозного интерьера бытовому поведению таи объясняется особенностями буддизма, в первую очередь его влиянием на философию и социальные отношения таи. Буддисты верят в существование перерождений живых существ: малообразованные люди верят в буквальное перерождение, например, человека в животное, духа, божество и, наоборот, высокообразованные воспринимают перерождение как некую трансцендентальную связь и преемственность между различными формами жизни, в том числе между земной и космической. Буддисты воспринимают бытие как некую пирамиду уровней существования, описание которой содержится в канонических текстах.

Согласно буддизму, чем примитивнее сознание, тем более возбуждимым и агрессивным становится поведение, идеалом объявляется состояние будд, которым свойственно отсутствие желаний и привязанностей, невозмутимость, созерцательность, пассивность, набор таких качеств характеризуется как мудрость. Главная роль в философской системе буддизма тхеравады отводится человеку, который создает активную карму, приводящую в движение всю пирамиду бытия. Карма, согласно ее современной трактовке, это некий энергетический потенциал, присущий любому существу и определяющий его судьбу и перерождение. Этот потенциал возникает только в результате разумных действий, поведение существ первых четырех уровней определяется их страстями, поведение божественных существ инертно, ибо у них есть все, поэтому именно человек оказывается наиболее активным производителем кармы. Если его пове-

дение достойно, он создает благоприятную карму, которая положительно влияет на его судьбу в этой жизни и ведет к его перерождению на более высоких уровнях бытия. Если его поведение будет недостойным, то его судьба и перерождение окажутся плохими. Наиболее благородными делами, безусловно улучшающими карму, считаются поступки, направленные на пользу религии. Существует перечень таких поступков, включающий обеспечение монахов жильем, едой, лекарствами, помощь монастырскому хозяйству, дарение денег и культовых предметов, постройку монастырских и культовых сооружений, пребывание в монашеской общине и т. д. Таким образом, монастыри и монахи рассматриваются в качестве объектов, необходимых для улучшения кармы, и именно этим объясняется столь большое число культовых сооружений и монахов в Таиланде.

Понимание специфики буддийского мировоззрения является ключом к расшифровке многих «экзотических» моделей поведения и представлений тай. В частности, уровень социально-политического развития общества увязывается с нравственным поведением людей, отсюда утверждение, что только высоконравственные люди имеют право на лидирующую роль в обществе; осуждаются негативные последствия капитализма и буржуазного образа жизни; отрицается необходимость революционных изменений; принято терпимое отношение к любым нормам поведения. Последнее замечание является существенным для понимания мышления тай. В беседе с ними легко уловить, что они считают социальное происхождение человека, уровень его материального благополучия, здоровья, «везения», нравственный облик и любые социальные характеристики семьи, рода, нации, государства результатами кармы и только кармы. Если высокопоставленный человек ведет безнравственный образ жизни, то его высокое статусное положение объясняется его прошлой хорошей кармой, которую он сам ухудшает и неизбежно понесет за это наказание в будущей или даже в этой жизни (заболеет, разорится, потеряет работу и т. д.).

Становится понятным и отношение тай к королевскому дому. Король занимает самое высокое положение в обществе, его карма не только наилучшая, но она достояние всей страны, поэтому общественность волнуется роль короля в обществе, беспокоит возможность его дискредитации как символа нации в результате участия в политике. Король воспринимается как воплощение наибольшего количества религиозных заслуг, и все, к чему он прикасается, является объектом религиозного поклонения верующих, поскольку согласно буддизму религиозные заслуги не только накапливаются, но и могут передаваться от одного субъекта или объекта к другому.

Влияние буддизма прослеживается и в некоторых формах социальных отношений. В Таиланде отношения между вышестоящими и подчиненными, учителем и учениками, старшими и младшими, монахами и мирянами, аристократами и простолю-

динами ритуализированы, например, в манере традиционных приветствий «вай» и «крап». «Вай» исполняется стоя, путем поднятия сложенных рук и наклоном головы, «крап» изображается в коленопреклоненной позе; разновидностью «крап» является поза «моп крап», исполняемая полулежа и выражающая высшую степень почитания и раболепия. Позы «крап» и «моп крап» принимаются в ритуальных церемониях перед королем и членами его семьи, иногда перед высшими должностными и духовными лицами, чаще всего перед наиболее почитаемыми статуями Будды.

«Вай» — широко распространенная форма приветствия, имеющая несколько функциональных значений. Одна из функций «вай» — демонстрация степени уважения. Другая функция — показ «кто есть кто»: как правило, первым приветствует тот, кто считает себя нижестоящим в социальной иерархии. Церемония приветствия детально разработана, и ее манера исполнения сразу определяет характер взаимоотношений. Например, при взаимном приветствии один поднимает сложенные руки до подбородка и наклоняет голову, другой поднимает руки до груди и держится прямо. Это значит, что первый подчеркивает более высокий статус того, кого он приветствует, и вместе с тем свою зависимость от него.

Подобные жесты не дань вежливости, а определенные стереотипы поведения, подсознательно выражающиеся в чувстве какой-то неполноценности по отношению к вышестоящему как в социальном, так и в религиозном плане, ибо вышестоящий имеет более высокую карму и, следовательно, больше прав на более высокое место в обществе. Этот стереотип поведения закреплен в лексике через понятия «большой человек» (пуяй) и «маленький человек» (пуной) или «господин» (най) и «человек» (кон). «Маленький человек» обязан терпеливо и вежливо слушать, что говорит «большой человек», тем самым происходит отчуждение от возможного духовного сближения и взаимопонимания. В свою очередь «большой человек» обязан проявлять такт и деликатность по отношению к собеседнику, он не может позволить себе убеждать и настаивать, и взаимная беседа невольно превращается в набор трафаретных взаимных фраз, соответствующих этикету. Если «большой человек» станет убеждать нижестоящего в чем-нибудь, это означает, что он берет на себя определенные обязательства по отношению к собеседнику и последний вправе обратиться к нему с просьбой, невыполнение которой грозит вышестоящему «потерей лица».

Автор этих строк неоднократно попадал впросак при беседах с незнакомыми людьми, в том числе монахами, именно из-за незнания позиций «вай». Его желание подчеркнуть свое уважение высоким поднятием рук воспринималось собеседником как признание его незначительности и готовности выслушать все, что ему скажут. Например, монах тут же начинал рассказывать прописные истины о буддизме и недоуменно относился к попыт-

кам завязать беседу, и, наоборот, при недостаточно высоком поднятии рук монах старался подчеркнуть, что его собеседник знает о буддизме гораздо больше, чем он.

В том, что таи религиозны, нет сомнения, однако они не фанатичны и не суеверны. Отношение таи к приметам, духам, к «сверхъестественным» явлениям определяется их культурными традициями, а последние во многом базируются на текстах палийского канона. Палийский канон в тхераваде — это слово Будды, а Будда для верующих не только объект религиозного почитания, но и величайший мудрец всех времен и народов, поэтому если Будда говорит о существовании богов, духов и других сверхъестественных существах, то никто этого опровергать не будет. Основным методом познания для буддистов является медитация, включающая не только созерцание, но и размышления о характере существ, находящихся на различных уровнях бытия. Только немногие способны под влиянием самогипноза обзирать всю космологическую картину бытия, для большинства же медитация является просто логической позицией, с помощью которой они определяют свое отношение к реальной действительности. Например, когда разговор заходит о духах, то предполагается, что одни по уровню своего сознания могут их видеть, а другие нет, поэтому нет основания подвергать сомнению факт существования духов, описание которых приводится в канонических текстах. Иначе говоря, умозаключения верующих базируются как на авторитете Будды, так и на логических посылах медитативного процесса.

Повсюду, в городах и деревнях, имеются небольшие домики для духов. В 60-х годах в Таиланде появилось множество иностранцев, главным образом американцев, которые на первых порах иронизировали над анимистическими верованиями таи, но уже к началу 70-х годов сами стали ставить домики для духов перед своими домами, фирмами, магазинами, отелями, бензоколонками, объясняя, что так спокойнее, поскольку местные воры и хулиганы побаиваются духов. Вера в духов — это не суеверие, а составная часть буддийского мировоззрения. Для буддиста бытие многомерно, в канонических текстах оно отождествляется с сосудом, внутри которого находится человек. Чем дальше уровни существования от человека, тем абстрактнее его представления о них. Ближайшие к человеку уровни заселены демонами, духами и богами-покровителями, эти уровни конкретны для верующего, и существам этих уровней он уделяет все свое внимание в процессе религиозной практики. От духов и демонов он старается защититься, а богов задобрить с помощью обрядов и церемоний, а главным образом путем передачи им своих религиозных заслуг, которые верующий накапливает в монастырях и через общение с монахами.

Казалось бы, что таи просто погружены в религию, но в действительности это не так: во-первых, большинство религиозных обрядов совмещены с праздниками или являются частью пре-

бывания на территории монастыря как центра социальной и культурной жизни; во-вторых, вера в карму заставляет буддиста заботиться об ее улучшении, с одной стороны, а с другой — служит оправданием его деятельности вне религиозной сферы. Например, активное занятие бизнесом, интерес к женщинам, азартным играм, зрелищам и т. п. буддист также объясняет своей кармой, хорошей или плохой. Чем действительно опутаны таи, так это системой традиционных отношений, несоблюдение которых грозит потерей «общественного лица» и отчуждением от «своих» членов общества, поэтому только совершенно опустившиеся люди могут позволить себе появиться на улице в пьяном состоянии, буяннить и ругаться.

До сих пор в отношениях между верхами и низами Таиланда доминируют патронажные отношения, при которых не приходится говорить о справедливости, ибо правым оказывается тот, у кого есть высокий покровитель или достаточно денег для взятки вышестоящим инстанциям. Целый ряд нравственных установок, связанных с системой «патрон—клиент», также продиктован учением буддизма. По существу, описанию социокультурной модели буддизма посвящена большая часть данной монографии.

Социокультурные модели буддизма, многообразие их вариантов: сельских и городских, в развитых и неразвитых обществах, чисто буддийских и смешанных с иными верованиями и т. д. — привлекают внимание социологов, историков, экономистов, биографов, политологов, правоведов и других специалистов по гуманитарным наукам. Главный вопрос, неизменно присутствующий в большинстве исследований, касающихся буддизма, это — каким образом столь древняя религия выживает в условиях научно-технической революции и является ли она тормозом или стимулом прогресса? Существенный недостаток таких работ — поверхностное знание закономерностей буддийской религиозной системы, задачи изучения которой целиком на совести религиоведов, а о разногласиях между последними мы уже писали в предыдущих разделах.

Поэтому наиболее горячие споры возникают нередко вокруг надуманных проблем. В частности, в 50—70-х годах оживленная полемика велась вокруг статьи директора Центра по изучению Юго-Восточной Азии при Йельском университете США Джона Эмбри «Таиланд — социальная система с рыхлой структурой», опубликованной в журнале «Американ Антрополоджист» в 1950 г. В ней автор пытался доказать, что таи более свободны в поведении, чем европейцы³⁰. Проблемы, возникшие в ходе этой дискуссии, и ее результаты стали предметом научно-аналитического обзора А. В. Гордона, пришедшего в конечном счете к выводу о том, что дискуссии по концепции «рыхлой структуры», по существу, были спорами о «типологии исторического развития»³¹. В ходе дискуссии влияние буддизма на поведение таи оценивалось по-разному. Как отмечает А. В. Гор-

дон, «сторонники концепции Эмбри находили в буддизме освящение иерархичности и мобильности, оправдание для „непредсказуемости“ (стихийности) поведения, культурную основу для воспитания в индивидуалистическом духе...». Противники его концепции оспаривали «значение буддизма для социальной организации и межличностных отношений в тайском обществе...»³².

Еще более принципиальная теоретическая дискуссия велась в 60—80-е годы вокруг веберовского буддологического наследия, так как в своих исследованиях М. Вебер пытался доказать негативное влияние буддизма на экономику и предпринимательскую активность³³. Обзор этой полемики был сделан сотрудницей ИНИОН Ю. П. Старостиной³⁴. И здесь автор обзора отмечает наличие широкого диапазона оценок влияния буддизма на социально-экономическое развитие стран Востока. В частности, автор выделяет группу исследователей, которые считают, что Вебер преувеличивал негативное влияние буддизма на предпринимательскую деятельность.

«Наиболее ярким выражением этого подхода,— пишет Ю. П. Старостина,— может служить концепция „буддийской экономики“ католического экономиста и социолога Э. Шумахера, подчеркивавшего „простоту и отсутствие принуждения“ в экономической „модели“ буддизма». Шумахер считает, что «для экономиста буддийский образ жизни представляет собой чудо из-за удивительной рациональности своей модели — исключительно маленькие затраты ведут к удовлетворяющим результатам»³⁵. «В этом тезисе, вероятно, коренится главное противоречие Шумахера и Вебера,— отмечает Ю. П. Старостина,— там, где последний видел сплошной иррационализм и мистику, его оппонент нашел „удивительную рациональность“»³⁶.

Следует отметить, что «буддийская экономика» Э. Шумахера является его логическим вымыслом, плодом его размышлений о буддийском образе жизни, так как в канонической литературе, объясняющей учение буддизма, игнорируются любые экономические постулаты и, следовательно, не содержатся даже зачатки каких-либо экономических концепций. И действительно, острота вышеупомянутых дискуссий стала быстро убывать, когда с 70-х годов заметно пошел позитивный сдвиг в изучении специфики буддизма в результате комплексного исследования его общественной роли в странах Азии³⁷.

В монографии 1983 г. был поставлен целый ряд проблем, связанных с исторической, культурной, социальной и идейно-политической ролью буддизма, одни проблемы были в какой-то мере решены в процессе исследования, другие лишь намечены: в том смысле, что ясна методика их решения, но не дано самого решения. Следует отметить, что попытка описать систему буддизма в целом и очертить контуры ее историко-культурной роли в странах Азии встретила неоднозначную оценку у советских и зарубежных буддологов, так как вследствие разнообразия куль-

товых форм буддизма трудно было оценить достоинства или недостатки нового метода исследования буддизма в целом. Именно поэтому в своей новой работе автор решил ограничить область исследования только буддизмом тхеравады и странами его распространения³⁸. Тхеравада является одним из самых массовых вероучений буддизма, ее учение базируется на едином палийском каноне, все страны, где она получила наибольшее распространение (Шри-Ланка, Бирма, Таиланд, Лаос, Кампучия), находились под влиянием индийской культуры.

Источники, материалы и литературу, которыми пользовался автор, можно разделить на следующие группы:

1. Палийский канон. Переводы канонических текстов и комментариев к ним. Переводы трактатов, примыкающих к палийскому канону.

2. Современные трактаты буддийских монахов Шри-Ланки, Бирмы, Таиланда, Лаоса, Кампучии.

3. Переводы исторических и династийных хроник Шри-Ланки и Таиланда.

4. Официальные и неофициальные документы, касающиеся буддизма.

5. Специальные работы по буддизму местных авторов.

6. Специальные работы по буддизму западных авторов.

7. Специальные работы по буддизму советских авторов.

8. Собственные наблюдения автора и досье по буддизму, которые он составил в периоды длительного пребывания в Шри-Ланке и Таиланде.

9. Полевые социологические исследования, статистика.

10. Исследования по буддизму в Юго-Восточной Азии, выполненные по заказу Информационного центра (Бангкок)³⁹.

11. Страноведческие исследования советских и зарубежных авторов.

12. Литературные произведения исследуемых стран.

13. Мемуарная литература.

За последние 20 лет в отечественном востоковедении были опубликованы десятки страноведческих исследований по современному буддизму, в том числе монографии о роли буддизма в Шри-Ланке, Бирме, Кампучии, материалы которых позволяют в какой-то мере обобщить методический подход к буддизму и сделать ряд общетеоретических выводов относительно социальной и идейно-политической роли этой религии в странах Южной и Юго-Восточной Азии, где в период национально-освободительного движения и в процессе борьбы за социально-политические преобразования широко использовались буддийские лозунги⁴⁰.

Нам кажется, что многие проблемы, связанные с функцией буддизма и сангхи, остались в этой книге неразвернутыми вглубь и вширь, и это не столько вина автора, сколько беда специализирующихся на изучении религии. Известно, что религия есть превратно отраженный и как бы перевернутый реальный мир человека, поэтому, пишет К. Маркс, «борьба против

религии есть косвенная борьба против того мира, духовной усадлой которого является религия»⁴¹. При изучении социальной роли религии приходится иметь дело со многими компонентами общественной системы, и если в обществоведении существует разделение сфер исследования, то специалист по религии вынужден исследовать многие области общественных наук, в том числе и тех, в которых он недостаточно компетентен. Отсюда и недоработки отдельных положений и концепций, связанных с социальными функциями религии. Например, анализ буддизма, как и другой религии, выводит нас на актуальный и чрезвычайно сложный механизм символического и ритуального урегулирования конфликтных ситуаций, впервые показанный В. Тэрнером и условно обозначенный им как «коммунитас» (коммунитас — система религиозных отношений, ориентированная только на достижение духовного просветления). «Общество представляется скорее процессом, чем явлением,— пишет В. Тэрнер,— диалектическим процессом с последовательными фазами структуры и коммунитас. Видимо, существует — если можно употребить столь противоречивое понятие — человеческая „нужда“ участвовать в обеих модальностях. Люди, чего-либо лишенные в своей функциональной ежедневной деятельности, ищут наполнения в ритуальной лиминальности. Структурные низы стремятся к структурному верховенству в ритуале; структурные верхи стремятся к символической коммунитас и подвергают себя лишениям на пути к ее достижению»⁴². Анализ общественной роли буддизма показывает, что религия является макросоциальным элементом такого функционального восполнения, как коммунитас. Но чтобы это увидеть, необходимы дополнительные знания, особенно в области социальной психологии и социологии. Поэтому описание коммунитас — это следующая работа, новая ступень познания и т. д.

Автор выражает признательность коллегам, принимавшим участие в обсуждении монографии, сотрудникам Совета по делам религий при Совете Министров СССР, зарубежным буддологам и членам сангхи, чьи ценные советы и доброжелательность по отношению к данному исследованию содействовали появлению этой книги.

Глава I

СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ БУДДИЗМА В СТРАНАХ ЮЖНОЙ И ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

Роль буддизма в общественной жизни тех или иных стран Азии неоднозначна: в одних странах эта роль чрезвычайно заметна (Япония, Бирма, Вьетнам, Кампучия, Лаос, Непал, Таиланд, Шри-Ланка), в других — является, по существу, второстепенной (таковы Индия, Китай, Корея, Бангладеш, Пакистан и др.). Идеологическое и политическое воздействие буддизма во многом определяется историко-культурными традициями, местом буддизма в социально-политических структурах, а также уровнем социально-экономического развития конкретного общества. По этой причине в данной монографии рассматривается идейно-политическая роль буддизма только в странах Южной и Юго-Восточной Азии — Шри-Ланке, Бирме, Таиланде, Лаосе, Кампучии, Вьетнаме, связанных общими историко-культурными традициями. В этих странах, а частично и во Вьетнаме, распространены буддизм толка тхеравады, поэтому в них чрезвычайно велика социальная роль монастыря и монашества. Монах здесь и служитель религии, и средство, с помощью которого верующие «накапливают» религиозные заслуги, и идеал для подражания в моральном плане. Этим, в частности, объясняется их многочисленность: один монах обычно приходится на 150—250 верующих, которые добровольно обеспечивают его одеждой, питанием, жильем, деньгами, предметами культа и т. д. Хотя точное число верующих определить трудно, количество монахов дает возможность судить о численности буддистов.

Шри-Ланка. Буддийская сангха в Шри-Ланке состоит из сект Сиам-никая, Амарapura-никая и Раманния-никая. Наиболее влиятельна и богата Сиам-никая (создана в 1762 г.), объединяющая около 14 тыс. монахов. Отличительной особенностью этой секты является то, что в ней представлены главным образом сингалы-землевладельцы, принадлежащие к высшей касте гойгама. С момента зарождения эта секта опиралась на кандийскую аристократию из подкасты радала и феодально-помещичью верхушку из касты гойгама. Амарapura-никая возникла в 1763 г. как бы в противовес Сиам-никая, ее составляют представители разных сингалских каст. В настоящее время в ней свыше 5 тыс. монахов. Самая молодая секта — Раманния-никая (1865 г.) образовалась в результате движения «за чистоту буддизма»; ее члены должны строго соблюдать правила Винаи и

не иметь никакого имущества. Не случайно последователи этой секты называют себя «анагарики» — «бездомные». Членами этой секты являются около 2 тыс. монахов.

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

На острове есть около 7 тыс. буддийских монастырей и храмов, которым принадлежит почти 10% обрабатываемых земель страны. Это ведет к сохранению феодальных производственных отношений на тех монастырских землях, которые арендуют крестьяне по издольной системе. Большая часть земельных наделов принадлежит монастырям и храмам секты Сиама-никая. Достаточно сказать, что более 20 монастырей и храмов имеют по несколько тысяч гектаров земель каждый.

Американский социолог Г. Иверс отмечает, что в настоящее время доходы, получаемые от эксплуатации крестьянства, широко используются высшим буддийским духовенством, которое вкладывает их в деловые предприятия, использует в финансовых операциях, а также для проведения местных и общенациональных политических кампаний. Богатства Сиама-никаи помогают ей сохранять высокий статус в глазах верующих. В шриланкийском буддизме центральное место занимают ритуальные церемонии, посвященные богам индуистского пантеона, в честь которых устраиваются грандиозные шествия — перахеры. Сиама-никая не жалеет денег на пышные празднества, собирающие десятки тысяч верующих.

При монастырях, а иногда и отдельно, существуют святилища (деввалы) для богов и богинь, наиболее почитаемыми среди которых являются Паттини, Вишну, Натха, Катарагама, Маха Саман. К этим святилищам приписаны земли, доходы с которых идут на различные церемонии, и специальные функционеры из мирян. С помощью богов индуистского пантеона изгоняются духи и демоны, их просят о ниспослании удачи в житейских делах. Центральные святилища большинства богов находятся в Канди.

Руководящая верхушка Сиама-никаи состоит из маханаяков — монахов и басанаяков — светских лиц, ответственных за главные девалы, под ее контролем находятся крупнейшие святилища острова: вихары Мальвата и Асгирия, след Будды на пике Адама, храм Далада Малигава, в котором хранится зуб Будды, монастыри Алутнувара, Литкатилака — вихары около Гамполы, Гадаладения — вихара в Удунуваре, монастырь Келани в Коломбо и др. Последователями этой секты являются помимо кандийской аристократии крупнейшие сингальские

землевладельцы: помещики и богатые крестьяне, в материальной зависимости от которых находится сельское население.

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

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

По мере развития капитализма и роста численности буржуазии влияние Амарapura-никаи постепенно расширялось и вместе с тем происходила неуклонная политизация монашества этой секты, более демократичного по своему социальному составу и воззрениям, чем духовенство Сиам-никаи. Эти тенденции наиболее четко прослеживаются среди профессорско-преподавательского состава двух высших буддийских учебных заведений: Видьяланкара и Видьодайя, получивших статус

университетов в 1959 г. Например, в период политической кампании 1964—1965 гг. преподаватели, принадлежавшие к Сиам-никае, стояли в основном на антикоммунистических позициях, в то время как представители Амарapura-никаи подчеркивали антиимпериалистический (в какой-то мере) характер своих выступлений. Необходимо отметить, что характер религиозной практики Амарapura-никаи — получение религиозной заслуги через материальную помощь сангхе — более прост и индивидуален, чем церемониальный ритуал Сиам-никаи, легче воспринимается обуржуазившимися прослойками населения.

Шриланкийский социолог Обейесекере, анализируя отношение буддистов к культурной практике, отмечает, что социальные изменения ведут к вытеснению коллективных форм ритуального поклонения богам-хранителям (прежде всего Сканде) индивидуальными подношениями². Исследования Обейесекере вместе с тем подтверждают наш тезис о том, что религиозная ориентация верующих определяется в первую очередь характером социально-политической структуры и местом в ней религии, а не культом и религиозной практикой той или иной буддийской секты. Данные, которыми оперирует Обейесекере, показывают, что среди верующих наиболее популярным богом становится Сканда, дарующий удачу. Особенно выразительна статистика посещений главного храма бога Сканды в Катарагаме в начале 70-х годов. Свыше 50% паломников составили преуспевающие бизнесмены и высокопоставленные чиновники, около 30% — рабочие, торговцы, студенты.

В то же время переход шриланкийского общества на путь современного социально-экономического развития наряду с религиозной переориентацией, на наш взгляд, будет содействовать укреплению позиций секты Амарapura-никая, поскольку идея накопления заслуг, очевидно, станет преобладающей в шриланкийском буддизме. В этом плане позиции Раманния-никаи выглядят менее перспективными, хотя и достаточно устойчивыми.

Буддийская сангха в Шри-Ланке постоянно вовлекается в политическую борьбу оппозиционными правительству силами. Так было во времена национально-освободительного движения, и после достижения политической независимости сангха часто используется в предвыборных кампаниях. Имея значительный опыт политической борьбы, сангха постоянно укрепляет свои социально-экономические позиции в стране, добываясь от каждого правительства определенных уступок в свою пользу. В настоящее время монахам разрешено работать в государственных учреждениях и преподавать в высших и средних учебных заведениях. Заметно повысились социальные амбиции монахов, особенно молодых членов сангхи; последние утверждают даже, что теперь они хозяева в стране. Повышение социальной и политической роли сангхи имеет различные последствия. Обостряются религиозно-этнические противоречия на острове. Падает религиозный престиж молодых монахов, происходит размеже-

вание между радикально настроенными монахами и консервативной частью сангхи, не желающей терять своего религиозного авторитета и высоких доходов. Наиболее активны политизированные группы монахов в буддийских колледжах Видьяланкара и Видьодайя, в университете Келания (все — в Коломбо).

Президент страны Дж. Р. Джаявардене является одним из признанных идеологов буддизма, и при его содействии руководство сангхи, особенно секты Амарапура-никая, надеется превратить остров в цитадель мирового буддизма. В частности, международная буддийская конференция (июнь 1982 г., Коломбо) рекомендовала создать в Шри-Ланке международный институт социальных проблем для монахов, региональные советы по пропаганде буддизма среди молодежи и женщины со штаб-квартирой в Шри-Ланке, основать буддийский международный банк, буддийский фонд для оказания помощи в сохранении буддийской культуры.

В Шри-Ланке имеется несколько высших и средних учебных заведений, контролируемых сангхой: университет Келания, Буддийский и палийский университет Шри-Ланки, университет имени Шри Джаявардене, колледжи Видьодайя, Видьяланкара, Саддхармакара, Сарасватхи, а также кафедра буддизма в университете Перадения. В стране функционируют Буддийская молодежная ассоциация, имеющая около 4 тыс. центров и 88 филиалов, Всецейлонский буддийский конгресс, объединяющий 105 светских обществ Шри-Ланки, организация «Раджья сангха буддха самитхи саммейяная», в которую входят 80 буддийских обществ при правительственных организациях, Цейлонское общество «Махабодхи» с 16 центрами в разных странах, Общество буддийских публикаций, издающее три серии брошюр: «Вилс», «Бодхи Ливз», «Дамсак», которые распространяются в 87 странах, Буддийский информационный центр и другие. Всего имеется более 100 достаточно крупных буддийских ассоциаций и организаций. Претензия Шри-Ланки на мировой центр буддизма выглядит реальной, так как в стране издаются «Энциклопедия буддизма», в создании которой принимают участие ученые монахи всех буддийских стран и крупнейшие буддологи Запада.

Бирма. В этой стране проживает свыше 40 млн. человек, из них около 70% бирманцы, большинство которых буддисты. Остальные 30% составляют представители национальных меньшинств, придерживающиеся различных верований. В целом религиозная ситуация в Бирме весьма сложна, если принять во внимание нерешенность национального вопроса, связанную, в частности, с сопротивлением «бирманизации» со стороны христианизированных каренов и качинов, мусульманской части населения и даже шанов, являющихся буддистами.

Бирманская сангха состоит из девяти сект: Тудхамма, Шведжин, Махадварья, Муладварья, Анаукчаун Дварья, Велувун, Хнчетвин, Махайин, Ганавимок Кудо. Различия между ними

чисто ортодоксального порядка. В стране десятки тысяч монастырей и более 200 тыс. членов сангхи. Привилегированную часть монашества составляют настоятели монастырей — саядо, имеющие духовные титулы и звания. Наложение буддийской космологической матрицы на местные верования и культы законсервировало последние на определенном архаическом уровне и упорядочило функциональное назначение каждого божества, духа, магического символа, обряда и т. д. В конечном счете эта матрица оказалась усеченной, как это произошло в Шри-Ланке, включающей лишь уровни камалоки.

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

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

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

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

Социальная и даже религиозная роль буддийской общины зависит и от характера отношений между сангхой и государством. В Бирме (особенно после второй мировой войны) эти отношения нестабильны. Например, правительство У Ну всячески пыталось укрепить связи с сангхой, что вело к возрастанию религиозности в бирманском обществе. Советский историк И. В. Всеволодов пишет: «Признавая реальность „ренессанса“ как социального явления, следует отметить, что его истоки лежат в первую очередь в последовательной и многолетней политике правительства, боровшегося за поддержку и голоса крестьянства, а также в активизации (как следствие этого) сангхи при поддержке правых, антикоммунистических сил». Представляет также интерес вывод американского социолога Дж. Бронма, о котором упоминает И. В. Всеволодов. Бронм считает, что «ренессанс буддизма» деревню практически не задел, а ощущался только в среде городской элиты³.

Как показывает пример Таиланда, сотрудничество государства с сангхой ведет к определенной политизации монашества и вместе с тем в какой-то мере снижает социальную роль буддийской общины в деревне, поскольку правительство с помощью сангхи укрепляет престиж местных властей. Кроме того, происходит некоторая религиозная переориентация на канонизированное положение буддизма за счет ослабления значения добуддийского культа. Эта переориентация происходит в первую очередь в городе, а затем постепенно по каналам сангхи распространяется на деревню. Следует отметить, что чем больше уступок от правительства получает сангха, тем более возрастает ее ведущая роль в обществе.

В 1962 г. к власти пришла военная группировка во главе с генералом Не Вином. Сформированный этой группировкой Революционный совет, приостановив действие конституции, автоматически лишил сангху всех льгот и привилегий, предусмотренных ранее принятыми законами. Одновременно был ликвидирован Совет религии Будды, в руководство которым входили главные инициаторы объявления буддизма государственной религией. Революционный совет также заявил о своем намерении «минимально участвовать в религиозных делах», о прекращении регулярной финансовой помощи всем религиозным организациям. Революционный совет запретил любым религиозным организациям использовать государственные средства массовой информации для пропаганды религии⁴. Отказ признать особую роль буддизма в бирманском обществе и фактическое отделение

религии от государства получили отражение в постановлении правительства под названием «Политика и взгляды Революционного совета по религиозному вопросу» и позже были закреплены в новой конституции Бирмы 1974 г.⁵

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

Во-первых, политическая роль сангхи в общественной жизни страны была доведена до минимума. Это привело к падению авторитета многих саядо у рядовых членов сангхи, что повлекло за собой деградацию буддийских общин в организационном и дисциплинарном отношениях. Среди монахов появились «самозванцы», не прошедшие ординацию, в том числе преступные и антиправительственные элементы, использующие иммунитет духовного сана в своих целях⁶.

Во-вторых, определенная деформация народнохозяйственных связей, вызванная рядом причин, среди которых можно назвать неадекватность замены частнокапиталистического сектора государственным, отсутствие квалифицированных управленческих кадров, коррупцию и саботаж правых элементов, нехватку промышленных товаров, крупномасштабную контрабандную торговлю и другие, привела к тому, что многие сельскохозяйственные районы перешли как бы на полунатуральный образ хозяйственной жизни. В подобных условиях возрастает автономность сельских общин и монастыря как центра социальной жизни сельского населения (в городе проявляются иные закономерности). В свою очередь, в буддийских общинах, предоставленных самим себе, появляется множество функционеров: прорицатели, гадатели, астрологи, знахари, заклинатели и т. д., которые низводят буддизм до уровня примитивных верований, расшатывают дисциплину в общине, деформируют традиционные отношения между монастырем и мирянами.

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

Для более четкого уяснения общественной роли сангхи следует помнить, что она является важным звеном формирования неформальных социальных отношений в тех сферах общественной жизни, которые по тем или иным причинам оказались за пределами активного государственного контроля и воздействия, а следовательно, и государственной системы поощрения и вознаграждения. Обязанности, которые берет на себя государство, как правило, фиксируются в конституции, и по содержанию по-

следних можно судить о том, какие сферы общественной жизни остаются за пределами государственного регулирования и являются объектами для внедрения религии.

Обращение какого-либо правительства за помощью к сангхе есть в этом смысле свидетельство его неспособности стабилизировать социально-политическую обстановку, показывает его опасения относительно развития деструктивного процесса в механизме государственного управления. Вероятно, с этих позиций и следует рассматривать попытки правительства Не Вина наладить отношения с сангхой. Характерно, что на первом всебирманском конгрессе буддийских монахов (24—28 мая 1980 г.) были приняты «Положение о регистрации монахов» и «Положение об урегулировании конфликтов, относящихся к „Винае“», утверждены «Основные правила организационной структуры сангхи», проекты которых правительство У Ну неоднократно предлагало обсудить, но всегда наталкивалось на сопротивление саядо. В чем же дело?

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

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

(включая послушников и тилашин — женскую прислугу при монастырях)»⁷.

Таиланд. Роль буддизма в этой стране изучена наиболее полно по сравнению с другими странами⁸. Исследование тайландского буддизма позволяет описать как сложную структуру сангхи в национальном масштабе, так и социальную роль этой религии в тайском обществе.

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

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

Согласно китайским источникам, народы тай исповедовали буддизм уже в VII в., а наивысший расцвет буддизма приходится на XIV—XV вв., период существования государства Сукотай. С конца XIX в. буддийская община — сангха разделилась на две секты: Маханикай и Дхамутхигникай. Секта Дхамутхигникай появилась в результате реформы короля Монгкута, который хотел, чтобы монахи более строго следовали буддийскому учению, изложенному в палийском каноне «Типитака», и не занимались эзотерическими обрядами и церемониями, заимствованными из брахманизма и махаянского буддизма. В настоящее время обе секты объединяют свыше 400 тыс. членов сангхи. Количественное соотношение между Маханикай и Дхамутхигникай примерно 16:1, но, несмотря на свою относительно малочисленность, секта Дхамутхигникай пользуется большим авторитетом в сангхе, так как ей принадлежат наиболее крупные и известные монастыри, а некоторые ее члены связаны родствен-

ными узами с королевским домом и многими аристократическими семьями Таиланда.

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

Правящие круги Таиланда и руководство сангхой прилагают много усилий для достижения стабильности и прогресса буддийской религии. Разрабатываются все новые и новые программы деятельности сангхи, направленные на более эффективное и широкое вмешательство сангхи во многие сферы общественной жизни. Впервые в истории тайской сангхи церковные лидеры стали поощрять изучение членами буддийской общины основ здравоохранения и санитарии, знакомство с техническими достижениями в сельском хозяйстве, с программами социального благоустройства⁹, т. е. руководители сангхи и сотрудничающие с ними правительственные организации взяли курс на подготовку церковных кадров, способных активно участвовать в общественной жизни современного общества. Ведущая роль в подготовке этих кадров принадлежит буддийским университетам Махамакут и Маха Чулалонгкорн.

В Бангкоке находится штаб-квартира международной организации «Всемирное братство буддистов» (ВББ), которая объявила о своем невмешательстве в политику. В действительности документы и резолюции этой организации, якобы занимающейся только пропагандой буддийского учения, носят антикоммунистический, антисоциалистический характер. В них проводится идея, что коммунисты уничтожат религию, что в социалистических странах буддисты подвергаются репрессиям и преследованиям. В Таиланде функционируют две крупные организации: Ассоциация буддистов Таиланда и Ассоциация молодых буддистов, в которые входят буддийские объединения государственных и частных предприятий и учреждений, учебных заведений. Эти ассоциации и их филиалы занимаются пропагандой буддизма через средства массовой информации, организуют семинары, конкурсы и т. д. Ассоциация молодых буддистов действует в тесном контакте с американским агентством ЮСИС и получает от него денежные дотации.

Некоторые иностранные обозреватели считают, что буддизм теряет свои позиции в стране, так как жажда материальных благ отвлекает внимание верующих от религии. Подобные выводы — результат незнания специфики учения тхеравады и глубины психологического воздействия буддизма на массовое сознание. Если верующему предоставляется возможность зарабатывать деньги и сделать карьеру, то он не уделяет внимание религии, ссылаясь на свою карму. Однако, став богатым, верующий чаще всего пытается компенсировать невниманье к религии путем значительных денежных подношений сангхе. Отсюда и рост доходов сангхи и появление все новых и новых куль-

товых сооружений, храмов, монастырей.

Население *Лаоса* составляет более 3 млн. человек. Из них около 90% проживает в сельской местности. Подавляющее большинство исповедовало буддизм, содержание которого определялось матрицей тхеравады, наложенной на местные анимистические верования. До подчинения Лаоса французским колонизаторам в религиозной идеологии доминировала идея накопления религиозных заслуг для возрождения на более высоком уровне социальной иерархии, на вершине которой находился король. После того как Лаос был превращен во французский протекторат, произошла религиозная переориентация, так как верующий утратил социальную цель возрождения по причине чужеродности политической системы, созданной колонизаторами. На первый план вышла идея достижения нирваны с помощью тех же религиозных заслуг, оцениваемых по социальной шкале ценностей. Изменилось не только идеологическое содержание буддизма, но и в какой-то мере и функции членов сангхи в обществе. Монах стал рассматриваться как личность, подобная Будде, и как духовный наставник мирян. Бывший министр культов Королевства Лаос писал о роли монаха в обществе: «Монаха уважают и почитают как отображение Будды. Все преклоняются перед ним, и никто не вправе усомниться в его вере. Никто не осмеливается ни обвинять его, ни критиковать, ибо ни один из нас не может представить себе того, что знает монах. Монах царствует, и народ его слушает»¹⁰.

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

В конституции 1947 г. буддизм провозглашался государственной религией, а король — ее высочайшим покровителем. Ряд королевских указов (13 мая 1947 г., 8 марта 1951 г., 24 мая 1959 г.) устанавливал организационную структуру сангхи, ее иерархию, там же оговаривались условия приема в монахи и послушники и т. д. Организационная структура сангхи, по существу, повторяла административную систему королевства: руководство монастыря, руководство деревней, уездное руководство (светское и духовное), районное, провинциальное, национальное. Главой сангхи был патриарх, при котором действовал религиозный совет из пяти монахов высшего ранга. Резиденция патриарха находилась в Луангпхабанге. В каждой провинции имелась епархия (диоцез), подчиненная также губернатору про-

винции. В большинстве районов были созданы монашеские советы, подчиненные начальнику района; в уездах — советы настоятелей монастырей, подчиненные представителю министерства внутренних дел. Через эту систему правительство прямо контролировало деятельность сангхи и сотрудничало с ней. По статистическим данным, опубликованным во Вьетнаме, в 1974 г. советы настоятелей имелись в 365 уездах из 1026, монашеские советы — в 76 районах из 143¹¹. В стране было 2313 монастырей, в которых проживало около 18 тыс. монахов и послушников (в среднем один член сангхи на 150 жителей.— В. К.)¹².

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

Централизованной была и система буддийского образования, высшим звеном которой считался Буддийский институт королевства, созданный в 30-х годах французскими колониальными властями для изучения буддизма. После достижения независимости на институт была возложена обязанность помимо изучения буддизма контролировать программы обучения в палийских школах и отвечать за сохранность и пополнение центральных религиозных библиотек (в Луангпхабанге, Вьентьяне, Паксе) и музеев. Высшим учебным буддийским заведением была объявлена палийская школа во Вьентьяне, в которой готовились руководящие кадры сангхи. В каждой провинции имелась средняя палийская школа, которая, как правило, располагалась в самом крупном монастыре. Число начальных палийских школ к 1973 г. достигло 264. Во всех перечисленных палийских школах в 1973 г. обучалось почти 8,5 тыс. монахов и послушников¹³.

Контроль за сангхой осуществлялся как по линии министерства культов, так и по линии местных отделений министерства внутренних дел. Все инструкции, касающиеся социальной деятельности монастырей и одобренные патриархом, согласовывались с руководством правительственных учреждений, в той или иной мере имевших отношение к социальной деятельности сангхи. Представленная, таким образом, под жесткий контроль правительства, сангха играла второстепенную роль в общественной жизни Королевства Лаос. В основном ее роль сводилась к просветительской деятельности. В условиях политической нестабильности и периодических вспышек гражданской войны монастырь оставался местом, где верующий обретал временное спокойствие и надежду на мирную жизнь в будущем. В целом

сангха оставалась достаточно нейтральной по отношению и к феодально-буржуазному режиму, и к национально-освободительному движению, опиравшемуся на освобожденные районы Лаоса.

После ликвидации монархии и провозглашения Лаосской Народно-Демократической Республики 2 декабря 1975 г. министерство культов было упразднено, а вопросы религии перешли в ведение министерства просвещения, культов и спорта. За буддийской церковью сохранено право отправления культов в рамках права лаосских граждан на свободу вероисповедания. Главой сангхи до 1980 г. был Маха Кхампан Тхебуали, руководивший ранее патриотической Ассоциацией буддистов Лаоса. Многие члены сангхи сотрудничают с местными властями, помогают мобилизовать население на осуществление различных программ социального развития, на ликвидацию неграмотности в стране.

Кампучия. Абсолютное большинство кхмеров — буддисты. В стране около 3 тыс. монастырей и храмов. До «культурной» революции в стране было 55 тыс. монахов¹⁴. Полпотовская клика причислила монахов «к третьей», самой низшей категории населения, которую она стремилась физически уничтожить¹⁵. Только части монахов удалось бежать из страны. В январе 1979 г. была создана Ассоциация монахов за национальное спасение Кампучии, которая вошла в Единый фронт национального спасения Кампучии. После создания Народной Республики Кампучии буддийское руководство принимает активное участие в общественной жизни страны, в том числе в политике, например, в обсуждении проекта конституции, в выборах в Национальное собрание, в борьбе за признание НРК на международной арене. Три представителя сангхи являются членами ЦК НРПК¹⁶.

Вьетнам. До образования Социалистической Республики Вьетнам в 1975 г. буддисты имелись как в Северном, так и в Южном Вьетнаме, однако в идейно-политической жизни общества буддизм активно проявлял себя только в Южном Вьетнаме. В своей антисоциалистической пропаганде буржуазные идеологи стараются доказать, что при социализме религия подавляется насильственными методами, однако при научном подходе падение роли религии при социалистическом строе объясняется довольно просто. В отличие от буржуазного социалистическое государство берет на себя объем социальных функций в обществе, и если эта задача выполняется эффективно, то религии волей-неволей приходится удовлетворяться только своей весьма специфической функцией в духовной сфере, которая становится ненужной при материалистическом мировоззрении. Поэтому, констатируя социальную, а следовательно, политическую пассивность буддизма в Северном Вьетнаме, можно априори утверждать, что государство Демократической Республики Вьетнам весьма эффективно выполняло и свои социальные

функции. Иное дело Южный Вьетнам, где буддизм проявил себя чрезвычайно активно и в борьбе с католиком-диктатором Нго Динь Зьемом, и в национально-освободительном движении против американской агрессии.

Численность буддистов в Южном Вьетнаме (конец 60-х — начало 70-х годов) трудно было определить даже приблизительно, так как вьеты исторически входили в ареал так называемой конфуцианской культуры, не допускавшей вторжения иноземных религий в идейно-политическую структуру и одновременно достаточно равнодушной к любому вероисповеданию. Как отмечал советский журналист И. Щедров, в середине 60-х годов «подлинных буддистов, соблюдавших обряды, молящихся в пагодах, даже по самым оптимальным подсчетам, не более пятисот тысяч»¹⁷. Вместе с тем буддизм оказался одним из символов единения вьетов в борьбе за национальную независимость, по этой причине буддистами себя называли (согласно официальным данным) около 80% населения Южного Вьетнама¹⁸. Если отвлечься от политической обстановки в Южном Вьетнаме, то религиозная ситуация в стране определялась наличием крупных конфессиональных общностей христиан и буддистов, а также крупных религиозных сект, сложившихся в период антиколониальной борьбы с Францией.

Только буддийских сект насчитывалось полтора десятка. Большая часть сект по особенностям их религиозного культа относилась к махаяне, а некоторые секты — к тхераваде. Буддизм тхеравады распространен в провинциях, расположенных в дельте Меконга. Это тот же буддизм, что и тайский, да и распространялся он из Таиланда через Кампучию во Вьетнам со второй половины XIX в., когда началось реформаторское движение за «очищение» буддизма. В конце 60-х годов число последователей буддизма тхеравады в Южном Вьетнаме составляло примерно 400—500 тыс. В основном это были выходцы из Кампучии. Такая цифра вполне реальна. Так, полевые исследования показали, что, как правило, в районах распространения тхеравады один монах приходится на 150—200 жителей, а численность монахов-тхеравадинов в Южном Вьетнаме определялась примерно в 20 тыс. Сайгонское правительство, по существу, не уделяло внимания сангхе тхеравадинов, которая, в свою очередь, была политически нейтральной: ее роль в национально-освободительной борьбе прослеживается слабо.

Так называемый буддизм махаяны был представлен в большинстве провинций Южного Вьетнама многими сектами, которые исповедовали в основном учения амидаизма, «Лотосовой сутры», чань-буддизма. Этому направлению принадлежало около 4 тыс. монастырей и пагод, в которых проживало приблизительно 12 тыс. членов сангхи. Характеризуя эту разновидность буддизма, буржуазный социолог Д. Пайк отмечал, что она представляет собой смесь многих верований и учений. По его словам, буддизм имеет аморфный характер, его сторонников

объединяет только вера в то, что Будда главное божество, а за этой верой кроются различные верования, культ предков, анимизм, поклонение местным духам и божествам. Поэтому верующие не фанатичны, отличаются большой терпимостью к любому вероисповеданию и, за исключением монахов, не причисляют себя только, скажем, к буддизму, или даосизму, или конфуцианству¹⁹.

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

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

Религиозные доктрины хоа-хау построены на учении буддизма о конечном просветлении человека и выходе его из колеса существования. Верующие обязаны соблюдать четыре великие заповеди (почитать родителей, любить родину, уважать учение буддизма, любить единомышленников), а также восемь пунктов чести, составляющих этическую часть учения Нгуена: блюсти супружескую верность, работать на благо народа, не пить спиртного, не курить опиума, не убивать буйволов и быков, безусловно верить своим лидерам, не лгать своим лидерам, в свою очередь, руководители должны относиться к своей пастве как родители к детям. Хоа-хау проповедует только индивиду-

альную веру, которая должна обогащать человека духовно, и отвергает пользу культовых сооружений, церемоний, священнослужителей, пышных обрядов, в частности крупные расходы на похороны. Нгуен считал, что культ «должен создаваться из внутренней веры, а не из пышных ритуалов. Лучше молиться с чистым сердцем перед семейным алтарем, чем выполнять ничемные церемонии в пагоде, будучи в одежде недостойного монаха». В учении Нгуена заметен акцент на крестьянскую бережливость, на самоизоляцию индивида и одновременно на возвеличивание культа национальных героев и самопожертвование во имя веры и родины. В период своего формирования секта состояла из военизированных единиц, существовавших в каждой деревне, жители которой были последователями Нгуена. В 1964 г. был создан центральный исполнительный комитет из 16 выборных членов. Подобные комитеты имелись на всех уровнях вплоть до деревенского. Большинство членов секты проживали в пяти провинциях к юго-западу от Сайгона, они насчитывали от 750 тыс. до 1 млн. человек.

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

Основных положений в каодаизме немного, и они сводятся к утверждению, что существует вечный высший бог, высший отец всех существ, создатель всего сущего, в том числе будд, богов, ангелов и демонов. Мир существования населен тремя видами существ: высшими божествами, к которым относятся будды, святые, ангелы; средними существами (охранными духами и благодетелями человечества); нижними существами, включающими вредоносных духов и демонов. Эти невидимые существа пересекают путь человека на протяжении всей его жизни, увлекая его то в бездну низменных желаний, то раскрывая ему божественные истины счастья. Духовной сущностью человека является его бессмертная душа, и если эта душа устремлена помыслами к богу, то в процессе своих перевоплощений человек будет приближаться к уровню высших божеств, а если она не устремлена к богу, то он будет погружаться в адское состояние. В социальной жизни верующий обязан соблюдать пять повседневных заповедей буддизма, установки восьмеричного пути, т. е.

придерживаться срединного пути, при выборе решений поклоняться предкам, которые связывают душу верующего с видимым и невидимым мирами, и все время помнить о том, что всевидящее око бога наблюдает за ним.

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

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

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

нее буддийские монахи Вьетнама не признают родство каодаизма с буддизмом.

Наибольшее число последователей каодаизма проживало в тех районах, где была сосредоточена основная масса католиков. Возможно, что появление секты было одной из форм протеста вьетов против христианизации страны, проводимой колониальными властями. С самого начала в секте было введено разделение всех верующих на девять иерархических категорий, в результате ее структура приобрела как бы сословный характер: мирянин — храмовая прислуга — белое духовенство — черное духовенство — епископы — архиепископы — кардиналы — кардиналы-цензоры — Папа. Позднее, когда секта окрепла, эта иерархическая структура приобрела военизированный характер; были созданы вооруженные дружины в каждой религиозной общине, в районе, провинции, округе. Верующие северной части страны входили в первый корпус секты, центральной — во второй, юго-восточной части — в третий корпус, юго-западной — в четвертый. В 40-х годах с сектой уже считались как с крупным военизированным соединением. В 60-х годах численность секты была почти 2 млн. человек.

Рассматривая положение религий в Южном Вьетнаме 60-х годов, И. Щедров писал: «Довольно организованной силой в Южном Вьетнаме являются католики, которых в настоящее время насчитывается около двух миллионов человек. Однако их влияние на народные массы, помимо круга верующих христиан, невелико. Политическое лицо католической церкви, до последнего времени являющейся прочной опорой колониального режима, в глазах широких слоев населения довольно ясно. После свержения ярого католика Нго Динь Зьема церковная верхушка не проявляет особого усердия к открытой поддержке непопулярного сайгонского режима, занимая по ряду вопросов лишь молчаливую позицию нейтралитета. Среди священнослужителей и самой верхушки еще сильны профранцузские настроения... Имеются в Южном Вьетнаме и протестанты (около пятидесяти тысяч), мусульмане (около тридцати тысяч), многочисленные карликовые религии и секты, появившиеся за последние годы, общей численностью в несколько десятков тысяч верующих. У большинства национальных меньшинств горного плато Тэйнгвен сохраняются анимистические верования»²⁰.

После объединения Вьетнама в 1975 г. проблема лояльности сангхи и частичной легализации буддийских сект была в общем решена путем создания в 1981 г. Вьетнамской буддийской церкви (далее ВБЦ), в которую вошли десять конфессиональных объединений и организаций: Единая ассоциация буддистов Вьетнама, Объединенная буддийская церковь Вьетнама, Традиционная буддийская церковь Вьетнама, Комитет связей с буддистами — патриотами города Хошимина, Вьетнамская церковь раннего буддизма, Церковь храмового буддизма толка «небесного пути», Единая ассоциация монахов — патриотов за-

падных районов Южного Вьетнама, Вьетнамская буддийская церковь нищенствующей братии, Ассоциация по изучению буддизма Южного Вьетнама, Ассоциация вьетнамских буддистов во Франции. Была принята программа деятельности ВБЦ, состоящая из следующих шести пунктов: 1. Добиваться объединения всех школ и направлений буддийского вероисповедания во Вьетнаме. 2. Проповедовать учение буддизма, соотнося его с идеями научного социализма. 3. Повышать уровень образования духовенства. 4. Оказывать помощь государству участием в созидательной деятельности и защите отечества. 5. Считать основой монастырской экономики труд монахов. 6. Крепить и развивать контакты с буддистами разных стран, чтобы совместными усилиями отстаивать дело мира между народами. Высшим органом ВБЦ является Совет полномочных, состоящий из монахов, имеющих не менее 40 лет стажа пребывания в сангхе, административным органом — Совет правления из 50 человек.

Таким образом было налажено взаимоприемлемое сотрудничество сангхи с государством, имеющее, однако, на наш взгляд, временный и неустойчивый характер. Дело в том, что многие секты остались вне контроля ВБЦ и, кроме того, определенное число влиятельных монахов не было включено в руководящий состав ВБЦ. В первой половине 80-х годов крупных эксцессов среди буддистов не было, руководители монастырей и пагод пользуются предоставленным им правом вывешивать в пределах своих территорий во время праздников буддийские стяги, орифламы и хоругви (сайгонское правительство им в этом отказывало).

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

Излагая принципы демократического централизма, советский ученый Г. Х. Шахназаров пишет: «Демократический централизм, будь то в условиях однопартийной или многопартийной системы в социалистических странах (а в Лаосе и Кампучии создаются предпосылки для перехода на рельсы развития социализма.— В. К.), предполагает обязательный учет не только общих, единых, но и различных, многообразных социальных потребностей и интересов, исторических обстоятельств и местных условий. И это органично вписывается в политическую систему социализма. Но в отличие от буржуазной демократии применяемая социалистической демократией процедура принятия реше-

ний ведет не к усилению противостояния различных социальных сил, а, напротив, к укреплению социального единства, что возможно лишь при отсутствии классовых и национальных антагонизмов и совпадении коренных интересов всех слоев населения»²¹. А так как любая политическая система является воплощением на практике конкретных идей и взглядов, то очевидно, что социальная и идеологическая роль религии будет сужаться по мере возрастания эффективности управления обществом при народной демократии.

Однако для углубленного анализа роли буддизма в общественной жизни стран Южной и Юго-Восточной Азии необходимо раскрыть механизм функционирования буддизма как религиозной системы, оказывающей влияние на мировоззрение верующих и формирующей определенный психологический стереотип поведения. Поскольку в Шри-Ланке, Бирме, Таиланде, Лаосе и Кампучии распространен буддизм толка тхеравады, базирующийся на одних и тех же положениях палийского канона, то мы ограничимся рассмотрением лишь этой разновидности буддизма.

ХАРАКТЕРИСТИКА БУДДИЗМА ТХЕРАВАДЫ

Буддизм традиционно делится на два направления: махаяна и тхеравада. В махаянистских текстах тхеравада нередко именуется хинаяной, в текстах же палийского канона этот термин не встречается. Для последователей тхеравады термин «хинаяна» имеет уничижительный смысл, подчеркивающий религиозную доминанту махаяны как «великого пути» к спасению над «малым путем» (хинаяной), являющимся нижней ступенью познания в религиозной системе махаяны. Не случайно на международном форуме буддистов, созданном в 1950 г. с целью объединения буддийских монахов в организацию «Всемирное братство буддистов» (далее — ВББ), участники договорились употреблять термин «тхеравада», а не «хинаяна». Тем не менее некоторые буддологи, некритически заимствуя этот термин из махаянистских текстов, используют его в качестве определения одного из направлений буддизма.

Тхеравада распространена в странах, исторически находившихся в зоне влияния индийской культуры. Это Шри-Ланка, Бангладеш, Бирма, Таиланд, Лаос, Кампучия, Малайзия. Тхеравада является также составной частью ламаизма, который в данной работе не рассматривается. Учение нынешнего буддизма толка тхеравады сложилось на базе палийского канона и комментариев к нему. Особенности тхеравады определяются в первую очередь отношением к так называемым трем драгоценностям: Будде, Дхамме и Сангхе.

Будда. Согласно учению тхеравады, принц Гаутама (Будда) был земным существом, он родился как человек, жил и умер как будда. Его необычайные способности были результатом кармы, которую он постоянно улучшал в процессе сотен перерождений (палийская традиция фиксирует 550 историй перерождений принца Гаутамы). Принц Гаутама стал буддой и полностью просветленным (Самма Самбуддха) благодаря собственным усилиям, без какой-либо помощи учителей — в этом уникальность Будды, ибо во всей Вселенной может появиться в определенную эпоху (длительностью в 5 тыс. лет) только один Самма Самбуддха. Все остальные люди для достижения просветления обязаны знать историю жизни принца Гаутамы и следовать учению (Дхарме), изложенному им в проповедях и беседах, которые зафиксированы в палийском каноне.

Изложение жизни Будды в целом идентично для всех стран

тхеравады, исключая некоторые детали, так как история Будды пересказывается с одних и тех же источников. Это главным образом введение к джатакам («Нидданакатха»), сутра «Буддхавамса» и трактат Буддагхоши «Висуддхимагга». История жизни Будды такова¹.

Принц Сиддхатта Гаутама родился в 623 г. до н. э. в парке Лумбини недалеко от города Капилаваттху (Северная Индия). Его отец — король Суддходана был главой индоарийского племени Сакия. Мать Гаутамы умерла через 7 дней после его рождения и приемной матерью стала ее сестра принцесса Махападжапати. В шестнадцатилетнем возрасте принц женился на своей кузине Ясодхаре, дочери короля Колия. Тринадцать лет Гаутама предавался удовольствиям жизни. Во время редких выходов из дворца его поразили четыре встречи: с глубоким стариком, с тяжелобольным, с траурной процессией и странствующим мудрецом. Первые три встречи привели его к мысли о неумолимости течения жизни, четвертая — о вероятности существования пути к преодолению страха перед временем. Когда Гаутаме исполнилось 29 лет, он решил покинуть дом, несмотря на рождение сына по имени Рахула, чтобы найти ответ на мучившие его вопросы: «Я оставил мой дом в поисках истины, в поисках несравненного и высшего пути к миру».

В поисках истины Гаутама посетил двух известных мудрецов, искусных в медитации, Алара Калама и Уддака, но разочаровался в их учениях, хотя и превзошел своих учителей в искусстве транса. Затем он направился в страну Магадха и дошел до города Урувела (ныне Бодхи Гая), где встретился с пятью аскетами, предложившими ему вступить на путь умерщвления плоти ради освобождения духа. Шесть лет Гаутама не принимал пищи, кроме плодов и овощей, силы стали покидать его, разум затуманивался. Тогда он отказался от аскетизма, как в свое время и от удовольствий, и решил следовать срединному пути. И в возрасте 35 лет он почувствовал близость просветления. Тогда он сел под деревом бодхи, росшим на берегу реки Нерания, и погрузился в медитацию. Последовательно пребывая на первой, второй, третьей и четвертой стадиях медитации, Гаутама увидел все этапы своего перерождения, осознал, как действует карма, сформулировал «Закон зависимого существования», понял природу скандх и то, каким образом создается иллюзия эгоцентризма и, наконец, открыл четыре благородные истины, ведущие к прекращению страданий и возрождению. По окончании медитации принц Гаутама стал Буддой, ибо невежество уступило место мудрости, темнота рассеялась и разлился свет.

Движимый состраданием к другим живым существам, пребывающим в невежестве, Будда решил стать бодхисатвой и в течение 45 лет проповедовал свое учение людям и небожителям. Дальнейшее повествование о миссионерской деятельности Будды приобретает специфику, отражающую особенности буд-

дизма в Шри-Ланке, Бирме, Таиланде, ибо сингальские монахи акцентируют внимание на мистических, бирманские — на космологических, а тайландские монахи — на этических аспектах этой деятельности. Последние годы жизни Будды излагаются однозначно, по трактату «Махапариниббана-сутта» (16-й текст «Дигха-никаи»). В этом тексте как бы суммируется учение Будды, согласно традиции изложенное со слов его ближайшего ученика — Ананды. Важнейшими, на наш взгляд, положениями этой сутры являются разъяснения Будды относительно достижения благосостояния нации, сангхи, учения, честной жизни, преодоления зла, сохранения дисциплины в сангхе. Существенным для понимания учения является пятый раздел этой сутры, в котором объясняется, что будды, будучи полностью просветленными, находятся вне системы ранжирования ступеней святости и любой иерархии, земной или небесной. В шестом разделе описывается вхождение Будды в нирвану и сферы, сопутствующие этому состоянию. Текст не содержит никаких дат, тем не менее, согласно традиции тхеравады, считается, что Будда умер в 543 г. до н. э. в день Весака, т. е. день полнолуния шестого месяца по лунному календарю. С этой даты ведется буддийское летосчисление, принятое в странах южного буддизма.

Сама жизнь Будды и является идеалом учения, т. е. она дает представление о моральных принципах учения, о практике медитации и характере просветления и, главное, о сущности восьмеричного пути и содержании всех его восьми компонентов.

Все проповеди, высказывания, изречения Будды, а также его учеников, опять же согласно традиции тхеравады, были зафиксированы в текстах палийского канона.

Литература

В целом каноническую литературу тхеравады можно разделить на несколько групп: 1) «Типитака» — собственно канон, как слово Будды и его учеников; 2) три работы, примыкающие к палийскому канону: «Милиндапаньха», «Неттипакарана», «Петаккопадеса»; 3) комментарии на пали и сингальском языках; 4) трактаты, созданные в различных странах тхеравады, в которых систематизированы основные положения буддизма, например, «Вимуттимагга» и «Висуддхимагга» (Шри-Ланка), «Параматтха-винничайя» и «Намачара-дипака» (Бирма), «Трайпхумикатха» (Таиланд); 5) буддийские хроники разных государств и княжеств, из которых наиболее известными являются лапкэйские хроники «Дипаванса», «Махаванса», «Чулаванса».

В полном объеме палийский канон «Типитака» был создан в первых веках н. э. на острове Шри-Ланка. Канон содержит три части: «Виная-питака», «Сутта-питака», «Абхидхамма-питака». «Виная-питака» (правила дисциплины для сангхи) включает три раздела: «Суттавибханга», «Кхандхаки», «Паривара». «Суттавибханга» содержит 227 правил поведения для монахов и

свыше трехсот правил для монахинь. Раздел «Кхандхаки» состоит из двух подразделов: «Махавагга» и «Чуллавагга». В «Махавагге» перечисляются правила вхождения в буддийскую общину, последовательность ритуала упосатхи и чтения «Патимоккха», правила монашеской жизни во время дождливого сезона, описывается церемония окончания дождливого сезона, порядок распределения одежды среди монахов на церемонии «катхина», методы наказания в буддийской общине, в том числе в случае ереси, и т. д. «Чуллавагга» содержит перечень проступков перед сангхой, ведущих к исключению из общины, а также условия восстановления монахов в статуте: правила решения возникающих вопросов; правила омовения, одевания, пользования мебелью, предметами обихода. В «Чуллавагге» перечисляются типы ересей, ранги монахов, их обязанности в качестве учителей и послушников, содержатся отрывки из «Патимоккхи», правила приема в сангху и инструкции по поведению для монахинь, излагается история первого и второго соборов. Раздел «Паривара» является катехизисом для буддийских монахов, в котором суммируются и классифицируются правила «Виная». Наиболее полный обзор и анализ этого раздела сделан в книге С. Тачибана «Этика буддизма» (Токио, 1926).

«Сутта-питака» — это проповеди, изречения и высказывания Будды, записанные, согласно традиции, со слов его родственника и любимого ученика Ананды. Поэтому любая сутта начинается со слов: «Так я слышал. Однажды...», затем называется место, где произносилась проповедь, и нередко перечисляются имена слушателей. В «Сутта-питаке» пять разделов — никай: «Дигха» (собрание пространных поучений), «Маджджхима» (собрание средних поучений), «Самьютта» (собрание связанных поучений), «Ангуттара» (собрание поучений, большее на один член), «Кхуддака» (собрание афоризмов).

«Дигха-никая» содержит 34 большие сутты, сгруппированные по трем разделам — ваггам: «Силаккхандха», «Маха», «Патика». В разделе «Силаккхандха» рассказывается, каким образом выявляются ложные рассуждения о природе бытия и самости, об истинных путях к просветлению, о бесполезности знания «Вед» и брахманских методов спасения, об истинных характеристиках брахмана, о вреде демонстрации сверхъестественных способностей, о сущности морали, медитации и мудрости. Раздел «Маха-вагга» посвящен медитации как способу видения предшествующих жизней, постижению верхних уровней существования. Первые два раздела как бы полемизируют с учением брахманизма. В разделе «Патика» повествуется о бесполезности аскетизма, излагается история «всемирного правителя», обсуждается вопрос о происхождении каст, описываются признаки великого человека, дается схема изложения учения Сарипуттой, описываются правила поведения домовладельца-мирянина. В «Дигха-никае» имеются четыре сутты, широко используемые в современном буддизме: «Махапариниббана-сут-

та», повествующая о последних днях жизни Будды и переходе его в нирвану; «Чаккаваттисиханада-сутта», в которой рассказывается о чаккаватине — «всемирном правителе» и приходе будущего будды Маттея; «Сигаловада-сутта», содержащая классификацию людей и нормы поведения для мирянина; «Сангити-сутта», включающая толкование принципов учения Сарипуттой, которое широко используется в бирманских религиозных трактатах.

«Маджджхима-никая» состоит из 152 сутт, разделенных на 15 вагг. В большинстве этих сутт Будда поучает своих учеников, монахов, мирян, знатных и незнатных, земные и небесные существа, каким образом отличать добрые дела от недостойных, контролировать свои мысли, слова и поступки, к чему приводит гнев и ненависть, что такое Дхамма, невежественное и просветленное сознание, как постигается состояние Брахмы и просветления, объясняет сущность асавы (камы, бхавы, авиджи), пяти кхандх, дуккхи, татхагаты, бодхисатвы, nibбаны и т. д. Несколько сутт посвящены спорам Будды с джайнами, диалогам между его учениками, изложению учения в толковании Сарипутты, Пунны, Моггалланы и других учеников Будды.

Следующие никии («Самьютта», «Ангуттара», «Кхуддака») включают уже по несколько тысяч сутт каждая. В «Самьюттаникае» сутты сгруппированы по 56 темам, которые, в свою очередь, разбиты на 5 разделов: «Сагатха», «Нидана», «Кхандха», «Салаятана», «Маха». В «Сагатха-вагге» повествуется о трудностях, которые приходится преодолевать тем, кто становится на восьмеричный путь. В разделе «Нидана» объясняется сущность «Закона зависимого существования». Раздел «Кхандха» посвящен анализу кхандх, составляющих «я» человека, и способы преодоления этих кхандх, привязывающих личность к бытию. Раздел «Салаятана» объясняет характер функционирования шести органов чувств (глаза, уши, язык, нос, тело, сознание), порождающих желания, и способы преодоления этих желаний, вызывающих неудовлетворенность и страдания. В разделе «Маха» объясняются последние шаги по восьмеричному пути, ведущие к освобождению, просветлению и достижению состояния нирваны.

«Ангуттара-никая» состоит из 11 разделов. Первый раздел повествует о единичных объектах (что такое мысль, любовь, добро, зло, человек и т. д.). Второй раздел содержит рассуждения о парных объектах или явлениях (например, добро и зло; мать и отец; спокойствие и випассана; два вида счастья; две разные цели и т. д.). В третьем разделе речь идет о триадах, тройственных характеристиках, например трех признаках глупости и мудрости, трех характеристиках «всемирного правителя», трех причинах стыда, ложных поступков, мыслей, высказываний, старения, болезней, смерти и т. д. В четвертом перечисляются четыре характеристики татхагаты, льва, веры и т. д., четыре рода усилий, четыре ступени вхождения в нирвану, четы-

ре чуда, типа поведения и т. д. и т. п. ...И, наконец, в 11-м разделе излагается одиннадцать характеристик пастуха и монаха.

«Кхуддака-никая» состоит из сборников поучений, некоторые из которых являются важнейшими для учения буддизма в целом, например, «Дхаммапада», «Суттанипата», «Джатака», «Буддхавамса» и др. Всего в шриланкийском варианте «Кхуддака-никая» пятнадцать сборников поучений, в бирманском — девятнадцать. Первым сборником является «Кхуддака-патха» («Собрание кратких положений»); он включает три раза повторяемую формулу: «Я ищу убежища в Будде, я ищу убежища в Дхарме, я ищу убежища в Сангхе»; пять повседневных заповедей буддиста: «Не убий, не воруй, не лги, не прелюбодействуй, не пей спиртного»; 10 вопросов к послушнику; знаменитую сутту-благословение; поэму о трех драгоценностях: Будде, Дхамме, Сангхе; формулы передачи религиозных заслуг (пунья) духам умерших родственников; поэму об истинной дружбе и др.

Следующее сочинение — «Дхаммапада», в котором собраны 423 наиболее важных изречения из различных текстов палийского канона. Согласно традиции, «Дхаммапада» содержит все учение, и постигается это учение в первую очередь сердцем, а не разумом. «Дхаммапада» — настольная книга буддистов.

«Удана» содержит 80 важнейших изречений Будды, изложенных в основном в стихах, частично — в прозе.

«Итивуттака» включает 112 сутт, объясняющих сущность гнева, страсти, гордости, похоти и других «негативных» состояний, которым противопоставляются дружелюбие, милосердие, скромность, справедливость и т. д.

«Суттанипата», содержащая 71 поучение, рассказывает о жизни Будды, толкует его проповеди о преодолении эгоцентризма, особенно жадности, ненависти, заблуждений, ведущих к созданию неблагоприятной кармы. Поучения обращены к монахам, мирянам, королям, божествам. В этих суттах отражена общественная и религиозная жизнь древней Индии, споры по нравственным вопросам между представителями различных религиозных учений. Имеются сведения неисторического характера о рождении принца Гаутамы, об его уходе от мирской жизни, о царе Магадхи Бимбисаре, принявшем буддизм и т. п.³

Следующие два собрания сутт: «Вимана-ваттху» и «Петаваттху» — посвящены описанию одиннадцати уровней существования камалоки. «Вимана-ваттху», содержащая 85 поэм, рассказывает о том, как происходит накопление религиозных заслуг, улучшающих карму, что ведет к возрождению на верхних небесных уровнях. Затем описывается жизнь на небесных уровнях существования. «Петаваттху», включающая 51 поэму, повествует о жизни на нижних уровнях существования, где существа лишены разума и страдают до тех пор, пока не иссякнет негативное действие кармы.

Затем следуют два собрания сутт: «Тхера-гатха» и «Тхери-

гатха», — воспевающие подвиг монахов и монахинь, отказавшихся от мирской суеты ради достижения просветления. «Тхерагатха» содержит 264 поэмы, «Тхери-гатха» — 73 поэмы. Назначение этих поэм — вдохновлять мирян на религиозный подвиг.

«Джатака» — рассказы о 550 жизнях принца Гаутамы, предшествующих его последнему возрождению на земле. По существу, это собрание волшебных сказок и легенд различных народов Азии, положительный герой таких устно-поэтических повествований отождествляется с бодхисатвой, т. е. принцем Гаутамой. В странах Южной и Юго-Восточной Азии известны 547 джатак, наиболее популярна последняя, 547-я «Вессантара джатака».

«Ниддеса» — сборник комментариев к некоторым разделам «Суттанипаты». Эти комментарии приписываются ученику Будды Сарипутте.

«Патисамбхида-магга» анализирует различные концепции знания, морали, медитации и т. д.

«Ападана» — стихотворные рассказы о различных перерождениях известных монахов и монахинь.

«Буддхавамса» — поэтическое изложение жизни 24 будд, которые предшествовали принцу Гаутаме. Традиция приписывает эти поэмы самому Будде. Тексты связаны общей фабулой жизни Будды: от его предшествующей жизни при Дипанкара Будде, жизни на небе Тусита до просветления под деревом Бодхи.

«Чария-питака» (последнее собрание «Кхуддака-никаи») содержит 35 историй из Джатаки. Эти истории, изложенные в стихах, иллюстрируют семь из десяти совершенств Будды.

Последней, третьей частью палийского канона является «Абхидхамма-питака», которая состоит из семи философских трактатов, в которых систематизированы все положения учения, изложенного в «Сутта-питаке». Первый трактат — «Дхаммасангани» — содержит классификацию элементов бытия — дхамм, определяемых как этические факторы, присущие физическому телу, психологическому и умственному состояниям, которые проявляются в процессе медитации. Второй — «Вибханга» — объяснение природы кхандх (скандх) и путей их преодоления. Следующий, третий трактат — «Катхаваттху» — полемический, он защищает точку зрения тхеравады. В четвертом трактате — «Пуггалапаньятти» — анализируются люди, подверженные вожделениям, ненависти и заблуждениям. В пятом трактате, называемом «Дхатукатха», объясняется расположение дхарм, зависимых от скандх и шести органов чувств (аятана). Шестой трактат — «Ямака» — устанавливает бинарные группы и анализирует соответствующие дхармы с точки зрения возможности или невозможности атрибутирования ими того или иного свойства. В «Паттхане», последнем, седьмом трактате, анализируется «Закон зависимого существования» (патиччасамуппада).

Учение буддизма в течение многих веков до нашей эры существовало только в устной форме, что потребовало выработки

мнемотехники для изустной передачи от поколения к поколению буддийских поучений без искажения. Как свидетельствует палийская традиция, в тхераваде существовала строгая классификация на знатоков (бханаков) «Дигха-никаи», знатоков «Маджджима-никаи», «Самьютта-никаи» и т. д. Кроме того; были признанные авторитеты по «Винае» (винаядхара), «Сутте» (суттантика), «Абхидхамме» (абхидхаммика), знатоки всех трех питак⁴. Классификация знатоков учения тоже была связана с символикой. Так, имелось 8 градаций бханаков, 3 градации знатоков никаи и т. д. Из этой символики можно априори сделать вывод о том, что знание одного из разделов питаки-расматривалось как постижение одной из ступеней восьмеричного пути, знание четырех никай — как постижение четырех истин, знание трех питак — как просветление и т. д. Так как уровень знания священных текстов — не книжное знание, а свидетельство уровня приближения к нирване, иначе говоря, духовного статуса, то существовала ритуальная иерархия и в диспутах: Диспуты проводились не столько для утверждения или опровержения того или иного толкования фактов из жизни Будды и его учеников, того или иного аспекта учения, а главным образом для утверждения религиозного авторитета толкователя среди прочих членов сангхи.

Составная часть буддийской мнемосистемы было и то, что изложение каждой никаи приписывалось одному из главных учеников Будды. Так, считалось, что «Виная-питака» написана Упали и Махакассапой; «Дигха-никая» — Анандой, «Маджджима-никая» — Сарипуттой; «Самьютта-никая» — Махакассапой; «Ангуттара-никая» — Ануруддхой; «Кхуддака-никая» — разными учениками Будды и более поздними комментаторами; «Абхидхамма-питака» приписывалась Сарипутте, и тем самым оправдывалось различие стиля и методов изложения каждого раздела канона. Устная традиция существовала на языке пали. Впервые часть поучений была зафиксирована в письме на Шри-Ланке древнесингальским алфавитом, полностью канон был записан в I в. н. э. на Шри-Ланке алфавитом деванагари (пали), затем транслитерирован в сингальском, монском, бирманском, тайском алфавитах, а некоторые тексты канона переведены на вышеназванные языки. Общий объем канона, включая комментарии, около 25 тыс. печатных страниц, что примерно в 20 раз превышает объем Библии или Корана.

Комментарии, написанные на каждое поучение, являются неотъемлемой частью палийского канона. Особенно почитаются комментарии Буддхагхоши, который считается у тхеравадинов высшим авторитетом толкования учения Будды. Буддхагхоша жил в V в. в. э., сведения о его жизни, как и биографии большинства других известных комментаторов учения, носят легендарный характер. Отсутствие исторических фактов о жизни знаменитых буддийских проповедников связано с тем, что они, следуя канонам учения, считали недостойным сообщать сведения о

своей жизни, тем самым подчеркивая свое духовное единство со словом Будды. Кроме того, каждый комментатор, будучи монахом, имел духовное имя: Буддхадатта, Чула-Буддхагхоша, Буддхагхоша III, Дхаммапала, Маханама и т. д., поэтому истинного автора можно установить только по стилю или с помощью графологии в тех редких случаях, когда имелась подпись автора. В связи с этим до сих пор идут споры об авторстве тех или иных комментариев к каноническим текстам и, в частности, Буддхагхоши. Большинство буддологов считают Буддхагхошу автором трактата «Висуддхимагга», а также комментатором текстов «Виная-питаки», «Абхидхамма-питаки», «Патимоккхи», «Суттанипаты», «Кхуддаки-патхи» и некоторых текстов «Дигха-никаи», «Маджджхима-никаи», «Самьютты», «Ангуттара-никаи».

Величие Буддхагхоши в том, что он сумел достаточно просто объяснить значение таких основных терминов учения, как авидья, читта, санкхара, кхандха, виньянна, аятана, пассе, ведана, сукха, дуккха, санья, кamma, сила и других, для всех трех сфер существования (кама, рупа, арупа) и характер трансформации этих терминов в контексте описания переходов из одной сферы существования в другую.

Помимо канонической литературы, включающей комментарии, имеется ряд трактатов, которые считаются классическими у тхеравадинов. Это в первую очередь палийский вариант «Милиндапаньхи» (I в. н. э.), «Висуддхимагги» (V в.), ланкийские хроники «Дипаванса» на пали (IV—V вв.), «Махаванса» (V в.), «Чулаванса» (XIII и XVIII вв.).

Все вышеупомянутые тексты являются каноническими и священными для последователей тхеравады. Их не только читают, но и почитают: созерцание палийских канонических книг, прикосновение к ним, слушание, даже без понимания содержания, согласно буддийским представлениям, приносит религиозные заслуги верующим.

Помимо канонических текстов на пали в каждой стране имеется огромное число религиозных произведений на местных и западных языках. Достаточно сказать, что до середины 70-х годов в Таиланде треть ежегодно выпускаемой книжной продукции представляла собой литературу по буддизму, а это составляет около 500 названий в год, причем традиционно сангха Шри-Ланки считается авторитетом в толковании сутт, сангха Бирмы наиболее тонко толкует абхидхаммические тексты, сангха Таиланда — тексты «Виная-питаки». Отсюда преобладание суттраической литературы на Шри-Ланке, абхидхаммической — в Бирме и винаической — в Таиланде.

Суцность учения тхеравады

В Шри-Ланке, Бирме, Таиланде, Лаосе, Кампучии схема изложения учения Будды довольно однотипна. Эта схема всегда

начинается с рассказа о жизни принца Гаутамы, затем следует объяснение значений «трех жемчужин» (Будды, Дхармы, Сангхи), содержания четырех истин, восьмеричного пути, «Закона зависимого существования» кармического процесса перерождения. Нередко, излагая принципы учения тхеравады, авторитетные монахи высказывают неудовлетворенность трактовкой этого учения западными буддологами, особенно их пониманием центральных доктрин и буддийской терминологии. Например, в своем предисловии к буддийскому словарю монах Ньянатилока (1878—1957), основатель островного отшельничества вблизи Додандувы на Шри-Ланке, отмечал, что «постижение восьмеричного пути, четырех благородных истин, патиччасамуппады („Закона зависимого существования“— В. К.) и пяти групп существования (скандх.— В. К.) по своей истинной природе является результатом откровения и часто не понимается западными авторами»⁵. Это замечание характерно для монахов, которые считают невозможным понимание буддизма вне религиозной практики. С подобными утверждениями автору приходилось сталкиваться и на дискуссиях по буддизму как в нашей стране, так и за рубежом. Тем не менее при изложении учения буддизма на бумаге все руководствуются в первую очередь логикой (т. е. разумом), а не эмоциями, поэтому утверждение о том, что понять учение буддизма без практики невозможно, кажется нам несостоятельным. Сущность же учения буддизма изложена, на наш взгляд, в трех проповедях, приписываемых Гаутаме. Это «Дхаммачаккаппаваттана-сутта», «Анатталаккхана-сутта» и «Патиччасамуппада». В первой проповеди, называющейся «Сутра, приводящая в движение колесо», или «первая бенаресская проповедь», Будда разъясняет пяти аскетам следующее: «Есть две крайности, которых следует избегать. Это попусту наслаждение чувственным наслаждениям — низкое, вульгарное... и бесполезное стремление, и склонность к чрезмерному аскетизму — это тоже болезненно, неблагородно и бесполезно. Отказываясь от этих крайностей, Татхагата постигает средний путь (маджжима патипада), который способствует видению и знанию, ведет к миру, высшей мудрости, просветлению и нирване.

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

Существует дуккха — такова истина. Рождение, гниение, болезнь и смерть являются дуккхой, соприкосновение с неприятным есть дуккха, разлучение с приятным есть дуккха, неполучение желаемого есть дуккха. Все, связанное с пятью скандхами, является дуккхой... Существует и причина дуккхи — это истина. Желание, которое ведет к возрождению, сопровождаемое страстной привязанностью к чувственным наслаждениям в этой и в той жизни... желание чувственных наслаждений, жела-

ние существования, желание несуществования — вот причина дуккхи. Существует прекращение дуккхи — и это есть истина. Это полное отделение и разрушение желаний, отречение, отказ, освобождение от них, непривязанность к ним... Существует путь прекращения дуккхи — в этом состоит истина. Это благородный восьмеричный путь...»⁶.

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

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

— Изменяется... учитель.

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

— Оно не удовлетворено, учитель.

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

— Нет, несправедливо, учитель.

— Точно так же... непостоянны... чувства, восприятия, действия, сознание. Справедливо ли думать об этом: „Это мое, это я, это моя душа“?

— Конечно, нет, учитель.

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

«...Тот, кто понимает это, испытывает отвращение к телу, чувствам, восприятиям, действиям, сознанию, становится независимым от этих отвратительных скандх и освобождается... от них. Тогда осеняет его знание: „Я свободен“. Он понимает, что привязанность к возрождению окончена, становится счастливым, делает то, что должен делать, и для него невозможно возвращение к прежнему состоянию»⁷.

Содержание третьей проповеди — «Закона зависимого существования» — объясняется во всех религиозных системах буддизма с помощью диаграммы, известной как «колесо жизни» (сансара). Это «колесо жизни» приводится в движение неведением (авидья), которое затемняет истинный разум человека. Из-за неведения возникают моральные и аморальные действия (санкхара), в результате которых формируется обыденное, ориентированное на традиционные ценности и установки сознание (виньяна). Сознание выделяет в окружающем мире наименования и формы (нама-рупа), они делаются объектами для шести органов (салаятана): глаз, ушей, носа, языка, тела, мысли;

эти последние, в свою очередь, становятся причиной контакта (пассе) с формами и наименованиями. В результате контакта появляются чувства (ведана), чувства порождают желания (танха), желания становятся причиной возникновения жадности (упадана), жадность приводит к жажде вечного существования (бхава), эта жажда жизни ведет к новому рождению (джати). Незбежным результатом рождения являются старость и смерть (джарамарана) ⁸. Иначе говоря, живое существо обречено на круговращение в «колесе жизни» до тех пор, пока оно не обратится к учению Будды.

Какие же положения в этих проповедях являются ключевыми? На этот счет имеется несколько высказываний, приписываемых Будде. Вот одно из них: «...Многое я познал, но... немногое вам открываю... Потому что они (эти истины.— В. К.) бесполезны, не способствуют очищению... хладнокровию... спокойствию, не ведут к полному пониманию... просветлению, нирване. По этой причине они не объясняются мною. А что же тогда объясняется мною? Существует дуккха — это я объясняю. Существует причина дуккхи — это я объясняю. Существует прекращение дуккхи — это я объясняю. Существует путь к прекращению дуккхи — это я объясняю» ⁹.

Итак, главное, что необходимо понять в учении буддизма, — это содержание четырех истин. Центральная идея первой истины состоит в том, что все, связанное с пятью скандхами, есть дуккха.

Под скандхами понимается приверженность к стереотипам, обусловленным воспитанием и обучением. Например, в «Калама-сутте» Будда обращается к жителям города Кешапутра со словами: «Не утверждайтесь на том, что основано на повторениях услышанного, на традициях, молве, на священном писании, предположениях, на аксиомах... Когда вы сами познаете: „Это — плохо, это — постыдно, это — порицается мудрым“, когда сможете поручиться... что это ведет к злу и гибели, откажитесь от этого» ¹⁰.

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

«Я», созданное из скандх, аллегорически изображается в виде паука, например, в строках «Дхаммапады»: «Возбужденные страстью попадают в поток, как паук в сотканную им самим паутину». Общеизвестный знаток буддизма Буддхагхоша (V в.) комментирует эту строфу следующим образом: «Как паук, соткав паутину, сидит в середине ее и, убив внезапным наскоком бабочку или муху, попавшую в паутину, пьет их кровь, возвращается и снова сидит на том же месте, таким же образом существа, отдавшиеся страстям, развращенные ненавистью и обезумевшие от гнева, увлекаются потоком желаний, который они сами создали, но не могут пресечь его»¹¹.

Вторая истина объясняет причину дуккхи тем, что человек из-за страха перед временем (аничча) и смертью пытается с помощью веры в существование некоей вечной субстанции — души увековечить свое «я», проецируя его пребывание и в этом, и в потустороннем мире. Только истинное знание, сводимое в буддизме к пониманию содержания триады аничча — дуккха — анатман, содействует прекращению дуккхи — такова третья истина.

Прекращение дуккхи возможно лишь в том случае, если разум освободится от пут привязанностей. Отрыв разума от скандх и будет главным шагом к просветлению. «Отсеки пять, откажись от пяти, стань выше пяти (имеются в виду пять скандх.— В. К.)! Преодолевший пять привязанностей называется „пересекшим поток“»¹².

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

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

Система буддийского мировоззрения

Система буддийского мировоззрения базируется на вере в существование непрерывного процесса перерождений всех живых существ. В частности, верующие на вопрос, чем объясняется рост населения земного шара, нередко отвечают, что в далеком прошлом людей было мало, но зато было много насекомых, а сейчас число насекомых уменьшилось, а численность людей возросла. Действительно, согласно учению буддизма, численность живых существ на земле постоянна во все времена, а численность видов живых существ меняется в результате воздействия кармы. Представления о перерождениях систематизированы в буддийской космологии, в которой все бытие подразделяется на 31 уровень существования как в махаянистских вариантах учения, так и в тхераваде. Эти уровни сгруппированы в трех сферах, или сосудах бытия. Первая сфера, именуемая камалока, содержит 11 уровней существования и отождествляется с реальным миром, вторая сфера — рупалока — имеет 16 уровней, воспринимаемых как иллюзорный мир, третья сфера — арупалока — включает 4 уровня существования и соответствует сфере чистого сознания. Эта космологическая картина бытия является основополагающей для всей системы буддийского мировоззрения. В тхераваде уровни существования располагаются следующим образом:

первый уровень (самый нижний) — это существа, попавшие в ад за свои злые деяния и обреченные на долгие муки;

второй уровень — различные животные, птицы, рыбы, насекомые и т.д.;

третий — голодные духи всех видов, которые постоянно хотят пить и есть и никак не могут насытиться;

четвертый — демоны, которые стремятся причинить зло другим существам;

пятый — люди, испытывающие и радость, и страдание;

шестой — божества (их четверо), охраняющие вход на небеса;

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

восьмой — царство Яма, в котором прекращаются любые страдания;

девятый — небо Тусита, на котором находится будда грядущего Маттей;

десятый — боги, пребывающие только в неге и удовольствии; одиннадцатый — прозрачные, словно исчезающие божества.

Эти 11 уровней составляют содержание камалоки (чувственного сосуда). 12—27 уровни относятся к рупалоке, или сосуду с формами. На практике — это сфера созерцания, в которой формы и наименования являются плодом воображения медитатора. Описание этих уровней зависит от цели верующего. Как прави-

ло, медитация является средством осмысления четырех истин. Они постигаются различными (но всегда четырехстадиальными) способами созерцания, из которых наиболее распространены два метода. Один метод — это постижение на первой стадии первой истины и с ее помощью — трех остальных, на второй — второй истины и с ее помощью — трех остальных и т. д. Формула этого метода 4×4 называется «16 аспектов четырех истин». На каждой стадии необходимо утвердиться в вере, что та или иная истина действительна в любой сфере существования: камалоке — рупалоке — арупалоке. Такая формула графически изображается как четыре секции с четырьмя уровнями в каждой. Другой метод заключается в сознании причин и следствий перерождений в прошлом, настоящем и будущем с помощью поочередно каждой из четырех истин. В этом случае формула рупалоки — $3 + 3 + 3 + 7$. В буддизме полное знание, или мудрость, отождествляется с восьмеричным путем, а полное совершенство с 10 парамитами (наиболее достойные качества арахата), число же 7 означает, что до полного знания остался один шаг, точно так же число 9 показывает нехватку только одного качества до полного совершенства. Число семь в четвертой стадии медитации связано именно с осмыслением восьмеричного пути или четвертой истины. Подобные формулы рупалоки выводятся непосредственно из жизнеописаний принца Гаутамы.

Наконец, 28—31 уровни составляют содержание арупалоки (сосуда чистой мысли). 28-й уровень обозначается как бесконечное пространство. 29-й — как безграничное сознание, 30-й — как пустота, а 31-й — это то, что, по мнению буддистов, даже не поддается описанию.

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

В тхераваде динамика развития, выраженная в идее перерождения, определяется активным кармическим состоянием арупалоки; в рупалоке это кармическое состояние пассивно; в арупалоке карма отсутствует. Поэтому в литературе тхеравады основное внимание уделяется описанию состояния камалоки, которая подразделяется на 4 нижних и 7 верхних уровней. Четыре нижних уровня заселяются существами, настолько обуреваемыми страстями и желаниями, что можно говорить об отсутствии в них разума. Семь верхних уровней заселены разумными божественными и земными существами. Земным существам отведен 5-й уровень камалоки, который является генератором кармического процесса, так как на шести небесных уровнях бытие находится в упорядоченном состоянии, а на 5-м в хаотиче-

ском, поэтому именно человек поставлен перед дилеммой дальнейшего существования. Если он предается страстям и наслаждениям, то его карма ухудшается, ему грозит возрождение на одном из низших уровней камалоки. Если же он будет вести благопристойный образ жизни, т. е. соблюдать заповеди и наставления буддизма, то он улучшит свою карму и может возродиться на небесных уровнях, оставаясь в пределах активного кармического воздействия камалоки. Только следование восьмеричным путем выводит человека за пределы мира камалоки, ведет к постепенному исчезновению скандх и прекращению процесса перерождений. В тхераваде подчеркивается, что следование восьмеричным путем — удел избранных, что это привилегия человека, которая возвышает его над богами. Однако не каждый человек может воспринять учение Будды. так как степень замутненности сознания человека зависит от его мыслей и деяний в предшествующих и нынешней жизни, иначе говоря, от кармы, им самим сотворенной.

Кармический закон неоднократно объяснялся Буддой. Так, в «Чуллакаммавибханга-сутте» рассказывается о том, как однажды юноша по имени Субха спросил Будду: «По какой причине, о повелитель, некоторые люди живут мало, а другие долго, одни болеют, а другие здоровы, среди людей есть уродливые и красивые, беспомощные и могущественные, бедные и богатые, низкорожденные и высокорожденные, невежественные и мудрые». Будда ответил: «Все живые существа имеют свою собственную карму, она их наследство, их порождение, их родственная, их убежище. Именно камма (карма) определяет низкое или высокое состояние существ». Затем Будда объяснил юноше причины и последствия кармического закона воздаяния: «Если человек, будучи охотником, уничтожает жизнь, пачкает руки кровью, если он... не имеет жалости к живым существам, то, вновь рождаясь среди людей, он проживает недолгую жизнь. Если человек избегает убийства, отложит дубину и оружие, если он жалеет все живые существа, он, когда рождается среди людей, живет долго. Если человек привык досаждать другим кулаками, дубиной или мечом, он, когда рождается среди людей, будет страдать от множества болезней. Если человек не вредит другим, он, когда рождается среди людей, будет обладать хорошим здоровьем. Если человек... раздражается по всякому поводу, не сдерживает своего гнева, недоброжелателен и злобен, он, вновь рождаясь среди людей, будет уродливым»¹³.

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

Нарада Тхера пишет, что «камма необязательно означает

прошлые действия. Она включает и прошлые и настоящие деяния. С одной стороны, мы — результат того, чем были раньше, мы будем результатом того, что мы есть теперь; с другой мы — не полностью результат того, чем были, мы не будем, в абсолютном смысле слова, результатом того, что есть. Нынешнее, несомненно, итог прошлого и отец будущего, однако нынешнее не всегда является истинным индексом прошлого или будущего — настолько сложна работа каммы. Например, сегодняшний преступник может оказаться святым завтра, а хороший человек может стать порочным в будущем»¹⁴.

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

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

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

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

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

Как процесс формирования и проявления кармы нельзя представить без идеи непрерывной цепи перерождений живых существ, так идея перерождения оказывается несостоятельной без кармической концепции. Согласно буддийской традиции в целом, Будда полностью объяснил процесс перерождения в «Законе зависимого существования», осмысленного им в первую неделю медитации. «Закон зависимого существования» объясняется во всех религиозных системах буддизма с помощью диаграммы «колесо жизни», действие которого было описано нами ранее. Согласно учению тхеравады, действие «Закона зависимого существования» распространяется на все уровни существования, куда существа попадают в зависимости от своей кармы.

Ортодоксальность ранней тхеравады проявлялась в чисто формальном истолковании всех канонизированных положений учения, комментариев к ним, дисциплинарных правил, т. е. в слепом отношении к букве палийского канона. Религиозность этого направления базировалась на представлениях о жизни Будды как о непрерывной цепи перерождений, на идее последовательного улучшения кармы человеком, который следует предписаниям палийского канона и ведет образ жизни, соответствующий срединному, или восьмеричному пути. Таким образом, представления о субъективном характере кармы становятся стержневыми в учении тхеравадинов, а содержание четырех истин и примыкающих к ним положений учения Будды рассматриваются как метод демонстрации кармических последствий и способ преодоления этих последствий в этом мире существования.

В процессе своего развития эти представления перешли в идею накопления заслуг, на основе которой формировались взаимоотношения между сангхой и мирянами, определившие контуры и содержание религиозной системы тхеравады: ее представления, обрядность, мифологию, ритуал и т. д.

Наиболее существенное различие между тхеравадой и махаяной — это толкование природы Будды и просветления. Как уже отмечалось, в махаяне Будда является лишь частью всюдусуществующего и всюдупроникающего субстрата, поэтому, поняв природу Будды, человек постигает и просветление, т. е. сразу освобождается от скандх. Например, один из учеников Будды, глядя на цветок в его руке, сразу достиг просветления. Следует отметить, что большинство основных положений, встречающихся в махаянистских учениях (дзен, амидаизм, ламаизм и др.), встречаются и в текстах палийского канона, и только иной взгляд на происхождение Будды придает им другую интерпретацию в тхераваде. Традиция тхеравады подчеркивает, что принц Гаутама был земным существом, он родился человеком, но жил и умер как Будда. Отсюда следует вывод, что поскольку скандхи формируют самость человека, то при уничтожении склонности к действиям (санкхара), сознания (виньяна), наименований и форм (нама-рупа), чувств (ведана) и восприятий (санья) исчезнет и личность человека. Но Будда был личностью: он проповедовал, ходил по земле, его видели и слышали, — следовательно, скандхи уничтожаются не все. Согласно тхераваде, последней скандхой, с ликвидацией которой исчезнет самость, является сознание, поэтому в учении тхеравады столь большое внимание уделяется анализу сознания.

Естественно, возникает вопрос: а где же нирвана и какую роль она играет в тхераваде? Нирвана как бы вынесена за пределы религиозной системы тхеравады. Конечно, любой ответ сводится в рамках религиозной системы к тому, что нирвана нечто непостижимое и это нечто постепенно раскрывается перед

тем, кто приближается к конечной цели. Все, что связано с нирваной у тхеравадинов, относится к сфере локуттары (неземного сознания), которая противопоставляется сфере локья (земного сознания). Сознание делится на четыре класса: сознание, проникающее в чувственную сферу; сознание, проникающее в сферу форм; сознание, проникающее в сферу без форм; неземное сознание, или локуттара (лока — пять скандх, уттара — находится над, локуттара — то, что располагается за пределами скандх). Иными словами, освобождение от скандх толкуется как полное исчезновение сознания.

Что такое нирвана для внешнего наблюдателя, очень хорошо объясняется в абхидхаммической литературе на примере дхамм, мельчайших факторов физического и духовного мира. Скандхи порождают желания, желания возбуждают дхамму, и чем сильнее возбуждается дхамма, тем больше признаков у нее появляется (форма, цвет, эмоции и т. д.), и наоборот, если дхамма успокаивается, то ее признаки постепенно исчезают, т. е. об успокоенной дхамме нечего сказать, она как бы не существует для внешнего наблюдателя. Опять же по аналогии с жизнью Будды учение тхеравады утверждает невозможность достижения нирваны до тех пор, пока не прекратится действие кармы, поэтому в тхераваде восьмеричный путь рассматривается как стадийный.

Верующий, который решит следовать по этому пути, должен уверовать, осмысленно или слепо, в то, что существует непрерывный процесс перерождений, управляемый законом кармы; он должен осознать, что для него единственные убежища в этой жизни — это Будда, его учение и буддийская община; что неукоснительное соблюдение всех предписанных буддизмом правил этического поведения и созерцательных упражнений приведет человека к освобождению от неудовлетворенности и страданий в этой или следующих жизнях. Этот путь должен в первую очередь оградить или уменьшить влияние внешней среды на человека, ослабить контакты с социальным окружением. Но пока человек участвует в общественной жизни, связан с семьей, хозяйством, службой, окружен материальными вещами, которые занимают все его помыслы, он не сумеет преодолеть свои желания. И только отрешившись от мирской жизни, став членом сангхи, он сможет достичь морального идеала.

Однако, даже уйдя в сангху, верующий не освобождается от желаний, так как он еще не подавил рефлекторный комплекс желаний тела и души и его религиозная практика в этом случае не имеет действенной силы. Если монах чувствует себя несчастным, когда он голоден или замерз, если он смотрит с вожделением на девушек, если он боится выйти под дождь или на холод из теплого дома, тогда все его размышления об иллюзорности и ненужности этого бытия ни к чему. Уйдя в монастырь, верующий становится спокойным, но это спокойствие чисто внешнее; ибо внутри тела продолжает биться «необузданная

мысль», порождающая желание. В «Дхаммападе» об этом сказано так: «Взгляни на сей изукрашенный образ, на тело, полное изъянов, составленное из частей, болезненное, исполненное многих мыслей, в которых нет ни определенности, ни постоянства» (строфа 147).

Для достижения внутреннего спокойствия и обуздания мысли служит практика медитации: упражнения йогов, созерцание различных религиозных объектов (таких объектов в тхераваде около 40), размышления на заданные темы (например, о Будде, о смерти и др.), ритмичное и спокойное дыхание, разные стадии транса и экстаза, культивирование бесконечного дружелюбия, сострадания, симпатии ко всем живым существам. Практика медитации и соблюдение правил «Винаи», согласно буддийскому канону, позволяет сосредоточить внимание на мыслях о сущности бытия, т. е. на триаде аничча — дуккха — анатта. Из этого состояния идущий по срединному пути выходит к просветлению, становится мудрым. Однако мудрость достигается не с помощью анализа или наблюдений, а благодаря интуиции и духовному прозрению, т. е. мудрость познается сердцем, а не разумом. Случайно услышанное слово, интуитивное чувство растворения, исчезновения своего «я», мимоходом подмеченное явление — все это может стать толчком к прозрению. Но внезапное прозрение в тхераваде — это лишь первый шаг к нирване. В тхераваде упоминаются четыре стадии вхождения в нирвану, или в сферу арупалоки: первая — сотапанна (победитель потока, ария пуггала), в ней исчезают скепсис и сомнения; вторая — сокадагамин (тот, кто в последний раз вернется в этот мир перед достижением нирваны); третья — анагамин (тот, кто никогда не вернется в этот мир); четвертая — араhatta (арахат — тот, кто достиг нирваны).

Достижение нирваны опять же логически осмысливается по аналогии с Буддой, со слов Ананды и Ануруддхи, обсуждающих уход Будды из жизни: «Бхагава (т. е. Будда.— В. К.) вошел в первую джана (стадию медитации, здесь: первую стадию воображаемого мира — рупалоки.— В. К.), он вошел во вторую джана. Из второй джана он вошел в третью, оттуда в четвертую. Из четвертой джана он вошел в сферу бесконечного пространства, затем в сферу бесконечного сознания, из нее — в сферу пустоты и, наконец, в сферу, не поддающуюся описанию. Войдя в последнюю сферу (арупалоки.— В. К.), он утратил чувства и ощущения. И почтенный Ананда сказал, обращаясь к Ануруддхе: „Господин Ануруддха, Бхагава ушел?“ „Нет, друг Ананда,— ответил Ануруддха,— Бхагава еще не ушел. Он вошел в состояние прекращенных чувств и ощущений“. Затем Бхагава поднялся из прекращенных чувств и ощущений, вошел в сферу, не поддающуюся описаниям, затем — в сферу пустоты, затем — в сферу бесконечного сознания, затем — в сферу бесконечного пространства, оттуда он вошел в четвертую джана, затем — в третью, вторую, первую джана и вновь поднялся из

первой джана во вторую, третью, четвертую и, поднявшись из четвертой джана в сферу арупалоки, ушел навсегда»¹⁵.

Для махаяны этот отрывок из сутты является одной из аксиом, свидетельствующих о возможности возвращения будд из последней сферы арупалоки в сферу рупалоки (т. е. сферу форм и наименований), а для тхеравады — свидетельством уникальности Будды по отношению к арахатам, доказательством того, что его нирвана была «Великой полной нирваной».

Буддийская символика и ее воздействие на мировоззрение верующих

Современная буддийская символика включает числовые, графические и художественные композиции. Числовые композиции имеются во всех текстах палийского канона, особенно их много в абхидхармических трактатах. Как пишет В. И. Рудой, возникновение числовых композиций «было связано с мнемотехникой древнейшей буддийской традиции, располагавшей только „Сутта-“ и „Виная-питаками“, но не „Абхидхармой“ в собственном смысле. Множество понятий, рассеянных по различным беседам и наставлениям, не представляло целостной системы, и запоминание их, не говоря уже об интерпретации, было связано с большими трудностями. Наиболее простую и целесообразную форму сохранения и запоминания этих понятий, образующих в своей совокупности Дхамму, т. е. буддийское учение, представляли их суммарные списки, построенные по числовому принципу. Такие списки получали название матрик, и именно из их интерпретации и развивалась каноническая „Абхидхарма“»¹⁶.

Графические композиции чаще всего имеют вид геометрических фигур: круга, четырех-, пяти-, шести-, восьмиугольников, куба, треугольника и других, в которых закодированы числовые ряды. Например, диаграммой круга передается множество абстрактных и конкретных понятий. Символика круга, или чакры (колеса), — наиболее древняя в буддизме — предшествовала появлению скульптурных и живописных изображений Будды, и, возможно, она сложилась в результате осмысления высказывания принца Гаутамы: «Тот, кто видит Дхамму (учение), видит меня, тот, кто видит меня, видит Дхамму».

Известно более десятка символов колеса: «колесо закона» (дхарма чакра), «колесо драгоценности» (ратна чакра), «колесо знака» (лакшана чакра), «колесо жизни» (сансара чакра), «колесо времени» (кала чакра) и др. «Колесо закона», в частности, символизирует первую проповедь принца Гаутамы, которую он произнес перед пятью аскетами в Бенаресе. Чаще всего это колесо содержит 16 сегментов, или 16 аспектов четырех истин. Правитель, который следует Дхарме, или «колесу закона», называется «чакравартином» — «приводящий в движение колесо закона». Согласно «Дигха-никае», правитель, имеющий верного

боевого слона, коня, алмаз мудрости, верную жену, хорошего домоправителя и преданного советника, обладающий десятью достоинствами всемирного монарха, может надеяться на появление драгоценного диска, символизирующего Дхарму. Этот божественный диск поднимается из Восточного океана и сияет в небе, словно вторая Луна. Затем диск опускается во дворец достойного монарха, который отдает дань уважения небесному колесу и выражает готовность следовать за ним. Таким образом, правитель становится чакравартином — возничим колесницы, у которой одно колесо — это государство (аначакра), а другое — учение Будды (Дхарма-чакра). С этого времени диск называется «колесом драгоценности» (ратна чакра) и становится как бы собственностью правителя. В некоторых текстах, например в трактате Буддхагхоши «Сумангалавиласини», приводится описание колеса. Его ступица из сапфира, а обод, сделанный из полированного красного коралла, покрыт серебром, спицы колеса собраны из драгоценных камней, которые сияют подобно солнечным лучам. На внешней части обода расположены зонтики из белых кораллов, воспроизводящие звуки пяти музыкальных инструментов, поэтому при движении звучит чудесная музыка¹⁷.

Художественные композиции символов — это скульптурные изображения Будды и его учеников, такие архитектурные сооружения, как ступы, чегты, дагобы, вихары, алтари, иконы, живописные изображения сцен из жизни принца Гаутамы, рая, ада, колеса жизни и т. д. Речь идет в первую очередь о канонизированных композициях, которые определяются по текстам палийского канона. Например, тайландский историк принц Дамронг (1862—1943) в своей книге «История буддийских монументов в Сиаме» описывает, каким образом создавались статуи Будды. Рама III (1824—1851) решил совершать великие благочестивые поступки по примеру короля Борома Трайлоканата из Аюттии (1448—1488). Как свидетельствует официальная история, этот король сделал 550 изображений бодхисатв, согласно «Нипата джатаке». Рама III тем не менее считал, что бодхисатвы рождались и в виде бога, и в виде человека, и в виде животного, поэтому они не могут быть «хорошими» объектами поклонения. По этой причине он попросил принца-патриарха Параманучита исследовать канон и найти в нем отрывки, описывающие позы Будды. Были найдены описания 40 поз и соответственно этим описаниям сделаны 40 статуй. Эти сорок статуй находятся в здании Рачакарманусарана... в Бангкоке. Описания этих статуй хранятся в Национальной библиотеке¹⁸.

В странах южного буддизма наибольшая степень канонизации символов присуща буддийской общине и связанным с ней атрибутам. Религиозный культ частично канонизирован, а частично нет, так как в буддийскую обрядность включаются индуистские, шаманистские, анимистические и другие верования, сохраняющие свою культовую специфику. Нас же интересуют не

вопросы культовой обрядности и не буддийская догматика, а канонизированная символика. Иными словами, мы пытаемся показать, каким образом эта символика постулирует логические умозаключения, т. е. в какой степени она влияет на мировоззрение верующих.

О сходных числовых композициях, имеющих в повествовании о жизни принца Гаутамы и в трех первых проповедях Будды, мы уже упоминали. Основные положения учения, выраженные или закодированные в числовых композициях, являются, по существу, информационными блоками, которые можно выстроить в простейший ряд чисел: триада (3) аничча — дуккха — анатта, четыре истины, пять скандх, шесть органов чувств, семь факторов просветления, восьмеричный путь, девять достоинств-парамит (один шаг до бодхисатвы), десять достоинств бодхисатвы (описанные в десяти последних джатаках, известных как «Великие джатаки»), одиннадцать (один шаг до полного знания «Закона зависимого существования»), двенадцать — знание «Закона зависимого существования», т. е. понимание всех его 12 нидан (звеньев). Все эти положения, за исключением девятого и одиннадцатого, являются ключевыми для учения буддизма. По каждому положению существует литература, представляющая собой переводы канонических текстов и комментарии к ним. По буддийской логике, именно эти положения являются причинными. Например, в буддизме имеется несколько общеизвестных триад: тиратана (Будда — Дхарма — Сангха); типитака («Виная», «Сутта», «Абхидхамма») тилока (камалока — рупалока — арупалока); тилаккхана (аничча — дуккха — анатта); тисиккха (сила — самадхи — панья) и др. Возникает вопрос, какая из них первичная, т. е. ключевая. При рассмотрении этих триад становится очевидным, что речь идет о переходе познания из одного качества в другое, т. е. от обусловленного активного восприятия и ощущения (Сангха — «Виная» — камалока — аничча — сила) к абстрактному представлению (Дхарма — «Сутта» — рупалока — дуккха — самадхи) и, наконец, к знанию, включающему как активные, так и абстрактные моменты познания (Будда — «Абхидхамма» — арупалока — анатта — панья). Далее логика подсказывает, что среди конкретных понятий: Сангха — «Виная» — камалока — аничча — сила — именно аничча (т. е. непостоянство бытия) является причиной, поскольку, во-первых, аничча — основная характеристика чувственного мира (камалоки), во-вторых, неустойчивость бытия заставляет верующего искать убежища в буддийской общине (сангхе), устойчивость которой определяется правилами («Виная») и моралью (сила). Во втором ряду абстрактных понятий (Дхарма — сутта — рупалока — дуккха — самадхи) причиной является дуккха, ибо она дана в ощущениях; Дхамма объясняет природу неудовлетворенности, в проповедях-суттах иллюстрируется ее действие; медитация (самадхи) позволяет увидеть природу дуккхи; это видение проис-

ходит в воображаемом мире (рупалоке). Применяя этот формально-логический метод познания, можно убедиться, что все числовые композиции абстрактных понятий, выделенные нами, являются ключевыми в учении тхеравады.

Если выписать различные числовые композиции, встречающиеся в текстах палийского канона, то окажется, что абсолютное их большинство, за исключением мер пространства и времени, укладывается в числовом ряду от трех до 108. По абхидхаммическим трактатам можно установить причину появления столь больших числовых композиций, выводимых из высказываний, приписываемых Будде. В текстах утверждается, что только Будда полностью осознавал действие основных законов, т. е. положений, выделенных нами как основные, объясняющие смысл и сущность бытия. Будда видел, как действуют эти законы в трех сферах существования (камалока — рупалока — арупалока), в настоящем, прошлом и будущем, наконец, он мог обзреть все бытие в бесчисленных вселенных, т. е. обладал всевидением и всезнанием. Вышесказанное можно изобразить так:

Первый ряд — ключевые положения учения	Второй ряд — действие ключевых положений в трех сферах существования ×3	Третий ряд — действие ключевых положений в прошлом, будущем и настоящем в трех сферах существования ×9	Четвертый ряд — всевидение и всезнание Будды × 3
Три (аничча — дуккха — анатта)	9	27	~
Четыре истины	12	36	~
Пять скандх	15	45	~
Шесть органов чувств	18	54	~
Семь факторов просветления	21	63	~
Восьмеричный путь	24	72	~
Девять парамит	27	81	~
Десять парамит	30	90	~
Одиннадцать	33	99	~
Двенадцать нидан «колеса жизни»	36	108	~

Эта таблица дает весьма упрощенное представление о технике создания информационных блоков в буддизме, так как числовые композиции могут суммироваться; кроме того, используется формула «без одного члена» («один шаг до...»). Поэтому в абхидхаммических трактатах нередко к каждому анализу того или иного явления дается мнемонический абзац:

Отсутствие этих шести определений
 В следующем порядке: шестьдесят шесть,
 пятьдесят пять, одиннадцать, шестнадцать,
 семьдесят и двадцать качеств, мы определили.
 Но семьдесят, семьдесят три и пятьдесят один,
 и шестьдесят девять — так определяется число
 классов наших мыслей, в которые эти
 шесть определений включаются¹⁹.

Но несмотря на изощренность и сложность формально-логических построений в буддизме, нам представляется, что необходимо в мнемотехнике свидетельствует, как ни парадоксально, об относительной примитивности, точнее, об ограниченности буддийского мировоззрения. Мы имеем в виду не вышеупомянутую символику, а соотношение буддийской логики и объективной действительности. Символика — это инструментарий, оценивая который А. Тарский писал, что логическая символика «устраняет в значительной степени возможность недоразумений и двусмысленности и вследствие этого необычайно полезна во всех тонких вопросах»²⁰.

Ограниченность присуща именно буддийскому, т. е. религиозному мировоззрению, как целостной системе взглядов на окружающий мир. Автор анализирует те основные положения, или законы, буддизма (известно положение В. И. Ленина о том, что «закон и сущность — понятия однородные»²¹), которые касаются только состояний субъективного бытия, оставляя за рамками исследования вопросы социального и природного окружения. Эти положения отражают главным образом религиозную практику, осуществляемую членами буддийской общины.

По существу, все объекты поклонения верующих, начиная от палийского канона и кончая ступами, являются объектами философского созерцания и размышления, в отличие от христианства, для которого важнее эмоциональный настрой верующего. Например, о содержании учения свидетельствует композиционное построение канона: три корзины знания (типитака), четыре раздела «Винаи» (истины), пять разделов «Сутты» (скандхи), семь разделов «Абхидхаммы» (семь факторов просветления). Композиция каждого раздела также является логической символикой; к примеру, построение «Самьютта-никаи» следующее: первая группа сутр («Сагатха-вагга») повествует о различных обитателях чувственного мира (камалоки), которые приходят к Будде за инструкциями; вторая группа («Нидана-вагга») объясняет действие «Закона независимого существования»; третья («Кхандха-вагга») рассказывает о природе и сущности скандх, формирующих самость человека; четвертая («Салаятана-вагга») посвящена шести органам чувств и результатам контактов этих органов с окружающим миром; пятая («Маха-вагга») раскрывает содержание и смысл восьмеричного пути.

Конструкции ступ, пагод, вихар символизируют или космологическую картину бытия, или основные положения учения, объясняющие путь к просветлению. Функциональное назначение буддийских сооружений отмечено советским ученым С. С. Ожеговым, описавшим, в частности, ступы Пагана²².

Символика учения выражена в статуях Будды, число которых в странах южного буддизма не поддается учету. Будда не только объект почитания и созерцания для верующих, он — эталон красоты, чистоты и нравственности. Многие имена, которые принимают верующие, становясь монахами, являются эпи-

татами Будды. Герой волшебных сказок чаще всего отождествляется с Буддой, почти вся классическая литература является буддийской по содержанию, и даже главный герой «Рамаяны» Рама также отождествляется с Буддой. Короче говоря, вся традиционная культура Шри-Ланки, Бирмы, Таиланда, Лаоса, Кампучии и до определенной степени Вьетнама имеет буддийскую окраску, и по мере освоения этой культуры в процессе домашнего воспитания и школьного образования символика оживает, наполняется определенным содержанием для верующего, становясь одним из важнейших компонентов его мировоззрения.

Анализ буддийской символики, выделение ключевых символов, выяснение происхождения, структуры и иерархии этих символов необходимы, по нашему мнению, для более точного определения степени религиозности современных социальных, политических, экономических, философских и даже правовых теорий и концепций, распространенных в странах Южной и Юго-Восточной Азии. Существуют внешние признаки религиозной окраски той или иной системы идей, их содержания, терминологии, композиционного построения, но есть и внутренние, скрытые черты, обнаружить которые можно лишь при знании сущности учения буддизма. Это — подчеркивание доминанты личности над социально-экономическими условиями и юридическими законами, примата духовного над материальным. Это признание руководящей роли интеллектуальной элиты в национальном развитии, необходимости классовой гармонии для процветания страны, это многие другие положения, вытекающие из учения буддизма, на основании которого постулируется и центральная идея о том, что каждый человек должен постоянно обуздывать свои амбиции и темперамент при реализации своих планов.

Эти и подобные им идеи, которые сами буддисты называют благоразумными или рациональными, аргументируются примерами из истории жизни принца Гаутамы и ссылками на буддийскую общину — сангху.

Буддийская община—сангха

Сангха — буддийская община, членами которой являются биккху (монахи) или биккхуни (монахини). Сангха — это все буддийские монахи в мире: принадлежащие к конкретной секте, проживающие в стране, монастыре, храме, это монахи-отшельники и др. Столь широкое употребление термина «сангха» связано с тем, что все монахи и монахини обязаны жить по единым правилам «Винаи». Женских общин мало, например, в Шри-Ланке, где их больше всего, имеется около 20 женских монастырей, а всего на острове около 7 тыс. монастырей. Поэтому речь пойдет о мужских монастырях, так как понятия «монастырь» (населенный) и «сангха» тождественны. В толковании

тхеравады, биккху — это нищенствующий монах, поскольку монахи должны жить на подаяние верующих. Тхеравадинские монахи носят желтые или оранжевые одеяния. Цвет одеяния ни о чем не свидетельствует. Монахини должны носить белые одежды. Монах не является священнослужителем, т. е. не выступает в роли посредника между мирянином и Буддой или богами. Функционеры в храмах обычно не монахи, а миряне. Мирянин может стать монахом по своему желанию и пробыть в буддийской общине столько, сколько захочет. По традиции монахом становятся не меньше, чем на месяц, например на время отпуска, более краткое пребывание в сангхе считается неприличным. В Шри-Ланке, однако, многие делают монахами на всю жизнь, поскольку выход из буддийской общины осуждается²³.

Членом сангхи может стать каждый, независимо от пола, цвета кожи, национальности, касты, социального положения. Исключения составляют инфекционные или душевнобольные, должники, военнослужащие. Все, кто надевает монашескую одежду, становятся равными, независимо от их происхождения и прежнего места в обществе. Монахом можно стать с 20 лет. В члены общины принимают даже детей, если они уже настолько подросли, что, по образному выражению, «могут отпугнуть ворону».

Среди членов сангхи есть мальчики, послушники и монахи. Мальчиков из бедных семей родители отдают в монастырь в надежде, что они получат хорошее воспитание и научатся читать и писать. Послушниками (саманера) становятся юноши в возрасте от 10 до 20 лет. Послушник обязан соблюдать свыше 10 предписаний-запретов: не убивать, не ворвать, не прелюбодействовать, не лгать, не употреблять спиртного, не есть после полудня, не танцевать, не петь, не посещать зрелища, не использовать украшений, парфюмерии и т. п., не пользоваться высокими и роскошными сидениями, не брать золота и серебра, изучать Дхамму и «Винаю» и готовиться к высшему посвящению. По достижении 20-летнего возраста саманера посвящается в монахи, т. е. становится полноправным членом буддийской общины. Обряд посвящения несложен, вступающий в сангху трижды произносит несколько общеизвестных формул (например, «я ишу убежища в Будде, я ишу убежища в Дхамме, я ишу убежища в Сангхе»), а также отвечает на следующие вопросы: не болен ли проказой, чесоткой, не имеет ли фурункулов, астмы, не страдает ли эпилепсией, является ли человеком, мужчиной, свободен ли, не имеет ли долгов, освобожден ли от военной службы, имеет ли согласие родителей, исполнилось ли ему 20 лет, есть ли у него котелок для подаяний и комплект монашеских роб, как его зовут и, наконец, спрашивают имя его наставника.

Посвященный в монахи обязан соблюдать 227 правил, изложенных в «Патимоккхе», а наиболее благочестивые монахи соблюдают и множество других правил, зафиксированных в тек-

стах «Винаи». Следует отметить, что правила «Винаи» строже всего соблюдаются в Таиланде, где «Виная» считается важнейшей частью «Типитаки», в то время как в Шри-Ланке предпочтение отдается «Сутта-питаке», а в Бирме — «Абхидхамма-питаке». Чтобы облегчить запоминание, правила поведения «Патимоккхи» разбиты на семь групп. Первая группа — это наиболее тяжелые проступки, за которые монах должен быть немедленно изгнан из сангхи: прелюбодеяние, воровство, обдуманное убийство человека, ложное утверждение монаха о том, что он наделен сверхъестественными способностями. Вторая группа — 13 тяжелых проступков, за которые провинившийся должен нести покаяние перед общиной. В числе этих проступков соприкосновение с женщиной в сладострастных целях, оскорбление женщины непристойными словами, разговор с женщиной на сексуальные темы, роль посредника в прелюбодеянии. Третья группа — серьезные проступки, связанные с имуществом (их 32). Четвертая группа — проступки, требующие искупления (их 92). Пятая группа — проступки, нуждающиеся в покаянии (не характерные для нынешнего времени). Шестая группа — проступки во время обучения, ведущие к ложным делам (их 75). Седьмая группа — проступки, связанные с ложью.

Несмотря на то что 227 правил «Патимоккхи» обязательны для любого монаха, практика и образ жизни буддийских общин и монахов-отшельников многообразны. Но и эти различия обязательно аргументируются ссылками на жизнь Будды и его учеников. Поэтому исследователь буддизма находится в сложном положении: бирманские монахи уверяют, что истинный буддизм только в Бирме, тайские монахи считают, что только в Таиланде, сингалские монахи — в Шри-Ланке, городские монахи ставят на первое место знание канонических текстов, сельские — практику, странствующие монахи — миссионерскую деятельность и т. д. И каждый собеседник приводит примеры из жизни Будды или его ближайших учеников, например, что Сарипутта прославился своей великой мудростью, Моггаллана — сверхъестественными способностями, Кассапа — аскетической практикой, Ануруддха — видением всего, что делается в мире, Пунна Мантанипутта — умением вести диспуты, Упали — знанием «Винаи», Ананда — эрудицией. При этом те, кто ссылается на Ананду, считают, что самое главное учение изложено в «Дигхникае», последователи Сарипутты отдают предпочтение «Маджджима-никае», Кассапы — «Самьютта-никае», Ануруддхи — «Ангуттара-никае», Упали — текстам «Винаи» и т. д.²⁴

Распорядок дня буддийской общины обусловлен правилами «Винаи». Подъем с восходом Солнца, отход ко сну при наступлении темноты. Принимать еду можно только в первой половине дня, обычно монахи едят дважды: ранним утром и около полудня. Все свободное время монахи должны учиться, читать священные тексты, заниматься медитацией. Помимо этого монахи принимают участие в многочисленных церемониях, беседах

ют с верующими, в некоторых монастырях выполняют хозяйственные работы. Монахи, желающие сделать карьеру в духовной иерархии, изучают пали и запоминают дословно священные тексты. Хотя, как уже говорилось, в Шри-Ланке первостепенное значение придается знанию сутт, в Бирме — текстов «Абхидхаммы», в Таиланде — «Винаи», монах старается запомнить как можно больше текстов, так как степень его знания и компетентность в учении Будды определяются суммой выученных текстов и комментариев к ним. Прилежный монах после 10 лет пребывания в сангхе получает почетный титул тхера (в Бирме — саядо), а еще через 10 лет — махатхера. Кроме того, монах, занимающий какую-либо должность, имеет соответствующий должностной титул, в прежние времена утверждавшийся королем, а в настоящее время управлением или советом по делам религий: это главы сект, настоятели монастырей, члены духовных советов округа, провинции, района и т. д. Особое место в этой иерархии занимают члены духовных судов, выносящих решения по внутренним вопросам сангхи согласно установлениям «Винаи» (светские суды не имеют права вмешиваться во внутренние дела общины). Совершивший преступление монах исключается из сангхи и только после этого подпадает под юрисдикцию государственной власти. Высшее звено духовной иерархии состоит главным образом из наиболее уважаемых и старейших монахов. Хотя в сангхе любой страны имеется определенное число «деловых» монахов, использующих свое пребывание в буддийской общине для личного обогащения, отношение к ним отрицательное. Шриланкийский монах Нарада Тхера, описывая уклад жизни в общине, пишет: «Не стоит оставаться на жизни и характере таких псевдомонахов, которые занимаются астрологией, врачеванием, продажей книг, владеют землей и т. д. С религиозной точки зрения, эти монахи позорят благородную общину и недостойны желтой одежды»²⁵.

Многие авторитетные монахи осуждают участие членов сангхи в социальной и политической жизни общества, особенно активное вмешательство сангхи в политические кампании, считая, что основной долг монаха — это религиозная практика, а если монах преисполняется гражданским рвением, то он должен выйти из буддийской общины и заняться общественными делами. Следует отметить, что осуждение активного участия членов сангхи в общественной жизни идет не от сердца, а от буквы учения. В частности, неоднократно вносились предложения о необходимости изменить наиболее архаичные установки «Винаи», с тем чтобы несколько модернизировать сангху. Но все эти поправки отвергаются ссылками на высказывания Будды, из которых явствует, что любое изменение в правилах «Винаи» может быть принято лишь на собрании всех буддийских монахов мира.

Отношения между монахами, старшими по возрасту и младшими, учителем и учеником, настоятелем и рядовыми членами

и т. д., ритуализованы, но особенно подчеркнута эта ритуализация в отношениях членов сангхи с мирянами. В общественных местах монаха традиционно приветствуют, поднося сложенные ладони к груди или ко лбу. Те же, кто желает получить наставление от монаха, нередко prostираются ниц перед ним, то есть касаются земли коленями, локтями и лбом. Монах не должен ничего просить и благодарить, когда ему дают пищу или подарки. Наоборот, мирянин, вручая что-нибудь монаху, благодарит последнего за то, что монах позволил мирянину совершить доброе дело и тем самым получить религиозную заслугу (пунья — на пали, бун — по-тайски). Об этом прекрасно сказано в «Дхаммападе»: «Что бы ни пожертвовал в этом мире в течение года добродетельный как милостью или приношение, все это не стоит и ломаного гроша. Уважение к ведущим праведную жизнь — лучше»; «У того, кто уважает природу и почитает старших, возрастают четыре дхаммы: длительность жизни, красота, счастье и сила». Если монаха приглашают в дом, то он должен сидеть на самом почетном месте (но не в роскошном кресле) и несколько выше, чем остальные; если он остается в доме на ночь, то он должен спать в отдельной комнате и через комнату от женщины. Для монаха неприличен любой контакт с женщиной, ему нельзя касаться животных женского рода, кукол, женских вещей и т. д. Монаха не следует спрашивать, что он любит есть или что ему приготовить, ибо он должен есть все, что ему дадут, за исключением мяса собаки, змеи, тигра, медведя, гиены и человека. Монах не должен хвалить еду, так как, согласно «Винае», еда — это жизненная необходимость, а ее вкусовые качества не играют роли для монаха. Вместе с тем хорошая и разнообразная еда рассматривается как знак уважения к сангхе и религии. По традиции монах должен питаться на подаяния верующих, в настоящее время лишь немногие монахи придерживаются этой традиции, чаще всего верующие приносят еду в монастырь. Верующие обычно договариваются об очередности своих подношений.

Характерно, что главная ответственность за соблюдение этих ритуальных отношений лежит на мирянине, который не должен ставить монаха в неудобное положение, например, приглашая монаха на свадьбу, в застолье, в совместную поездку, просто в гости и т. д. Именно мирянин должен знать, что запрещено монаху правилами «Винаи», ибо незнание основных правил «Винаи» — это неуважение к сангхе в целом. Монаха нельзя приглашать, например, в кино, театр, на стадион, на ярмарку, на базар, в ночной клуб, на военные парады, смотреть азартные игры и т. д. Если монаха приглашают в другой город, то приглашающий должен купить ему билет на транспорт, сопровождать или встретить его. Во время поездки в общественном транспорте монах находится в затруднительном положении, так как он не может стоять или сидеть рядом с женщиной, при нем неприлично вести фривольные разговоры или нецен-

зурно выражаться и т. д., т. е. миряне обязаны контролировать свое поведение в присутствии монаха.

Напрашивается вопрос: откуда мирянин знает, как вести себя с монахом? Во-первых, это объясняют в семье, школе, а главное — об этом рассказывается в суттах, которые читаются верующими в монастырях и храмах. Например, в разговоре с монахом следует избегать тем, которые Будда считал «животной болтовней». Они перечисляются в «Ангуттара-никае»: «Разговор о королях и разбойниках, министрах и армии, опасностях и войне, еде и питье, одеждах и жилье, украшениях и благоволениях, родственниках, экипажах, деревнях и базарах, городах и районах, женщинах и героях, уличные сплетни, разговоры о днях минувших, праздная болтовня, разговоры о мире и морях, о приобретениях и потерях». Иначе говоря, с монахом надо говорить об учении Будды и спрашивать его советов о методах претворения учения в жизнь.

Специфика религиозных культов

Буддизм оказывает свое влияние на литературу, архитектуру, искусство, воспитание, образ жизни, на мировоззрение большинства населения Шри-Ланки, Бирмы, Таиланда, Лаоса и Кампучии. По существу, все культурное наследие этих стран связано с теми или иными аспектами буддизма, и это наследие накладывает определенный отпечаток и на современное общественное сознание. Хотя влияние буддизма на культуру и образ жизни населения стран южного буддизма значительно, показать региональную картину этого влияния чрезвычайно сложно, настолько велики культурно-исторические и этнические различия между сингалами, бирманцами, тай и кхмерами, составляющими абсолютное большинство населения этих стран и являющимися буддистами.

Сингалы *Шри-Ланки*, выходцы из Индии, сохранили древнеиндийские обычаи и церемонии, вошедшие в буддийский культ, который, на наш взгляд, можно характеризовать как буддо-индийский культ. Как отмечает Н. Г. Краснодембская, переплетение многих народных верований и культов, «истоки которых теряются в глубине веков и даже тысячелетий... с положениями и догматами буддийского вероучения и создает тот сложный комплекс традиционного мировоззрения, который мы обнаруживаем у современных сингалов»¹. Н. Г. Краснодембская выделяет в этом комплексе четыре культа: демонический, астрологический, богов-покровителей и буддийский, — описывая эти культы следующим образом: «В целом „пантеон“ демонического культа достаточно аморфен, черты иерархического построения в нем выражены не всегда достаточно четко. Есть персонажи безымянные, другие имеют имена, есть сугубо местные, есть вселанкийские»². Этот пантеон включает ракша(с), якша, яка, яка, бхута, прета: первые 4 вида сверхъестественных существ — это демоны, два последних вида — духи. Демоны зловредны и опасны, от них откупаются жертвоприношениями. Особенно боятся персонифицированных демонов, которых Н. Д. Виджесекера насчитывает 26³. Например, Хирияка, или Ририяка (Кровавый яка); Махасохона (демон кладбища), за которого нередко принимают животных, бродящих по кладбищу; Калу-кумара (Черный царевич), насылающий эротические

сны на женщин; Мадана-яка (демон страстных желаний), возбуждающий эротическую страсть; Маха Кола Санни Яксею (Большой черт роковых болезней) и т. д., причем у каждого именного демона имеются помощники-демоны.

Бхута — это невидимые духи, населяющие землю и воздух, живущие в каждом дереве, строении, холме, ручье, роднике и т. д., то есть это духи, порожденные анимистическими представлениями. Прета — это духи умерших людей. По описаниям буддийских текстов, они очень уродливы, у них тонкие конечности, огромные животы, длинные языки, крошечные рты и узкие глотки, поэтому они постоянно страдают от голода и жажды и часто пугают живых жалобными криками или холодными прикосновениями.

Служителями демонического культа являются эдура, они же якадура, или каттадия. Н. Г. Краснодембская пишет, что эдура принадлежат «к различным кастам, обыкновенно низким, и к их профессии относятся с некоторым презрением, как к чему-то нечистому. К ним даже снисходительнее в плане моральных требований. Считается, что эдура может быть и пьяницей, и обманщиком, потому что в своей практике он имеет дело с существами злыми, презренными, не понимающими добродетели. Однако роль эдуры в деревне очень важна, поскольку при глубокой вере в реальность духов и демонов его знания практически необходимы всему населению, они считаются наследуемым духовным имуществом, их нельзя получить эмпирически, они передаются непосредственно от наставляющего к ученику»⁴. Исследовательница отмечает, что в каждой деревне есть «хоть один эдура. Принадлежат они обычно к одной из низких каст — рыбаков, барабанщиков и т. д. Крайне редко этой профессией занимаются люди более высоких каст... Обычно при каждом эдура бывает один или несколько учеников, которым он передает свои знания, при этом многое они заучивают и узнают не на специальных занятиях, а прямо в ритуальной практике, участвуя в проводимых эдура обрядах. Важным элементом обучения являются танцы: изучаются ритмика и характер движений, музыка. Мантры (заклинания) и гимны в честь Будды заучиваются многократным повторением их в обрядах»⁵.

Астрологический культ связан с местными, индийскими и буддийскими представлениями о зависимости судьбы человека от расположения Солнца, Луны, планет и созвездий. Астрология популярна в Шри-Ланке, как и в других странах Востока. Н. Д. Виджесекера ссылается на ланкийские легенды, в которых называются 13 200 вариантов обрядов и церемоний, совершаемых служителями астрологического культа. К знатокам астрологии на острове относятся бандханая, или бали-эдура (люди, совершающие церемонии в честь планетарных божеств), ганитая (вычислитель) и шастра-кария (знарок науки), сантикария (человек, изготовляющий подношения астрологическим божествам)⁶. К астрологам обращаются при рождении ребен-

ка, когда дают ему имя, когда выбирают день свадьбы, начинают строить дом и т. п. Особенно распространена практика составления гороскопов: на жизнь, на год, на месяц.

Как отмечает Н. Г. Краснодембская, «специфичность астрологического культа сингалов проявляется в составе его пантеона. У верующих и у знатоков культа не существует единого мнения о природе влияния небесных тел на земную жизнь и людей. Некоторые думают, что влияние это сказывается непосредственно, другие считают, что божества планет действуют через демонов, третьи еще усложняют эту схему, вводя как промежуточное звено богов-покровителей»⁷. Астрологические церемонии — бали, совершаемые в честь планетарных божеств числом 9, по наблюдению Н. Г. Краснодембской, различаются по продолжительности, по составу ритуальных моментов, по типу изображений, которые изготавливаются специально для этих обрядов. «Считается, что для каждого из девяти персонажей астрологического пантеона существует по девять основных различного типа церемоний в зависимости от положения определенного персонажа в конкретной небесной позиции (т. е. 81)»⁸. Для церемоний изготавливаются охранительные талисманы — янтры, во время церемоний исполняются молитвы-заклинания, ритуальные танцы и т. д. Н. Д. Виджесекера считает, что упоминание Будды, чтение палийских текстов и джатак, перечисление грехов и добродетелей, славословия в честь Будды являются неотъемлемыми элементами астрологических церемоний⁹.

Жрецы астрологического культа принадлежат, как правило, к низким кастам, однако к ним предъявляются высокие моральные требования. «Бали-эдура должен быть человеком трезвым, хорошим и положительным, ведущим богоугодную жизнь; не имеющим никаких физических недостатков, заикания, нарывов или грубых кудрявых волос, иначе его заклинания не могут иметь достаточной силы и на него могут обрушиться всевозможные несчастья от недостойного вмешательства в божественный ход звезд»¹⁰.

Культовый богов-покровителей в Шри-Ланке связан с верой в небожителей и их вмешательством в земные дела. Пантеон богов-покровителей включает, по существу, всех богов, как местных, так и индийских, которые, как правило, входят в буддийскую космографическую и космологическую системы¹¹.

Связь верующего с богом осуществляется жрецом (капуралой), который, как правило, сам буддист и ведет жизнь мирянина. Капурала принадлежит обычно к касте земледельцев (гоиванса), высшей среди сингалов, и часто совмещает занятие земледелием или другим видом хозяйственной деятельности со своими жреческими обязанностями. Капуралы девалов, расположенных на территории буддийского монастыря, подчиняются настоятелю монастыря. Большие храмы-девалы, владеющие значительными земельными угодьями, управляются светскими жрецами — басна-яке ниламе¹². Н. Г. Краснодембская пишет:

«Жрец читает молитвы, совершает жертвоприношения. Верующий излагает свою просьбу (вслух или про себя). Иногда жрец ее повторяет. Просьбы эти разнообразны: вернуть здоровье, спасти умирающего, даровать ребенка, охранять в путешествии, содействовать удаче в предприятии, обнаружить пропавшую вещь и вора, вернуть неверного супруга, избавиться от сглаза и черной магии. Выражение пожеланий бывает очень драматично, моления эмоциональны, в них отражены живые чувства людей, причем не всегда эти чувства миролюбивы и благодетельны, а обращения к богу достаточно требовательны»¹³. В ритуальной практике девалов используется музыка, танцы, элементы магического и заклинательного характера.

Перечисленные нами культы (демонический, астрологический и культ богов-покровителей) есть и у народов Бирмы, и у кхмеров, и у тайских народов Лаоса и Таиланда. Однако и некоторые функции сверхъестественных существ, и социальная организация культа в этих странах уже иные, чем в Шри-Ланке.

Бирманцы мигрировали на территорию современной *Бирмы* из тибетского предгорья по долине реки Иравади. Они имели высокоорганизованный шаманский культ. Согласно архаическим верованиям бирманцев, земным миром управляет бесчисленное множество духов-натов. Есть наты — покровители животных, наты — патроны профессий, наты, повелевающие орудиями труда, наты — хранители жилищ, наты души человека. Душа человека после его смерти может стать натом. Наты незримо присутствуют всюду и требуют почтительного к себе отношения. Обиталищем натов считается Тавадейнта — Страна натов, управляемая верховным натом Тхайя Мином¹⁴. Если придерживаться методики, использованной Н. Г. Краснодембской, то в народных верованиях современных бирманцев также можно выделить анимистический и астрологический культы и культ богов-покровителей. Астрологический культ, по существу, тождествен ланкийскому.

Анимистический культ — это вера в существование духов. Некоторые верующие сомневаются в силе и возможностях духов, однако не подвергают сомнению сам факт их существования, поскольку духов описывают канонические буддийские тексты. Подношения духам считаются обязательными для защиты от бед, а также для исполнения желаний.

Культ богов-покровителей включает 37 натов, каждый из которых считается небожителем. Относительно происхождения и функций каждого отдельного ната есть своя легенда. В этот же культ входят и многие ведийские божества индийского пантеона. В 50-х годах культ 37 натов был объявлен самостоятельным компонентом бирманского буддизма, что соответственно легализовало статус наткодо — специалистов по натам, которыми могут быть и буддийские монахи, и миряне.

Другой особенностью бирманского культа является вера в алхимию и вера в существование души. Философской основой

бирманских алхимиков являются буддийские и местные представления о четырех первоэлементах бытия: огне, воде, воздухе, земле (горячее, текучее, эфирное, твердое). Как отмечает бирманист-буддолог С. А. Симакин, деятельность алхимиков, связанная с магическо-ритуальными действиями, пользуется поддержкой властей и освещается в местной прессе.

Своеобразно толкуется понятие «душа» в народном культе, хотя канонический буддизм отрицает наличие души у человека. Американский бирманист М. Спиро пишет, что бирманцы отождествляют душу с дыханием, а дыхание — с духом бабочки лейпья. Во время сна, согласно бирманским суевериям, душа странствует по миру, порхает, как бабочка, а все увиденное ею предстает человеку во сне; если же душа заблудится и не вернется в тело, то человек заболевает и умрет. После смерти индивидуума душа входит в чрево будущей матери¹⁵. В соответствии с этими представлениями о душе и необходимости ее защиты существует особая ритуальная и магическо-астрологическая практика, которая осуществляется специальными функционерами из монахов и мирян.

Дж. Бронм, описывая религиозное поведение бирманца, отмечает, что существует несколько циклов манифестации этого поведения. Календарный цикл, осуществляемый в течение всего года; возрастной цикл, в котором освящаются различные периоды жизни человека; суточный цикл, включающий различные обряды по поводу каких-либо событий, происшедших в течение дня или ночи; лунный цикл, связанный с фиксированными положениями Луны. Кроме того, по наблюдениям Дж. Бронма, существуют и другие обряды, не связанные с циклами, которые проводятся для восстановления душевного равновесия верующего, например, в случае острого социального конфликта, неразделенной любви, защиты личного имущества, урожая или беременности и т. д.

Дж. Бронм выделяет несколько типов функционеров, или специалистов «по связям» со сверхъестественным миром. По его мнению, истинными специалистами являются монахи, монахини, брахманы, которые обосновывают свою магическо-ритуальную практику теоретически и символически, но такие специалисты есть не в каждой деревне. Значительная часть магической практики осуществляется некоторыми жителями деревни, свойство характера и внешность которых утвердили их авторитет в религиозной практике. Как правило, это пожилые люди, специализирующиеся в тех или иных культовых обрядах или изготовляющие талисманы, травы, напитки и т. д. Однако их социальный статус ниже, чем специалистов, возглавляющих коллективные обряды, на которые приглашаются «истинные» специалисты¹⁶.

Многочисленные этнографические, антропологические, социологические, буддологические исследования по *Таиланду* подтверждают наличие в системе тайских верований анимистиче-

ского культа, культа богов-покровителей, астрологического культа.

Анимистический культ тай складывается из веры в то, что каждая вещь и любое живое существо имеют своего духа — пхи. Следовательно, человек окружен сонмищем духов, которые живут внутри него и вовне — в домах, в земле, на воде и на небе. Этих духов можно условно разделить на две группы: охраняющие души и вредоносные души. Охраняющий дух покровительствует субъектам и объектам до тех пор, пока он имеет постоянное пристанище. Когда строят дом, деревню, монастырь, город, то сначала сооружают помещение для охраняющего духа, а затем приглашают его в это жилище. Обычно зовут наиболее уважаемого охраняющего духа — духа большого дерева, или болота, или холма и т. д. (выбор духа зависит от традиционных представлений местного населения). С его разрешения расширяют участок земли вокруг дома, меняют место жительства, начинают церемонии, устраивают ярмарки на территории монастыря и т. д. Изображения охраняющего духа сельского монастыря часто помещаются рядом с изображением Будды.

Участок при доме охраняется духом пхрапхумтаути. И сегодня перед домами тай можно видеть крошечные домики, сделанные из бамбука, дерева или цемента, — это санпхрапхум, жилище пхрапхумтаути. В домах тай обитает дух дома — пхи-риан, вроде русского домового, приносящий удачу хозяевам и охраняющий дом от воров и пожара. Свой дух есть у каждого рисового поля, у сада, у больших деревьев, родников, ручьев, рек, холмов, скал, больших камней и т. д.

При рождении ребенка в него вселяется охраняющий дух — кхван, который может находиться в разных частях тела, но чаще обитает в голове. Дух-покровитель кхван приносит человеку удачу и счастье. Неудачи, болезни и несчастья подстерегают того, кто покинут кхваном. Все важнейшие возрастные циклы в жизни человека сопровождаются многочисленными церемониями и культовыми обрядами, посвященными кхвану.

Охраняющим духам, которые покровительствуют социальной группе, нужно оказывать общественное уважение, их следует кормить, совершать для них определенные ритуальные действия, спрашивать разрешения на любое значительное действие, находящееся в сфере их влияния. Следовательно, анимистические верования направлены на сохранение устойчивости внешних форм поведения, а анимистические ритуальные церемонии внушают людям, что необходимо соблюдать традиции и обычаи, не нарушать установленные нормы поведения, иначе охраняющие духи покинут свои жилища и тогда человека постигнут бедствия.

Духа, не имеющего постоянного места, невозможно обнаружить и умиротворить. Он может стать причиной тяжелого заболевания и даже смерти человека, вызвать пожар, погубить урожай, внушить недобрые мысли, толкнуть на преступление. Из

анализа литературы о духах можно сделать вывод, что все бродячие духи, которые в большинстве своем злы и опасны, появляются в результате нарушения обычаев и несоблюдения ритуальных действий (например, если человек срубит старое дерево, вспашет поле, построит дом, убьет животное, захоронит умершего, не совершив при этом предписанных ритуальных действий, то дух покидает свое убежище и становится бродячим).

Отсюда и представления таи о том, что нарушения предписанных норм поведения увеличивают число вредоносных духов. У таи существуют многочисленные истории о непонятных или ужасных происшествиях, связанных с духами. Рассказы о духах можно услышать чаще всего в городах, так как крестьяне не любят рассказывать подобные истории. Слово «пхи» для них табу. Смысл этого табу в том, чтобы не привлекать внимания пхи, называя его по имени.

Как и в других культурах, в тайском анимизме есть свои функционеры. Наиболее уважаемые члены деревенской общины, обычно грамотные, выступают нередко хранителями традиций и обычаев, следят за правильным отношением к охраняемым духам. Они организуют традиционные обряды и церемонии, содержание и форма которых в той или иной степени известны всем членам социальной группы. Роль таких функционеров в коллективе весьма значительна, так как они способствуют формированию коллективного сознания.

Существует и другая группа функционеров, «специализирующихся» на бродячих духах. Их искусство носит эзотерический характер и передается чаще всего по наследству или в процессе социального обучения. К этой группе относятся врачеватели, колдуны, шаманы, медиумы, заклинатели. Считается, что эти функционеры могут общаться со злыми духами, заговаривать и изгонять их. В отличие от первой группы специалисты по бродячим духам имеют низкий статус и не являются связующим социальным звеном, так как их тайное и недоступное искусство вызывает страх у окружающих и расценивается как асоциальное поведение, что в какой-то степени противопоставляет их коллективу.

Культ богов-покровителей у таи, лао и кхмеров включает как ведийских, так и местных богов, которые именуются защитниками веры, страны, нации, города, деревни, рода и т. д. Большинство этих богов помимо своего фиксированного местоположения на небесах способно воплощаться в различные предметы и явления. Воздействие на богов и обожествленные через них предметы и явления осуществляется несколькими способами: с помощью речи (восхваление объекта через ритуал жертвоприношения); с помощью магического действия, совершаемого над объектом; прямым воздействием амулетом, заклинанием, подражательной магией и т. д. Как правило, связь с богами осуществляется брахманами и буддийскими монахами.

***Роль буддизма
в общей системе религиозных представлений
(иллюзорно-компенсирующая функция буддизма)***

В предыдущем разделе мы специально не затрагивали вопроса о роли буддизма в народных верованиях. Многие, если не большинство этнографов, в том числе Н. Г. Краснодембская, рассматривают буддизм как один, хотя и наиболее важный, из культов. Однако, на наш взгляд, все религиозные культы любой из рассматриваемых нами стран следует изучать как единый буддийский культ, и такой точки зрения придерживается большинство буддологов и социологов. Поскольку буддизм существует сотни лет в Шри-Ланке, Бирме, Таиланде, Лаосе, Кампучии в качестве господствующей религии, то весь национальный культ, от самых примитивных верований до сакрализации власти, приобрел единую буддийскую окраску и по форме, и по содержанию.

Буддизм — это в первую очередь детально разработанная система религиозного мировоззрения, каркас которого — это космологическая картина бытия. В этой системе указано местопребывание адских существ, животных, насекомых, птиц, рыб, духов, демонов, людей, богов как реального, так и иллюзорного миров, будд, определены их функции и характер действий, детально обоснованы переходы с одного уровня на другой уровень существования. С помощью космологии систематизированы все тексты палийского канона и экзегетика к нему, осуществлена классификация положений о морали, медитации, просветлении, о совершении достойных и недостойных поступков, философских, психологических, социальных, политических концепций и т. д. Буддизм можно представить в виде матрицы — сложной системы заданной конфигурации и с множеством ячеек, выраженных в символах, которая как бы накладывается на местные традиции, религии и верования, придавая последним буддийскую окраску. При наложении такой матрицы на местные религии и верования боги последних обретают свое место в буддийской системе и в соответствии со своими функциями, однако в иерархической системе буддийской космологии любые боги, в том числе творцы мира Бог-отец, Аллах, Брахма, оказываются ниже будд, следовательно, занимают подчиненное положение.

Буддийская картина бытия объясняется монахами, которые выстраивают эту картину по священным текстам. Если монахов нет, то нет и буддизма, поскольку верующие начинают объяснять роль и функции своих богов согласно традиционным, чаще всего мифологическим представлениям. В связи с этим религиозный культ в буддизме имеет неустойчивый характер: там, где имеется сангха, он упорядочен и имеет буддийское содержание, в отсутствие общины этот культ приобретает свои архаические добуддийские черты (шаманизм, анимизм, культ натов и т. д.). Иначе говоря, религиозный культ представляет собой мозаику

различных верований и поверий, временно объединенных единой буддийской картиной бытия.

Именно через буддийскую систему представлений хорошо просматривается социальная роль этой религии, ее интегрирующая, иллюзорно-компенсирующая, коммуникативная и другие функции, а также отчетливо видны различия между социальной ролью буддизма в каждой отдельной стране. Прежде всего остановимся на общих структуроформирующих принципах этой системы. К таким общим принципам, характерным для тхеравады в целом, относятся в первую очередь представления о бесконечном процессе перерождений, карме и религиозных заслугах, ибо эти представления и формируют тот устойчивый мировоззренческий и психологический комплекс, который составляет жизненную силу буддизма как религии.

В тхераваде отношение к карме иное, чем в махаяне, поскольку кармический процесс рассматривается в ней по аналогии с жизнью принца Гаутамы и его учеников, которые, даже постигнув просветление и войдя в состояние нирваны, испытывали влияние кармы до последних мгновений своей жизни (Будда отравился, Моггаллана был избит до полусмерти разбойниками и т. д.). Поэтому в религиозной идеологии современной тхеравады даже не ставится вопрос о достижении нирваны, речь идет только о методах и способах улучшения кармы. Понятие «карма» толкуется чрезвычайно широко: существуют теории кармы Вселенной, Земли, государства, нации, рода, семьи, групповой, индивидуальной, космической кармы. Кармой нередко объясняются и оправдываются многие поступки человека, социальные, экономические и политические перемены, международная напряженность, военные удачи и неудачи, аварии и катастрофы, стихийные бедствия и жизненный путь человека, короче говоря, любое событие увязывается буддистами с кармическим процессом.

Представления о карме, перерождениях и религиозных заслугах не только связаны друг с другом, но они как бы переплетены, неразделимы в сознании верующего, и не только в сознании, но и в учении буддизма. Мировоззренческая сущность этих представлений заключается в том, что буддист рассматривает все текущие события и окружающую его действительность как следствие непрерывного процесса развития, определяемого кармой. Под углом религиозного мировоззрения общество и правопорядок в нем предстают как определенный кармой нравственный конгломерат отношений, в котором иерархия отношений предопределена кармой, и в то же время эта иерархия не воспринимается как стабильная, ибо таинственная и непредсказуемая в своем проявлении карма может вознести униженного или бедного человека и жестоко наказать богатого. Именно учение буддизма предлагает средство воздействия на карму, которая является центральной концепцией тхеравады и не только объединяет все религиозные культы в единую систему, но и

объясняет и регулирует характер отношений в обществе. Именно в этом смысле мы говорим об иллюзорно-компенсирующей функции буддизма.

Идеология религиозных заслуг

Концепция религиозной заслуги (пунья) является одной из наиболее ранних и самых сложных попыток осмысления учения Будды. Дело в том, что эта концепция объясняет механизм формирования кармы человека и тем самым является основным связующим звеном между теорией и практикой буддизма. В концепции заслуг все учение буддизма как бы поляризуется; с одной стороны, добродетельные поступки, слова и мысли, ведущие к улучшению кармы, с другой — неблагоприятные, ухудшающие карму. Эта концепция космологическая по своей структуре, ибо включает все три сферы существования: кама, рупа, арупа. Важнейшими ее компонентами являются три драгоценности: Будда — Дхарма — Сангха. Составными частями этой концепции являются, по существу, все основные положения буддизма: три характеристики бытия (аничча — дуккха — анатта), «Закон зависимого существования», учение о скандхах, положения о морали (сила), медитации (самадхи), мудрости (праджня) и др. Ввиду сложности и необозримости этой концепции, мы остановимся лишь на некоторых ее функциях, имеющих непосредственное отношение к современной тхераваде, и рассмотрим процесс накопления религиозных заслуг; характер воздействия добродетельных и неблагоприятных поступков человека на карму других существ; мы также попытаемся выяснить, каким образом эта концепция соединяет различные национальные культуры в единый буддийский культ и, наконец, как через эту концепцию просматривается специфика сингальского, бирманского и тайского буддизма.

1. Характеристика заслуги.

В словаре буддийских терминов и доктрин слово «пунья» переводится как «заслуга» и определяется как общепринятый термин благого действия, воздействующего на формирование хорошей кармы. Антонимами этого термина являются апунья (дурные поступки) и папа (зло), формирующие плохую карму. В концепцию заслуги включены такие понятия, как «благие потоки» (пунья-дхара) и «дурные потоки» (апунья-дхара), «поле благой заслуги» (пунья ккетта), «источники заслуги» (пунья-кирия-ваттху), «передача заслуги» (патти-дана), «заслуги, формирующие хорошую карму чувственного мира» (пунья бхисанкхара), «заслуги, присущие сферам чувственного, иллюзорного и чистого сознания» и другие понятия. О том, что эти понятия, связанные с заслугой, восходят к первоначальным истокам учения, свидетельствует их включенность в мнемонику, посредством которой осуществлялась изустная передача учения Будды.

II. Накопление заслуги.

Сангха называется в буддизме «несравненным полем заслуги в этом мире». Такое утверждение обосновывается двумя основными каноническими (т. е. не подлежащими сомнению) положениями. Во-первых, сангха была основана самим Буддой, ее члены слушали поучения из уст самого Будды и традиции «слушавших самого учителя» с тех пор сохраняются в буддийской общине. Во-вторых, члены сангхи накапливают заслуги с помощью медитации. В канонических текстах, как известно, описываются шесть стадий накопления заслуг через медитацию (ануссати).

1. Воспоминание о постоянном, незримом присутствии в сангхе Будды (символы Будды);

2. Воспоминание об учении Будды (символы Дхаммы);

3. Воспоминание о праведном образе жизни членов сангхи, о восьми великих учениках Будды, которые выполняли свои функции попарно, т. е. 4 пары или 8 индивидуальностей. Попарно они вспоминаются по той причине, что один реализовал путь к просветлению, другой — плоды просветления. В процессе медитации нынешняя сангха отождествляется с ее идеалом и представляется «достойной подношений, радушия, подарков, почитания поднятыми над головой ладонями, ибо такие действия приносят заслуги»;

4. Воспоминание о несокрушимости морального облика члена сангхи;

5. Воспоминание о радости, которую приносит просветление;

6. Концентрация на богах, божествах, небесных существах и перенесение их достоинств в личность медитатора.

Следовательно, в учении тхеравады четко обозначено благое поле, т. е. сангха, попадая в которое верующий начинает непрерывно улучшать свою карму. Путь в сангху обусловлен четырьмя «потоками»: дарением тоги (чивара), подношением пищи, обеспечением жильем и предоставлением медикаментов членам сангхи. В суттах и комментариях к ним четко расписаны основные благие поступки (десять благих дел), которые должны совершать монахи и мирянин.

1. Подношение (дана). Это действие обосновывается следующим образом. Обладание чем-либо порождает эгоцентризм и неудовлетворенность, с ростом благосостояния увеличивается эгоцентризм и неудовлетворенность. Человек же, делающий подношение или совершающий дарение, показывает, согласно учению, что он заинтересован в благосостоянии других и готов поделиться частью своей собственности, тем самым демонстрируя свое знание о сущности истинного благосостояния. Сложный ритуал получения заслуги подразумевает знание вещей и продуктов, подлежащих дарению, знание церемониала вручения даров, а также лиц, которым следует дарить и т. д. Дарением считается также чтение вслух буддийской проповеди, обучение детей традициям, обычаям, буддизму и т. д. Если у челове-

ка нет ничего, то он дарит окружающим свое дружелюбие и благожелательность.

2. Высоконравственное поведение (сила). Под этим подразумевается соблюдение ежедневных заповедей. Согласно буддизму, прошлое уходит подобно сну и сожалеть о прошедшем просто глупо; будущее подобно миражу и ориентироваться на него также глупо; надо жить сегодняшним днем, но добродетельно — в этом высшая мудрость. Добродетельная жизнь — ориентация на мудрость, а не на невежество, на дружелюбие и сострадание к другим, а не на враждебность.

3. Размышления и созерцание (бхавана). Следует вырабатывать в себе спокойствие и невозмутимость, а затем уже заниматься самоанализом и самоусовершенствованием.

4. Почитание или уважение других (апачити). Надо быть гибким и легко приспосабливаться к любым условиям, подавлять в себе гордость и раздражительность. Скромность — величайшее достоинство, самодовольство — величайшее несчастье. Все отношения должны строиться на почитании: дети уважают взрослых, особенно родителей и родственников, младший по статусу уважает старшего, народ уважает короля. Все уважают биккху, салютуя ему и одаривая его, послушник почитает биккху, все почитают патриарха, все, вместе с королем и патриархом, почитают Будду как величайшего учителя.

5. Взаимопомощь (вейявачча). Необходимо помнить об удобстве других, помогая им по мере возможности.

6. Передача заслуги (паттанупадаана). Смысл этого действия объясняется в буддийской философии следующим образом. Последователь Будды стремится избавиться от эгоцентризма, порожденного обладанием чем-либо, следовательно, и получаемые им заслуги он воспринимает как принадлежащие не ему одному, а всем живым существам Вселенной. В социальной практике эта философская идея реализуется конкретными ритуальными действиями. Заслуги, получаемые верующими в результате выполнения предписанных нравственных установок, обрядов, церемоний и ритуалов, и даруемые ему за его усердие и веру, не только улучшают карму верующего, но и составляют его основное богатство, которым он вправе поделиться с другими. На практике верующий «переводит» (передает) свои заслуги только тем, кому он обязан или от кого он зависит, т. е. родителям, родственникам, патрону, сверхъестественным существам ближайших уровней существования: духам и демонам, а также богам-охранителям и 33 богам царства Индры (Сакка). Например, «перевод» заслуги богам сопровождается формулой: «Существа, проживающие в пространстве и на Земле, могучие Девы и Наги, не отвергайте моей заслуги. Да продолжат они защищать мою религию». В этой формуле слово «религия» (сасана) может быть заменено словами «учение» (десана), либо «моих учителей» (ми гуру), либо «меня и других» (манг паранг) и т. д. Духам и демонам заслуга «переводится» для улуч-

шения их кармы, т. е. верующий как бы нейтрализует их вредоносность и дает им возможность возродиться в мире людей.

7. Радость от получения и накопления заслуг другими (абханумодана). Верующий обязан демонстрировать свою радость при совершении благих дел другим человеком возгласом «Садху!» (хорошо, замечательно). Такая демонстрация радости приносит заслугу и ему.

8. Распространение и пропаганда учения Будды (десанамая) приносит сразу множество заслуг «пропагандисту». Этим должны заниматься не только монахи, но и миряне.

9. Слушание любого положения учения (савана-мая) тоже приносит заслугу.

10. Стремление исправить заблуждения других (диттхиджуккамма). Это положение является одним из важнейших компонентов современной буддийской идеологии. Ортодоксальный буддизм выделяет два основных типа заблуждений: веру в существование души и материалистический взгляд на природу человека. Первое заблуждение, согласно буддизму, порождает веру в загробное существование, второе заблуждение состоит в том, что человек думает, будто смерть уничтожает физические и духовные свойства индивидуума, превращая их в ничто. Кроме того, заблуждения ведут к фатализму, отрицающему причинность явлений; к утверждению бесполезности поступков, т. е. к отрицанию кармического последствия от добрых и злонамеренных действий; к нигилизму — отрицанию истинности учения Будды. В свою очередь, эти заблуждения сопровождаются десятью злонамеренными поступками, ухудшающими карму человека. Поэтому истинный буддист обязан пытаться рассеять эти заблуждения, объяснить заблуждающемуся, что его неудовлетворенность, подозрительность и беспокойство являются результатом собственной глупости, непонимания, что зло в нем самом, а не во внешних обстоятельствах.

III. Мировоззренческая функция заслуги.

В цепи причинно-следственных отношений возрождение — карма — заслуга именно последняя является активным агентом, определяющим состояние всех сфер существования. Недаром же такие важнейшие трактаты тхеравады, как «Вимуттимагга» и «Висуддхимагга», считающиеся буддийскими энциклопедиями, описывают путь к просветлению через механизм реализации заслуг (под механизмом имеется в виду прохождение по восьмеричному пути). Благодаря концепции заслуг уровень существования человека становится центральным в системе буддийского мироздания, а сам человек возвышается над сверхъестественным миром. Вероятно, поэтому многие монахи не испытывают страха перед сверхъестественным.

***Роль буддизма
в системе общественных отношений
(интегративная функция концепции заслуг)***

Все учение буддизма как бы группируется по матрицам, структура которых определяется мнемотехникой. Для удобства мы будем именовать такие матрицы или мнемонические системы моделями. Существуют космологическая (мировоззренческая) модель буддизма, нравственная модель поведения, модель получения, накопления и передачи заслуг, модель медитации, модель добродетели, модель долга и обязанностей правителя, модель взаимоотношений монах — мирянин и многие другие. Как правило, такие модели описываются в экзегетических трактатах, созданных на базе канонических текстов, а некоторые тексты можно рассматривать как модели-матрицы, например тексты «Ангуттара-никаи».

В процессе становления буддизма такие модели как бы накладываются на религиозно-культурные традиции конкретной нации, национальности, племени, рода, и в результате наложения таких моделей на конкретное поле религиозных верований, культурных традиций и общественных отношений буддизм обретает свою культовую и мировоззренческую специфику. Вместе с тем, несмотря на страноведческую специфику буддизма, наличие множества доктринальных вероучений и их сектантских вариантов, буддизм в целом (в том числе махаяна и тхеравада) предстает как единая мировоззренческая система через космологическую картину бытия. Любой фрагмент этой космологической картины бытия объясняется с позиций учения Будды, непреложной аргументацией в котором считаются лишь высказывания Будды и его учеников, зафиксированные в канонических текстах и принимаемые на веру.

Вера (саддха) считается основным фактором на пути к просветлению, нирване, ибо, согласно учению, саддха порождает энергию (вирия), энергия ведет к пониманию цели (сатти), понимание — к концентрации мысли (самадхи), концентрация мысли — к прозрению и мудрости (панья). Вера (саддха) становится высшей и несокрушимой ценностью, когда она утверждается на почитании трех драгоценностей и благородного восьмеричного пути (Арья Магга). Только при наличии веры в ее высшем значении (аветчаппасада), учит буддизм, верующий, совершая добрые дела по отношению к сангхе и выполняя предписанные обряды, ритуалы, связанные с поклонением символам Будды и его учения, получает религиозные заслуги.

При рассмотрении обрядовой практики буддизма через призму космологической картины бытия становится ясным, что буддист воспринимает все компоненты культовой практики, включающей демонический культ, культ богов-покровителей, обряды жизненного цикла, календарные обряды и церемонии, как единую культовую систему. Для верующего все обряды и

церемонии, независимо от характера их происхождения, оказываются взаимосвязанными, так как он понимает или принимает на веру взаимообусловленность кармы всех живых существ в доступном ему мироздании. Главное для него, как учит буддизм, возможность воздействия на эту карму своими ритуальными действиями и образом жизни, в котором центральное место отводится буддийской общине — постоянному источнику заслуг и охранительной магии. Верующий материально поддерживает сангху, сангха защищает его от вредоносных сил сверхъестественного мира. Буддийский культ доминирует над другими культурами, поскольку Будда считается наиболее могущественным покровителем человека и повелителем всех божественных существ вселенной. Немаловажный факт и то, что буддийский культ представляется верующему не только справедливым, но и менее материально обременительным, чем добуддийские культы.

Общественные отношения также объясняются и регулируются через буддийские модели-матрицы, касающиеся поведения верующих. Высказывания о мирянах имеются в разделах «Самьютта-никаи», «Дигха-никаи», «Ангуттара-никаи», в джатаках, в «Дхаммападе», «Аватамсакасутре», «Махапариниббана-сутре», «Махамая-сутре» и других текстах северной и южной традиций буддизма. Одно из наиболее полных изложений концепций поведения домовладельца-мирянина содержится в «Сигаловада-сутре» из «Дигха-никаи». Характерно, что все буддийские концепции из канонических текстов могут быть изображены в виде геометрических фигур — так, материал «Сигаловада-сутры» организован в форме куба — символа дома.

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

Как сказал Будда, домовладелец должен избегать 4 плохих деяний, 4 путей совершения греховных поступков, а также 6 причин, ведущих к потере богатства. Если он будет сторониться этих 14 зол, защищать 6 направлений, то достигнет успеха в обоих мирах, т. е. после разрушения физического тела такой домовладелец возродится на небесах.

4 плохих деяния — это убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь; 4 пути совершения греха — это плохие желания, ненависть, страх, невежество. Эти пути ведут к потере хорошей репутации.

6 причин, ведущих к потере богатства, — это пьянство, праздное шатание по улицам, посещение зрелищ, азартные игры,

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

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

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

Для поддержания благосостояния в своем доме домовладелец обязан знать шесть правил: почитать своих родителей, учителей, жену и детей, друзей и знакомых, слуг и работников, отшельников и брахманов. Домовладелец должен поддерживать родителей, выполнять свой долг перед ними, хранить семейные традиции и устои, планировать свою жизнь в соответствии с нуждами, совершать подношения сангхе ради получения заслуг для своих родителей. Примечательно, что в тексте не только объясняются нормы поведения домовладельца, но и перечисляются в таком же порядке обязанности близких и друзей домовладельца. Например, домовладелец должен почитать и ува-

жать свою жену, быть верным ей, утверждать свой авторитет перед ней, дарить ей украшения. Жена, в свою очередь, должна хорошо выполнять домашнюю работу, быть гостеприимной, верной мужу, бережно относиться к тому, что он зарабатывает, быть искусной и прилежной.

Интересны, на наш взгляд, предписанные Буддой правила отношений между хозяином и его работниками. Домовладелец, выступающий в качестве хозяина работников, слуг и рабов, должен давать им посильную работу, обеспечивать едой и вознаграждением, заботиться о них в случае болезни, делиться с ними вкусными плодами, оставлять им время для развлечений. В этом случае работники будут уважать своего хозяина, предпочтут работать у него, а не у других, будут брать лишь то, что он дает им, хорошо будут выполнять свою работу и восхвалять хозяина.

Среди незнакомых ему людей домовладелец должен почитать в первую очередь отшельников и архатов (брахманов). Встречаясь с ними, он должен следить за положением своего тела, за своей речью, контролировать свои мысли, держать свой дом открытым для них, снабжать их всем необходимым. В свою очередь, отшельники и архаты не позволят ему совершать зло, утвердят его в достоинствах, пожелают ему благополучия, расскажут ему то, что он никогда не слышал, объяснят то, чего он не понял из услышанного, покажут ему путь к небесам. Будда заканчивает свою проповедь следующими пожеланиями: «Мать и отец являются Восточной стороной, учителя — Южной, дети и жена — Западной, друзья и знакомые — Северной, слуги и работники — Надиром, отшельники и брахманы — Zenитом. Тот, кто почитает эти стороны света, достоин вести жизнь домовладельца. Мудрый, добродетельный, благородный, знающий свои обязанности домочадца, скромный и не упрямый — такой завоюет славу. Тот, кто энергичен, неленив, бесстрашен перед неудачами, собран — такой завоюет славу. Лечащий других добротой, желающий иметь друзей, легко отзывающийся на просьбу, не эгоистичный, дающий совет и руководство своим согражданам — такой завоюет славу. Душевно щедрый, говорящий с добротой (в помыслах), творящий добро в интересах других, справедливый к другим в любом месте и в любых случаях...»¹⁷.

Помимо свода правил поведения для мирян, изложенного выше, в буддизме имеются также общие правила, касающиеся должного отношения мирян к религии. Каждый, кто верит в «три сокровища (или жемчужины)»: Будду, Дхарму, Сангху, — уже является последователем этой религии. Буддисты-миряне обязаны соблюдать пять повседневных заповедей: не убивать, не воровать, не лгать, не прелюбодействовать, не пить спиртных напитков. При соблюдении этих заповедей верующие считаются достойными слышать слово Будды, пользоваться его благословением, понимать суть учения. Они в этом случае осво-

бождаются от эгоистических желаний, от грязных мыслей, от страха перед судьбой. Верующий должен думать о том, как он служит родителям, как живет с женой и детьми, как контролирует свои мысли, как служит Будде. Множество подобных наставлений имеется в различных канонических текстах.

Буддийские тексты не обходят вниманием семейную роль женщины, ее восприимчивость к учению Будды. Как отмечает один из буржуазных буддологов, в любом разделе «Сутта-питаки» можно найти сообщение о монахинях и мирянках, нередко играющих центральную роль в повествовании¹⁸. В текстах «Ангуттара-никаи» говорится, что Будда разделял женщин на четыре типа. Первый тип — это те, кто сердится по каждому поводу, у кого мысли непостоянны, кто завистлив и недоброжелателен к счастью других, кто равнодушен к бедам соседа. Второй тип — это те, кто сердится по пустякам, кто коварен и жаден, но кто не завидует чужому счастью, кто переживает несчастья других. К третьему типу относятся широко мыслящие женщины, которые редко поддаются гневу, которые знают, как обуздать свою эгоистическую мысль, но не в состоянии подавить чувство ревности или сочувствовать другим. Четвертый тип — это те, кто широко мыслит, может обуздать чувство жадности и оставаться спокойным в своих помыслах, кто не завидует чужому счастью, кто переживает за других.

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

В «Махапариниббана-сутре» из «Дигха-никаи» рассказыва-

ется о богатой и знаменитой куртизанке Амрапали из Вайшали, которая попросила Будду просветить ее. Будда сказал: «Амрапали, мысль женщины легко возбуждается и входит в заблуждение. Она поддается желаниям и ревности гораздо легче, чем мужчина. Поэтому для женщины труднее следовать благородным путем. Особенно это трудно молодым и красивым женщинам. Ты должна встать на благородный путь, преодолев вожделения и соблазны. Амрапали, ты должна помнить, что юность и красота не вечны, затем последуют болезни, старость и страдания. Искушение быть богатой и любимой осаждает женщину, однако, Амрапали, это не вечные сокровища. Просветление — единственное сокровище непреходящей ценности. Сила сменяется слабостью, юность — старостью, жизнь ведет к смерти. Один может уйти от любимой, чтобы жить с ненавистной ему; другой никак не может достигнуть долго желаемого. Это закон жизни. Единственное, что защищает и приносит вечный мир, — это просветление. Амрапали, ты должна стремиться к просветлению».

Влияют ли религиозные догмы на реальные отношения в семье, деревне, городе? Общеизвестно, что религия главным образом санкционирует и сакрализует уже сложившиеся отношения между людьми, однако в некоторых случаях она формирует определенный ритуал общеизвестных отношений, ярким примером которых служат взаимоотношения между монахом и мирянином. Ритуализация этих отношений объясняется наличием двух уровней религиозного поведения. Соблюдение правил «Винаи», обязательное для членов сангхи, рассматривается как вступление на срединный путь, каждый шаг на котором строго регламентирован правилами. На этом уровне полностью исключаются вольные рассуждения о тех или иных положениях учения, так как это практический, а не философский метод постижения буддизма. Поэтому процесс обучения является доминирующим, и все состояния, к которым стремится верующий, известны ему из текстов, как и ритуал вхождения в эти состояния, так что все чувства верующего обусловлены заранее.

Социологи, изучающие религиозный комплекс буддизма, отмечают существование как бы двух уровней в этом комплексе, на каждом из которых смысл и назначение буддизма интерпретируются по-разному. Различия в интерпретации настолько велики, что на так называемом верхнем уровне буддизм выступает как учение, постигаемое с помощью практики, а на нижнем — как религия. Наиболее часто эти уровни обозначаются как монашеский буддизм и как народный буддизм. На наш взгляд, такое противопоставление буддийской общины мирянам является ошибочным в силу целого ряда логических умозаключений. А вот условное, подчеркиваем — условное, деление монашества на «черное» и «белое» духовенство представляется более оправданным, так как в этом случае появляется возможность отделить категорию людей («черное» духовенство), уст-

ремленных к достижению высших идеалов учения буддизма, от основной массы верующих, в том числе и большинства сангхи («белое» духовенство), ищущих опоры в вере ради достижения определенных социальных целей. Поэтому, говоря о верхнем и нижнем уровнях буддизма, мы имеем в виду, что именно первая категория людей относится к верхнему уровню, а последняя — к нижнему. На верхнем уровне превалирует ритуал, предписанный канонической литературой образ жизни, манера поведения, фиксированные методы изложения положений буддизма, порядок медитации и т. д. Однако этот ритуал скорее относится к сфере психотренинга, который имеет мало общего с философским отношением к жизни. На нижнем уровне доминируют культовые отношения, связанные с философией буддийского восприятия мира.

К верхнему уровню принадлежат члены сангхи, поставившие себе целью достижение просветления. В тхераваде среди этих членов сангхи существует четкая иерархия, которая, упрощенно, состоит из трех категорий: архат, махатхера, тхера; знатоки канона, медитации и т. д.; люди, стремящиеся постигнуть премудрости срединного пути. В мировоззренческом отношении эти верующие устремлены к достижению конечной цели учения. Они определяют духовный климат в общине, строго соблюдают все правила монашеского устава, ритуальную часть обрядов и церемоний и т. д.

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

Структура нижнего уровня буддийской системы более аморфна, она сложна и для описания, так как не имеет достаточно четких контуров в социальной среде. Культовым ядром нижнего уровня являются будды, бодхисатвы, архаты, святые, боги, божества, иерархически представленные в космографической и космологической системах. Именно религиозное почитание архатов, богов и божеств, а впоследствии изображений будд, бодхисатв и других святых явилось тем организующим

ядром, вокруг которого складывались отношения между членами сангхи и мирянами. Вероятнее всего, с самого начала своего появления сангха была не просто собранием единомышленников, устремленных к достижению идеалов учения, а религиозной организацией, в которую входили также люди, занимавшиеся предсказаниями, составлением гороскопов, магией, врачеванием и т. д., т. е. функционеры, обслуживавшие местное население.

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

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

В *Таиланде* можно выделить несколько признаков неформальной статусной иерархии, осуществляемой и подтверждаемой через монастырь или религиозные церемонии. Каждый третий мужчина временно становится монахом, утверждая этим поступком свой моральный авторитет в глазах родных, знакомых, односельчан и т. д. Он хочет показать, что ему можно доверять, на него можно положиться, что он не забывает доброго отношения к себе и платит свои моральные долги сполна, коротко говоря, что он человек высокопорядочный. Пребыванием в монастыре утверждаются не только нравственные достоинства

человека, но и его склонность к самоанализу, его способность изживать дурные наклонности.

Пребывание в монастыре рассматривается как публичное очищение человека от недостойных дел и ошибок, поэтому этот фактор используется на практике даже государственными деятелями. Например, в 70-х годах временно входили в монастырь бывший министр иностранных дел Таиланда Танат Коман и бывший премьер-министр Таном Киттикачон. Это делалось для того, чтобы восстановить в глазах общественности подорванный авторитет.

В сельской местности каждый прихожанин, мужчина и женщина, как правило, имеет свою роль, которую он выбирает, следуя своим природным наклонностям; это может быть роль глубоко набожного человека, солидного хозяина, любителя пофилософствовать или поговорить о политике, шутника, шеголя, сплетника... и даже хулигана. Все роли несколько ритуализированы, и это создает определенный эффект театра и карнавальности при массовых сборищах в монастырях.

Важное место в неформальной статусной иерархии занимают подношения и дарения сангхе. Кормление монахов и подарки им являются определенной формой перераспределения общественного продукта (до 10% всего дохода населения идет на нужды сангхи), а сам процесс подношения контролируется общественностью. Стоимость или величина подношения, согласно традиции, должна соответствовать социальному статусу дарителя, и превышение положенной стоимости подношения может подорвать, а не укрепить престиж дарителя в глазах его односельчан. Крупные религиозные церемонии или праздники, типа Тот Катхина (подношение одежды сангхе в октябре—ноябре), проводимые поочередно в монастырях района, также объединяют людей, особенно молодежь, в масштабе района и даже провинции через соперничество между музыкальными, танцевальными, поэтическими, спортивными командами, выставляемыми от каждой деревни. С развитием водного и дорожного транспорта и расширением сети автодорог роль монастыря как объединяющего центра возрастает. Об этом свидетельствует все увеличивающийся поток ежегодных подношений сангхе в Таиланде, оценивавшийся в 70-х годах примерно в 1 млрд. бат (50 млн. долл.), не считая продуктов питания для 400 тыс. монахов и даровой рабочей силы, занятой в монастырских хозяйствах.

Следует отметить, что расширение регулирующей функции буддизма находится в прямой зависимости от абсолютного количества деклассированного населения, а также от положения мелкой и средней национальной буржуазии, особенно в тех случаях, когда последняя ограничена в своей деятельности, с одной стороны, крупными монополиями, с другой — государственным сектором. Для деклассированных элементов города посещение буддийского монастыря, участие в религиозных цере-

мониях и шествиях помимо религиозных¹ целей (чаще всего моление об удаче) становится одним из главных способов утверждения их гражданского достоинства и демонстрации их причастности к общественной жизни страны. Результатом приобщения деклассированной городской массы к религии является их тяга к буддийской идеологии как средству выражения их социального протеста.

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

Роль праздников и церемоний

Если в таких важнейших сферах общественных отношений, как трудовая, хозяйственная, бытовая, административная деятельность, в отношениях между мужчиной и женщиной влияние буддизма весьма незначительно, то в области духовной культуры его влияние очень велико. Достаточно сказать, что письменная литература в странах тхеравады была преимущественно буддийской, прамоту изучали в монастырях, да и в настоящее время духовное влияние буддизма значительно, в частности, большое место в жизни верующих занимают подготовка и проведение религиозных праздников, церемоний и т. п. Помимо местных празднеств и церемоний в каждой стране отмечают национальные религиозные праздники, в которых принимают участие миллионы людей. Описывая кхмерский буддизм, Г. А. Шпажников отмечает, что «активность буддийского монашества проявлялась в том, что оно принимало непосредственное участие в различных обрядах и церемониях, общественных праздниках, зачастую было и организатором их... Помимо монахов имеются и другие группы буддистов, причастных к религиозному культу. Это так называемые атяры — организаторы церемоний, своеобразные посредники между буддийскими монахами и верующими»¹⁹.

Н. Г. Краснодарская перечисляет все основные буддийские

праздники на *Шри-Ланке*. «В день полнолуния месяца бак (апрель—май), как считается, Будда вторично, через пять лет после своего „просветления“, посетил Ланку. В полнолуние весака (май—июнь) торжественно празднуются рождение, просветление и паринирвана (она же кончина) Будды — по традиционным представлениям эти события, разделенные многими годами, происходили тем не менее в один и тот же день. В полнолуние посона (июнь—июль) отмечается введение буддизма на острове, совершенное Махиндой. На полнолуние месяца эсала (июль—август) приходится „юбилей“ первой буддийской проповеди. День полнолуния месяца никини (август—сентябрь) особенно почитается буддийскими монахами, соблюдающими обеты предписания ритуального сезона вас (периода дождей). В месяц бинара (сентябрь—октябрь) принято читать сутру „Арияванса“, содержащую, как считают буддисты, квинтэссенцию буддийского вероучения. В месяц вап (октябрь—ноябрь) в этот праздничный день чтутся трехмесячная проповедь Будды, посвященная его матери (такой проповедью были философские проблемы „Абхидхармы“), и первое чтение „Виная-питаки“ на острове Ланка, происходившее в монастыре Тхупарама. На день полнолуния месяца ил (ноябрь—декабрь) приходится церемония катхина, завершающая ритуальный сезон вас, к этому же дню традиция приурочивает такие события, как отправление Буддой первых шестидесяти архатов для проповеди его вероучения и кончину первого из учеников Будды — Сарипутты (Сарипутры) Махатхеры. Именно в день полнолуния месяца ундуван (декабрь—январь), как считается, на Ланку дочерью царя Ашоки монахиней Сангхамиттой была привезена ветвь дерева Бо. В полнолуние месяца дурутту (январь—февраль) отмечается первое посещение Буддой Ланки — на девятый месяц после его просветления. К полнолунию месяца навам (февраль—март) приурочено дарование Буддой титулов „первых учеников“ Сарипутте и Моггаллане. Считается, что в этот самый день был впервые провозглашен кодекс основных этических принципов (уложений) сангхи. Наконец, день полнолуния месяца мядин посвящен воспоминанию о двухмесячном путешествии Будды в сопровождении 20 тыс. архатов в Капилавасту — столицу царства отца Будды царя Сурьодханы из рода Шаकьев»²⁰.

В Таиланде, Кампучии, Лаосе большинство буддийских праздников похоже по содержанию и по форме. Как отмечает Н. Н. Бектимирова, описывая сангху в *Кампучии*, «религия всегда придавала обрядности исключительное значение. Веками отработывая и совершенствуя религиозную обрядность, сангха поставила ей на службу различные виды искусства — архитектуру, живопись, музыку. Представляя собой наиболее массовую форму проявления религиозности, обряды служили практически одним из основных каналов пропаганды буддизма»²¹. В частности, замечание Н. Н. Бектимировой о том, что «в Кампучии

фактически ни один праздник не обходился без участия монахов. Все они так или иначе были связаны с монастырем. Причем если раньше многие торжества включали элементы и буддийского культа, и народных традиций, то в 60—70-е годы повышенное внимание уделялось в первую очередь точному соблюдению буддийской обрядности», можно отнести к Таиланду и Лаосу²².

В Кампучии, Таиланде, Лаосе буддийские праздники проводятся, по существу, каждый месяц, причем они представляют собой целый комплекс обрядов и церемоний. В конце марта — первой половине апреля отмечается Новый год по лунному календарю, во время которого сооружаются песчаные горки, символизирующие гору Меру, обливают друг друга водой, окропляют водой статуи Будды, организуются выставки, ярмарки, конкурсы красавиц и т. д.

В апреле—мае во всех монастырях празднуется тройная годовщина Будды: рождение, просветление и достижение им нирваны. Устраиваются шествия, монахи всю ночь читают молитвы, рассказывают верующим истории о жизни Будды и его учеников. Торжество завершается подношением пищи и всевозможных подарков членам сангхи.

Начало сезона дождей (июнь—июль) отмечается уходом в монастырь части молодежи, чаще всего на время дождливого сезона. «Церемония ухода в монастырь,— пишет Н. Н. Бектимирова о Кампучии,— дорогостоящая, и поэтому часто семьи объединяются и устраивают ее сразу для нескольких человек»²³. Этот праздник отмечается как в национальном масштабе, так и во всех буддийских общинах и семьях.

С середины октября до середины ноября проводят обряды и церемонии, посвященные окончанию дождливого сезона, выходу части монахов из сангхи, дарение одежды членам сангхи. С доктринальных положений буддизма трехмесячное пребывание в монастыре во время дождливого сезона объясняется пребыванием Будды на небесах Таватимсы в царстве Сакка (Индры), где он читал проповеди богам и своей матери, возродившейся на этих небесах. Члены сангхи, которым на период васа запрещается покидать монастырь, могут, согласно учению, с помощью медитации подняться на небо Таватимсы и слушать проповеди Будды, тем самым обретая неисчислимое количество заслуг.

По окончании дождливого сезона отмечается и спуск Будды на землю: во всех монастырях проводятся специальные церемонии. В ночь полнолуния площади, улицы, дома, монастыри, ступы иллюминированы горящими свечами, масляными лампами, цветными электрическими лампочками. В некоторых монастырях под звуки фанфар снимают статуи Будды с высоких пьедесталов и в сопровождении процессии монахов везут по улицам, символизируя этим актом спуск Будды на землю.

Завершается празднество церемонией катхина, проводимой

во всех монастырях. Во многих районах подарки членам сангхи вручаются поочередно, для этого в монастырях вывешиваются желтые флаги, указывающие на проходящую в них церемонию катхина. Некоторые миряне участвуют в нескольких церемониях катхина, стремясь получить как можно больше заслуг. Американский социолог М. Эбихара приводит слова 18-летней крестьянской девушки из Кампучии. «Я думаю, что в этом году поещу 3—4 катхина, чтобы иметь возможность возродиться в образе богатой американки»²⁴.

В ноябре—декабре отмечается праздник, во время которого монахи читают прихожанам различные истории из жизни Будды. Многие верующие в этот период переселяются в монастырь, здесь они спят и принимают пищу. Чтение текстов прерывается только молитвами и трапезой монахов. На территории монастыря царит праздничная атмосфера. Сюда стекается множество торговцев, которые продают сладости, фрукты, еду, игрушки для детей²⁵. Этот праздник также приносит множество заслуг верующим.

В январе—феврале отмечается переход Будды в нирвану: в феврале — день всех святых, в этот день происходит закладка новых зданий и культовых сооружений в монастыре. В феврале—марте организуются церемонии по чтению отрывков из «Вессантара-джатаки».

Много интересных фактов о буддийских праздниках в Бирме приводит Е. А. Западова. Она отмечает, что Новый год (середина апреля) связывается с появлением на земле главного ната Тиджамина. Перед Новым годом астрологи публикуют расчеты о дне прибытия, дне присутствия и дне ухода Тиджамина. В газете «Новогодняя» сообщается, на каком животном будет восседать верховный нат, что будет у него в руках: лук, стрелы, копьё и т. д. Указывается, какими цветами должны украшать свои прически женщины, даются даты мытья головы (в зависимости от дня рождения), публикуются гороскопы. Во время праздника люди обливают друг друга водой и т. п.²⁶.

В мае отмечается день Будды, по замечанию редакции газеты «Гардиан», «самый святой из всех святых дней буддистов»²⁷. Во время этого праздника все поливают растения, особенно дерево Бо (Бодхи). В столицу направляют колонны девушек, несущих на головах красные горшки с водой для растений пагоды Шведагон. Играют оркестры. По всей стране даются представления.

Дождливый сезон считается у буддистов постом, в эти месяцы брачные церемонии не совершаются. Конец великого поста отмечается праздником Огня, олицетворяющим возвращение Будды на землю, когда духи освещали ему путь свечами. Е. А. Западова пишет: «Торжество длится три дня... Верующие со свечами и фонарями, с кружками душистой воды идут в пагоды, чтобы окропить изваяния Будды... Этот месяц еще называют „месяцем кадо“. Подобно тому как верующий молится

Будде, сложив ладони у лба, став на колени и склоняясь до земли, так он склоняется перед родителями, учителями или старшими по возрасту родственниками, уважаемыми людьми, друзьями, выражая таким образом им свое послушание, почтение, покорность. Во многих домах открыты двери. Подарки не обязательны. Высоко ценится сама поза „кадо“»²⁸.

Вслед за праздником Огня отмечается праздник Света (первая половина ноября). Люди танцуют, надев маски животных. Вдоль улиц горят свечи и лампы. В эти дни совершают ритуальные переодевания статуй, устраивают соревнования ткачей — кто быстрее изготовит ткань для статуй Будды и одежды монахов. Как отмечает Е. А. Западова, «газеты каждого города внимательно следят за ходом соревнований и помещают снимки победителей. Концерты, представления длятся ночи напролет». «Частью фестиваля, — пишет Е. А. Западова, — является также праздник Дурачеств, когда молодежь бросает в окна домов фрукты с резким запахом, утаскивает женские юбки, хозяйственную утварь, развешивая их, где придется»²⁹. Большинство буддийских праздников Бирмы сходны с ранее описанными праздниками Таиланда, Лаоса, Кампучии, Шри-Ланки.

Помимо общенациональных праздников обряды и церемонии совершаются по так называемым лунным дням (четыре фазы Луны), которые считаются праздничными днями у буддистов стран тхеравады; переход из одной возрастной группы также сопровождается специальными церемониями, как и важные события в семье: постройка дома, свадьба, похороны. Несмотря на веру в карму, обряду погребения придается чрезвычайное важное значение, в каждой стране существует сложный ритуал отпевания, исполняемый буддийскими монахами. Продолжительность обряда зависит от достатка семьи покойного, известны случаи, когда этот обряд (до кремации тела) длился несколько месяцев, а в Таиланде похоронный обряд над телом патриарха тянулся с 11 ноября 1958 г. до 26 апреля 1960 г.³⁰.

Характеристики религиозной традиции

Таким образом, даже далеко не полное перечисление тех форм общественных отношений, в которых роль буддизма проявляется наглядно, позволяет очертить определенную традиционную систему, включающую буддийскую общину, мирян-верующих, функционеров различных религиозных культов и, наконец, множество ролей и статусов, демонстрация которых осуществляется во время буддийских праздников, шествий, церемоний и обрядов. Подобную систему можно обозначить как религиозную традицию, являющуюся, по выражению Эйзенштадта, «общим хранилищем форм поведения и символов общества»³¹. Каркасом этой традиции является буддийский культ, скрепляющим материалом — идеология религиозной за-

слуги, которая сводит местные добуддийские верования и религии в единую систему буддийского культа, существующую лишь при наличии буддийской общины — сангхи. В свою очередь, буддийскую традицию можно представить себе в виде многослойной модели, ядром которой является буддийская община, и в первую очередь те ее члены, которые посвящают свою жизнь достижению религиозной цели. Затем следует прослойка верующих, преимущественно пожилых, ориентирующихся главным образом на накопление религиозных заслуг (внутренний круг), и, наконец, основная масса верующих, в том числе большая часть временного монашества, устремленных преимущественно к социальным и материальным благам (внешний круг). Внешний круг является диффузным между религиозной традицией и светским обществом, так как часть верующих этого круга постоянно выходит из традиции и оказывается в современной системе общественных отношений.

Религиозная традиция, как правило, складывается вокруг «божественного откровения». Это откровение как бы предопределяет смысл жизни в традиции, заключающийся в постижении уже открытой Абсолютной истины со всеми вытекающими отсюда благами; лучшее перерождение, рай, высшая мудрость и т. д. На базе методов и средств постижения Истины формируется шкала духовных ценностей, которые включаются в сферу общественных отношений и жестко регламентируют межличностные религиозные отношения. Так возникает социально-религиозная пирамида с двойственной иерархией: духовной и социальной, на нижнем уровне которой оказываются люди, занятые физическим трудом. В религиозной традиции выделение человека среди равных ему происходит в результате коллективной оценки степени его набожности и знания ритуала поведения, что ведет к развитию солидарности, которая проявляется в частности, в одежде и в унифицированном выражении эмоций.

Каждый верующий знает, что соблюдение традиционных правил и установок откроет ему путь не только к духовным, но определенным материальным ценностям. Обязательное соблюдение общепринятых, предписанных «правил игры» является непременным условием для достижения более высокого статуса в религиозной традиции. Чем сложнее и изощреннее эти правила, чем разработаннее шкала социального вознаграждения за их последовательное соблюдение, тем меньше времени остается у верующего для иных устремлений, тем меньше его интерес к «большому миру», тем уже его политическое сознание. Хотя внутри сложной и разработанной традиции, какой является буддизм, активность верующих очень высока, но по отношению к социальному прогрессу такая традиция выглядит инертной. Религиозная традиция как бы аккумулирует энергию людей и направляет эту энергию по замкнутому кругу, отчужденному от научного познания и социального прогресса.

Религиозная традиция по структуре представляет собой об-

шестввенную пирамиду с присущими любому буржуазному или феодальному обществу противоречиями, в том числе антагонистическими. Классовый характер противоречий в религиозной традиции особенно проявляется в том, что привилегированная верхушка в своих корыстных целях нещадно эксплуатирует религиозность и невежество масс. Поэтому так называемая традиционная элита, несмотря на то что она широко пользуется благами научно-технического прогресса и современного образования, наиболее активно выступает за сохранение традиционного уклада жизни, патриархальных устоев крестьянства, традиционного воспитания и образования, а следовательно, в защиту своих социальных привилегий и права на господство. Не случайно наиболее опасными для религиозной традиции элита считает идеологические воздействия идей научного социализма, так как отчужденность такой традиции от научного познания и идей социального прогресса во многом облегчает ей задачу сохранения своих позиций и при буржуазно-демократической форме правления, т. е. в условиях острой политической борьбы.

Полное разрушение религиозной традиции может произойти только при социализме, частичное разрушение — под влиянием многих факторов, связанных с развитием капитализма, научно-технической революцией и особенно с социальным прогрессом. Казалось бы, научно-техническая революция и социальный прогресс взаимосвязаны, однако традиция способна использовать научные и технические достижения без особенного ущерба для своей структуры, в то время как радикальные социальные преобразования неизбежно подрывают основные устои религиозной традиции в результате вовлечения верующих в современные формы общественных отношений.

Если конкретизировать понятие «религиозная традиция» в анализируемых нами странах, то можно выделить два типа: инертная (так называемая малая) традиция и активная (так называемая большая) традиция. Первый тип достаточно однороден для всех стран южного буддизма, для него характерны: ориентация верующих на накопление религиозных заслуг; закрепление определенной роли за каждым индивидуумом; отсутствие капиталонакоплений — отсюда «расточительство» верующих при появлении у них «случайных» денег; полная погруженность в локальную религиозно-хозяйственную жизнь и отсутствие интереса к большому миру; преимущественно натуральные, а не денежные подношения сангхе. Выход из такой традиции осуществляется главным образом с целью заработать деньги на каком-либо строительстве для ремонта дома, покупки скота, погашения долгов и т. д. Как правило, в деревню возвращаются немногие, ибо те, кто накопил денег, открывают собственное дело в городе, а для неимеющих денег в деревне нет места: из-за перенаселенности и парцеллярности земельных наделов возвращающийся оказывается лишним ртом.

Условия возвращения в традицию первого типа, как и выхо-

да из нее, зависят в первую очередь от степени ее закрытости. В традиции, подобной исламу, где детально регламентирована модель поведения правоверного, выход из нее (т. е. несоблюдение традиционных установок и ритуала поведения) сопряжен с возможностью обструкции со стороны единоверцев. Однако возвращение в относительно закрытую традицию несложно; в исламе, в частности, оно сводится к принятию на себя обязательства следовать шариату. В более открытых традициях, подобных буддизму, выход почти не фиксируется единоверцами, но возвращение требует весомых доказательств лояльности «блудного сына». Это объясняется тем, что достижение высокой религиозной цели в буддизме связано с подвижничеством, обусловленным идеологией религиозных заслуг.

Буддийскую традицию первого типа можно представить в виде множества локальных общин, сконцентрированных вокруг монастыря, отшельничества, святого. В каждой такой локальной традиции существует своя духовная иерархия, определяемая «суммой» религиозных деяний, составляющих духовное богатство верующего. Возвращающийся в такую традицию оказывается как бы нищим в духовном смысле по сравнению с другими единоверцами. Поэтому он вынужден «покупать» право на достойное место в традиции, и такая покупка обязательно связана с материальными затратами — даже для вступления в буддийскую общину (да и число монахов ограничено возможностями деревни прокормить их). Если у верующего нет денег, то он оказывается в положении пария. Поэтому «малая» традиция является одним из факторов, способствующих оседанию сельских жителей в городах и появлению массы люмпенов.

Традиция второго типа связана с государственной общественной структурой, поэтому для выяснения ее характеристики следует рассмотреть взаимоотношения между государством и религией.

В современном буддизме имеется несколько концепций, касающихся характера взаимоотношений государства и религии, и все они, несмотря на адаптацию к современным условиям, связаны либо с доктринальными положениями канонического буддизма, либо с древнеиндийскими концепциями царской власти. Повышенный интерес тхеравады к государству обусловлен рядом причин. В конечном счете, все учение и практика тхеравады ориентированы на улучшение кармы человека. Основным способом улучшения кармы является накопление религиозных заслуг, осуществляемое через культовые и ритуальные отношения мирян с монастырем и сангхой. Для реализации этой религиозной идеи необходимо иметь значительное число монастырей и монахов, нормальное функционирование которых невозможно без поддержки центральной власти и контроля со стороны государства, иначе происходит вырождение тхеравады. Характерно и то, что тхеравада существует только в странах, исторически находившихся под влиянием индийской культуры, и эта религия всегда была неотъемлемой частью политической системы. Из вышесказанного следует, что в тхераваде не только создаются концепции взаимоотношения религии с государственной властью, но и возвеличивается культ правителя или правительства, которое действует в интересах сангхи и религии. Это наглядно подтверждается буддийскими концепциями о чаккаватине (всемирном правителе), бодхисатве и дхармарадже (просветленном или истинном правителе), деварадже (божественном правителе).

*Концепции «*ога-ча тья*»*

Поскольку содержание, происхождение и формирование древнеиндийских концепций царской власти всесторонне рассматриваются в работах многих исследователей, мы ограничимся рассмотрением этих концепций в их буддийской интерпретации¹. Буддийские концепции, как и их древнеиндийские прототипы, можно разделить на мифологические, космические, или мистические, рационально-социальные теории происхождения власти и соответствующие им теории должного правопорядка.

В палийском каноне имеется несколько сутт и джатак, с

помощью которых объясняются древние и современные концепции власти: это в первую очередь «Махападана», «Маха-судасана», «Сакка-паньха», «Чаккаваттисиханада», «Агганья», «Атанатья» из «Дигха-никаи»; «Махадева», «Каннакаттхала», «Брахмаю», «Села», «Ассалаяна», «Аччарияббхутадамма» из «Маджджхима-никаи»; «Сацча» из «Самьютта-никаи»; 14-я сутта раздела «Тика», 23, 33, 96—99 сутты раздела «Чатукка», сутты из раздела «Чакка» «Ангуттара-никаи»; «Кхуддака-патха», «Дхаммапада», «Махавагга» из «Суттанипаты», «Джатака», «Буддхавамса» из «Кхуддака-никаи»; а также «Милиндапаньха» и более поздние внеканонические трактаты на местных языках, например, «Трайпхумикатха» на тайском языке. При обосновании концепций власти за основу берутся сутты и джатаки, повествующие о жизни принца Гаутамы как правителя в его предыдущих перерождениях, а также описывающие знаки великого человека и атрибуты власти. Будда как социальная личность всегда носитель 32 больших физических знаков и 80 малых, которые не только символизируют достоинства физического тела Будды, но и свидетельствуют о его безусловном превосходстве над людьми. В древней Индии такими знаками наделялись великие святые и великие правители. Эти представления, мифологические по своему происхождению, вошли в буддизм в качестве особых характеристик личности будд и чаккаватинов, или всемирных правителей. Согласно буддийской традиции, такие отличительные знаки приобретаются Буддой в процессе его перерождений, а всемирный правитель считается лишь промежуточным звеном в цепи перерождений. Список всех знаков отличия Будды приводится в одном из археологических исследований по Индии; в этом списке перечисляются и знаки чаккаватина: чакка — колесо, сетачатта — белый зонт, кхачча — меч, сатти — копье, унхиса — головной убор, даккхи-наваттасета санкха — раковина, чаккаватин и его свита (слон, конь, алмаз, жена, советник, домоуправитель, 10 достоинств), а также знаки, властителем которых становится чаккаватин: чаккавала — Вселенная, сапаривара-чутумахади-па — четыре великих материка, саттамаха-ганга — семь великих рек, саттакулапаббата — семь великих гор, саттасидантасара — семь великих озер, самудда — океан, пасала — дворец².

Эти знаки, разбросанные в различных канонических текстах и тщательно группируемые буддийскими комментаторами, как бы связывают учение буддизма с мифологическими древнеиндийскими концепциями царской власти. Как отмечает индолог А. Бэшем, «в глазах древних царь был вознесен намного выше простых смертных благодаря магической силе больших царских жертвоприношений. Царя облакала божественной властью церемония царского посвящения (раджасья), которая в своей полной форме длилась более года и состояла из ряда жертвоприношений. Во время этих обрядов царь отождествлялся с богом Индрой, „ибо он кшатрий, и он же — приносящий жертву“,

и даже с самим высшим богом Праджapati. Он делал три шага по шкуре тигра и этим магически отождествлялся с богом Вишну, чьи три шага охватывают небо и землю»³. В «Законах Ману» происхождение царской власти описывается следующим образом: «Когда люди, не имеющие царя, рассеялись во все стороны от страха, владыка создал царя для охраны всего этого (мира)... извлеки вечные частицы Индры, Анилы, Ямы, Солнца, Агни, Варуны, Луны и Владыки Богатств... Так как царь был создан из частиц этих лучших из богов, он блеском превосходит все живые существа»⁴. Все древнеиндийские концепции царской власти, восходящие к «Ведам», подчеркивают небесное происхождение царя и его божественное предназначение. Ритуальная сакрализация царя осуществлялась преимущественно брахманами. Поскольку тхеравада была частью индийской политической культуры, постольку в Шри-Ланке, Бирме, Таиланде, Кампучии, Лаосе сакрализация личности царя всегда сопровождалась и сопровождается брахманскими церемониями.

Концепция «бога-царя» была особенно тщательно разработана и реализована в *Ангорской империи*. Китайский путешественник Чжоу Да-гуань (1296—1297) писал о царском выезде следующее: «Когда царь выезжает из дворца, во главе эскорта движутся войска; за ними следуют знамена, штандарты и оркестры. Особой группой следуют от 300 до 500 фрейлин дворца в узорчатой одежде, с цветами в волосах и со свечами, горящие даже среди бела дня. За ними идут придворные дамы, несущие золотистые и серебряные предметы царского обихода... За ними движутся амазонки из внутренней охраны дворца, вооруженные копьями и щитами. Потом движутся повозки, украшенные золотом и запряженные козами и лошадьми. Министры и принцы следуют верхом на слонах; их видно издали благодаря бесчисленному множеству красных зонтов. За ними появляются жены и наложницы царя в паланкинах, в повозках, верхом на лошадях и слонах; рядом с ними несут не менее сотни зонтов, украшенных золотом. Позади них едет государь верхом на слоне, держа в руках драгоценный меч. Слон одет в золотые доспехи. Рядом с царем несут 20 белых зонтов, отделанных золотом... Те, кто увидит царя, должны пасть на колени и коснуться лбом земли. В противном случае их хватают и держат под арестом»⁵.

Сохранилось множество надписей ангорского периода, в которых прославляется божественная сущность царя, перечисляются его обязанности как правителя. Последние определялись индийской концепцией царской дхармы, согласно которой царь должен быть щедрым в подаяниях, верным в соблюдении священных заповедей, снисходительным, справедливым, милостивым, терпеливым, не знающим гнева, избегающим жестокости, сдержанным в чувствах, не употребляющим оскорбительных выражений⁶. Но, как отмечает Л. Седов, культ девараджи

(бога-царя) не являлся заимствованием из Индии. «Нововведением ангкорского периода,— пишет он,— было обожествление царя и создание храмов царской линги в виде искусственных гор-пирамид... Золотая царская линга как бы заключала в себе сущность царского могущества: в ней сливались воедино бог Шива и царская власть, как земное воплощение Шивы»⁷. Столица, защищенная стеной и рвом, представляла собой модель индуистской вселенной, окруженной цепью гор и океаном. Стоящий в центре города храм-гора изображал космическую гору Меру, обиталище царя богов Индры⁸. Атрибуты царской власти наделялись мистическими свойствами. Так, царский зонтик считался обиталищем гения-хранителя, который помогал царю советами и мог даже вмешаться в события, защищая интересы династии⁹. Первейшим долгом царя была раздача щедрых даров брахманам, совершавшим жертвоприношения, ибо клубы дыма, исходящие от костров жертвоприношений, способствовали плодородию и приносили богатства стране. Все государство — как символ вселенной — делилось, согласно предписаниям «Артхашастры», на семь частей: царь, министры, подданные, крепости, казна, армия, союзники¹⁰. Дальнейшее развитие концепция «бога-царя» получила в Аютии (XIV—XVIII вв.)

Яркие факты оформления культа «бога-царя» в бирманском обществе приводит И. В. Всеволодов. «Титулование монарха отражало его первенствующую роль в стране (а в восприятии подданного — и во всем мире). В письме, направленном Алаунпаей (середина XVIII в.) английскому королю, о царе говорилось так: „Самодержец, великий, совершенный... господин Белого слона... золотого копья... чье царское величество происходит от Солнца“. Царь был по установленной формуле „господином и хозяином жизни, голов и волос всех живых существ, царем царей“, и никто не смел не только оспаривать, но и ставить под сомнение мотивы его решений»¹¹. Исследователь пишет, что «бирманские цари еще в средневековье приняли индуистскую концепцию абсолютной царской власти и индуистский ритуал ее освящения. Для исполнения этого ритуала при дворе находились брахманы, главной задачей которых было участие в коронационной церемонии. Часть этих брахманов из поколения в поколение жила в Бирме, часть прибыла из Манипура после присоединения его к Бирме. При дворе Бодопан, например, „по штату“ находились 10 пандитов и 104 брахмана»¹². Советский историк отмечает, что брахманы занимались астрологией, предсказаниями судеб страны, сражений, царя, выбирали имя для ребенка царя, руководили свадьбами царствующих персон, выбирали место для строительства столицы, приносили жертвы Вишну, Парамешваре, натам, дьяволам, принимали участие в ритуальной пахоте и т. д.¹³.

Такие же функции брахманы выполняли в тех тайских, кхмерских, лаосских, ланкийских государствах, в которых существовала концепция «бога-царя». Характерными чертами

этой концепции, выполнявшей идеологические и политические функции, являются:

включение брахманских обрядов в политическую систему власти;

обожествление личности короля, который почитался аватарой или Вишну, или Шивы, или Индры с соответствующими сверхъестественными способностями и атрибутами последних;

перенесение символов космического порядка или космографии на политическую культуру конкретного государства;

провозглашение монарха с его атрибутами власти центром мироздания;

использование древнеиндийских трактатов для обоснования функций монарха;

право бога-царя на власть определялось его мощью, а не его нравственными достоинствами.

Концепции «всемирного правителя (чакравартина)», «истинного правителя (дхаммараджхи)», «бодхисатвы» и «будды грядущего Маттея»

Концепции, вынесенные в заголовок данного раздела, по мнению автора, являются составными частями единой, по существу, буддийской концепции власти. Иначе говоря, все концепции власти, бытующие в странах южного буддизма, можно разделить на два типа: древнеиндийская концепция «бога-царя», восходящая к мифологическому мышлению, и буддийская тхеравадинская концепция власти, появившаяся в период формирования рационального мышления. Это не означает, что буддийская концепция власти является рациональной по своему содержанию, она включает множество мифологических и мистических элементов, заимствованных буддизмом из древнеиндийской культуры, но ее дальнейшее развитие идет по линии утверждения приоритета нравственных ценностей над мифологическими представлениями. Мистицизм же присущ и современному буддизму, как и любой религии.

Буддийская концепция власти состоит из четырех частей, определяющих ее композиционное построение и логическое обоснование. Первая часть посвящена рассказу о происхождении людей, вторая часть метафизически объясняет причины эволюции общества от дикого состояния до упорядоченного и обратный ход эволюции, третья часть раскрывает роль и функции «всемирного правителя», ведущего общество к прогрессу, в четвертой части описываются достоинства, которые делают монарха истинным правителем, бодхисатвой, буддой грядущего. Отбор положений, деталей, иллюстративного материала ограничен только текстами палийского канона, трактатом «Милиндапанхва» и эдиктами царя Ашоки, и чем строже этот отбор, тем истиннее считается концепция власти, которая на протяжении

почти двух тысячелетий усложнялась и детализировалась. В наше время эта концепция по-прежнему опирается только на канонические положения и широко используется в идеологии.

Как уже отмечалось, схема этой концепции, которая имеет множество вариаций в каждой стране, у последователей тхеравады одинаковая, как и метафизический метод ее описания. В учении буддизма просто констатируется, что существует множество миров, каждый мир состоит из Земли, Солнца и Луны. Эти миры взаимно влияют друг на друга и эволюционируют. Эволюция циклична, осуществляется по замкнутому кругу, от упадка к подъему жизни, от подъема к упадку. Конечный упадок — все живое сжигается огнем, затем из огня постепенно возникает твердое, жидкое, газообразное, постепенно образуются формы жизни, сначала невидимые, затем прозрачные, наконец, материальные. Первой формой жизни являются люди, сначала у них нет органов осязания, затем эти органы появляются, в связи с появлением органов чувств возникают желания, в результате люди вступают в отношения друг с другом и образуется общество. Характерно, что буддийские идеологи не утруждают себя вопросами, откуда появилась флора, так как об этом ничего не говорится в текстах, а рассуждают только о фауне, которая складывается в результате перерождения людей с плохой кармой в животных, птиц, рыб, насекомых, пресмыкающихся и т. д. В концепции уделяется внимание только эволюции социальной морали и нравственности, которая определяет формирование хорошей или плохой кармы.

Итак, люди начинают заниматься сельским хозяйством, разведением скота. Они становятся все сильнее и плотояднее, у них появляется разделение на мужчин и женщин. Сначала они ведут натуральный образ жизни, живут коммунами. Каждый доволен тем, что удовлетворяет свои естественные потребности. Однако некоторые мужчины и женщины предаются сексуальным удовольствиям, что ведет к развитию у них страсти и вожделений. Этим аморальных людей изгоняют из общины, они строят хижины, чтобы втайне предаваться любовным утехам, но не уходят из коммуны, ибо желают пользоваться долей общего имущества и продовольствия. Затем появляются жадные люди, которые стараются присвоить себе больше других. По мере усиления страсти, желаний, аморальности, жадности начинают снижаться урожаи риса, качество его ухудшается. Тогда люди начинают делить рисовые поля между собой и считать их личным имуществом. Появляются ограды, а с ними — воров. Их надо наказывать. Наказания ведут к лжи и лицемерию.

Страсть обладания становится все сильнее, начинаются конфликты, драки, войны, возрастает беспорядок. Такое положение вынуждает людей собраться вместе, чтобы обсудить, что делать, каким образом восстановить порядок. Они соглашаются, что самый достойный и справедливый среди них должен стать правителем — махасамата. Он обязан защищать своих

подданных, творить суд над недостойными, поддерживать мир и порядок в обществе. В свою очередь, люди должны обеспечить его рисом и всем необходимым. Но правитель, не знающий истинного учения — Дхаммы, не в силах создать условий для общественного процветания. Вновь появляются бедные, нищета толкает людей на воровство и незаконные дела. Правитель вынужден строить тюрьмы для воров и наказывать их. Эти меры порождают бандитов, которые убивают людей, чтобы избавиться от свидетелей. Правитель создает суд для наказания воров и убийц. Из-за страха перед наказанием преступники начинают лгать. Ложь порождает другие отрицательные социальные явления, особенно такие, как клевета и злословие (песунья), которые ведут к умственной, моральной и физической деградации человечества. Красивые люди становятся уродливыми, женщины избегают их, в результате появляется зависть к тем, кто имеет красивых жен. Прелюбодеяние и сексуальные извращения становятся обычным делом. В результате начинаются грубые оскорбительные ссоры, праздная болтовня, падение моральных устоев. Общество деградирует, три недостойных качества: аморальная похоть (адхамма-рага), извращенные желания (висама-лобха) и извращенные представления (мичадхамма) распространяются до такой степени, что заглушают сыновние и религиозные чувства. Мораль и нравственность забыты, начинаются войны между людьми и общество разрушено. Люди, впавшие в состояние варварства и дикости, теперь живут в пещерах.

И вот тогда немногие сохранившие свою личность призвали людей к благоразумию. Эти немногие — «люди религиозной жизни» — отказались от безумных и опьяняющих удовольствий и начали вести воздержанную, скромную, спокойную жизнь, занимаясь самосовершенствованием. Сподвижничество этих людей дало толчок к возрождению общественного порядка, до тех пор пока вновь не подошло время выбирать правителя...

Вторая часть концепции является суммированным пересказом многих канонических текстов. В конкретном тексте, например в «Чаккаваттисиханаде», вторая часть концепции излагалась следующим образом: «Так как бедные не в состоянии что-либо приобрести, то нищета становится обычной, нищета порождает воровство, воровство порождает насилие, насилие разрушает жизнь, от постоянных убийств жизнь теряет привлекательность...

Так как бедные не в состоянии что-либо приобрести, нищета становится обычной, нищета порождает воровство, воровство — насилие, насилие — убийства, убийства — ложь, ложь — злоумышленную речь, злоумышленная речь — прелюбодеяние, прелюбодеяние — оскорбительные и праздные разговоры, недостойные разговоры — жадность и недоброжелательство, жадность и недоброжелательство — ложные представления, ложные представления — кровосмешение, бессмысленную жадность и извра-

ценную похоть, и это падение продолжится до тех пор, пока не будут утрачены сыновние и религиозные чувства и уважение к старейшине рода...

Затем наступает время, когда продолжительность жизни людей сокращается до десяти лет, девушки в пять лет считаются совершеннолетними. Эти существа забывают, что такое топленое масло, сливочное масло, растительное масло, сахар, соль. Зерна кудруса станут лакомством. Как в наши дни лакомством считается рис и карри, так и зерна кудруса были лакомством для тех существ. Они утрачивают представления о десяти моральных достоинствах, а вместо этого у них процветает десять аморальных установок; ни одного слова в защиту морали...

Эти существа потеряют уважение ко всему, они не останавливаются перед сексуальной связью с матерью, или сестрой матери, или золовкой, или женой учителя, или невесткой. Мир погружается в кровосмешение, подобно козам и овцам, птицам и свиньям, собакам и шакалам...

Среди таких существ враждебное отношение друг к другу становится правилом, как и недоброжелательность и злоба, мысли об убийстве появляются у матери к ее ребенку, у ребенка к матери, у отца к детям, у детей к отцу, у брата к брату, у брата к сестре, у сестры к брату. Их чувства подобны игроку, который стремится войти в игру, которую видит.

И вот наступает семь дней, когда эти существа смотрят друг на друга как дикие животные; они хватают оружие с мыслью: „Это дикое животное“ и „Тот дикое животное“, и начинают убивать друг друга.

Тогда у некоторых существ наступает отрезвление: „Зачем мы убиваем других?“, „Зачем убивают нас!“ „Давайте найдем убежище в хижинах из травы, джунглях, дуплах деревьев, быстрых реках, горных источниках, будем питаться плодами джунглей“. На это уходит семь дней, и по истечении седьмого дня они прекращают общаться с природой и возвращаются на прежнее место жительства. Встретившись, обнимаются, утешают друг друга: „Как прекрасно, что ты еще жив! Как я счастлив видеть тебя живым!“

Тогда осеняет эти существа: „Мы потеряли семьи и знакомых из-за того, что шли недостойным путем. Давайте делать добро. А что мы можем сделать хорошего? Давайте воздерживаться от убийства“. И они перестали убивать живых существ, и, следуя достойным путем, их облик стал улучшаться, а продолжительность жизни стала увеличиваться. Они жили до 10 лет, но их дети стали жить уже двадцать лет.

Тогда осеняет людей: „Так как мы живем достойным образом, то и наша жизнь становится продолжительнее. Давайте совершать еще больше добрых поступков. Давайте воздерживаться от воровства, от прелюбодеяний, от лжи, от злословия, от оскорблений и праздных разговоров, от жадности, от недоброжелательства, от ложных взглядов, от трех вещей; кровосме-

шения, бессмысленной жадности и извращенных желаний; давайте возлюбим наших матерей и отцов, давайте будем благочестивы по отношению к святому человеку, будем уважать наших стариков, давайте следовать этим хорошим делам“.

И стали они практиковать эти достоинства. В результате совершения добра срок их жизни стал возрастать, а физический облик улучшился, и дети их стали жить сорок лет. Эти люди были подвержены лишь трем болезням: желанием, голоду и старению. И земля наполняется силой, начинается процветание, появляются деревни, города и столицы, расположенные близко друг от друга, на расстоянии перелета пегуха».

Лейтмотив приведенной части поучения в том, что понятие добра есть результат жизненного опыта, и только путем страдания люди могут прийти к добру. Но и постижение результатов добра не выводит людей из круга страданий, ибо имеются бедность, нищета, воровство и т. д. И этот бесконечный и замкнутый цикл эволюции общества продолжается до тех пор, пока правитель (махасамата) не уверует в учение Будды. Приняв это учение, он становится истинным правителем (дхаммараджа), т. е. царем Дхаммы.

Кто такой чаккаватин, т. е. монарх, приводящий в движение колесо Дхаммы, объясняется, в частности, в *тайском* трактате «Трайпхумикатха». «Но что, отец,— спрашивает наследник короля,— является благородным долгом монарха, колесо вращающего?— Это, дорогой сын,— отвечает отец,— то, что ты учишься славить Дхамму, уважать и почитать ее, оказывать ей внимание, почитаешь ее, становишься сам носителем дхаммы, символом Дхаммы, признаешь ее своим господином... должен уметь правильно видеть, охранять и защищать свой народ, армию, дворян, вассалов, брахманов и домовладельцев, жителей города и страны, религию, животных, птиц. Во всем государстве не должно совершаться зло. И если в твоей стране есть бедный, дай ему богатства... И когда, дорогой сын, в твоем государстве люди... будут приходить к тебе, интересуясь, что есть добро и что есть зло, что есть преступление и какие действия создают благо и горе, ты должен выслушать их, предохранить от зла и уговорить их делать только добро. Это, дорогой сын, есть благородный долг чаккаватина».

Далее история повествует о том, что юный монарх, унаследовав трон, строго соблюдал отцовские наставления и однажды обнаружил на верхней террасе дворца небесное колесо, которое покатилося сначала к востоку, а затем в другие части света. Монарх следовал за ним с армией, и там, где колесо задерживалось, останавливался и король. Все его враги, видя это, приходили к нему как к повелителю Вселенной и просили учить их Дхамме. Монарх объяснял им, что они должны воздерживаться от убийства, воровства, лжи, прелюбодеяний и опьяняющих напитков...

Чаккаватин, его действия, природа и вид колеса Дхаммы

описываются в «Маха-судассана-сутте». В частности, в ней говорится, что божественное колесо (чакка ратана) поднимается из восточного океана и плывет по небу подобно второй луне. Буддхагхоша разъясняет, что чакка ратана следует по небу на малой высоте, почти касаясь верхушек деревьев, и те, кто сопровождает чакка ратана, летя по воздуху, могут наслаждаться фруктами, цветами и нежной листвой. Чакка ратана движется не высоко, не низко, и люди на земле указывают на этот диск и его свиту и говорят: «Вон царь, а вон его министр, а тот — его главнокомандующий!». В канонических текстах довольно часто встречаются описания драгоценного колеса со всеми его деталями, которых множество: внешний обод, внутренний обод, спицы, зонтики, наконечники копыя (сатти), его драгоценные камни, колокольчики и т. д., — причем особое внимание уделяется белым зонтикам и венчающим их наконечникам копий, расположенным по внешнему ободу колеса. Зонт — это символ верховной власти, копые — сатти — символ великолепия и мощи. Буддхагхоша объясняет, что таких зонтиков на колесе 100 — по числу правителей древней Индии — и это символизирует власть чаккаватина над всей Вселенной. В отличие от значения зонта в концепции «бога-царя» зонт в буддийской концепции символизирует духовное освобождение (вимутти), поэтому такой зонт отождествляется с колесом учения, приведенным в движение самим Буддой.

Но основным для буддийской концепции чаккаватина являются не символы, утверждающие магические атрибуты правителя, а идея накопления религиозных заслуг, что позволяет идеологам тхеравады оперировать этой концепцией и в наши дни. Так, в беседе с королем Пасенади Будда указал ему, что, если бы Пасенади не накопил религиозных достоинств, «он никогда не смог бы возродиться королем» Косала. Для дальнейшего улучшения своей кармы правитель должен соблюдать восемь установок, перечисленных в «Дигха-никае»: верить в Дхамму; держать дворец открытым для всех; помогать и почитать шаманов и брахманов; выслушивать бедных и странников, нищих и просителей и одарять их богатствами; быть образованным, мудрым, сдержанным, справедливым; способным вникать в дела прошлого, настоящего и будущего. Особенно приветствуется следование закону благочестия и сострадания, культивирование достоинств Брахмы, перечисляемых в «Суттанипате»: метта, каруна, мудита, ахимса и др. Только будучи наделенным такими достоинствами, монарх способен спасти от страданий все живые существа, улучшить их благосостояние и сделать счастливыми. При наличии этих достоинств монарх вправе именовать себя «бодхисатвой» и, более того, «буддой грядущего Маттеем».

Согласно буддийской концепции власти, царь не только правитель, но и посредник и регулятор социального порядка. Если он несправедлив, он приносит несчастье своим подданным. Мо-

нарх, который не следует Дхамме и не соблюдает высшие нравственные нормы, ведет страну к разорению. В этом случае он теряет право на власть и народ вправе свергнуть его или убить.

Как мы видим, буддийская концепция царской власти принципиально иная, чем древнеиндийская концепция «бога-царя». Во-первых, буддийская концепция не имеет завершенной формы, ибо ее композиция позволяет вводить бесчисленное число морально-нравственных поучений, включая поучения о морали, медитации, мудрости, долге и обязанностях монарха. Во-вторых, и это самое главное, на наш взгляд, эта концепция ставит под вопрос законность власти, утверждает фактическую зависимость власти от морально-нравственных законов, а юридически ставит эту власть под контроль сангхи, как хранителя и толкователя морально-нравственных законов. Поэтому на практике правители буддийских стран совмещали две концепции: индийскую и буддийскую,— первая служила для сакрализации царской власти, вторая — для ее прославления и оправдания перед будущими поколениями. Исторические хроники на сингальском, бирманском, тайском, кхмерском языках содержат множество историй, прославляющих того или иного монарха как чаккаватина, дхаммараджу, бодхисатву и т. д., при этом всегда отмечаются заслуги монарха по отношению к религии и сангхе.

Модели идеальных государств

Буддийская концепция власти, как правило, иллюстрируется примерами деятельности таких исторических монархов, как индийские цари Бимбисара и Ашока, сингальские цари Тисса и Паракрама Баху Великий, бирманский царь Ануруддха, тайский король Рама Камхенг, кхмерский царь Джаяварман VII.

Царь государства Магадхи Бимбисара (545—493 гг. до н. э.) часто упоминается в канонических текстах как покровитель и последователь принца Гаутамы (623—543 гг. до н. э.). Согласно палийской традиции, он взшел на трон в 15-летнем возрасте и правил 52 года. Однажды Бимбисара увидел аскета Гаутаму и пригласил его во дворец. Гаутама рассказал, что покинул свою семью ради поиска истины и просветления, и царь предложил ему посетить его дворец после достижения просветления. Став буддой, принц Гаутама с сопровождавшими его учениками пришел в Магадху, как он обещал Бимбисаре, и расположился в пальмовом гроте. Узнав о приходе Будды, царь Бимбисара с большой свитой навестил его и, услышав проповедь Будды, достиг первой ступени нирваны (соттапанна). После этого царь подарил Будде и его последователям парк с бамбуковым гротом, в котором Будда неоднократно проживал в период дождливого сезона. Царь Бимбисара во всех делах

следовал учению Будды, регулярно исполнял обряд «упосатха», его супруга и сын вошли в буддийскую общину, однако его карма была плохой, царя убил собственный сын по наущению родственника и недоброжелателя Будды Девадатты. После смерти Бимбисара возродился на первом небесном уровне (чатуммахараджика) под именем Янавасабха¹⁴.

Примечательно, что правление царя Бимбисары или его сына Аджаташатры, как и правление царя Пасенади, хотя они были ревностными последователями Будды, редко идеализируется в тхераваде. Возможно, важную роль здесь играет мнение Буддхагхоши, который называет этих царей местными (падесараджа), сравнивая их с царем Ашокой как «всеправителем Джамбудвипы (дипачаккавати)¹⁵. Но интересно отметить, что идеализация того или иного правления в тхераваде основывается на «достоверном» историческом материале, а то время как сведения о Бимбисаре, Пасенади, Аджаташатре содержатся преимущественно в буддийских текстах канонической литературы. Таким образом, архетипом идеального государства в буддизме признается правление царя Ашоки (268/265—232/229 гг. до н. э.), каким оно представляется по его эдиктам, по свидетельствам исторических ланкийских хроник «Дипаванса», «Чулаванса» и Буддхагхоши.

В популярном буддийском изложении царь Ашока предстает сострадательным монархом, вложившим меч в ножны после завоевания Калинги. Он объявил о своем преклонении перед учением Будды, создал гуманное правительство, ввел бесплатное лечение, мягкий режим в тюрьмах, пособия для бедных, пенсии для стариков, удобные пристанища для путешественников, лечебницы для животных. Он убеждал людей исполнять свой долг по отношению к родителям, быть добрыми с детьми и слугами, быть щедрыми и терпимыми. Столь же сострадательным Ашока был и по отношению к соседним народам и племенам: он отказался от войн и просил пограничные племена не бояться его, ибо он желал им добра от чистого сердца. В своих эдиктах Ашока по-отцовски объясняет своим подданным, каким образом он уверовал в учение Будды. Став буддистом, Ашока заботился о счастье своих подданных, называя их «своими детьми», а себя именуя «Совершающим добро», «Милым богам», «Праведным Ашокой». Правление Ашоки было «золотым веком» Индии. Его огромная империя была страной мира и счастья. Он правил в соответствии с законом Будды, посвятив свою жизнь Будде, Дхамме, Сангхе и народу¹⁶. Палийская традиция считает величайшей заслугой Ашоки проведение Великого собора буддийского духовенства в Паталипутре (на котором был зафиксирован палийский канон), а также то, что он разослал буддийских миссионеров по всей Индии и за ее пределы, в том числе на Шри-Ланку.

Характерно, что вышеприведенная популярная буддийская версия о правлении Ашоки идентична картине правления, кото-

рая изложена в эдиктах Ашоки¹⁷. А. Бэшем, ссылаясь на эдикты, пишет, что Ашока «энергично поддерживал учение о непричинении вреда людям и животным, которое тогда быстро распространялось среди верующих всех сект, запретил жертвоприношения животных, по крайней мере в столице, и регулировал убой скота для еды, категорически запретив убивать некоторые из видов. Он гордился тем, что заменил охотничьи экспедиции — традиционную забаву индийских царей — паломничеством к буддийским святыням»¹⁸.

Ланкийские монахи, рисуя идеальное правление, как правило, также ссылаются на Ашоку. Но «золотым веком» и идеальной моделью государства в истории Шри-Ланки считается время правления царя Паракрама Баху Великого (1153—1186). Сингальские хроники «Чулаванса», «Сурураджа-валия» сообщают, что он победил бесчисленных врагов, создал единое государство, объединил и укрепил санху, терпимо относился к брахманизму. Во времена его правления были построены выдающиеся памятники буддийской архитектуры, расцвело искусство, были созданы своды законов, базировавшихся на учении Будды. Шри-Ланка стала богатой и процветающей страной, она обеспечивала рисом многие страны Востока, признавшие себя вассалами великого царя. Средневековый хроникер, описывая царство Паракрама Баху, восклицает: «Он был величайшим из людей!... Здесь власть религиозного благочестия, здесь мудрость, здесь вера в Будду, здесь яркий свет, здесь слава, здесь величие царя!»¹⁹.

Вероятнее всего, именно на Шри-Ланке была отработана стереотипная концепция идеального монарха — чаккавати, покровителя и защитника религии, в первую очередь буддизма, управляющего с помощью дхаммы, и эта концепция была впоследствии воспринята многими монархами стран Индокитая и зафиксирована в письменных источниках Бирмы, Таиланда, Лаоса. Так, бирманский ученый У Лу Пе Уин, говоря об архитектурных памятниках Пагана и ссылаясь на исторические хроники, пишет, что «после завоевания Татона в 1057 г. н. э. Анората привез с собой в Паган тридцать собраний палийского канона... Люди узнали, что их король поддерживает новую веру в палийское учение и сам изучает палийские тексты. Они последовали его примеру и от всего сердца стали помогать в достижении столь благородной цели. Буддизм оказал влияние и на формирование характера бирманцев как нации. Он расширил их кругозор, дал им представление об искусстве и архитектуре, языке и литературе. Во всех своих обычаях и нравах, в домашнем укладе, общественных отношениях и хозяйственной жизни бирманцы руководствовались палийскими питаками. Закон и порядок господствовали в стране, и люди использовали каждую возможность, чтобы уделить время созданию произведений искусства. Побуждаемый все возрастающим религиозным рвением, Анората построил много замечательных пагод, наиболее

знаменитая из них — золотая Швезигон, принесшая ему наибольшее число религиозных заслуг»²⁰. Другой бирманский ученый называет времена Анораты «золотым веком бирманской культуры»²¹.

В надписи Рамы Камхенга из Сукхотаи (1292) говорится: «Во времена короля Рамы Камхенга страна Сукхотаи процветала. В воде была рыба, в полях рис. Повелитель не облагал налогами дороги: его подданные могли гнать скот на продажу или ехать верхом; кто хотел торговать слонами, торговал ими; кто хотел торговать лошадьми, торговал ими; кто хотел торговать серебром или золотом, делал это». Далее рассказывается о том, каким справедливым был король, который не делал различия между простолюдином и знатым. «Король подвесил колокол под воротами: любой подданный, если у него была нужда или горе, мог ударить в этот колокол; услышав звон, король Рама Камхенг, правитель страны, выходил к этому человеку, выслушивал его просьбы и поступал с ним справедливо. Поэтому народ Сукхотаи восхвалял его... Народ Сукхотаи соблюдал заповеди, совершал подношения. Король Рама Камхенг, правитель этой страны, принцы и принцессы, юноши и девушки и все благородные без исключения мужчины и женщины — все верили в религию Будды и все соблюдали заповеди во время дождливого сезона». В надписи подробно перечисляются богатства храмов и монастырей, описывается процветание различных буддийских сект, высокое положение монахов, которых все одаривали деньгами, едой и фруктами.

Заканчивается надпись утверждением, что «король Рама Камхенг был господином всех таи. Он был учителем, который учил таи правильно понимать благоденствия и дхамму. Не было ему равных в знаниях, мудрости, храбрости и мужестве, силе и энергии среди всех людей, живших на тайских землях. Он был в состоянии покорить множество врагов, владевших обширными царствами и многими слонами»; далее перечисляются названия 22 покоренных им государств и городов²².

Эволюция буддийской концепции власти на примере Таиланда

История и характер взаимоотношений буддийской религии с государством является объектом научного исследования как на Западе, так и на Востоке уже более ста лет. Не обойдена вниманием эта тема и в отечественном востоковедении, в частности, имеются фундаментальные исследования на эту тему по Кампучии, Бирме, Шри-Ланке. Именно поэтому в данном разделе рассматривается характер взаимоотношений между властью и религией в истории Таиланда, ибо, как уже отмечалось, треугольник Шри-Ланка — Бирма — Таиланд является наиболее существенным для характеристики государственной роли буддизма тхеравады.

Миграция тай с севера на современную территорию Таиланда началась со второй половины первого тысячелетия нашей эры и продолжалась до середины второго тысячелетия. Первые тайские государства появились в XIII в., а в государстве Сукхотаи (XIII—XV вв.) была создана тайская письменность и на ее основе эпиграфика, исторические хроники, религиозные трактаты. Благодаря этим письменным источникам ученые узнали, что еще до своего переселения на нынешнюю территорию Таиланда тай были знакомы с буддизмом.

Тайские вожди начинали строительство города-столицы с закладки монастыря, получавшего чаще всего название «Махатхат» (маха — великий, тхат — место захоронения останков Будды). Однако в политических целях тайские правители брали на вооружение индийские концепции царской власти (чакравартина — всемирного правителя, девараджи — бога-царя, дхаммараджи — правоверного царя), на основе которых формировались государственные и правовые отношения вождя с подданными, духовенством, соседними странами. В свою очередь, эти концепции как бы канонизировали содержание официальных письменных документов тех времен, излагавших факты и события по схеме и аналогии соответствующих древнеиндийских текстов.

Буддизм как религия является одним из структурообразующих компонентов общественных отношений, и в качестве этого компонента он может входить в политическую систему или примыкать к ней. Например, тайская социально-политическая система государства Сукхотаи функционировала следующим образом: политическая интеграция осуществлялась через власть вождя; регулирование и контроль общественных отношений происходили на основе кровнородственных традиций и воинской иерархии; вознаграждение членов общества осуществлялось главным образом путем выделения каждой семье ее доли воинской добычи, в том числе военнопленных. Буддизм был инкорпорирован в эту систему в качестве официальной идеологии через концепцию чакравартина и как религиозный институт. Концепция чакравартина получила символическое отражение в административной структуре, в характере отношений между буддийской общиной и государством, во всей системе государственного устройства. Согласно этой концепции, правитель, который занимался обширной религиозной деятельностью и вместе с тем правильно управлял государством, становился вращающим колесо монархом или возникшим колесницей (чакравартином), одно колесо которой символизирует буддийское учение (дхарма чакра), другое — государство (аначакра). Олицетворением аначакры считался город Сукхотаи, дхарма чакры — город Саванлок, расположенный в 50 км к северу от столицы. Именно в этих городах велось крупное храмовое строительство. Поскольку считалось, что правитель-чакравартин управляет государством правой рукой, а Дхармой — левой,

то и административная система подразделялась на правостороннюю и левостороннюю. В соответствии с этим и буддийское монашество имело две секты: камаваси, считавшуюся правосторонней, и араннаваси, считавшуюся левосторонней. В секту камаваси входили городские монахи, в секту араннаваси — сельские. Первые считались книжниками, вторые — аскетами и отшельниками, знатоками практики и медитации²³.

В эпитафие содержатся сведения о том, что один из правителей Сукхотаи Ли Таи был автором космологического трактата «Трайпхумикатха» («История трех миров»). Он назывался «повелителем трех миров и царем Дхармы». Во времена его правления наиболее сведущие монахи секты камаваси получали титул «святой учитель законов трех миров», а монахи секты араннаваси — титул «святой учитель Дхармы»²⁴. На основании этих и других косвенных данных, отраженных, в частности, в религиозной скульптуре Сукхотаи, можно сделать вывод о том, что правитель считал себя главой сангхи и вмешивался в административные дела буддийской общины, но не в споры по вопросам догматики. Таким образом, сангха была полностью инкорпорирована в политическую систему Сукхотаи в качестве религиозного института, и в этой системе буддизм толка тхеравады не имел каких-либо явных преимуществ перед махаянистскими сектами.

В середине XIV в. появилось крупное тайское государство Аютя, известное также как Сиам, правящие династии которого находились под влиянием кхмерской и монской культур, что нашло отражение в развитии идей «бога-царя» (девараджи) и соответствующих ей символов политической и правовой власти.

Если сравнить понятия «чакравартин» и «девараджа», то обнаруживаются значительные различия между ними как по религиозному содержанию, так и по идеологической направленности. Правитель, желавший прослыть чакравартином, должен был соблюдать определенные обязательства по отношению к подданным и религии, быть примером для подражания, становясь как бы бодхисатвой, который указывал путь к «правильной» жизни не только своему народу, но и соседним.

Культ «бога-царя» создавался в целях полной централизации власти, которая сакрализировалась путем магических обрядов, создания атмосферы таинственности вокруг правителя. Дворец «бога-царя» рассматривался как центр мироздания — земной рай, за которым находился грешный мир, разделенный на четыре стороны света и районы, значение и важность которых уменьшались по мере удаления от «центра Вселенной». Четырехчленная структура мироздания, в центре которой находится правитель: четыре стороны света, или четыре положения Солнца (восход, зенит, закат, надир), — нашла формальное отражение в административной, военной, политической, социальной, религиозной организациях аютийского общества. Так, важнейшими административными учреждениями считались казна-

чейство, кромы (приказы) дворца, столицы, земли. Армия, выступая в поход, делилась на авангард, правое и левое крылья, арьергард. Существовала политико-административная иерархия территории — королевские владения, внутренние земли, внешние земли, остальной мир. Жители государства подразделялись на аристократию, дворян, свободных, несвободных. Важнейшими городами страны были объявлены Прапрадэнг (около Бангкока) на юге, Наконнайок на востоке, Супанбури на западе, Лопбури на севере²⁵.

В XV в. религиозная система была также приведена в соответствие с четырехчленной структурой мироздания: в ее центре находился король и его окружали с одной стороны брахманы, а с трех других сторон буддийские секты — городская правосторонняя (тхеравада сингальского толка), городская левосторонняя (тхеравада аютийского толка), сельская или лесная. В этой структуре наиболее важная роль отводилась священнослужителям-брахманам, буддизм же по отношению к брахманизму занимал второстепенное положение. Вместе с тем буддизм уже был общепринятой религией, необходимой правящим сословиям, поэтому строительство монастырей поощрялось ими и члены любых сект получали льготы и привилегии.

В государстве Аютия была создана жесткая система феодальных отношений, при которых принцип взаимных обязательств между правителем и его подданными был заменен рабованием перед «божественной» семьей в лице короля и его родственников (прямые потомки короля до пятого колена). Рабование порождалось тем, что король и его окружение контролировали все должностные места с приписанными к ним льготами и привилегиями, тем самым утверждая принцип, что личность — ничто, а должность — все. Теряя должность, чиновник терял вместе с ней свои права, землю, имущество. Параллельно официальной иерархии стала развиваться практика взаимных услуг, т. е. патронажная система связей «патрон—клиент», заменившая родственную. Компенсирующая функция государства ограничивалась вознаграждением узкого круга «царских слуг»: чиновничества и аристократии. Контролирующая и регулирующие функции стали односторонними, т. е. осуществлялись только в интересах господствующего класса.

Вследствие этого появились разрывы в функционировании тайской общественной системы, которые частично компенсировались неформальной системой «патрон—клиент» и за счет религии. Из буддийских сект только тхеравада с ее акцентом на праведный образ жизни и накопление религиозных заслуг (бун — по-тайски, пунья — на пали) могла восполнить функциональную недостаточность государственного механизма. Идеология тхеравады объявила высшей религиозной ценностью личность короля как воплощение наибольшего количества заслуг. Тайский монарх провозглашался идеальной личностью,

абсолютной ценностью, мерилom нравственности и мудрости. Все религиозные действия, не имевшие прямого или косвенного отношения к королевской семье, считались как бы второстепенными. Интересно отметить, что любая статуя короля, поставленная в монастыре, становилась одним из главных объектов религиозного поклонения. Например, в одном из монастырей Супанбури находятся скульптурные изображения литературных героев поэмы «Кун Чанг Кун Пэн» и среди них статуя короля Нарасуана (1590—1605). Она стала почти бесформенной от бесчисленного количества листков сусального золота (символов религиозной заслуги, переходящей на дарителя), положенных на нее верующими. Причастность к королевскому дому, пребывание на службе у короля, хотя бы случайные контакты с членами королевской семьи стали рассматриваться верующими как результат счастливой кармы.

Некоторые буддологи до сих пор считают, что содержательность культовой практики буддизма, независимо от его национальной формы, определяется знанием монахами канонических текстов и разработками той или иной схоластической школы. Однако в единой программе монастырского обучения, принятой в Аютии в 1672 г. и просуществовавшей до 1871 г., упоминаются главным образом тайские религиозные произведения: «Тьиндамани», «Супасит Пра Руанг», «Трайпхумикатха», «Махачат» и др., которые вовсе не признавались каноническими даже в Таиланде²⁶. Тексты палийской «Типитаки» изучались монахами, желавшими получить ученую степень, а таких было немного. На наш взгляд, главным моментом, определившим содержательность аютийского буддизма, была заземленность рая, его отождествление с жилищем короля, что в итоге привело к трансформации бытовой системы религиозных ценностей, которые, в свою очередь, влияли на мировоззрение членов сангхи.

Например, в Сукхотаи правитель выступал как «идеальный вождь», подражание которому допускалось лишь при соблюдении религиозных норм поведения, предписанных буддизмом, что ассоциировалось с нормативными установками тайского общества того периода. Соответственно на первый план ставилась морально-этическая система религиозных ценностей для мирян и религиозная практика достижения просветления для членов сангхи.

Перенос рая на землю, во дворец «бога-царя», изменил религиозную ориентацию в аютийском обществе. Постепенно сложилось убеждение, перешедшее в веру, о возможности создать счастливую карму путем накопления религиозных заслуг, иначе говоря, на первый план вышла система ценностей, связанных с заслугой, а также идея детерминированной возможности достижения удачи в этой жизни и перехода в более высокое сословие в будущей.

На практике это выразилось в создании неформальной шкалы больших и малых заслуг, сыгравшей и играющей заметную

роль в общественной и личной жизни таи. Малые заслуги — посещение монастыря, участие в церемониях, подношение еды монахам, выполнение определенных сельскохозяйственных, семейных и бытовых обрядов, мелкие подарки и услуги буддийской общине — создавали устойчивый религиозно-психологический микроклимат для верующего, как бы защищавший его от возможных неудач и несчастий и позволявший надеяться на улучшение его социального и материального положения в недалеком будущем.

Большие заслуги — постройка монастыря и крупных культовых объектов, организация праздника для буддийской общины, пребывание в монастыре в качестве монаха, значительные дарения сангхе в виде денег, одежды, земель, предметов культового назначения — расценивались не только как религиозный, но и как общественный поступок. Такой поступок совершался при стечении народа и регламентировался властями и общественным мнением. Акт приобретения большой заслуги имел двойную общественную функцию: с одной стороны, он совершался ради достижения более высокого социального статуса, с другой — служил подтверждением реального статуса дарителя. В последнем случае размер и стоимость дарения находились в прямой зависимости от его служебного положения.

В связи с тем что религиозная заслуга стала рассматриваться и в качестве общественной ценности, а ее получение возможно лишь при наличии членов сангхи, монастыри, как место пребывания последних, оказались центром социальной жизни населения, особенно сельского, и сохраняют эту роль до настоящего времени. В Аюттии строилось много монастырей и была широко распространена практика дарений, в том числе земельных наделов и даже рабов. Уже при короле Нараяе (1657—1688) монастыри владели обширными землями и, пользуясь налоговым иммунитетом и неприкосновенностью своей казны, накопили огромные богатства. Кроме того, буддийская община забирала у государства рабочую силу. Советский историк Э. О. Берзин отмечает, что «задавленное непрерывно растущими налогами крестьянство стало массами уходить в монастыри, где эксплуатация была относительно меньше. А в специфических условиях Сиама, при изобилии плодородной земли, относительно малой заселенности, рабочая сила представляла собой еще большее богатство, чем рисовые поля»²⁷. Естественно, это вызывало зависть и раздражение правящего сословия, что нередко приводило к острым конфликтам между крупными монастырями и светскими властями и в конечном счете вело к подрыву морального авторитета сангхи.

Нашествие бирманских войск в 1767 г. нанесло огромный ущерб стране и устоям аюттийского общества в целом. Основположник новой династии Чакри Рама I (1782—1809) был вынужден фактически создавать заново административный аппарат, законодательство, феодальную иерархию. Важная роль в

политической, социальной и идеологической интеграции тайского общества отводилась сангхе. Только за первые два года правления Рама I издал семь декретов, касающихся вопросов внутренней и внешней деятельности буддийской общины. Обнародование этих декретов было связано в первую очередь с желанием короля поднять моральный престиж сангхи, значительно пошатнувшийся в XVIII в., с тем чтобы в дальнейшем опереться на этот мощный религиозно-политический институт при решении важных государственных задач. Одним из первых административных учреждений, созданных Рамою I, стал департамент по делам религии, на который возлагалась обязанность следить за поведением членов сангхи и состоянием дел в буддийских общинах, а также за характером отношений между монахами и мирянами. Двумя декретами от 1783 г. были установлены система регистрации монахов, проживавших в монастырях, и порядок выдачи удостоверений личности тем монахам, которые желали сменить местопребывание²⁸.

При королях династии Чакри (правит с 1782 г. по настоящее время) было идеализировано правление Рама Камхенга (1275—1317), который уже в глазах Рама I являлся идеалом справедливого короля. При оценке правления короля прежде всего учитывается концепция короля как человека (воплощающего наибольшее количество заслуг) и бодхисатвы, проявляющего сострадание ко всем живым существам. Это видно из заявления Рама I, сделанного им, когда крестьяне отказались отбывать барщину во время строительства Бангкока: «Согласно традициям земли, монахи, брахманы и народ могли жить в мире благодаря силе и заслугам короля. Король взошел на трон для защиты народа и страны от врагов, которые хотят захватить и уничтожить их. Когда королевство защищено, буддийская религия процветает и народ может свободно заниматься религиозными деяниями. Таким образом, король совершает великое дело ради всех живых существ этого мира. Люди должны быть лояльными к нему, должны стремиться отдать свои силы на выполнение его распоряжений, выражая тем свою благодарность»²⁹.

В правление короля Рама III (1824—1851) получила окончательное оформление буддийская иерархия, сохранившаяся до наших дней. Контроль за сангхой стал осуществляться с помощью экзаменов, проводившихся раз в три года в королевском дворце. Было установлено семь богословских степеней знаний священным текстов вместо прежних трех. Одновременно с упорядочением дел в буддийской церкви правительство поощряло строительство новых монастырей, субсидировало хозяйства крупных монастырей из государственной казны.

Значительные религиозные реформы были осуществлены королем Монгкутом (Рама IV, 1851—1868), который до восшествия на престол провел 27 лет в монастыре и реформировал сангху изнутри, разделив ее на две секты: Маханикай и Тхам-

маютникай. Став королем, он продолжил реформы не только в религиозной, но и светской сферах тайского общества. Религиозные реформы Монгкута, направленные на укрепление монашеской дисциплины, имели также идеологическое значение. Монгкут отказался от многих поверий и практики, связанных со сверхъестественным в буддизме, отверг космологию и космогонию «Трайпхумикатхи», ссылаясь на научные достижения европейцев. В книгах, написанных во времена Монгкута, внимание слушателя или читателя концентрировалось на этических концепциях буддизма, а не на суевериях. Благодаря религиозным реформам Монгкута и просветительской деятельности его соратников постепенно были вытеснены представления о короле как божественном существе, наделенном брахманами сверхъестественными способностями. Сакральность «бога-царя» в последующие десятилетия заменяется культом просвещенного монарха — защитника и покровителя сангхи.

Модернизация тайского общества, начатая при Монгкуте, приобрела широкий размах в период правления короля Чулалонкорна (Рама V, 1868—1910). Было отменено рабство, создана система гражданского законодательства, радикально пересмотрены способы извлечения доходов для государственной казны, введена новая система налогообложения, реконструирован центральный и провинциальные институты управления, были созданы первые светские учебные заведения; было упразднено основанное на религиозных принципах деление административно-политических институтов на правосторонние и левосторонние, что означало отказ от традиционных представлений о мироздании.

Изменения произошли и в характере отношений между государством и сангхой. В 1902 г. был обнародован первый декрет о создании административной системы сангхи, в основу которой была положена государственная система гражданской администрации. Руководящим органом сангхи стал совет махатхер, в состав которого были включены восемь монахов с высокими титулами, ставшие одновременно советниками короля по религиозным вопросам. Согласно декрету, совет махатхер должен был разбирать все церковные дела, в том числе ранее считавшиеся привилегией короля, и выносить свои решения. Члены совета с титулами «сомдет прарачакана» отвечали за состояние религиозных дел в географических районах: Центральном, Северном, Южном, а также в секте Тхаммаютникай. В провинциях иерархия сангхи подразделялась на окружную, провинциальную, районную, групповую и монастырскую.

Этим декретом были установлены три категории монастырей, размеры их хозяйств и владений, их юридические права на различные виды собственности, обязанности настоятелей монастырей, условия вступления и пребывания членов сангхи в монастырях, права и обязанности светских властей по отношению к монастырям и т. д.³⁰ В том же году специальным декретом

монастырская казна была взята под государственный контроль, осуществление которого возлагалось на департамент по делам религии при министерстве общественных дел. В 1905 г. декретом о воинской повинности была ликвидирована категория работников при монастырях, а государство взяло на себя обязательства предоставлять монастырям финансовую компенсацию за потерю рабочей силы. Религиозное образование было отделено от светской системы просвещения, создано министерство религиозного обучения, просуществовавшее до 1941 г.

Выделение буддийской церкви в качестве самостоятельного общественного института в системе государственного управления помимо важных интеграционных последствий для тайландского общества в целом сыграло заметную роль в процессе секуляризации общественной мысли страны. Можно отметить ряд важных моментов, содействовавших секуляризации общественной мысли в Таиланде: пересмотр традиционных представлений о космологической структуре мироздания; размежевание религиозного и светского обучения; сужение функций буддийской общины на различных уровнях административного управления; появление материальных стимулов для многих слоев населения в результате складывания национального рынка, а следовательно, уменьшение ценности религиозной практики аскетизма, распространение среди интеллигенции модернизированных буддийских концепций, созданных буржуазными представителями науки; увлечение передовых представителей тайландского общества, в том числе королевского дома, новыми идеями прогресса и т. д.

Вместе с тем складывавшаяся по мере «расчищения» путей для капитализма националистическая идеология не отбросила буддизм, она использовала его в качестве доступного массам символа единства тайского народа. При Чулалонгкорне и после него тайское правительство создало ряд новых символов национального единства, например, праздничные дни, отмеченные каким-либо буддийским ритуалом.

По мере роста националистических тенденций буддизм как система религиозно-этических ценностей приобретал все большее значение. В частности, националистические взгляды короля Вачиравута прочно опирались на буддизм. «Возвеличивание исторического прошлого народа, выделение буддизма в качестве единственно истинного учения,— пишет Н. В. Ребрикова,— подводили Вачиравута к мессианству, к мысли об исключительности сиамского пути развития»³¹. Несмотря на широкое использование буддийских идей, в основном этических, в идеологии национализма, роль сангхи в общественном развитии Таиланда в начале XX в. постепенно уменьшалась.

После буржуазной революции 1932 г. сотрудничество правительства с сангхой значительно окрепло, что объяснялось главным образом необходимостью отвлечь внимание трудящихся масс от политической борьбы за улучшение своего положе-

ния. За 1932—1937 гг. было построено около 300 монастырей, численность сангхи возросла на 10% и превысила 360 тыс. человек³². Правительство Пибун Сонгкрама (1938—1944) поощряло движение за отождествление буддизма с патриотизмом. На руководящие должности выдвигались люди, зарекомендовавшие себя как истинные буддисты участием в различных религиозных праздниках и благотворительной деятельностью по отношению к сангхе. После ряда реорганизаций в 1941 и 1962 гг. административная структура сангхи стабилизировалась и сохраняется до настоящего времени.

Наряду с церковной администрацией существует правительственная система надзора за деятельностью сангхи, т. е. департамент по делам религии, который также имеет комитеты в округах, провинциях, районах, городах и чиновника в каждом тамбоне. Главным структурообразующим элементом церковной организации является монастырь, формирующий социально-религиозный комплекс отношений на местах. В ряде социологических работ этот комплекс с интровертными тенденциями к центру микромира условно обозначается как «малая традиция», в отличие от «большой традиции», формирующей национальную культуру и общественную идеологию, которая ориентирована на внешний мир.

«Малая традиция» включает ограниченное число ролей, формализованные нормы поведения, традиционные ценности¹ (моральные и религиозные), которые посредством монастыря, семьи и общины содействуют формированию мировоззрения индивида, его жизненных установок и ориентаций. В Таиланде «малая традиция» концентрируется главным образом вокруг буддийского монастыря, играющего центральную роль во всех сферах общественной жизни аграрного населения, причем в первую очередь социальной деятельности, затем религиозной, экономической и, наконец, политической (аграрное население страны в 70-е годы составило около 80% всего населения, в стране было более 25 тыс. монастырей, от 200 до 400 тыс. монахов — в зависимости от времени года, один монастырь приходился в среднем на 2 тыс. человек).

Наиболее важным признаком неформальной буддийской сельской общины, на наш взгляд, является ее интровертность, т. е. сосредоточенность на своем микрокосме, центром которого служит монастырь с его обитателями — монахами. Присутствие монахов придает конкретный смысл традиционным ценностям, повседневным нормам поведения, социальным ролям и мотивациям индивидов, содействует выработке у них устойчивой психологической защиты против воздействия внешнего мира. Упорядоченность и завуалированность принудительных моментов в социальной и религиозной деятельности субъекта являются важными факторами сохранения жизненности «малой традиции» под нарастающим давлением чужеродных им ценностей и установок буржуазного мира.

Даже в условиях устойчивой «малой традиции» экономическая сфера деятельности аграрного населения лишь опосредованно ориентирована на монастырь как центр социальной жизни, что создает благоприятные предпосылки для вовлечения крестьянских хозяйств в сферу капиталистических отношений. Тем не менее большая часть аграрного населения все еще медленно втягивается в сферу товарно-денежных отношений. Это объясняется активной деятельностью посредников, узостью внутреннего рынка, острой конкуренцией в товарно-денежной сфере. Крестьянин психологически не подготовлен к волчьим законам конкуренции, проблема выживания не довлеет над ним, поэтому и процесс накопления не становится для него жизненным стимулом, до тех пор пока внешние обстоятельства не будут благоприятствовать накоплению капитала, например в результате аграрной политики правительства, резкого повышения цен на сельскохозяйственную продукцию, появления вблизи емкого рынка сбыта типа военно-воздушной базы, крупного строительного объекта и т. д. Естественно, что по мере развития инфраструктуры, промышленности, городов растет и благосостояние аграрного населения, что ускоряет расслоение крестьянской массы, т. е. содействует становлению капиталистических отношений в деревне. Вместе с тем рост благосостояния: наличие тракторов, моторных лодок, мотоциклов, телевизоров, транзисторов, современной мебели, домов, крытых черепицей или железом, не всегда свидетельствует о разрушении «малой традиции» и ликвидации ее интровертности, хотя постепенно и трансформирует ее ценности.

Вид запущенного монастыря в Таиланде как бы свидетельствует о том, что местное население все больше ориентируется на внешний мир, что происходит ломка традиционных ценностей и образа жизни, что крестьяне начинают ощущать свою зависимость от центральных и местных властей, нуждаются в их помощи и поддержке и соответственно активнее социализируются по отношению к государству и вовлекаются в политику. Наоборот, ухоженный, пусть и бедный, монастырь свидетельствует об относительной прочности «малой традиции», об интровертности ориентации местного населения, о его относительной отчужденности от внешнего мира и центральных властей, т. е. о сохранении традиционного микрокосма, в котором только деятельность, направленная на нужды монастыря, считается первостепенно важной, а программы социально-экономического развития рассматриваются как находящиеся за пределами интересов сельской общины, как не имеющие прямого отношения к члену общины.

Характерным признаком прочности связей в «малой традиции» может служить тот факт, что большинство людей, втянутых в предпринимательскую деятельность и, следовательно, уделяющих меньше внимания религиозной практике, компенсируют свою религиозную пассивность денежными вкладами в

пользу сангхи. Достигнув определенных успехов в сфере бизнеса, они начинают заботиться о своем социальном престиже, чаще всего именно путем активизации благотворительной деятельности в религиозной форме. Особенно достойными и благочестивыми делами считаются украшение монастыря, реставрация статуй святых и будд, ремонт монастырских зданий, а самым благочестивым поступком — постройка нового монастыря. Даже в периоды расцвета буддизма ежегодно строилось не более 50 монастырей. После отделения церкви от государства, в условиях заметного снижения религиозности масс, число монастырей, строящихся на деньги местного населения, увеличивается. Так, с 1927 по 1937 г. ежегодно возводилось в среднем 100 монастырей, а в период экономического подъема, с 1959 по 1970 г. строилось в среднем более 350 монастырей в год. Можно ожидать, что к концу 80-х годов количество монастырей в стране достигнет 30 тыс.

Монастыри не только центры узколокальных сельских общин, но и средство интегрирования сельского населения целого географического района. Во время больших религиозных праздников, особенно при Тот Катхине, когда эта церемония проводится в монастырях поочередно, многие жители окрестных деревень, в том числе молодежь, собираются в монастыре, встречаются и знакомятся друг с другом. С развитием водного и дорожного транспорта и расширением сети автодорог роль монастыря как интегрирующего средства возрастает.

Вместе с тем значение и притягательность монастыря для местного населения находятся в прямой зависимости от количества монахов, проживавших в нем, и его благосостояния. В зонах с плодородными почвами и благоприятными климатическими условиями населению легче прокормить членов сангхи, и, как правило, здесь дольше сохраняется традиционный уклад жизни, задерживающий отток молодежи в города. В то же время многие вступающие в члены сангхи стремятся попасть в монастыри, расположенные в крупных городах или в близлежащих от них селениях, так как это гарантирует монахам достаточно спокойную и сытую жизнь благодаря денежным приношениям горожан. Такие монастыри утрачивают часть социальных функций, характерных для сельских монастырей, однако остаются притягательным центром для населения как праздничное и спокойное место.

Престиж монастыря во многом зависит от личности настоятеля, имеющего помимо религиозных ряд административных обязанностей. Он заботится о ремонте монастырских зданий, следит за поведением членов сангхи и мирян, проживающих в монастыре; поддерживает закон и порядок в своем районе; составляет ежегодно отчеты о деятельности монастыря и т. д. От активности настоятеля в значительной степени зависит и организационная сила буддийской общины, частота и эффективность ее контактов с социальным окружением. Иногда, а в по-

следние годы все чаще, деятельность настоятеля и руководимой им буддийской общины резко контрастирует с принципами буддийского учения. Мы имеем в виду распространяющуюся практику строительства на территории монастыря продовольственных и промтоварных лавок, проведения на монастырском дворе азартных денежных мероприятий типа лотереи и пр. С одной стороны, такая деятельность привлекает массы прихожан и приезжающих издалека верующих, естественно, резко возрастают доходы монастыря, но, с другой стороны, это подрывает авторитет монашеской общины у населения и местных властей, сужает зону социального влияния монастыря.

Заметно увеличивающиеся доходы монастырей беспокоят правящие круги, опасющиеся подрыва авторитета сангхи у верующих. Летом 1972 г. министерство образования обратилось к национальному исполнительному совету с предложением создать центральный орган по контролю над религиозным имуществом, с тем чтобы «регулировать огромные суммы денег, количество имущества и земель, принадлежащих религиозному сектору». Однако правительство не решилось на такой шаг, хотя стоимость ежегодных подношений сангхе приближается к миллиарду бат (50 млн. долл.), не считая продуктов питания для 400 тыс. членов сангхи и даровой рабочей силы, занятой в монастырских хозяйствах.

Отношение всех слоев буддийского населения к сангхе, в том числе наиболее прогрессивных, в целом положительное, однако существуют острые разногласия относительно ее функций в обществе. Лишь немногие, главным образом из тех, кто получил образование в США, считают монахов потерянным рабочим потенциалом для страны или просто паразитами общества. Абсолютное большинство, признавая позитивный смысл существования монашества, по-разному относится к социальной и политической деятельности сангхи. Одни ратуют за то, чтобы монашеская община стояла в стороне от мирских дел, другие выступают за широкое сотрудничество сангхи с государством во всех сферах социально-политической деятельности, третьи отводят сангхе роль идеологического института по поддержанию моральных принципов в обществе, считая, что слишком активное вмешательство сангхи в мирские дела подрывает дисциплину и нравственные устои буддийской общины и т. д.

Отношение тайского правительства к сотрудничеству с сангхой в социальных и политических программах — вопрос довольно сложный в условиях Таиланда, поскольку у власти чаще всего оказываются правые группировки (представители крупного монополистического капитала, военно-гражданской бюрократии, армии), имеющие меньший авторитет и влияние на буддийскую общину, чем оппозиционные им силы (привилегированная интеллигенция, тайская национальная буржуазия и т. д.). Так как правые чаще всего стремятся к установлению авторитарных режимов, а оппозиция выступает за буржуазно-

демократические формы правления, то вовлечение в политику столь мощного и организованного института, каким является сангха, может значительно усилить позиции сторонников буржуазной демократии в ущерб крупному монополистическому капиталу, представленному в основном китайской общиной и частично бюрократической буржуазией. Поэтому правительство обращается за помощью к сангхе лишь по второстепенным вопросам и в ограниченных масштабах.

Отношения между сангхой и государством, отдельные аспекты эволюции буддийской и индуистской концепций власти в странах южного буддизма исследованы в ряде работ советских востоковедов. Это в первую очередь работы И. В. Можейко, А. С. Кауфмана, Т. П. Луцкой, А. Н. Узянова, Г. П. Попова, А. И. Гавриловой (Бирма); Э. О. Берзина, Н. В. Ребриковой (Таиланд); Г. Г. Сочевко, Н. Н. Бектимировой, Ю. П. Дементьева, Л. А. Седова (Кампучия); В. А. Кожевникова (Лаос); Э. Д. Талмуд, В. И. Кочнева, Н. Г. Краснодарской (Шри-Ланка) и др. Исследования этих востоковедов показывают сходную картину социально-политических процессов, связанных с задачами централизации государства и использования сангхи в качестве социального и идеологического института, которые ведут к очищению сангхи от нежелательных элементов, движениям за «чистоту» буддийского вероучения, к реформации сангхи и модернизации учения буддизма, к росту национализма и т. д. Вместе с тем в этих исследованиях со всей очевидностью проявляется специфика буддизма в каждой отдельной стране, причем эта специфика прослеживается и в культовой практике, и в социально-политической роли сангхи.

Национальные особенности тхеравады

Длительное пребывание автора в Шри-Ланке и Таиланде, знакомство с рядом работ и трактатов ланкийских, бирманских, таиландских и лаосских монахов, а также с исследованиями советских и зарубежных востоковедов по Шри-Ланке, Бирме, Таиланду, Лаосу и Кампучии позволяют предположить, что особенности национальных форм тхеравады в определенной степени связаны с эволюцией тхеравады на острове Ланка, с характером государственных отношений ланкийских царств с бирманскими и тайскими государствами. Именно через последние шло распространение тхеравады в Лаосе и Кампучии. Поэтому мы рассмотрим факторы, определившие, на наш взгляд, национальную специфику тхеравады в Бирме и Таиланде.

Согласно сингальским хроникам, важнейшим событием, связанным с распространением и становлением тхеравады на острове, было прибытие на Ланку буддийской миссии царя Ашоки во главе с его сыном Махиндой во второй половине III в. до н. э. Позднее на остров прибыла дочь царя Санхамитта, став-

дая первой монахиней на Ланке. В результате их миссионерской деятельности были созданы мужские и женские буддийские общины. И в настоящее время в *Шри-Ланке* больше женских монастырей, чем во всех прочих странах южного буддизма, вместе взятых. Ашока прислал ветку с дерева, под которым принц Гаутама достиг просветления. Ветка была посажена в Анурадхапуре, и нынешнее дерево Будхи, которому, согласно традиции, более 2 тысяч лет, считается величайшей святыней на острове, оно объект паломничества буддистов из других стран Азии. Как отмечается в современном справочнике по буддизму, изданном в Коломбо, «два величайших события оставили глубокий след в истории буддизма в Шри-Ланке и до сих пор продолжают волновать сердца миллионов буддистов. Первое из них — посадка дерева Бо, под которым было достигнуто просветление. Второе событие — привоз в Шри-Ланку зуба Будды».

Во времена царствования Сиримегхаванны из Индии был привезен «левый глазной зуб Будды». Согласно буддизму, каждая реликвия, связанная непосредственно с Буддой, обладает магическими свойствами, а некоторые из реликвий, в их числе глазной зуб, содержат часть сверхъестественных способностей Будды. Поэтому и считалось, что обладание Зубом дарует правителю сверхъестественные возможности видеть низкое и благородное, уродливое и прекрасное, проникать взором в адские и небесные уровни существования, предвидеть последствия дурных и благих мыслей и действий как своих, так и других существ Вселенной.

В конце I в. до н. э., как сообщают хроники, в Анурадхапуре состоялся Четвертый буддийский собор, на котором было принято решение записать весь буддийский канон и комментарии к нему. Это было сделано в Алувихаре (Алокавихаре) близ Матале. Впервые в истории учение буддизма было целиком записано на языке пали. В справочнике по буддизму отмечается, что «эти своевременные действия помогли сохранить первоначальный буддийский канон до наших дней и сделали Шри-Ланку родиной чистого буддизма». Другим важнейшим событием считается приезд на Ланку Буддхагхоши (конец V в.) и завершение с его помощью работы над палийским каноном. Примерно в те же времена были созданы две сингальские хроники на пали: «Дипаванса» (IV в.) и «Махаванса» (V—VI вв.). Последняя сыграла важную роль в политической жизни острова, так как «Махаванса» представляет собой не только историческую, но и династичную хронику сингальских правителей, в которой методично фиксировались деяния правителей и давались оценки этим деяниям, иногда нелестные (после VI в. продолжением «Махавансы» стала «Чулаванса»). Поскольку эти хроники считались также священными у сингалов, то, в соответствии с буддийской традицией, их переписывание приносило массу религиозных заслуг и, несмотря на попытки отдельных правителей

государств уничтожить эти хроники, монахи ревностно хранили переписанные экземпляры хроник и тем самым как бы контролировали политическую власть.

Все эти факты выявляют для нас специфику сингальского буддизма. Во-первых, сведения мифологического и исторического характера, содержащиеся в «Дипавансе» и «Махавансе», как бы проецируют древнеиндийскую картину буддизма на Ланку, в том числе утверждениями о неоднократном пребывании принца Гаутамы на Ланке. В результате этого на Ланке твердо установилась версия о том, что остров и был родиной буддизма, и в наши дни тысячи паломников посещают 16 наиболее почитаемых мест, в число которых входят: Махиянгана раджа маха Вихара (район Бадуллы), якобы построенная при жизни Будды, когда он впервые посетил остров; дерево Шри Махабодхи, под которым Будда достиг просветления; Келания раджа маха вихара (район Коломбо), где стоит драгоценный трон, на котором якобы восседал Будда во время проповедей; Кири вихара при храме Катарagama (район Монарагала), где находится золотое сиденье Будды и меч, которым принц Сиддхатха срезал свои волосы; пещера Дива Гухава и Дигхавапи раджа маха вихара (район Ампарай), где Будда останавливался на время дождливого сезона, и многие другие места, где Будда пребывал в медитации либо оставил какие-то знаки своего пребывания, ставшие для верующих реликвиями (локон, ключицу, волоски бровей, зуб, отпечаток ноги).

Во-вторых, в сингальском буддизме подчеркивается магическая сила буддийских реликвий, защищающих остров от злых сил, с одной стороны, и привлекающих божества на Ланку — с другой. Поэтому в культовой практике элементы поклонения этим божествам тесно увязаны с магической обрядностью буддийского культа. Как отмечает Дж. Мендис, «в XIV в. появились очевидные свидетельства определенного слияния буддизма с индуизмом. Некоторые буддийские монахи, несмотря на возражения наставников, обращались за помощью к богам для достижения благополучия в этой жизни. Сингальские поэты в своих произведениях, отдавая дань уважения Будде, Дхарме, Сангхе, просили у индуистских божеств благословения... То же наблюдалось и в архитектуре. В Ланкатилака вихаре внутреннее святилище — это буддийская вихара, а окружающий ее коридор является храмом индуистских божеств»³³. Характерным примером является и кандийская перахера, состоящая из пяти шестивей, посвященных Зубу Будды, богам Натха, Вишну, Катарagama (Скандха) и богине Паттини.

В-третьих, это особая роль сингальских хроник, достаточно эффективно воздействовавших на поступки правителей ланкийских государств и побуждавших сангху вмешиваться в политику, вплоть до покушения на жизнь главы государства.

В Бирме и Таиланде об идеологическом влиянии буддизма на массовое сознание верующих можно говорить лишь с начала

второго тысячелетия н. э., когда на территории западного Индокитая стали складываться крупные бирманские и тайские государства, нуждавшиеся в разработанной идеологии. Вероятно, это была одна из причин, побуждавшая правителей Пагана, Сукхотаи, Аютии и других молодых государств заполучить палийский канон в его полном объеме, который согласно молве имелся в прибрежных монских городах-государствах. Фрагменты борьбы за палийский канон и процессы становления тхеравады в бирманских и тайских государствах описывают в своих книгах Э. О. Берзин, И. В. Всеволодов (Можейко), В. И. Корнев. Огромный массив канонической литературы на пали, хлынувший в страны Юго-Восточной Азии, особенно после установления тесных контактов с государствами Ланки, оказал глубокое воздействие на многие сферы общественного сознания народов Бирмы, Таиланда, Лаоса и Кампучии: на устно-поэтическое творчество, литературу, искусство, право, философию, архитектуру, политические воззрения и т. д. Однако в силу различия историко-культурных и религиозных верований у бирманцев, тай и кхмеров, а также иных социально-политических условий развития, указанных в работах советских востоковедов, буддизм тхеравады приобрел национальную специфику и в странах Юго-Восточной Азии.

В Бирме истинно бирманские верования в духов-натов были легко инкорпорированы в буддийский культ, так как и в канонических текстах наты—подземные змеи (в Индии имелась в виду кобра, строящая подземные жилища) почитаются, поскольку царь натов укрыл Будду своим кашюшоном. В результате синкретизма народных и буддийских верований бирманцы придавали особое значение магическим ритуальным действиям, в связи с чем и буддийская медитация приобрела в Бирме иное содержание, чем в Шри-Ланке и Таиланде. В философском плане через медитацию осознается содержание высшей истины (абхидхаммы), бирманские монахи считаются знатоками абхидхармической литературы — их авторитет по этим вопросам признается даже сингальскими монахами. В практической жизни многие бирманские монахи пытаются с помощью медитации обрести сверхъестественные способности, что не противоречит учению буддизма. В ряде сутт «Сутта-питаки» содержатся описания шести видов «высшей власти» (абхинья), позволяющих летать по воздуху, ходить по воде, подниматься на любые уровни существования, расчленять материю на первоэлементы, предвидеть будущее, но сам Будда осуждал демонстрацию таких сверхъестественных способностей, поэтому в других странах южного буддизма использование медитации в этих целях пресекается. В свою очередь, практика бирманской медитации порождает всевозможные суеверия и слухи, что ведет к появлению месснианских настроений среди верующих и т. д.

Другой отличительной чертой бирманского буддизма является представление о прямой преемственности учения от мис-

сионеров царя Ашоки. Эти утверждения базируются на текстах палийского канона и эдиктах Ашоки. Поэтому бирманцы начиная со второго тысячелетия н. э. ориентируются не только на Ланку как хранилище палийского канона и буддийских реликвий, но и на юго-восточные государства Индии. Бирманские монахи считают твердынями южного буддизма в равной степени Ланку и Бирму, где последней принадлежит право на хранение и толкование «высшей истины» (абхидхаммы). В этом плане они считают Таиланд страной примитивного буддизма.

В политическом плане бирманская сангха слабо поддается централизации и контролю, ибо отдельные буддийские общины замыкаются на своей религиозной практике, содействуя тем самым разобщению бирманских деревень и появлению локальных религиозных движений.

Правители же тайских государств, как и создаваемые тхеравадинские общины, ориентировались преимущественно на Ланку и признавали приоритет ланкийского буддизма. Историк *Таиланда* принц Дамронг (1862—1943) в своих исследованиях тайского буддизма отмечал вторичность многих важнейших культовых сооружений в Таиланде, большинство из которых были копиями ланкийских прототипов³⁴. Специфика тайского буддизма хорошо прослеживается на практике получения религиозных заслуг. Если в Шри-Ланке накопление заслуг происходит преимущественно через участие в религиозных церемониях и шествиях, а также путем паломничества к святым местам, то в Таиланде подчеркивается приоритет повседневных контактов с сангхой, размеренного образа жизни, согласованного с правилами буддизма. Поэтому тай не свойственна экзальтированность сингалов в периоды религиозных празднеств. Возможно, эта особенность тайского буддизма порождает относительную инертность верующих к социально-политическим событиям в стране. В частности, верующие сельских районов Таиланда знают буддийские проповеди об обязанностях мирянина и домовладельца, хотя нередко имеют смутное представление о жизни Будды (принца Гаутамы) и об учении буддизма в целом.

Нам представляется интересной гипотеза о том, что привязка ланкийской секты Сиам-никая к касте гойгама обусловлена именно особенностью тайского буддизма. Известно, что Сиам-никая была создана с помощью тайских монахов. Ланкийский историк Х. Р. Перера пишет, что к середине XVIII в. на острове не было ни одного монаха, который бы имел высший духовный сан, все были саманерами. Был послан эмиссар к королю Сиам, и последний прислал монахов для возрождения традиции посвящения в высший духовный сан. Тогда несколько сот человек были посвящены в духовный сан (тхера), и «король огласил свод правил поведения — Катикавату»³⁵. Одной из центральных идей тайского буддизма является утверждение, что образ жизни домовладельца-крестьянина наиболее соответствует учению буддизма. Вполне допустимо предположить, что

эта идея отвечала политическим интересам феодальной верхушки ланкийского государства и побудила ее создать секту для касты домовладельцев-крестьян.

Условно обозначая отношения между государством и буддизмом как «большую традицию», отношения сангхи с мирянами как «малую традицию», мы видим, что для «большой традиции» первостепенную важность имеет свод палийского канона, в то время как для «малой традиции» важна культовая обрядность и ритуальность отношений. Благодаря использованию палийской литературы государством буддизм проникает во все области средневекового общественного сознания и тем самым его учение становится интегрирующей идеологией всей государственной системы. В свою очередь, как официальная идеология буддизм приводит все религиозные элементы и верования в единую систему. Отсюда роль монарха в качестве защитника и покровителя религии становится ключевым моментом для укрепления структуры государства во всех странах южного буддизма. Монарх защищает сангху, последняя узаконивает его власть и т. д., т. е., как правильно отмечает Ф. Хутарт, «существует прямая зависимость между абсолютизацией власти и развитием интегральных социальных функций тхеравады»³⁶. В процессе развития капитализма буддизм постепенно утрачивает роль официальной идеологии, но обретает как бы новую функцию в морально-нравственной сфере общественного сознания, используемую мирянами и монахами для критики социального правопорядка и негативных явлений капитализма.

В нашей монографии «Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии» сформулированы общие положения, касающиеся роли религиозной традиции в идейно-политической жизни современных развивающихся стран Южной и Юго-Восточной Азии. В частности, отмечается, что в странах южного буддизма религиозная традиция представлена множеством локальных общин, центром общественной жизни которых является буддийский монастырь.

В свою очередь, мы вправе говорить об однородности таких общин, а значит, и о наличии единой буддийской традиции, поскольку имеем возможность учитывать однородность буддийских монашеских коллективов, которые руководствуются палийским каноном, и ориентированность этих религиозных общин на государство как интегрирующий фактор буддийской традиции.

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

В странах капиталистического развития степень активизации религиозного фактора зависит главным образом от специфики традиционных структур, подвергающихся воздействию капитализма, от уровня политической напряженности, от степени политизации монашества во времена национально-освободительной борьбы и ряда других, на наш взгляд, второстепенных причин. В свою очередь, уровень политической напряженности возрастает и по мере демократизации общества, и в силу раз-

вития капитализма, и под влиянием внешних факторов. В тех случаях, где существует буржуазная демократия, монашество используется оппозиционными силами, хотя лозунги в защиту буддизма может выдвигать и правящая коалиция. Такая ситуация складывается из-за мировоззренческих установок консервативной и, как правило, наиболее влиятельной части сангхи. Следует отметить, что любое консервативное духовенство, включая буддийское, считает идеальным такое устройство общества, в котором религиозная ориентация ставится выше светской и при котором духовенство контролирует деятельность государственных институтов власти. Поэтому любая уступка правящей коалиции духовенству увеличивает амбиции последнего и порождает требования в интересах религии и ее иерархии. В частности, в начале 80-х годов заметно возросло политическое влияние буддийского духовенства в Шри-Ланке и Бирме.

В странах с авторитарными режимами активизация религиозного фактора является в первую очередь результатом развития капитализма, что ведет к нарастанию противоречий между правящей верхушкой и национальной буржуазией, так как буржуазия вынуждена конкурировать с правящей группировкой в невыгодных для нее условиях военно-полицейского и бюрократического произвола. Это противоречие может привести к массовому антиправительственному движению, в которое нередко втягивается и монашество, защищающее интересы в основном мелкобуржуазных слоев сельского и городского населения. Такие процессы наблюдаются в Таиланде.

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

В социалистических странах на первый план выходит несоответствие религиозной традиции социальному прогрессу, которое разрешается (при сохранении свободы вероисповедания) путем радикальных преобразований в области воспитания, образования, а также создания условий для творческого развития каждого члена общества. В странах социалистической ориента-

ции решение религиозной проблемы во многом зависит от того, как соотносятся в идеологии и практике руководящих кругов этих стран национализм и социализм. При ориентации на социализм религиозный фактор нейтрализуется постепенными социальными и экономическими преобразованиями и высокой революционной активностью широких слоев населения. Если же политическое руководство поддается националистическим настроениям, то по мере уклона к национализму роль религиозного фактора будет возрастать¹.

Хотя исторические, династийные, религиозные хроники Шри-Ланки, Бирмы, Таиланда, Лаоса, Кампучии, Вьетнама содержат множество сведений о религиозных войнах между шивайтами, вишнуитами, тхеравадинами, махаянистами, мусульманами, христианами и т. д., едва ли правомерно говорить о политическом участии сангхи в этих войнах, так как сангха никогда не была церковной организацией в государствах Южной и Юго-Восточной Азии и не могла существовать без поддержки царской власти, поэтому эти войны отражали борьбу за власть между феодальными кланами и были светскими по своему содержанию. Втягивание сангхи в политику происходит лишь на этапе формирования национально-освободительного движения, в процессе нарастания борьбы национальной буржуазии за политическую независимость. Во всех странах Южной и Юго-Восточной Азии ранний этап национально-освободительного движения, т. е. этап его зарождения, был связан с развитием капитализма в этих странах, появлением финансовых, торговых и промышленных компаний, плантаций каучука, чая, кофе, развитием горнодобывающей промышленности, строительством фабрик и заводов, быстрым ростом местной буржуазии и промышленного пролетариата. Тем не менее, несмотря на сходство исторических условий возникновения национально-освободительного движения, на авангардную роль национальной буржуазии на первых этапах этого движения и формирование идеологии национализма, характер участия буддийских монахов в идейно-политической борьбе, формы и методы мобилизации масс с помощью религиозных лозунгов имели значительные отличия в каждой из анализируемых нами стран. А так как в данной монографии рассматривается роль буддизма в идеологии и политике стран Южной и Юго-Восточной Азии, то целесообразнее показать эту роль на примере каждой страны в отдельности.

Предпосылки политизации буддизма

История каждой страны Юго-Восточной и Южной Азии настолько богата политическими событиями, внутренними междоусобицами и иноземными вторжениями, что экономнее моделировать эволюцию идейно-политической роли буддизма на основных исторических этапах, связанных с развитием капита-

лизма. В частности, бельгийский ученый Ф. Хутарт считает, на наш взгляд обоснованно, что развитие капитализма на острове *Ланка* начинается с португальской колонизации, с создания к концу XVI в. системы португальского военно-административного управления на захваченных прибрежных территориях государств Котте, Ситавака и Джафны².

Ф. Хутарт выделяет три основные цели португальской колонизации. В политическом плане — это демонстрация мощи Португалии, разрушающей и грабящей государства. Эта цель оправдывалась священной войной христианского мира, особенно «избранной Богом португальской нации»,¹ против мусульман. Экономическая цель состояла в развитии морской торговли в соответствии с договоренностью между Испанией и Португалией о разделе сфер плавания, такая торговля являлась основным источником обогащения португальской буржуазии и пополнения королевской казны. Развитие морской торговли сопровождалось разрушением арабской монополии на торговлю пряностями. В религиозном плане, что подтверждается историческими документами, приводимыми бельгийским ученым, это утверждение христианства над другими религиями, и в первую очередь над исламом, а также борьба с любой ересью, в том числе с языческими верованиями, к которым причислялся и буддизм³.

Португальская колонизация острова началась с 1505 г. и продолжалась до 1658 г. Как писал английский историк Д. Э. Теннент, «в истории европейской колонизации не было более мрачных и отвратительных страниц, чем те, которые описывают поступки португальцев»⁴. Фанатичные португальские конкистадоры уничтожали монастыри, пагоды, статуи, мечети, убивали и калечили монахов, женщин и детей, сжигали и разрушали поселения и города. Насилие над местным населением было осмысленным религиозным изуверством, ибо, как писал португальский летописец Жуан Баррос (1496—1570), «если души тех, кто не исповедует христианство, все равно прокляты, то какой смысл считается с их телом»⁵. Захватывая прибрежные территории острова, португальцы возводили крепости, облагали население налогами, монополизировали право на торговлю слоновой костью, драгоценными камнями, жемчугом, корицей.

Чрезвычайно важная роль в колонизации местного населения отводилась католическому монашеству. Все монахи принадлежали к нищенствующим орденам католической церкви, соблюдали обет безбрачия, занимались миссионерской деятельностью и одновременно искореняли «ересь». Как писал глава францисканцев и инквизиции в Индии Паоло да Тринидаде (1570—1651), «мавров и язычников необходимо учить Евангелию. Но если они отказываются внимать учению... то португальцы вправе вести жестокую войну с ними и предавать их огню и мечу»⁶. Но если короли и правители мавров и язычни-

ков обращаются в христианскую веру, то, по мнению Паола да Тринидаде, следует вознаградить их за это. «Наилучший путь,— писал он,— давать им защиту и восстанавливать их владения. Так было сделано, к примеру, в отношении правителя Котте, который, в свою очередь, провозгласил короля Португалии наследником своего царства»⁷.

Ланкийский историк Дж. Мендис отмечает, что «создание христианской церкви происходило в чрезвычайных условиях. Во время войн португальские войска разрушали буддийские вихары и индуистские девалы. В результате буддийские монахи и индуистские священнослужители покидали португальские территории как на юго-западе, так и на севере острова, а вместо них начинали действовать римско-католические религиозные ордена, которые обеспечивали людей желанной божественной защитой и духовной благодатью через римско-католические формы христианства. Вскоре появилось много церквей на полуострове Джафна и вдоль морского побережья от Маннара до Матары. Для населения прибрежных районов, среди которых, вероятно, было больше индусов, чем буддистов, римско-католическая обрядность была чем-то похожа на традиционную. Римско-католические религиозные обряды и формы поклонения, а также использование таких символов, как изображение Христа и святых, эмоционально воспринимались местным населением как индуистская практика, которой они следовали в прошлом»⁸.

Важным стимулом к принятию христианства были привилегии, введенные португальцами для новообращенных. Если принявшие христианство были знатными людьми, то к их именам добавлялась частица «дон». Окрещенные рабы или крепостные становились свободными, кастовость также утрачивала смысл для католиков. Христиане, пишет Ф. Хутарт, освобождались от некоторых налогов, пользовались юридическими привилегиями, их не использовали на тяжелых работах, они имели право свободно торговать на португальских территориях, их имущество находилось под защитой португальской короны. Земли, конфискованные у иноверцев, распределялись среди христиан, которые не могли сдавать их в аренду «язычникам». Бедные христиане могли рассчитывать на помощь властей, сироты направлялись в христианские школы⁹.

В результате миссионерской деятельности католических монахов и политики привилегий в христианство обращались целые общины, низкие касты и этнические меньшинства. Так, во второй половине XVI в. христианами стали десятки тысяч карава, принадлежавших к касте рыбаков и занимавших наиболее низкое место в буддийском обществе (до сих пор рыбацкий район Негамбо остается оплотом католичества в Шри-Ланке)¹⁰. В государстве Джафна католиками стали прачки, одна из самых низких каст в обществе, в государстве Котте перешло в христианство множество рабов и т. д.¹¹. Таким образом, ка-

толичество прочно внедрялось в ланкийское общество, и римско-католические общины, созданные еще в XVI в., оказывают непосредственное влияние на религиозную обстановку на острове. Часть новообращенных христиан, проживавших в городах, восприняла португальский образ жизни и впоследствии их предков стали называть «португальские бюргеры». Португальцы стремились уничтожить буддизм и в первую очередь его опору — Кандийское царство, с которым вели непрерывные войны. Летописец «Чулавансы» писал: «В те времена торговцы из Коломбо надулись от гордости. Все они, так называемые паранги (палийская транскрипция слова „португалец“ — „паранг“, или „фаранг“, вошла в разговорный язык народов Южной и Юго-Восточной Азии, и сейчас еще здесь так называют европейцев.— В. К.), были злобными еретиками, грубыми и жестокими... Они разоряли города, святыни и монастыри, разрушали вихары, статуи Будды, рубили священные деревья Бодхи, причиняли огромный вред мирянам и буддийской общине — сангхе, строили повсюду крепости и вели бесконечные войны»¹². Уничтожением буддизма занимались не только солдаты, но и католические монахи. Описывая поведение этих монахов при захвате города Канди (1611), Паоло да Тринидаде с одобрением констатировал, что они «ворвались в знаменитый храм, выбросили из него всех идолов, сделанных из металла, камня и дерева; некоторых идолов они сожгли, других раздробили в пудру; затем они осветили это место как храм Бога и место для молитв, опрыскали святой водой и прочитали соответствующие молитвы для освящения церкви, которой они дали имя святого Антония»¹³. Как отмечает Ф. Хутарт, португальцы уничтожали буддизм тремя способами: «Подавляя через политическую систему, по крайней мере на высоком уровне (обращением правителей и знати ланкийских государств в христианство.— В. К.); разрушая символы с целью ослабить мировоззренческую систему; уничтожая религиозную организацию (сангху.— В. К.)»¹⁴.

Хотя христианских миссионеров было немного, например в 1612 г. на острове было 45 францисканцев, 18 иезуитов, 8 августинцев и 6 доминиканцев, они пользовались влиянием и находились под покровительством Ватикана, короля Португалии и местных губернаторов. Благодаря этому им удалось достичь значительных успехов в создании католической системы образования и в издании на местных языках христианской религиозной литературы. К концу португальской колонизации в городах Коломбо, Галле и небольших городах северного, западного и юго-западного побережья острова сложилась католическая религиозная система, включавшая литургию, церкви, колледжи, школы, а также ряд религиозных праздников и фестивалей, сохранившихся до наших дней. Как отмечается в одном документе, «в католических школах португальского периода в соответствии с католическим учением, католическими принципами, ка-

политической практикой католическая религия преподавалась только католикам или тем, кто желал стать католиком»¹⁵. В сельских же районах, особенно глубинных и населенных сингаллами, буддизм сохранился, а число сингалов, обращенных в христианство на португальских территориях острова, было незначительным.

В первой половине XVII в. на заморские территории Португалии стали претендовать голландцы, и к 1658 г. они окончательно изгнали португальцев и утвердились на острове. Голландия утвердила свое господство не только над территориями, ранее принадлежавшими португальцам, но и над районом Хамбатоты и восточным побережьем с портами Тринкомали и Баттикалоа. Только Кандийское государство по-прежнему сохраняло свою независимость¹⁶.

«Проводником голландской политики на Цейлоне,— пишет Э. Д. Талмуд,— стала голландская Ост-Индская торговая компания. Голландские административные органы на острове были тесно связаны с Советом директоров Ост-Индской компании. Высшая гражданская и военная власть находилась в руках губернатора Цейлона, который был ставленником Компании»¹⁷. Преследуя главным образом коммерческие цели, голландцы не стремились контролировать формально принадлежавшие им части острова, их администрация располагалась в Коломбо, Галле и Джафне, войска — в портовых городах Тринкомали, Коттвьер, Баттикалоа и Калпितья, а голландские переселенцы предпочитали жить в узкой прибрежной зоне.

Однако щупальца Компании проникали во все районы острова, в том числе в Кандийское царство, и вся внутренняя торговля была, по существу, монополизирована ею. Обнищание населения отразилось и на состоянии буддийской общины, численность которой заметно сократилась. Голландцы впервые ввели на острове государственную систему обучения, руководством которой осуществлялась школьной комиссией, включавшей духовных и светских лиц. А поскольку голландцы были ревностными протестантами, то начались гонения на католических священников и учителей¹⁸. Голландская колонизация, продолжавшаяся с 1658 по 1796 г., оставила после себя помимо плантаций корицы, перца, кардамона, арековой пальмы протестантские школы и колледжи, а также поселения так называемых голландских бюргеров — протестантов по вероисповеданию.

В середине XVIII в. произошло знаменательное событие, оказавшее влияние на идейно-политические характеристики ланкийской сангхи: были созданы секты Сиам-никая, а затем Амарapura-никая и Раманния-никая. Как уже отмечалось, тхеравада зависит от государственной власти и без поддержки последней быстро вырождается в примитивные формы буддизма, осуждаемые в канонической литературе. Частые нашествия тамильских армий из Южной Индии в I тысячелетии нашей эры, а затем непрерывные войны с португальцами и голландца-

ми сопровождалась помимо разорения ланкийских государств сменой власти, переходом того или иного правителя островного царства из одной веры в другую. Исторические хроники Шри-Ланки описывают чудовищные по своей жестокости истребления буддийских монахов и верующих мирян. Во времена португальской колонизации солдаты убивали буддийских монахов, разрушали буддийские монастыри, жгли библиотеки, бросали мужчин в реку на съедение крокодилам, нанизывали детей на копья, бросали их в мельничные жернова на глазах у матерей¹⁹. Буддийские монахи нередко подвергались истреблению и в сингалских государствах. Так, царь Раджасингха I (1581—1592) убил собственного отца, чтобы занять трон, а потом потребовал от монахов «очистить» его совесть от этого греха. Когда монахи отказались, царь принял шиваитское вероисповедание и стал злейшим врагом буддизма. Он приказал забить старейших монахов камнями, а других членов сангхи закопать по шее в землю и пройти по их головам плугом. При нем монастыри были разрушены до основания, священные тексты сожжены, а знаменитая ступа с отпечатком следа Будды на пике Адама превращена в шиваитскую святыню²⁰.

Учитывая специфику тхеравады, можно предположить, что в периоды конфликта сангхи с любой политической системой буддизм способен вырождаться до такой степени, что церемония посвящения в монахи, т. е. клятва о благородной жизни ради полного преодоления неудовлетворенности, утрачивала свой канонический смысл. Монахи, оказываясь вне государственного контроля, переставали изучать «Дхамму» и «Винаю», занимались астрологией, принимали в свою общину только родственников и знакомых и в конечном счете использовали сангху для личного обогащения. Такие монахи не пользовались уважением у верующих, и если тот или иной правитель ланкийского государства пытался возродить престиж сангхи, ему приходилось приглашать «чистых» монахов из других государств, чаще всего из Бирмы, для совершения церемонии посвящения — упасампады.

Сходные обстоятельства сложились в кандийском царстве в середине XVIII в., когда на трон вошел Шри Виджая Раджасингха (1739—1747). Используя временные мирные отношения с голландцами, кандийский царь провел ряд реформ по укреплению своего политического положения, в том числе мероприятия, направленные на очищение и реформацию буддийской религиозной общины. Значительную помощь в этом ему оказала группа буддийских монахов, которую возглавлял Веливит Сарананкара (1698—1778), называвшая себя «Силват самагама» — «Обществом благочестивых»²¹. «Основной целью членов „Силват самагамы“, — пишет Э. Д. Галмуд, — стало изучение буддийской монашеской литературы и следование нормам ортодоксального буддизма. В члены общества отбирались кандидаты, обладавшие личными достоинствами, а не выходцы из

аристократических семей и высшей касты. В. Сарананкара требовал от своих сподвижников отказа от богатых даров и возвращения к идеалу нищенствующего монаха, за что членов „Силват самагамы“ часто называли членами... „Общества нищенствующих“»²². По просьбе группы Сарананкары царь дважды посылал в Сиам миссии, чтобы привезти в свою страну сиамских монахов для проведения церемонии упасампады, посколькy молва утверждала, что они строго соблюдают правила «Винаи». Но обе миссии не увенчались успехом при жизни царя. Его преемник — Кирти Шри Раджасингха (1747—1782) вновь снарядил миссию в Сиам, наделив ее членов посольскими полномочиями, и в августе 1750 г. эта миссия отплыла на голландском корабле в Сиам и вернулась на остров в 1753 г. в сопровождении сиамских монахов.

Примечательно, что сингальские монахи, желавшие получить посвящение у сиамцев, называли себя «саманеры». Конечно, среди них были махатхеры и тхеры, но последователи Сарананкары подчеркивали, что считают себя послушниками по отношению к сиамским монахам. В месяц эсала 1753 г. сиамские монахи провели в монастыре Мальватте в Канди церемонию упасампады, на которой Веливит Сарананкара и члены его общества были возведены в ранг монахов (тхера). Вторая массовая церемония была проведена в монастыре Асгирия, здесь получили посвящение многие влиятельные представители сингальской сангхи. Подобные церемонии сиамские монахи устраивали и в важнейших центрах паломничества Кандийского царства, создав, таким образом, Сиамское братство — Сиамникаю. Руководящими центрами братства стали монастыри Мальватте и Асгирия, между которыми были разделены все общины Сиам-никаи, но поскольку главой сангхи царь назначил Веливита Сарананкару, то приоритет руководства оставался в те времена за монастырем Мальватте, что породило острое религиозное и политическое соперничество между орденами Асгирии и Мальватте.

Кирти Шри Раджасингха рассчитывал, что Сиамское братство, посвящение в члены которого давалось только представителям касты гойгама (на чем особенно настаивала община Асгирии), станет его опорой в государственной политике, но религиозный шовинизм многих ведущих монахов братства нередко оказывался сильнее их лояльности монарху. Монахи, принадлежавшие к родовитой кандийской аристократии, были убеждены, что правителем государства может быть только сингал, а так как царская семья была тамильского происхождения, то они эпизодически принимали участие в государственных заговорах, направленных на свержение царя-тамилы. Один из таких заговоров, организованный кандийской аристократией, увенчался успехом. В январе 1815 г. заговорщики обратились за помощью к англичанам, английская армия вошла в г. Канди, арестовала царя Шри Викрама Раджасингху (1798—1815).

В марте 1815 г. на ассамблее кандийских вождей и высших представителей сангхи царь был низложен, лишен всех привилегий и сослан в Индию. Все его наследники и родственники были изгнаны из Кандийского государства, а их притязания на особые привилегии были признаны необоснованными²³.

Появление однокастовой буддийской организации — Сиамикан, — естественно, нарушило социальный порядок традиционного сингальского общества и вызвало протесты со стороны буддийских монахов, не вошедших в это братство и тем самым оказавшихся как бы «ненастоящими» монахами и, следовательно, отстраненными от государственной политической системы. В начале XIX в. несколько монахов, не принадлежавших к секте гойгама, получили посвящение в монахи в Бирме (г. Амарapura, около Мандалая) и по возвращении на остров организовали ряд церемоний упасампады в различных районах Ланки. Получившие посвящение на этих церемониях создали новое общество — Амарapura-никаю, свободное от кастовых ограничений. Наконец, в третьей четверти XIX в. появилась третья секта — Раманния-никая, которая ближе всего к понятию «братство нищенствующих монахов». Н. Г. Краснодембская, отмечая, что между тремя ланкийскими сектами догматические расхождения невелики, выделяет наиболее существенный, на ее взгляд, момент — это кастовые ограничения приема в монашескую общину. «В секту Сиам, — пишет она, — принимают лишь членов высшей касты (гойгама), в секту Амарapura и Раманния входят в основном представители каст салагама, карава и дурава. Первая секта имеет преимущественное влияние в центральной, горной части острова, две другие — в низменных, прибрежных районах, что соответствует и расселению названных каст. Уже само возникновение двух последних каст (вероятно, сект. — В. К.) было выражением социально-экономической борьбы разных слоев сингальского общества: окрепшие в экономическом отношении буржуазные слои прибрежных областей острова в соперничестве с традиционной землевладельческой верхушкой (которую и представляли высшие слои касты гойгама) создали свою собственную религиозно-духовную элиту. Таким образом, они утверждали себя в социальном плане, поскольку поддерживать буддизм считалось престижным, и в то же время создавали новую, особую силу, которая должна была отстаивать их интересы через сферу идеологии»²⁴. Э. Д. Талмуд считает появление трех сект расколом сангхи, причиной которого стала новая система образования и распространение буржуазного мировоззрения. «Ликвидация доминирующего положения буддизма в области идеологии и столкновение традиционных представлений с буржуазными ценностями породили кризис в идеологической сфере, — пишет исследовательница. — Отражением этой тенденции явилось также усиление столкновений между различными группами буддийского духовенства, приведшее к расколу сангхи»²⁵.

Правильность выводов о том, что развитие капитализма вызвало кризис идеологии и духовных ценностей ланкийского традиционного общества, не вызывает сомнений, однако, на наш взгляд, едва ли правомерно рассматривать появление трех сект как раскол сангхи и тем более связывать этот раскол непосредственно с развитием капиталистического уклада, хотя косвенно это отразилось и на сангхе. Исторические хроники и документы Шри-Ланки повествуют о существовании многочисленных буддийских сект на острове с первых веков становления буддизма до новых времен, а также о постоянных реформах сангхи, которые осуществлялись правителями различных государств на острове. В этом плане религиозные реформы кандийской династии Раджасингхов представляются традиционными мероприятиями, направленными на укрепление царской власти. На наш взгляд, наиболее важным фактором, приведшим к образованию трех сект, явилась социальная структура ланкийского общества, которую можно рассматривать как базисную по отношению к буддизму. Традиционное ланкийское общество было и до определенной степени остается кастовым по своей структуре. Анализируя роль каст в индийском обществе, А. А. Куценков пишет: «В традиционном обществе каста служила главной структурной и функциональной единицей. Она цементировала общество, обеспечивала его устойчивость, взаимодействие материальных и духовных, политических и идеологических, общественных и личностных компонентов. Без касты,— продолжает автор,— традиционное индийское общество немыслимо. Поэтому его с полным основанием можно назвать кастовым обществом»²⁶.

Конечно, традиционное ланкийское общество отличалось от индийского не столь дробными и жестко выраженными кастовыми характеристиками, тем не менее именно каста обеспечивала его функционирование и определяла устойчивость социально-политической структуры. Характерно, что создание различных христианских общин во времена португальской и голландской колонизации, несмотря на жесткие и насильственные методы их формирования, не воспринималось трагически правящей аристократией ланкийских государств, поскольку христианские общины были периферийными по отношению к традиционному кандийскому государству, с одной стороны, и достаточно естественно вписывались в кастовую структуру ланкийского общества, с другой стороны. Принимая во внимание кастовую структуру ланкийского общества и традиции сингальского буддизма, выражавшиеся в постоянной борьбе с «еретическими» сектами за чистоту буддизма толка тхеравады, можно прийти к следующим выводам.

Во-первых, династия Раджасингхов пыталась укрепить свою власть путем реформации буддизма и сознательно пошла на создание кастовой секты — Сиам-никаи, подчеркнув ее идейно-политическое значение передачей в ведение секты организации

перахер, в том числе важнейшей из них, связанной с Зубом Будды.

Во-вторых, многие члены сангхи, даже инициаторы восстания буддизма¹ тхеравады, возражали против создания однокастовой секты, и те, кто в нее не попал, сразу же стали искать пути к организации межкастовой секты, несмотря на неудовольствие монарха. Такое поведение монахов свидетельствует о том, что буддизм рассматривался как религия всего сингальского общества, и узурпация религии кастой гойгама нарушала функционирование общественной системы в целом.

В-третьих, реформация буддизма, начавшаяся с середины XVIII в., была в основном религиозным движением за восстановление позиций тхеравады в соответствии с правилами «Винаи» и положениями палийского канона, о чем свидетельствует создание секты Раманния — наиболее пуританской среди ланкийских сект. А социологические исследования, показывающие преобладание в этой секте каст салагама, карава и дурава, лишь свидетельствуют о том, что эти касты и гойгама относятся к высоким кастам, представители которых могут выполнять функции священнослужителей.

В-четвертых, английская колонизация нанесла чувствительный удар традиционным отношениям в ланкийском обществе, проведя некоторые мероприятия, направленные на развитие капиталистического уклада и создание буржуазной системы управления. Как уже говорилось, глава государства занимает особое место в системе буддизма, являясь покровителем и защитником сангхи, поэтому ликвидация монархии и отказ английских властей признать особое место буддизма на острове автоматически исключили его из политической системы, что вело к религиозно-социальной обособленности деятельности сект и к падению престижа буддизма в целом. Секуляризация системы образования также ослабила позиции сангхи, особенно на фоне возросшей роли христианских колледжей. Таким образом, лишившись государственной опоры и поддержки, буддизм стал лишь одной из многочисленных религий, существовавших на острове, причем наименее приспособленной к профессиональной конкуренции.

Однако введение денежной формы земельного налога, аграрные реформы, проведенные английскими властями, рост плантационных хозяйств и массовый приток дешевой рабочей силы из Южной Индии значительно ухудшили положение крестьянства. В результате этого, как отмечает Л. Г. Иванов, многие крестьяне продавали «свои участки помещикам и представителям торгово-ростовщического капитала и, лишившись таким образом средств производства, были вынуждены либо все бросить свое традиционное занятие и уйти в поисках работы в города, либо остаться в деревне и стать батраками на плантациях, принадлежавших иностранным и местным предпринимателям»²⁷. Для кастовой структуры разорение земле-

владельца означает неустойчивость или гибель целой кастовой ячейки, поскольку нарушается ее жизнеспособность. В результате появляется масса людей, недовольных своим положением, нарастает волна крестьянских восстаний. Образно говоря, жестко социализированный коллектив (каста, род, племя, большая семья) подобен физическому ядру, при расщеплении которого высвобождается масса энергии. Так как религия является одной из главных сил сцепления традиционного коллектива, то ослабление ее воздействия воспринимается чрезвычайно болезненно и считается главной причиной разрушения традиции. Отсюда идеализация старого доброго времени и готовность защищать свою религию. Таким образом, к середине XIX в. на острове была подготовлена почва для идеологизации религии и политизации буддийской общины — сангхи.

История Шри-Ланки — наиболее выразительный пример того влияния, которое оказывает колонизация на буддизм. Если по Бирме и Таиланду имеются специальные монографии, в которых анализируются предпосылки политизации буддизма²⁸, то Лаос и Кампучия нуждаются в кратком освещении.

Лаос. Буддизм существовал на территории современного Лаоса еще до образования первого лаосского государства Лансанг. В Лансанге буддизм, будучи господствующей религией, включал в себя элементы тхеравадинского и махаянистского буддизма, а также вишнуйские (пров. Паксе) и шиваитские культы. О значении буддизма свидетельствует тот факт, что золотая статуя Будды по имени Пра Банг, подаренная кхмерскими монархами королю Лансанга, была объявлена покровительницей королевства и местом ее пребывания стала столица государства — Луанг Пра Банг. В первой половине XVI в. был издан королевский указ, запрещающий поклонение духам пхи, культ которых постепенно был инкорпорирован в буддизм. Наибольшего расцвета буддийская религия достигла во второй половине XVII в., во времена правления короля Сулиньявонгса (1637—1694). Европейские торговцы, посещавшие Лансанг, отмечали высокий уровень религиозной культуры лаосцев, множество красивых храмов и ступ, подчеркивая при этом и живучесть веры в духов. После смерти Сулиньявонгса Лансанг распался на три государства и начались междоусобные войны, приведшие к упадку буддизма и ослаблению лаосских государств, которые в конечном счете оказались в вассальной зависимости от Сиам. «Распад королевства Лан Санг Хом Кхао, междоусобная борьба правителей трех королевств и опустошительные нападения сиамцев,— пишет В. А. Кожевников,— затормозили развитие лаосского общества, структура которого в конце XIX в. была почти такой же, как и 200 лет назад»²⁹.

В конце XIX в. Лаос был захвачен империалистической Францией, и французская колонизация продолжалась с 1893 по 1954 г. По конвенции 1895 г. из трех лаосских государств было сохранено одно — Луангпранг, над которым был уста-

новлен контроль французской колониальной администрации. Такая политика свидетельствует о том, что французы стремились учесть просчеты английских колонизаторов по отношению к буддизму, так как, оставляя у власти одну из королевских династий, они сохраняли всю организационную систему буддизма и престиж сангхи. Более того, следуя рекомендации французских буддологов, которые отмечали, что «буддизм не только прекрасная доктрина для народа, но и гарантия мира и стабильности для страны-протектора», французская администрация одобрила в 1928 г. постановление о реорганизации буддийской сангхи в Лаосе и объявлении буддизма государственной религией³⁰. За основу административной системы буддийской церкви была принята тайландская модель. Была реорганизована и религиозная система обучения, включавшая высшее образование для членов сангхи (три буддийских колледжа), а также среднее и начальное; образцом и здесь послужила тайландская система³¹.

Покровительствуя буддизму, французские власти тем самым сохраняли традиционные отношения в Лаосе, что во многом облегчало социальные, экономические и политические задачи колониальной администрации, так как значительная часть ответственности при сохранении традиционных отношений перекладывалась на лаосскую аристократию. Как отмечает В. А. Кожевников, «широчайшие массы населения Лаоса были лишены элементарных прав. Запрещалось объединяться в союзы, проводить собрания и демонстрации, за исключением религиозных церемоний и празднеств. Трудящиеся не имели свободы слова, они не могли принимать участия в выборах даже в такие куцы органы, как консультативные собрания и провинциальные советы»³². Обеспечивая рабочей силой плантационные хозяйства, горнорудные и перерабатывающие предприятия, французские чиновники, как и английские, ввозили иностранных рабочих: вьетнамцев, китайцев, кхмеров, причем сознательно обостряли отношения между иноэтническими общинами и лаосским населением. До второй мировой войны рабочий класс в Лаосе на 90% был представлен иностранными рабочими. Такая же политика проводилась и в Кампучии.

В период французского колониального господства 95% населения страны, в том числе все национальные меньшинства, были неграмотны³³. В светских школах обучалось около 7 тыс. детей, и лишь незначительная часть из них получала среднее и высшее образование.

Социальная структура Лаоса представляла собой мозаику из многочисленных этнических групп и городских иностранных общин: китайцы, вьетнамцы, индийцы, пакистанцы, европейцы. Среди этнических групп наиболее многочисленна лао лум, или равнинные лао, кха, или горные лао, мео и яо. Лао лум составляют абсолютное большинство населения страны и являются собственно лаосцами. Именно из родовитых семей лаосцев го-

товились кадры для колониальной администрации. Американский ученый Халпен, проводивший в 50-х годах социологические исследования лаосской элиты, отмечал, что знатные лао, преимущественно потомки старых королевских фамилий, занимают большинство постов в политических и административных учреждениях страны, играют главную роль в торговой сфере³⁴. Исследователь подчеркивает, что все без исключения члены элиты получали среднее образование во Вьентьяне в лицее им. Пави, где преподавали только французы³⁵. Те, кто стремился получить высшее или среднее техническое образование, выезжали за границу, главным образом во Вьетнам, Кампучию, Францию. Однако, несмотря на свою малочисленность, лаосская элита сыграла заметную роль в борьбе за независимость Лаоса.

Кампучия. История Кампучии тесно связана с культурным наследием Ангкорской империи, где буддизм был частью культа «бога-царя». В книге «История Кампучии» этот культ характеризуется следующим образом: «Культ дева-раджи был сочетанием аустроазиатского культа предков (в частности, предков монарха) и культа духов земли, с малораспространенными в индийском мире, но оказавшимися удобными для кхмеров тантрийскими представлениями о божественной силе и мощи государя в сочетании с основными особенностями шиваизма... Основным божеством стал Шива, а символом мощи — линга (фаллическое изображение). Она стала и символом царственной силы, которая организует духовный и материальный потенциал общества. Это был эзотерический культ, понятный целиком очень немногим, но в своих внешних проявлениях обращенный ко всем жителям страны. Не столько пропаганда учения, сколько демонстрация сверхъестественной силы лежала в основе социальной функции этого культа. Он не вытеснил и не стремился вытеснить остальные религии, ибо он развивался по преимуществу в сфере „человек—общество—бог“, санкционируя реальность лишь в определенной сфере, сфере общественных отношений. Сфера „человек—бог“ оставалась другим культам: местным, буддийским и индуистским»³⁶.

Поскольку в культе «бога-царя» буддизм выполняет определенные функции, то высшее буддийское духовенство активно участвовало и в политической борьбе, а место сангхи в социальной иерархии во многом зависело от вероисповедания царя. Если царь был буддистом, то сангха процветала, если шиваитом — нередко подвергалась репрессиям; при царе-вишнуите чаще всего проводилась политика сосуществования культов Ангкорской империи: культа предков, индуизма и буддизма. Но по мере усиления феодальных кланов и обострения соперничества между ними культ «бога-царя» стал утрачивать свое централизующее значение, одновременно возрастала идеологическая роль буддизма. Это проявлялось в переориентации культа «бога-царя» на буддийский культ «царя-бодхисатвы» со

всеми вытекающими отсюда социальными и культурными изменениями. Советские востоковеды отмечают, что в конце XII—начале XIII в. пропаганда буддизма велась не только при помощи каменных стел — «листовок» с текстами, славившими заботу монарха о своем народе; строились госпитали, дома для путешественников и пр. «Переориентировалось и изобразительное искусство, возникли новые образы, стили, архитектурные приемы. Эта огромная работа,— пишут они,— заняла всю вторую половину долгого правления Джаявармана VII. Но она была плодотворной, так как именно идеологическая борьба конца XII — начала XIII в. подготовила дальнейшее развитие идеологической и культурной жизни средневекового кхмерского общества. Во всех областях культуры, в поэзии, науках, изобразительном искусстве наблюдались новые явления, многие из которых развивались и в дальнейшем»³⁷.

Следует отметить, что подъем буддизма осуществлялся через его махаянистские формы и буддийскую концепцию царской власти; уже в начале XIII в. в кхмерском обществе сложилась ситуация, подобная той, которая описана нами в главе III относительно аютийского общества. Правящие кланы Ангорской империи ощутили нужду в религии, которая могла бы связать аграрное население страны с жестко организованной политической системой. Такой религией, как в свое время и в аютийском обществе, стала тхеравада. «Зная потребности страны и возможности именно тхеравадского буддизма, приобретенного господствующими позициями в признанном центре буддизма — Ланке (Цейлон),— пишут советские кхмероведы,— Джаяварман VII послал туда одного из своих сыновей со специальным поручением изучать буддизм, что в тогдашних условиях означало знакомство с тхеравадой. Возможно, уже сам Джаяварман ощущал временный характер преобладания махаяны в Кампучии и дал санкцию на постепенный переход к тхераваде, который и происходил в период поздней империи... Он сделал многое для пропаганды тхеравады, придав этой пропаганде официальный характер»³⁸. В конце XII в. буддизм тхеравады стал основной религией в стране, индуизм сохранился в качестве частного придворного культа и в ритуалах некоторых старых храмов на периферии³⁹.

Дальнейшая история Кампучии богата придворными заговорами, междоусобицами, войнами с соседними государствами.

Особенно тяжелыми были войны с молодыми тайскими государствами, приведшие к экономическому кризису в Ангорской империи, и в XVIII в. ослабевшее кхмерское государство оказалось в вассальной зависимости от Сиам. Во второй половине XIX в. Кампучия стала объектом колониальных притязаний империалистической Франции. По договору 1867 г. Сиам «отказался» от Кампучии и официально признал «право» Франции на протекторат над Кампучией, получив взамен территории провинции Баттамбанг и Ангора⁴⁰.

Французская администрация сохранила королевский дом, предельно урезав его права: король остался главой буддийского духовенства, пользовался правом помилования и номинально считался главой кхмерского административного аппарата⁴¹. Управление страной осуществлялось в форме указов и постановлений короля, которые получали силу только после подписи французского верховного резидента, последнему подчинялись армия и полиция, а также судебные, финансовые и таможенные органы⁴².

Французская администрация провела целый ряд реформ, направленных на ликвидацию традиционных отношений и модернизацию общественно-политической системы, отменив пожизненное рабство, систему «личного услужения» («патрон—клиент»), систему доходов со служебной должности (аналогичную системе сакдина в Таиланде); земля была объявлена объектом купли-продажи; была введена французская система судопроизводства и др. Для развитого традиционного общества введение частной собственности на землю, свободной купли и продажи земли и недвижимого имущества, отмена системы «патрон—клиент» явились наиболее тяжелым ударом, так как в условиях коррумпированности чиновничьего аппарата крестьянин оказался, по существу, беззащитен перед лицом дельцов и ростовщиков. А поскольку такими дельцами и ростовщиками были преимущественно европейцы и представители иноэтнических групп, то крестьянские волнения, начавшиеся во многих провинциях страны, имели, как правило, националистический характер и проходили под лозунгами защиты короля и религии, возвращения к добрым старым обычаям. Эти волнения нередко перерастали в вооруженные восстания, которые жестоко подавлялись.

Колониальные власти провели частичную секуляризацию образования, создав в городах французскую систему образования. В 1937 г. в этой системе было 117 неполных средних школ, лицей и 2 техникума. Высшее образование кхмеры получали в Париже или Ханое. В системе религиозного образования французы создали в Пномпене Высшую школу пали (1923) и Буддийский институт (1930). Эти учебные заведения и формировали кхмерскую интеллигенцию, сыгравшую впоследствии заметную роль в национально-освободительном движении.

Реформы в системе образования не могли не сказаться на положении сангхи в изучаемых нами странах. Так, Ф. Хутарт отмечает: «Введение секуляристского образования колониальными правительствами или христианскими миссионерами ослабляло влияние сангхи. В Бирме потеря контроля над школами означала уменьшение численности монахов в монастырях. На Цейлоне это стало одной из сложнейших проблем, так как английские средние школы в стране оказались в основном в руках христианских церквей... В Камбодже и Лаосе, находившихся под властью Франции, система образования была по-

ставлена под контроль государства: в Камбодже это произошло в 1912 г., когда часть монастырских школ была превращена в начальные государственные школы. Даже в Таиланде,— пишет Ф. Хутарт,— модернизация общества привела к тем же результатам. В 1896 г. школы были взяты под контроль государства, а это означало ослабление влияния сангхи»⁴³.

Роль буддизма в национально-освободительном движении

Итак, как мы отмечали, существовали значительные различия в историко-культурной эволюции буддизма тхеравады в странах Южной и Юго-Восточной Азии, и только колониальная система обусловила сходство идейно-политической роли буддизма в этих странах, за исключением Таиланда. Из многочисленных факторов и процессов, возникших в результате колонизации Шри-Ланки, Бирмы, Лаоса, Кампучии, Вьетнама, для уяснения идейно-политической роли буддизма в национально-освободительном движении наиболее важными, на наш взгляд, являются следующие. Во-первых, разрушение традиционных отношений, или, по выражению К. Маркса, «груда развалин», в которую превращались эти отношения под влиянием «цивилизующей» миссии империалистических государств. Во-вторых, резкое ухудшение материального положения абсолютного большинства аграрного населения в результате введения денежных налогов и усилившейся внеэкономической эксплуатации со стороны местного коррумпированного чиновничества, состоявшего на службе колониальной администрации. В-третьих, оживление деятельности и быстрое обогащение торговцев-посредников, традиционно представленных иноэтническими элементами. В-четвертых, привилегированное положение христиан, которые занимали важнейшие посты в государственном аппарате. В-пятых, появление местной интеллигенции. Здесь имеются в виду местные кадры, которые готовила для себя колониальная администрация, но не все кадры, а только те, которым европейское образование открыло глаза на их унижительное «лакейское» положение, на прабег их стран метрополиями. Именно эти люди, презревшие материальное благополучие и карьеру в колониальном госаппарате, оказались истинными патриотами, которые призвали трудящихся к освободительной борьбе против колонизаторов.

Но массы были полностью неграмотны в политическом отношении, поэтому просветительская деятельность местной интеллигенции начиналась с создания буддийских клубов и кружков, в которых пропагандировались достоинства отечественной культуры и религии. Следует отметить, что в странах с неоднородным этническим населением, например в Шри-Ланке и Бирме, просветительская деятельность и апологетика «своей религии» были характерны и для мусульман, и для индусов⁴⁴.

Выдающийся индолог и буддолог И. П. Минаев в своих дневниках, написанных им во время поездок в Индию, Шри-Ланку и Бирму во второй половине XIX в., одним из первых отметил признаки зарождения национально-освободительного движения, в том числе антиколониальные настроения среди части буддийского духовенства. В частности, при посещении Индии он отметил, что среди образованного меньшинства «дух отрицания все более и более развивается и распространяется»⁴⁵. На Ланке он записал: «Усиление европейского элемента на острове и попытки миссионеров распространить христианство вызвали здесь совершенно оригинальное явление: то и другое расшевелило несколько монахов и буддийское общество; нельзя отрицать, что в последние годы между монахами пробудилась деятельность, конечно, местами, и более тревожная, нежели сильная; защищая себя от нападков миссионеров и слыша, что в Европе их литературу изучают, они взялись за свои книги, стали их собирать, выписывать новые списки из Бирмы и Сиамы, и кое-как некоторые, до сих пор незначительное меньшинство, начали изучать святое писание. Особенно приметно это движение и новый расцвет буддизма на юге острова»⁴⁶. Многие заметил И. П. Минаев во время своего двухмесячного пребывания в Бирме. Например, он писал: «Разлад между желанием народа и начинаниями западных правителей сказывается всюду, где жизнь ломается и переделывается на новые образцы, неведомые или немилые самому народу; он не верит в те блага, что ему сулят, и косно стоит за свое старое»⁴⁷. Говоря о методах правления английской администрации, И. П. Минаев отмечает, что, «кто не заплатил законом установленного, для того пощады уже нет»⁴⁸. В своем дневнике он записал: «Не знаю, сознают ли власти хорошо настроение бирманского народа по отношению к присоединению. Но это настроение совершенно явно всякому со стороны. Сколько злобы и негодования... В этом не раз мне выраженном страхе за будущие судьбы буддизма сказывается глубокая скорбь о том, что старый порядок жизни уничтожен или готов исчезнуть»⁴⁹.

И. П. Минаев очень верно подметил, что возрождение буддизма началось с того, что монахи узнали об изучении их литературы в Европе, об интересе европейской демократической общественности к изучению учения Будды. Это побудило их вступить в полемику с христианскими миссионерами, такие дискуссии происходили во всех анализируемых нами странах. Наибольший общественный резонанс имела полемика в Шри-Ланке, происходившая в Панадуре в 1873 г. между христианским проповедником Давидом де Сильва и буддийским монахом Мигеттуватте Гунаананда-тхера. Сведения об этой дискуссии содержатся во многих исторических работах ланкийских авторов, в которых отмечается, что обе стороны тщательно и долго готовились к философскому поединку, проходившему при огромном стечении народа и в присутствии представителей прессы. К во-

сторгу большинства собравшихся монахов одержал блистательную победу в этом диспуте, отчет о котором был опубликован в местных газетах и журналах, а также широко освещался в прессе других буддийских стран. Даже в школьных учебниках (например, в «Истории Цейлона, 1796—1956») говорится, что «дебаты, проведенные в августе 1873 г., получили известность как Панадурская дискуссия. Она стала началом великого буддийского возрождения. Содержание Панадурской дискуссии было опубликовано и дошло до Соединенных Штатов, где привлекло внимание полковника Генри Стиля Олкота, основателя теософского общества. В 1880 г. Олкот прибыл на Цейлон и основал буддийское теософское общество в Коломбо, а затем совершил поездку по стране, собирая деньги на создание буддийских школ»⁵⁰.

Но прежде чем описывать просветительскую деятельность буддийской интеллигенции в странах Южной и Юго-Восточной Азии, целесообразно разобраться, что скрывается за понятием «буддийское возрождение», получившим широкое распространение в исторической литературе о буддизме. При анализе роли буддизма в XIX в. в Ланке, Бирме, Таиланде, Лаосе, Кампучии прослеживается ряд общих тенденций, которые впоследствии получили отражение в таком социальном явлении, как буддийское возрождение. В первую очередь речь идет о реформах буддийской сангхи и очищении буддизма от различных суеверий. В наиболее чистом виде этот реформаторский процесс можно проследить на примере Таиланда, поскольку в других странах возникло множество дополнительных факторов, связанных с колонизацией, не столько искаживших этот процесс, сколько завуалировавших его идеологическую и социальную сущность.

Как уже отмечалось в главе III, тхеравада осуществляла идеологическую и религиозную связь между господствующим классом и крестьянством, а также содействовала развитию патронажной системы. В XIX в. эта система стала доминирующей в социальной структуре тайского общества. Хотя общество формально делилось на благородных (най) и простолюдинов (пхрай), его структура фактически определялась наличием множества патронажных групп, в которых стал преобладать принцип взаимных услуг (по-тайски — «катан-ю-катаветхи», долг признательности и благодарности). Согласно этому принципу, патрон должен был защищать своих клиентов, они — одаривать патрона и верно служить ему. Например, все благородные, имевшие должности, считались клиентами короля, но король не платил им за службу, так как эти благородные являлись патронами людей, находившихся в их подчинении, и именно последние были обязаны обеспечивать своих господ всем необходимым. До сих пор принцип взаимных услуг является важнейшей ценностью в тайском обществе.

Ведущий историк Таиланда А. Рабибхадана считает, что в тайском обществе XIX в. существовали три типа неформальных

патронажных отношений: 1) внутри класса най (вступление в клиентские отношения было вызвано желанием получить протекцию, обеспечить себе карьеру); 2) отношения между най и пхрай, когда простолюдин нелегально менял своего законного патрона на неофициального; 3) между китайскими иммигрантами и членами класса най. Бедные чиновники из класса най становились клиентами богатых чиновников и выполняли за них работу, нередко за материальное вознаграждение. Обладание клиентурой рассматривалось как престижное. Кроме того, наличие клиентов в различных учреждениях облегчало патрону прохождение его просьб, особенно в вопросах судопроизводства. Могущественный патрон имел больше возможностей защитить своих клиентов и тем самым привлекал на свою сторону новую клиентуру. Многие простолюдины, стремясь избавиться от обременительной барщины и притеснения господина, к которому они были приписаны, становились клиентами наиболее влиятельных господ. Таким образом, возникла как бы официальная иерархия: дворяне были клиентами короля, простолюдины — клиентами дворян. Китайские иммигранты, выполнявшие все строительные и тяжелые работы, находились вне этой иерархии. В отличие от кхмерских переселенцев китайцы были освобождены от регистрации своего местожительства. Они начинали карьеру чаще всего как наемные рабочие и, накопив денег, становились торговцами. В этом случае они могли найти влиятельного патрона, который за деньги помогал им стать дворянами, т. е. войти в господствующий класс.

Механизм отношений «патрон—клиент» строился преимущественно на морально-нравственных началах. Как отмечает А. Рабибхадана, доминантная ценность «катан-ю-катаветхи» отличается от понятия «лояльность». Лояльным можно быть королевскому дому, буддизму, нации и т. д., но это не будет принципом взаимных услуг. Если патрон не в силах защитить своего клиента, то последний вправе найти другого покровителя, не испытывая при этом угрызений совести⁵¹. Новые отношения нуждались и в новом идеологическом обосновании. Если в аютийском обществе характер общественных отношений рассматривался через призму концепции «бога-царя» и соответствующей ей иерархии отношений, в которых основной ценностью признавалась родословная клана (по-тайски — сакун), то в бангкокском обществе на первый план вышла концепция «царя-бодхисатвы» и положения тхеравады о карме человека и безусловной ценности религиозной заслуги (по-тайски — бун). «В тайском обществе огромное значение придавалось статусной системе, — пишет А. Рабибхадана. — Статус был одновременно и религиозным элементом, поскольку основывался на вере в то, что человек достигает более высокого положения в соответствии с его прошлыми заслугами, или кармой. В формальной организации общества высшие позиции в иерархии, как можно проследить, принадлежали людям, которые накопили множест-

во заслуг, позволяющих им занимать особое положение. „Концепция бун“, которая использовалась для легализации человека, достигшего высокого положения, связывала статусную иерархию с буддийской доктриной причины и следствия («Законом зависимого существования». — В. К.)... Строгий и особый церемониал по отношению к каждому рангу свидетельствовал о существовании религиозного элемента в различии статусов. Позиция короля как представителя Дхармы, благодаря которой поддерживался порядок в государстве, была религиозной по своей природе»⁵².

В отличие от аюттейской новая форма организации общественной структуры была весьма сложной и подвижной, а ячейки этой структуры неустойчивыми, следовательно, и жизнеспособность новой структуры была гораздо выше, чем жизнеспособность жесткой аюттейской системы, и, главное, новая организация отношений открывала достаточно широкие возможности для развития предпринимательства и... развития капитализма. Этот процесс в конце XVIII — начале XIX в. прослеживается во всех странах Южной и Юго-Восточной Азии. Поэтому так называемое возрождение буддизма представляется объективным явлением, вызванным перестройкой общественных отношений, за которыми, вероятно, скорее всего, скрывались базисные изменения производительных сил.

По мере складывания нового типа отношений изменились и функции религии. Буддизм толка тхеравады приобретал все большую идеологическую, а следовательно, и политическую роль. С этой точки зрения реформы правителей Шри-Ланки, Бирмы, Таиланда, Лаоса, Кампучии, направленные на создание централизованной системы управления буддийской общиной и корректировку учения буддизма согласно письменной канонической редакции, представляются логически обоснованными. Суть религиозной реформации, происходившей в XIX в., заключалась в ревизии вероучения по текстам палийского канона.

Эта ревизия касалась дисциплинарного кодекса поведения членов сангхи; упорядочения обрядов, церемоний и религиозных символов; истолкования текстов палийского канона. Поскольку дисциплина в монастырях базируется на текстах «Винаи» и является добровольно-принудительной, то дело было в более строгом и последовательном соблюдении правил «Винаи» и неизбежности наказания за их нарушение. Вопрос этот непростой, так как по мере включения монастыря в систему товарно-денежных отношений и развития транспортной системы, некоторые правила «Винаи» приходят в противоречие с образом жизни и поведением монахов. А так как правила «Винаи» изменить нельзя, то постоянно возникают дискуссии о допустимой степени отклонения от этих правил, например, можно ли монаху курить, иметь деньги, пользоваться транспортом, находиться рядом с женщиной, смотреть телевизионные передачи, слушать радио, принимать участие в манифестациях и т. д.

Столь же трудно упорядочить культовую практику буддизма, поскольку, как уже отмечалось в предыдущих разделах, буддизм органически ассимилируется с местными верованиями, а также включает в себя многие индийские культы, поэтому монахам просто выгодно проводить и те обряды и церемонии, которые не упоминаются в палийских текстах и, следовательно, считаются инородными для буддизма толка тхеравады. В связи с вышеупомянутыми сложностями и создавались пуританские секты, которые находились под надзором и покровительством царского дома и считались опорой власти.

С одной стороны, такой реформаторский процесс был исторически обусловленным явлением, с другой — военное и экономическое давление европейских держав ускорило этот процесс, а знакомство с западной культурой, особенно наукой, внесло в этот процесс ряд новаций, важнейшей из которых, на наш взгляд, было осмысление учения буддизма с философской точки зрения. Здесь мы усматриваем прямое воздействие западной буддологии на интерпретацию многих аспектов учения буддизма, в том числе тхеравады. Традиционно буддизм считался религиозной практикой спасения, а палийский канон — руководством по улучшению индивидуальной кармы и достижению нирваны. Подход же к буддизму как философской системе позволял идеологизировать учение буддизма и тем самым создавать различные теории общественного развития, базирующиеся на религиозно-нравственных принципах. Именно философизация буддизма сделала его идеологической основой современного национализма в странах Южной и Юго-Восточной Азии, хотя закрепление буддизма в идеологии национализма происходило в ходе острой идейно-политической борьбы. Если ход этой борьбы определялся противоборством социально-классовых группировок, то идеологическое становление буддизма определялось отношением к буддизму на Западе и формированием местной интеллигенции.

Мы уже писали о том, что колониальная администрация, нуждаясь в местных кадрах, создавала европейскую систему образования для их подготовки. Местные кадры рекрутировались из высших слоев традиционного общества, что отвечало задачам колониальной политики, так как сотрудничество с господствующим классом такого общества несомненно укрепляло позиции колониальных властей. Местная аристократия, в свою очередь, была заинтересована в получении европейского образования.

Можно согласиться с утверждением Е. Б. Рашковского о том, что «становление в той или иной мере европеизированного контингента восточной интеллигенции, вызванное к жизни развитием систем колониальной экономики и колониального управления, — одно из самых значительных явлений в культурной истории колониальной эпохи»⁵³, однако с оговоркой относительно того, что естественноисторическое развитие капитализ-

ма, а не только колониализм, вело к формированию местной интеллигенции. например в Турции, Японии, Таиланде, а колониальная экспансия лишь ускорила этот процесс. Как отмечает Ф. Хутарт, «предполагалось, что новый класс (вестернизированная интеллигенция.— В. К.) останется в подчинении у колониальной власти. В действительности же в соответствии с диалектическим процессом развития большая часть прогрессивно настроенной интеллигенции с различной степенью убеждений и энтузиазма примкнула к националистическому движению»⁵⁴. А. В. Гордон очень точно подметил, что колониальная интеллигенция относилась к европейской культуре как к источнику знаний, «которые открывали путь не только к личному преуспеванию, но, как они полагали, и к преобразованию жизни народа, из которого они вышли. Их тяга к этим знаниям граничила порою с подвижничеством». Они стремились не просто познаться, а породниться с европейской культурой. «Однако вскоре эта приемная мать обернулась мачехой,— пишет А. В. Гордон.— Колониальные учителя внушали своим подопечным презрение к прошлому, к вере отцов, к народным обычаям. Результатами было возникновение комплекса неполноценности, неверие в свои силы, подавление чувства собственного достоинства и т. д. — нечто прямо противоположное тому, что содержало просвещение как элемент европейской культуры, тому, что несла в себе эпоха Просвещения. К тому же колониальные интеллигенты обратились к Просвещению, когда на его европейской родине уже произошел кризис просветительства. Идеалы братства, равенства, свободы обернулись явлю буржуазного общества с его острейшими классовыми конфликтами, вопиющим неравенством, коррупцией, отчуждением человека и пр. Стремясь в Лондон, Париж, Нью-Йорк, как в новую Мекку, колониальные интеллигенты часто чувствовали себя обманутыми. Парадоксально, а по сути вполне закономерно, что именно в метрополиях многие из них заражались антибуржуазными настроениями и глубоким скептицизмом в отношении западной цивилизации и европейской культуры. Но наиболее жестокий разлад просвещенные на европейский манер азиаты и африканцы испытывали у себя на родине, когда осознали, что колониальное просвещение служит обоснованием и оправданием колониального господства („колониальный долг“, „миссия“ европейцев, „бремя белого человека“) и распространение европейской культуры является идеологическим оружием колонизаторов»⁵⁵.

Находя в усвоении и распространении европейской культуры залог прогресса для своей страны и своего народа, отчетливо видя в ней воплощение достижений человеческого разума, колониальный интеллигент сначала инстинктивно, а затем все более сознательно противился ассимиляции, понимая, что это — часть колониального закрепощения. Он обращался к родной культуре, чтобы превратить ее в средство отпора духовно-

му порабощению⁵⁶. Таким образом, формируется идеология антиколониального национализма, органической частью которой становится идея о необходимости соединения материальной культуры Запада с духовной культурой Востока⁵⁷. В свою очередь, «расовый и культурный шовинизм колониальной идеологии имел своей оборотной стороной и естественным продолжением этнокультуроцентризм антиколониального национализма»⁵⁸.

Национализм

Обращение к своей культуре, к своей религии было естественным правом колониальной интеллигенции в условиях конфронтации двух культур и в период формирования политического сознания, в котором несомненно преобладал элемент национального патриотизма. И в странах Южной и Юго-Восточной Азии инициатива по организации националистических антиколониальных движений исходила от вестернизированной интеллигенции, так как представители этой интеллигенции, занимавшие многие посты в административном аппарате, армии, системе образования, в экономической сфере и находившиеся под влиянием либерально-демократической идеологии Запада, стремились добиться национальной независимости. Колониальная интеллигенция ориентировалась преимущественно на западные модели буржуазного развития, поэтому мыслила себе достижение политической независимости в рамках буржуазной демократии и в неразрывной политической и экономической связи с мировым капиталистическим хозяйством. Именно из этой среды формировалась компрадорская буржуазия, впоследствии возглавившая прозападные политические коалиции. Это была первая волна национально-освободительного движения, либерально-демократическая по своим идеологическим установкам и еще свободная от влияния религиозных идей.

Вторая волна была вызвана подъемом национализма, идеологом которого явилась небольшая по численности интеллигенция из аристократии. Факты свидетельствуют о том, что эти представители интеллигенции учились в самых привилегированных учебных заведениях своих стран и за рубежом, нередко были связаны родством с королевскими семьями, традиционно считали себя ответственными за судьбы народа. Хотя европейское образование открыло им глаза на бедственное положение трудящихся, оказавшихся под двойным гнетом капиталистической и феодальной внеэкономической эксплуатации, все же основную беду они усматривали в разрушении традиционных устоев и, как следствие, в падении морали и нравственности.

Один из ведущих идеологов сингальского национализма Анагарика Дхармапала писал: «Во времена сингальских королей и по буддийским законам не продавали спиртных напит-

ков, не забивали животных; земля не продавалась. Народ пользовался землей сообща, не было крупных землевладельцев за исключением „раджабхоги“, которые получали определенное вознаграждение за службу стране и королю. Теперь же сингапурец, бывший господин земли, стал чужим на своей земле. Она продается ему — ее собственнику, — и его будущее беспросветно»⁵⁹. Следует отметить, что в отличие от большинства колониальных интеллигентов, которые были пусть и непоследовательными, но атеистами, все идеологи и просветители национализма были верующими. Например, последними словами Дхармапалы (он умер 22 апреля 1933 г. в Бенаресе) были: «Я мечтаю возродиться еще 25 раз, чтобы распространять учение Будды»⁶⁰.

На наш взгляд, религиозная убежденность буддийских националистов объясняет в какой-то мере их бесстрашие и радикализм в борьбе с колониализмом. Характерно, что первоначальные политические выступления представителей националистически настроенной интеллигенции, как и их стремление «возродить» буддизм, не вызывали особого беспокойства у колониальной администрации, считавшей их «невежественными местными фанатиками» и не усматривавшей угрозы в пропаганде буддизма. При поддержке колониальной интеллигенции во всех странах Южной и Юго-Восточной Азии стали возникать буддийские общества и кружки, открывались средние и высшие буддийские учебные заведения. Вскоре буддийские общества и кружки превратились в политические дискуссионные клубы, в которых колониальная администрация, христианские общины и деятельность миссионеров подвергались острой критике. Любые ущемления прав буддистов, не только в религиозной, но и в социально-политической сферах, рассматривались как непосредственная угроза существованию буддизма, поэтому призывы защищать религию становились все более громкими, вовлекая в националистическое движение массы населения, в том числе членов сангхи и представителей национальной буржуазии. С подъемом буддийского национализма участились погромы инородческих лавок, магазинов, ресторанов, предприятий, обострились конфессиональные противоречия между националистами-буддистами и национальными меньшинствами, что вынудило местную инородную буржуазию (китайскую, вьетнамскую, индийскую, тамильскую, мусульманскую, христианскую, индуистскую и т. д.) перейти в лагерь либерально-демократической колониальной интеллигенции. Таким образом, вторая волна национально-освободительного движения привела к созданию двух политических коалиций, отражавших интересы компрадорской и «буддийской» буржуазии. Именно на этом этапе национально-освободительного движения была втянута в политику и сангха, хотя и раньше некоторые члены сангхи, в основном городские, принимали активное участие в политических движениях.

Третья волна движения была вызвана распространением социалистических идей, особенно после Октябрьской революции, которая показала слабость политической структуры буржуазной цивилизации Запада и тем самым зародила сомнения в идеальности капиталистического пути развития. «Социалистические учения, прежде всего научный социализм,— пишет А. В. Гордон,— позволяли отвергать навязываемую колонизаторами буржуазную цивилизацию, не впадая в апологию добуржуазной патриархальщины. Обоснованием этого двустороннего неприятия становились рационалистические принципы — идея прогресса и понимание закономерности всемирно-исторического процесса, указывавшие на неизбежность смены капитализма более совершенной общественной формацией»⁶¹. На этом этапе национально-освободительного движения происходит сближение компрадорской и националистически настроенной буржуазии и вместе с тем расслоение сангхи на так называемых политических монахов, принимавших участие даже в вооруженной борьбе, и на консервативных, относящихся к политике нейтрально⁶². По существу, вся буржуазия — сингальская, бирманская, тайская, кхмерская, лаосская, китайская, индийская, вьетнамская и др., взяла на вооружение новую идеологию, представлявшую собой смесь идей социализма, по верному замечанию О. В. Мартышина, пересаженных на почву национализма и буржуазно-демократических представлений⁶³. Наличие социалистических идей в идеологии национально-освободительного движения дало возможность коммунистическим партиям пойти на компромисс с местной буржуазией, что значительно радикализовало требования антиколониальной коалиции. Идеология социально-освободительного движения третьей волны была секуляристской и по форме, и по содержанию.

Роль буддизма в идейно-политической борьбе на современном этапе

События, происшедшие после второй мировой войны в странах Южной и Юго-Восточной Азии и охватившие период 40-х—70-х годов, были изложены автором в монографии «Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии», где основное внимание было уделено роли буддизма и сангхи в идейно-политической борьбе Шри-Ланки, Бирмы, Таиланда, Лаоса, Кампучии и Вьетнама⁶⁴. Анализ фактологического материала позволяет говорить о нескольких аспектах использования буддизма в идеологии и сангхи в политике. Спецификой тхеравады, как отмечалось, является ее ориентированность на государственную поддержку, при наличии которой сангха может выступать и как религиозно-политическая организация. Самым ярким подтверждением этого служит относительная пассивность тхеравадинских монахов в Южном Вьетнаме в период националь-

но-освободительной борьбы с США и их креатурой — сайгонским режимом. Намного превосходя по численности (около 20 тыс.) махаянистских монахов (12 тыс.), тхеравадинские монахи, не имея поддержки со стороны государства, оставались нейтральными в политике, хотя объективности ради следует отметить, что большинство тхеравадинских монастырей находится в районах, граничащих с Кампучией, где происходили вооруженные столкновения между сайгонскими и пномпеньскими войсками, а присутствие армии, естественно, сдерживает антиправительственные выступления. Однако махаянистские монахи, например в Хюэ, не побоялись даже танков и, более того, сжигали себя в знак протеста против американской интервенции!

В странах же традиционного бытования тхеравады, особенно с конца XVIII — начала XIX в., когда эта религия была включена в политическую систему, сангха становится объектом политизации. При наличии монарха как главы государства сангха используется преимущественно как идеологический институт, сакрализирующий и подтверждающий законность и правильность социально-политического порядка в обществе и право на власть монарха, что видно из истории Кампучии во времена правления Нородома Сианука и частично вьетъянского режима в Лаосе и современного Таиланда. В Шри-Ланке и Бирме после получения ими политической независимости сангха стала инструментом в политической борьбе между представителями крупного капитала, связанными с иностранными монополиями и способными участвовать в конкурентной борьбе на мировом капиталистическом рынке, и более слабой буржуазией, ориентирующейся на местный рынок и нуждающейся в защите государства. Это же соперничество, определяющее характер политической борьбы, наблюдается и в Таиланде, однако наличие королевского дома, который покровительствует сангхе, позволяет властям удерживать сангху под своим контролем.

Если попытаться представить это соперничество в виде модели, то получится следующая картина. У власти коалиция, защищающая интересы крупной буржуазии. Программные установки: в сфере экономики — полная свобода частного предпринимательства, привлечение иностранного капитала и создание благоприятных условий для деятельности иностранных фирм; в области политики — прозападная или проамериканская ориентация; централизация власти или управляемая демократия. Последствия: ускоренное развитие капитализма, рост крупных предприятий, инфляция, безработица, поляризация нищеты и богатства, консолидация оппозиционных сил.

У власти коалиция, выражающая интересы национальной буржуазии. Программные установки: в сфере экономики — национализация важнейших отраслей экономики (финансы, транспорт, энергетика), ограничение деятельности крупного и

иностранный капитал путем усиления госсектора, введение высоких пошлин на импортные товары, создание «тепличных» условий на местном рынке для национальной буржуазии. В области политики — ориентация и на капиталистические, и на социалистические страны. Последствия: частичное осуществление радикальных реформ (например, национализация, земельная реформа), рост мелких и средних предприятий, обострение межпартийной борьбы, рост коррупции административного аппарата, продовольственные и промышленные трудности, создаваемые крупным капиталом, развал правящей коалиции и т. д.

Если создается относительное равновесие сил между крупной и национальной буржуазией, ведущее к частой смене правительств после очередных избирательных кампаний, к власти приходят военные, которые, как правило, защищают интересы национальной буржуазии, но постепенно подкупаются крупным капиталом, что ведет к политическому взрыву и временному отстранению военных от власти и т. д. Армия политизируется, в ее рядах возникают революционно-демократические группы, и в случае захвата этими группами власти осуществляются радикальные социальные реформы, стабилизируется политическая структура, провозглашается социалистический путь развития, одновременно начинаются вооруженные провокации и экономические санкции со стороны империалистических государств, что вынуждает революционных демократов увеличивать вооруженные силы, закупать оружие за счет уменьшения расходов на хозяйственные нужды и т. д. Если революционная демократия следует идеям научного социализма, то она сближается со странами социалистического содружества и последовательно осуществляет курс на построение социализма; если толкует эти идеи произвольно, то скатывается на позиции национализма, вырабатывает теории национальных социализмов, опоры на собственные силы, и в случае наличия ценного экспортного сырья выживает и сохраняет революционно-демократическое содержание, а при бедных природных ресурсах теряет свой престиж и вырождается в военно-гражданскую бюрократию⁶⁵.

Приведенная нами чрезвычайно упрощенная модель показывает один из механизмов буржуазной социальной революции и нужна нам для объяснения того, как используются буддизм и сангха в идейно-политической борьбе на той или иной фазе буржуазной социальной революции. Несмотря на повторение таких фаз, они качественно отличаются одна от другой, поскольку происходит демократизация все более широких слоев населения и развитие их политического сознания. То же происходит и с членами буддийской общины, но в более замедленном темпе, поэтому буддизм и его выразитель — сангха предстают все более консервативными по отношению к уровню общественного развития.

Возвращаясь к модели социальной буржуазной революции, можно отметить следующие особенности идейно-политической

роли буддизма и сангхи. Мы уже говорили о том, что сангха всегда оппозиционна любому светскому правительству, ибо считает себя хранительницей высшей истины и претендует на контроль за деятельностью властей. Хотя в любой стране есть группы политических монахов, охотно участвующих в общественных кампаниях, абсолютное большинство монахов политически инертны и следуют за своими учителями, чаще всего настоятелями монастырей и старейшинами—махатхерами, которые неохотно вмещиваются в политику. Непосредственное же обращение к верующим с призывом защитить религию без поддержки членов сангхи не приносит желаемого результата (политические монахи не пользуются уважением у верующих). Поэтому вовлечение всей сангхи в политическую кампанию обходится дорого и правящей коалиции и оппозиции. Обычно такая кампания начинается через средства массовой информации с обещаний дополнительных привилегий сангхе. Если такие обещания исходят от правительства, то осуществляется строительство новых монастырей, реставрация наиболее почитаемых мест поклонения, проводятся монашеские конгрегации, т. е. правительство демонстрирует свою заботу о буддизме.

Например, когда в начале 50-х годов правительство У Ну решило заручиться поддержкой сангхи, оно вынуждено было пойти на ряд уступок ее притязаниям, в результате которых политические амбиции клерикальной верхушки стали возрастать. В 1950 г. парламент Бирмы одобрил три закона о религиозных реформах, на основании которых были созданы религиозные суды для разбора внутренних дел сангхи, система палийского образования с университетом во главе, Совет религий Будды для пропаганды буддизма в стране и за рубежом. Государство стало выделять значительные суммы денег на ремонт, реставрацию и постройку монастырей и пагод. В 1954 г. было объявлено о введении преподавания буддизма в государственной системе образования. В начале 50-х годов по всей Бирме началась подготовка к празднованию 2500-летия со дня смерти Будды — даты, знаменовавшей окончание первой половины космического цикла эры Будды Гаутамы. У Ну объявил, что правительство Бирмы в честь этого события проведет Шестой вселенский буддийский собор. Как отмечает И. В. Всеволодов, «помимо чисто престижных соображений, направленных на признание Бирмы центром буддизма, устроители Собора преследовали и внутривластные цели. Процесс подготовки Собора должен был сплотить бирманцев, поднять авторитет правительства, а сам факт его проведения становился для У Ну и всех членов его правительства, для всей бирманской сангхи и любого мирянина, принимавшего участие в подготовке, актом, способным значительно улучшить карму. Устроители Собора рассчитывали также на примирение различных сект и создание условий для единства бирманской сангхи»⁶⁶. Не только из правительственной, но даже из партийных касс выделялись значи-

тельные суммы на строительство помещений и религиозных сооружений в тех местах, где должен был состояться Шестой собор. Основная масса денег поступила в распоряжение Совета религии Будды, ответственного за подготовку к Собору, от добровольных пожертвований верующих.

Оппозиция также не скупится на обещания еще более возвысить буддизм, но руководство сангхи не станет рисковать своим положением ради любых обещаний, поэтому оппозиции необходимо доказать, что положение буддизма при существующем правительстве неудовлетворительно по сравнению с другими религиями. Наиболее ярким примером такой обработки сангхи была деятельность оппозиции в Шри-Ланке в 50-х годах. В начале 50-х годов лидеры оппозиции во главе с Соломоном Бандаранайке предприняли ряд шагов с целью привлечения на свою сторону членов сангхи, предварительно объединив их общей программой действия, направленной против главной опоры правящей партии ОНП — католической церкви. В июле 1951 г. делегация монахов и мирян во главе с председателем Всецейлонского буддийского конгресса Г. Малаласекерой подала петицию с предложением создать специальную комиссию по расследованию положения буддизма в стране. Опасаясь, что подобное расследование может привести к распре между буддистами и католиками и повлиять на избирательную кампанию 1952 г., премьер-министр Д. Сенанайке отказал в просьбе. Его отказ активизировал деятельность монахов, которые стали формировать в районах и городах буддийские общества — сангха сабха, ставившие целью пропаганду учения Будды и претворение этических норм буддизма в жизнь. В 1953 г. свыше 70 таких обществ объединились в одно — Шри-Ланка маха сангха сабха, задачей которого являлась пропаганда буддизма в стране.

В декабре 1953 г. партии оппозиции сумели настоять на создании комиссии по расследованию положения буддизма, несмотря на сильное противодействие со стороны правительства и отказ маханаяк Сиам-никаи участвовать в этой комиссии. Тем не менее некоторые известные монахи этой секты согласились работать в ней. 22 мая 1955 г. комиссия опубликовала свой доклад под названием «Предательство буддизма»⁶⁷. В докладе констатировалось бедственное положение буддизма, особенно по сравнению с христианством. В частности, приводились сравнительные данные по образованию: один колледж приходился на 4884 детей христиан и на 123 743 детей буддистов, одна средняя школа на 5342 детей христиан и 74 730 детей буддистов, одна начальная школа — на 1239 и 35 929 детей соответственно и т. д. Призывая к созданию общества на базе буддийской цивилизации, доклад отмечал, что правительство, стоящее у власти, состоит из людей, получивших образование в колониальный период, которые сочувствуют западной культуре и цивилизации, чужды обычаям и традициям своей страны, не

желают преобразовывать общество на национальной основе. В докладе предлагалось создать Совет учения Будды, передавать любые дела, связанные с сангхой, только в духовные суды, создать специальное управление по надзору за монастырскими владениями и доходами, национализировать все частные школы, в том числе католические, освободить монастырские земли от налогов, объявить дни поя (по лунному календарю) воскресными, установить рабочий день в учреждениях с 8.00 до 15.30, с тем чтобы у людей оставалось время на буддийский образ жизни. С опубликованием доклада разрозненные, расплывчатые требования монахов обрели более конкретный характер.

В начале 1956 г. представители уже 75 буддийских обществ образовали политическую организацию Ексат Биккху Перамуна (Объединенный фронт биккх). В программу этой организации было включено множество требований: соблюдать принцип ненасилия, сделать официальным языком сингальский, обеспечить защиту демократии, добиться отставки правительства ОНП, дать полную свободу всем религиям, внедрить принципы простой и рациональной жизни и др.⁶⁸

Эти примеры говорят о том, что для правящей коалиции тесное сотрудничество с сангхой было весьма обременительно, а оппозиция должна быть достаточно сильна, чтобы, несмотря на противодействие правительства, вести легальную пропаганду среди монашества. Когда правящая коалиция обращается за помощью к сангхе, правительство оказывается в трудном положении: необходимо выделять значительные средства на строительство и реставрацию религиозных сооружений, на пропаганду буддизма, на денежные дотации ведущим монахам; резко обостряются этнические и конфессиональные противоречия в результате роста националистических настроений; жизнь и имущество иностранцев, в том числе европейцев и американцев, оказываются под постоянной угрозой; растет недовольство чиновников и военных вмешательством монахов в светские дела и т. д., и на практике политика буддизации страны чаще всего прерывается военным переворотом.

Методы и средства политической мобилизации сангхи зависят от характера оппозиции. Если в оппозиции находится национальная буржуазия, то она использует националистические лозунги, что неизбежно ведет к росту буддийского национализма, мелкобуржуазного по своему содержанию. Придя к власти, национальная буржуазия стремится избавиться от своего консервативного союзника — сангхи. Невыполненные обещания обостряют отношения между руководителями сангхи и коалиционным правительством, этим пользуются партии крупной буржуазии. А так как в правящую коалицию из-за слабости национальной буржуазии входят представители прогрессивных сил и компартии, то правые, имеющие, по существу, неограниченные финансовые средства, начинают фронтальную атаку на

«красных» и коммунистов, «засевших в правительстве», которые, мол, стремятся захватить власть и уничтожить религию. Политика антикоммунизма нередко дополняется антисоветизмом, руководство сангхи чаще всего подкупается, рядовые монахи поддаются убеждениям средств массовой информации о существующей угрозе религии. Например, так называемая группа переворота 1958 г. в Таиланде, объясняя причины захвата власти, писала: «Что касается внутренней ситуации, то очевидная инфильтрация коммунизма повсюду представляла огромную опасность для тайского народа. Инфильтрация коммунистических агентов шла по всем каналам: политическим, экономическим и социальным... Они пытались любыми способами разрушить страну, подорвать трон, уничтожить буддизм и разрушить все институты, сохранение которых стоило тайской нации таких жертв»⁶⁹. В Бирме в 1959 г. инициатором кампании «Защита буддизма от коммунизма» было управление психологической войны министерства обороны. Обращение «„Дхамма“ в опасности» передавалось по радио, распространялось в виде сотен тысяч листовок, печаталось во всех газетах и специальных правительственных бюллетенях. «Однако,— пишет И. В. Всеволодов,— уже первое ознакомление с опубликованными документами обнаруживает значительные расхождения между их подачей и заголовками и их содержанием. Практически никаких фактов, указывающих на реальную опасность, в этой подборке не было»⁷⁰. Подобные кампании проводились в Кампучии в 1968 г., в Шри-Ланке в 1947 и 1972 гг.

Анализ кампаний, проводившихся под лозунгом «защиты буддизма от коммунизма», показывает, что в первую очередь они были направлены на разгром демократических сил и носили ярко выраженный националистический характер (защита национальной культуры, традиционных институтов, религии и т. д.). Как отмечает Ф. Хутарт, «наиболее важной политической группой в несоциалистических странах была „новая элита“, которая избрала капиталистический тип развития, даже в том случае, когда ее фразеология была социалистической. Принимая во внимание политическую пользу буддизма, новая элита старалась заручиться поддержкой сангхи даже в незначительных вопросах, добываясь в результате этого определенного признания среди сельского населения,— важного фактора во время выборов. Она давала привилегии сангхе с целью сдерживать наступление левого движения. Но использование буддийских монахов привело к неожиданным результатам: потере престижа монахов в глазах населения и поляризации сангхи, что уменьшило ее политическое влияние»⁷¹.

Идеологическая роль буддизма в 80-е годы

После достижения независимости странами Южной и Юго-Восточной Азии буддизм не объявлялся государственной рели-

гией, однако фактически неоднократно использовался в качестве официальной идеологии в Шри-Ланке, Бирме, Таиланде и Кампучии, чаще всего в виде концепций «буддийского социализма»⁷². В Лаосе и Кампучии с 1975 г. религия официально и окончательно отделена от государства. Во Вьетнаме буддизм никогда не признавался государственной религией, за исключением времени правления династии Ли (XI в.). В Шри-Ланке, Бирме, Таиланде с начала XX в. наблюдался ускоренный процесс секуляризации общественной мысли. Подъем национализма в какой-то мере задерживал этот процесс, но после второй мировой войны секуляризация быстро нарастала.

Хорошо известны факты отсталости развивающихся стран, преодоление этой отсталости в Шри-Ланке, Бирме и Таиланде зависит не только от усилий правительства, но и от помощи развитых стран.

В программах национального развития всегда значительное место уделялось иностранной помощи, и даже растущая задолженность не очень беспокоила правительства этих стран. Однако с ростом международной напряженности надежды на постепенную ликвидацию отсталости за счет иностранной помощи стали убывать, так как империалистические государства навязывают кабальные условия, превращающие эти страны в периферийные зоны мирового капитализма и источники сырья и дешевой рабочей силы. Расчищая путь неокOLONиальной политике, империализм поощряет правые силы на открытую конфронтацию с демократическими партиями и группировками. Это вынуждает правительства Шри-Ланки, Бирмы и Таиланда все более идеологизировать буддизм, используя его в качестве официальной идеологии. В Бирме и Шри-Ланке признание буддизма государственной религией де-факто, а не де-юре, послужило для правительств этих стран своего рода оправданием продления срока пребывания у власти, которая как бы санкционирована и освящена сангхой. В качестве официальной идеологии буддизм позволяет затушевывать остроту социально-экономических проблем и тем самым оправдывать административно-хозяйственную пассивность правительства.

Вместе с тем идеологизация буддизма таит в себе опасность для правящих кругов, так как интеллигенция все чаще использует учение буддизма для критики правительства с морально-этических позиций. Например, в Таиланде вновь стала популярной буддийская концепция власти, и в докладах, брошюрах и других публикациях нередко обыгрывается цитата из текста «Ангуттара-никаи»: «Когда короли справедливы, и министры королев справедливы. Когда министры справедливы, брахманы и домовладельцы праведны. Тогда горожане и сельские жители праведны»⁷³. В свою очередь, пробудившийся интерес к учению буддизма ведет к появлению обществ и кружков, занимающихся не пропагандой учения Будды, а осмыслением событий и явлений повседневной жизни через буддийские догмы, т. е.

происходит определенная философизация буддизма. В Таиланде наблюдается тенденция, характерная для современной Японии, к секуляризации буддизма, как ни парадоксально такое словосочетание. В странах тхеравады представить себе буддизм без сангхи немислимо, так как это будет совершенно иное учение. Речь же идет о новом толковании понятия «сангха», как организации без монахов, как организации единомышленников, придерживающихся этических принципов буддизма и ставящих целью достижение духовного единения с помощью буддийской символики (новая интерпретация нирваны). Зачинателем такого движения стал настоятель монастыря Прадхату (г. Чайя, пров. Сураттхани) Буддадаса, который в начале 60-х годов создал отшельничество в национальном парке Южного Таиланда, назвав его «Сад умиротворения». Он считает, что проникновение в сущность и дух учения буддизма можно совмещать с научно-техническими и религиозно-философскими достижениями. Познать буддизм, по его мнению, это и значит познать сущность человека и его предназначение ⁷⁴.

В настоящее время в Таиланде возникают все новые общества, главным образом в университетах и вузах, ставящие себе целью обновление, а не очищение буддизма. Один из главных идеологов этого направления, Сулак Сиваракса, пишет: «Мы можем создать людей, обладающих внутренней духовной силой, моральной храбростью, просветленных. При достаточном количестве и качестве таких людей можно создать общину, которая укажет путь к перестройке сознания и реконструкции общества» ⁷⁵. Но такие идеи уже звучали в Японии и привели к возникновению безмонашеских организаций, или «новых религий», ярким примером которых является организация Сока-гаккай, имеющая свою политическую партию Комэйто — третью по силе партию в Японии ⁷⁶. Можно предположить, что новое идеологическое направление в буддизме имеет историческую перспективу и, вероятнее всего, станет политическим.

Глава VI

ПРОБЛЕМЫ ВОЙНЫ И МИРА В БУДДИЗМЕ

Буддизм, как и любая другая религия, утверждает приоритет своего учения над другими вероучениями, что видно хотя бы из космологической картины бытия. Хотя понятия добра и зла в буддизме не поляризуются, являя собой ипостась бытия (сансары), проблемы войны и мира в буддийском мировоззрении оказываются на различных полюсах логических умозаключений, так как, согласно учению буддизма, вступление на путь просветления само по себе уничтожает все предпосылки агрессии и ненависти. В этом плане идеология буддизма ничем не отличается от исламской идеологии, разделяющей весь мир на правоверных (область мира) и неверных (область войны). Рассматривая проблемы мира и войны с ортодоксальных позиций палийского канона, идеологи буддизма обычно ссылаются на царя Ашоку, который, уверовав в учение Будды, якобы отказался от войн, или же нравоучительно трактуют эту проблему, сводя ее к необходимости соблюдать установки буддизма, а буддийский образ жизни не создает, мол, конфликтных ситуаций ни в обществе, ни между странами.

Большинство западных буддологов подчеркивает «мирный» характер учения буддизма по сравнению с исламом и христианством, ссылаясь на крестоносные движения, на походы мусульман под зеленым знаменем пророка и словно забывая о том, что многие правители древнего и средневекового Востока именовались в буддизме «чакравартинами», «бодхисатвами», «буддхараджами», хотя некоторые из них отличались крайней жестокостью и известны истреблениями целых народов, например Ашока, Чингис-хан и др. Причем в истории зафиксировано множество случаев, когда агрессия оправдывалась религиозными целями: войны на острове Шри-Ланка за обладание Зубом Будды, поход бирманского царя Ануруддхи на государство Тхатон якобы ради получения палийского канона и т. д. Э. О. Берзин отмечает, что «борьба за разрушение государств старого типа и создание государств нового типа, как это всегда бывало в средневековье, велась под религиозными лозунгами. Так, на поверхности событий мы видим борьбу буддизма хинаяны против буддизма махаяны в Таиланде, Кампучии, Лаосе, борьбу старых анимистических культов против буддизма хинаяны в Бирме, борьбу конфуцианства против буддизма махаяны во Вьетнаме и, наконец, борьбу синкретической религии буд-

дизм-индуизм против жрецов каждой из этих религий в отдельности в Индонезии»¹.

Необходимость и справедливость захватнической политики правителей, которые покровительствовали сангхе и дхарме, идеологи буддизма оправдывают ссылками на эдикты Ашоки, являющиеся канснизированной экзегетикой буддизма тхеравады, и на канонизированный трактат «Милиндапанхва», а в целом рассматривают природу этих войн через концепцию чакравартина. Причины обращения Ашоки к буддизму проанализированы в работе Г. М. Бонгард-Левина «Индия эпохи Маурьев». Автор приходит к выводу, что «утверждение дхармы в немалой степени диктовалось политическими соображениями: необходимостью укрепления государства. Политика дхармавиджайи (досл. „заоевание с помощью дхармы“) соответствовала новым условиям, связанным с образованием огромной империи, которая включала многие народы и племена, находившиеся на неодинаковом уровне политического, социально-экономического и культурного развития... Ашока видел в дхармавиджае не временную меру, а один из главных путей к решению задач маурийской политики в целом... Иными словами, нормы дхармы, хотя и касались праведного образа жизни и поведения, отвечали основным политическим, экономическим и социальным установкам Маурьев»². Следует отметить, что политика дхармавиджайи известна в странах южного буддизма как часть концепции чакравартина, согласно которой правитель обязан распространять дхарму на соседние страны, т. е. завоевательные походы — это его долг. Те же установки мы найдем и в идеологиях ислама и христианства.

Вопросы войны и мира не были актуальными для идеологов буддизма до 50-х годов. Лишь с появлением термоядерного оружия и других средств массового уничтожения и вследствие этого перспективы гибели человечества в случае третьей мировой войны эти вопросы стали объектом острой дискуссии, оказывающей заметное, а возможно и решающее, влияние на модернизацию учения буддизма. В настоящее время можно выделить три подхода к этой проблеме: морально-нравственный, кармический и социально-политический.

Морально-нравственный подход к проблемам войны и мира аргументируется с ортодоксальных позиций учения буддизма. Сторонники этого подхода утверждают, что только этический образ жизни, проповедуемый буддизмом, может спасти человечество от гибели. Эта идея доказывается ссылками на жизнь и миссионерскую деятельность принца Гаутамы, на эдикты царя Ашоки, касающиеся буддийского вероучения, на канонические тексты. Наиболее часто используются изречения из «Дхаммапады» (например, строфы 3, 4, 5, 6, 103, 105, 197, 201, 222, 300) и текст «Мангала-сутты» (из первого раздела «Кхуддака-никаи»), в которых перечисляются формулы поклонения и основные заповеди буддизма. Несмотря на кажущуюся про-

стоту такого подхода к проблемам войны и мира, при котором основную нагрузку несут изречения «Дхаммапады» такого рода: «Никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она» (Дх. 5); «Если бы кто-нибудь в битве тысячекратно победил тысячу людей, а другой победил бы себя одного, то именно этот другой — величайший победитель в битве» (Дх. 103); «Победа порождает ненависть; побежденный живет в печали. В счастье живет спокойный, отказавшийся от победы и поражения» (Дх. 201) и т. д., следует помнить, что за этой простотой скрывается целая система мировоззрения со своими догмами, теориями и традиционной логикой.

Автору неоднократно приходилось участвовать в дискуссиях по вышеуказанной проблеме на различных буддийских форумах, и когда он пытался объяснить сторонникам морально-нравственного подхода марксистское отношение к проблеме войны и мира, они, признавая агрессивность империализма и необходимость борьбы за права трудящихся, всегда подчеркивали вторичность социальных, экономических и политических проблем по сравнению с задачами нравственного усовершенствования природы человека, т. е. посылки для умозаключений оказываются как бы перевернутыми: в буддизме именно человек, как конечный продукт кармических перевоплощений, его мысли, слова и поступки рассматриваются в качестве причины, а социальные условия, политические системы, международные конфликты считаются их следствием. Поэтому сторонники морально-нравственного подхода ратуют в первую очередь за пропаганду учения буддизма в качестве основной альтернативы смягчения международной обстановки и уповают только на добрую волю правительств в борьбе за установление мира на земле. Эта точка зрения наиболее последовательно отражена в документах «Всемирного братства буддистов», XV Всемирная конференция которого состоялась в конце ноября 1986 г. в Непале.

Проиллюстрируем сказанное несколькими выдержками из статьи «Буддизм и милитаризм», написанной ланкийским морским офицером, бывшим президентом Буддийской ассоциации ВМФ Шри-Ланки А. Девендрой: «Хотя буддизм и милитаризм являются, по существу, противоположными силами, поскольку использование силы, насилие и кровопролитие несовместимы с самим духом и учением буддизма, тем не менее, как ни парадоксально это звучит, по моему смиренному мнению, прилежное развитие буддийских достоинств и следование практике буддизма открыло бы путь к овладению теми аспектами лидерства, которые необходимы для формирования великих военных и гражданских лидеров, на коих могло бы опереться будущее любой страны». Свой идеал лидера автор находит в стихах Р. Тагора: «Где мысль бесстрашна и чело гордо поднято; где знание свободно; где мир не разбит на клетки перегородами;

где слова исходят из глубины истины; где неустанное стремление простирает руки к совершенству; где светлый поток разума не блуждает в бесплодной и мертвой пустыне псков; где разум направлен к высоким помыслам и деяниям,— в этих небесах свободы, отец мой, да пробудится страна моя»³.

«Человек,— пишет далее автор,— первое оружие войны, и поэтому я рассматриваю человека в первую очередь. Война есть форма массовой истерии, когда люди позволяют наркотизировать себя до бесчувственности. В любом случае никто не может достичь высших достоинств до тех пор, пока не почувствует вдохновения от каких-то сил, стоящих за ним. По моему мнению, такой вдохновляющей силой может быть глубокое религиозное чувство. Действительно, религиозная сила наиболее мощная и активная из всех сил, влияющих на самость человека. Милитаризм не сводится только к лидерству. Он также включает содержание армии, флота и военно-воздушных сил, оборонительные пакты, строительство арсеналов опасного оружия; он вызывает международную напряженность, обостряя расовую ненависть, расовую сегрегацию и апартеид, которые могут привести к войне... все это может стать причиной смерти, разрушения и отчаяния огромных масс человечества и, возможно, гибели нашей планеты.

Если этот склад ума назвать милитаризмом, то ему должна противодействовать еще большая сила, которая способна отвлечь его мысль от атомной или термоядерной катастрофы. Такой силой может стать совершенство религиозного характера. Я чувствую, что ни одна другая из мировых религий не может создать лучшего религиозного характера в мире, чем буддизм, потому что мощный призыв буддизма к интеллекту, гуманизму и состраданию намного сильнее, чем в любой другой религии...

Пацифистская доктрина и учение буддизма являются единственной эффективной альтернативой к использованию летальной силы как метода достижения политических целей. Безусловно, пацифизм предпочтительнее в моральном плане и менее рискован, чем надежда на военную оборону. Случайная эскалация войны как результат нестабильности в ядерном мире сдерживается разумом и средствами устрашения. Буддизм может стать в этом контексте единственно возможным ответом на крушение мира и термоядерную угрозу... Буддисты призывают тратить деньги на благо людей, а не на ядерное оружие.

Все известные описания термоядерного оружия игнорируют моральное измерение, которое не играет роли при сложностях военного планирования. Концепция о суверенитете нации с моральной точки зрения абсолютно и фактически неточна. Нации зависят друг от друга в экономическом, политическом и военном отношении. Культурные различия, экономическое неравенство и имперские замыслы являются основой исторических объяснений международного насилия, и в этом контексте, по

моему мнению, единственным противоядием злу милитаризма является буддизм в его самом широком применении»⁴.

Кармический подход, несмотря на его широкое распространение среди буддистов, особенно монахов, как правило, не описывается в популярных журналах, так как его сторонники обоснованно считают, что появление в печати кармических концепций по проблемам войны и мира может вызвать конфликт между представителями различных религий и тем самым повредит консолидации сторонников мира. Этот подход порожден верой в незыблемость кармического закона, который довлеет над людьми, обществом, нациями, государствами, всем человечеством, над нашей планетой и всей вселенной (как сумма карм живых существ). Такой подход логически обосновывается ссылками на действие кармы, «Закона зависимого существования», стадиальную деградацию веры, описанную в трактатах «Миллиндапаньха» и «Висуддхимагга» Буддхагхоши.

В основе кармического подхода лежат представления, выводимые из экзегетики к палийскому канону, о неуклонной деградации человечества из-за падения нравов и утраты веры, особенно в результате развития капитализма и распространения материализма. Поскольку карма общества, страны и т. д. есть сумма индивидуальных карм, то судьба общества зависит от морально-нравственных установок индивидуумов, его составляющих. Истинная нравственность, формирующая благоприятную карму, присуща людям, вставшим на срединный, или восьмеричный, путь, хранителем ценностей которого является сангха. Следовательно, для улучшения общественной кармы надо создавать благоприятные условия существования буддийской общины, и там, где такие условия имеются, общество выживет в случае термоядерной катастрофы. Другой аспект рассуждений сторонников кармического подхода сводится к утверждению, что страны, производящие различные средства массового уничтожения, формируют плохую карму, которая приведет их к взаимному уничтожению, а слаборазвитые страны каким-то образом ядерная катастрофа минует.

Кармический подход не обсуждается на буддийских и других форумах, поскольку это вопрос веры, который не содержит и не может содержать конструктивных предложений.

Социально-политический подход к проблеме борьбы за мир характерен главным образом для международной буддийской организации «Азиатские буддисты за мир». Задачи этой организации были сформулированы первым президентом Хамбо-ламой С. Гомбоджавом в первом номере журнала «Буддисты за мир»: 1. Обеспечить тесное сотрудничество буддистов всего мира для улучшения мира в Азии и во всем мире; 2. Пропагандировать и осуществлять идеи мира, справедливости и человеческого достоинства — суть учения Будды; 3. Защищать и поддерживать национальную независимость и противостоять империализму, колониализму и неоколониализму; 4. Противостоять аг-

рессивным военным блокам и их базам в Азии и бороться за мир и безопасность в Азии на основе принципов «Панчасила»; 5. а) содействовать общему и полному разоружению и запрещению производства, испытаний, накопления и использования термоядерного оружия и других средств массового уничтожения; б) защищать права человека путем ликвидации голода, нищеты, невежества, расовой и социальной дискриминации, несправедливого экономического порядка и религиозной нетерпимости и сегрегации; в) создавать новый экономический порядок, базирующийся на социальной справедливости, равенстве и гуманности; 6. Поддерживать сотрудничество с другими мирными движениями религиозных и нерелигиозных организаций, преследующих сходные цели⁵.

Во всех документах, принятых на пленарных заседаниях и семи генеральных конференциях этой организации, большинство которых было опубликовано в журнале «Буддисты за мир» за 1979—1986 гг., последовательно проводятся все шесть перечисленных пунктов. В обращении к буддистам и всем народам, принятом на 6-й генеральной конференции организации, которая состоялась в августе 1982 г. в Улан-Баторе, говорится: «Необходимо усилить движение против опасности войны и гонки вооружения и за разоружение ради безопасности священного права народов на мирную и счастливую жизнь; необходимо мобилизовать общественное мнение для поддержки инициатив и предложений, направленных на обеспечение мира и безопасности, добрососедских отношений и взаимного понимания, запрещение использования и угрозы силой в отношениях между народами Азии и мира в целом; приветствовать обязательство Советского Союза не применять первым термоядерное оружие, обеспечить общественную поддержку требованиям о даче подобной гарантий со стороны других ядерных держав; усилить противодействие интригам агрессивных империалистических сил и их сторонников в Азии... проявлять инициативу и активно участвовать в мирных массовых выступлениях, таких, как марши мира, манифестации, митинги, собрания, семинары, симпозиумы, кампании по подаче петиций и т. д. на национальном, региональном, международном уровнях; оказывать поддержку в реализации задач и целей организации „Азиатские буддисты за мир“, деятельности ее национальных центров и комиссий по разоружению...

Разум наиболее ценный дар, которым наделен человек. Он бесценное сокровище и непобедимое оружие. Мы верим, что нет оружия сильнее, чем сила человеческого разума. Правильное понимание склонно к доброте и миру, в то время как ложное намерение ведет к злу и войне. Мы убеждены, что только человек может спасти мир, насыщенный смертельным оружием»⁶.

Столь же современными и актуальными представляются задачи, сформулированные в Конституции организации, принятой

в августе 1982 г. на 6-й генеральной конференции: объединить всех буддистов Азии в их борьбе за мир и спокойствие на земле, направлять и координировать их миротворческую деятельность, призванную служить благословенному делу мира и справедливости; содействовать всеми доступными средствами распространению и осуществлению учения Будды о возвышенных идеалах мира, равенства и человеческого достоинства; энергично поддерживать неотъемлемые права народов на свободное и независимое развитие, против интриг злых сил империализма, гегемонизма и колониализма; решительно выступать за мир и безопасность на принципах «Панчасила» в Азии и во всем мире и за ликвидацию империалистических агрессивных военных союзов и баз на континенте и в прилегающих к нему океанах; выступать за общее и полное разоружение и запрещение производства ядерного и другого оружия массового уничтожения; содействовать решению социальных и экономических проблем, стоящих перед народами Азии, поддерживать идею создания нового международного экономического порядка с целью ликвидации любой социальной несправедливости, экономической отсталости, голода, нищеты; выступать в защиту человеческих прав и достоинств против расизма и всех форм расовой дискриминации, как и против любого проявления религиозной нетерпимости; сотрудничать с другими религиозными и нерелигиозными организациями и движениями, преследующими те же цели и задачи; полностью поддерживать деятельность ООН в осуществлении целей и принципов ее Устава, сотрудничать с правительствами и правительственными организациями, борющимися за мир, и учреждениями ООН в проведении действий и мер, ставящих целью достижение мира и безопасности и всеобщего и полного разоружения⁷.

Однако практический подход этой организации к проблемам войны и мира контрастирует с теоретическим подходом, излагаемым ее ведущими деятелями, в том числе членами исполкома этой организации, в журнале «Буддисты за мир» — ее официальном органе. В статье наядка махатхеры Н. Джинаратана (Шри-Ланка) «Буддизм и общественный мир» говорится, что «практическая потребность в общественном мире, особенно в религиозном мире для верующих, может помочь в создании психологических и культурных условий, которые сделают мир реальностью... Откровенно говоря, война никогда не зависела от простых людей. Только высший класс, короли и генералы, решали, ввергнуть свою страну в войну или нет. Это были войны за главенство между нациями. Единственной целью двух враждующих партий было стремление разгромить друг друга. Ради этого каждая партия готова была принести в жертву здоровье, дом, удовольствие, комфорт, счастье и жизнь (своих сограждан.— В. К.)». Далее говорится о жизни Будды, который проповедовал идею ахимсы — ненасилия, как части благородного мышления. Узнав учение Будды, царь Ашока преиспол-

нился желанием принести своим подданным мир и благоденствие⁸.

В статье главы буддийской ассоциации Великобритании монаха М. Ваджираганы «Мир, единство и справедливость» разбирается концепция «санта-раджа» (справедливого царя), который, движимый любовью и состраданием ко всем живым существам, создает прочный мир в своем и соседних государствах. Вывод: человек становится плохим или хорошим не в результате своего рождения, а благодаря своим поступкам. На Западе индустриализация и технология отвлекают человека от высоких морально-нравственных помыслов, а в странах Азии более благоприятные условия для следования путем Будды. Когда в Азии будет достигнута нравственная гармония, благородные идеалы Будды распространятся по всему миру и азиаты смогут гордиться тем, что установили мир и справедливость⁹.

Вьетнамский монах Минь Чау, директор Буддийского института в Хошимине, считает, что, во-первых, необходимо культивировать шесть парамит (он называет их «шесть сарания дхамм»): взаимную любовь, взаимное уважение, гармонию, отсутствие соперничества, взаимопонимание и единство, с помощью которых Будда примирил монахов в Косамби¹⁰. Во-вторых, для достижения мира, по мнению Минь Чау, нужно соблюдать свой долг по отношению к согражданам. Ссылаясь на заповеди, изложенные в «Сигаловада-сутте», Минь Чау пишет, что ее заповеди применимы к стране, деревне, предприятию. «Когда лидеры хорошо знают и выполняют свой долг по отношению к гражданам, тогда и граждане выполняют свой долг... Невзгоды нашего мира идут от невыполнения долга и стремления добиться как можно больше привилегий для себя, семьи, своих сторонников. Такое отношение к жизни есть не более как проявление лобха (жадности), доса (ненависти) и моха (заблуждения), и, до тех пор пока эти три неблагоприятные дхаммы преобладают, нельзя достигнуть мира»¹¹.

Свою статью «Мир — через терпение и сосуществование» глава одного из орденов секты Амарapura маханаяке тхера М. Паньясихе начинает с изречений Дхаммапада (№ 5, № 6, № 197, № 201), а затем приводит рассказ о том, как Будда примирил враждующие армии на берегу реки Рохини, подкрепляя этот рассказ ссылками на текст «Аттадананда-сутты» и джатак. По мнению М. Паньясихе, мир на земле во многом сохраняется благодаря существованию ООН, деятельности ЮНЕСКО и Олимпийским играм. Он считает, что и в дальнейшем необходимо опираться главным образом на эти международные организации, функции которых, по мнению автора, полностью отвечают духу буддизма. Однако важнейший инструмент построения истинного мира — это учение буддизма, и необходимо как можно активнее распространять его среди народов. Затем следуют ссылки на миссионерскую деятельность Ашоки, в результате которой якобы установился длительный

мир в Шри-Ланке, Греции, Центральной Азии, Сирии, Египте, Коринфе, Киренах и Македонии¹².

Подход к проблемам войны и мира, наиболее важным проблемам 80-х годов, ярко высвечивает специфику буддийского мировоззрения, поскольку подобная аргументация о способах достижения мира и ликвидации войн свойственна не только буддийским монахам, но и политическим и общественным деятелям-буддистам, например, бывшим премьер-министрам У Ну (Бирма), Таному Киттикачону (Таиланд), Соломону и Сиримаво Бандаранаике, нынешнему премьер-министру Дж. Р. Джаявардене (Шри-Ланка), Г. П. Малаласекере и другим. Философская и мировоззренческая сущность буддийского подхода к проблеме построения прочного мира на земле однозначна — это подчеркивание доминанты нравственных ценностей над экономическими, политическими и идеологическими программами. Характерно, что при этом подходе абсолютно игнорируются исторические факты, в том числе относящиеся к периоду правления Ашоки.

Последователи буддизма, как правило, отстаивают приоритет морально-нравственного критерия над всеми остальными аргументами, считая такой подход к проблеме борьбы за мир наиболее рациональным и разумным. Однако истинными нравственными критериями они признают только установки, выводимые из учения Будды. Логика этого подхода хорошо прослеживается по итоговым документам международной конференции буддийских лидеров и ученых, которая состоялась в июне 1982 г. в Шри-Ланке (в ней принимали участие 162 представителя буддийских организаций 17 стран, в том числе СССР, США, Японии и др.).

Конференция рекомендовала:

1. Создать всемирный буддийский фонд мира для возрождения буддийской культуры, и в первую очередь для более систематического изучения и распространения учения Будды в целях достижения взаимопонимания и решения концептуальных и оперативных проблем, касающихся защиты современного общества от опасности ядерной катастрофы;

2. Бороться за реализацию хартии ООН о правах человека, имея в виду, что некоторые правительства в Азии преследуют буддистов и лишают их возможности получать буддийское образование, препятствуют миссионерской деятельности монахов;

3. Буддийской общине всего мира использовать свое влияние для подписания международной конвенции, запрещающей термоядерное и другое оружие, а также объявляющей гонку вооружения преступлением против человечества;

4. Поощрять изучение буддизма, так как за последние 200 лет изучения буддизма в западном мире были осуществлены переводы, оценки и комментарии буддийской доктрины в основном небуддистами и теперь нужно исправить ряд серьезных искажений учения, допущенных в таких исследованиях;

5. Активизировать деятельность по пропаганде учения Будды путем заботливого отбора монахов, знающих не только учение, но и иностранные языки, и уделяя особое внимание наиболее развитым странам;

6. Просить индийского продюсера создать фильм о царе Ашоке, а также использовать современные средства информации: кино, телевидение и радио для пропаганды учения Будды;

7. Сделать объектами медитации размышления о мире на земле, а также о материальном и духовном благополучии для школьников, монахов и мирян;

8. Считать недопустимым использование священных буддийских символов для украшения, продажи, рекламы и в других коммерческих целях;

9. Создать центральное бюро информации в Шри-Ланке с целью защиты прав буддистов и объяснения любых проблем с точки зрения буддийского учения;

10. Учитывая огромный потенциал буддийской общины, создать для монахов в Шри-Ланке специальный институт по изучению социальных проблем, которые могут быть решены с помощью буддизма, например, в области воспитания, борьбы с алкоголизмом, наркоманией и т. д.;

11. Создать юридические комиссии из монахов для разбора спорных вопросов, возникающих внутри сангхи и между сангхой и мирянами;

12. Создать программы развития и международный буддийский фонд для помощи монастырям и религиозным институтам в буддийских странах, с тем чтобы они активнее вмешивались в социальную, политическую и экономическую жизнь буддийского общества;

13. Обратиться к государствам, где проживают буддисты, с просьбой о широкой пропаганде буддийских принципов, касающихся взаимоотношений между работодателями и работающими по найму как в общественном, так и в частном секторах, с тем чтобы улучшить характер этих взаимоотношений, так как их обострение наносит вред национальному благосостоянию;

14. Создать буддийский международный банк для оказания финансовой и экспертной помощи буддистам в сферах сельского хозяйства, промышленности и технологии, в деловых предприятиях, в торговле, и коммерции, в организации туризма, для налаживания связей и любой буддийской деятельности при условии их безвредности для человека и природы;

15. Создать федерацию женщин-буддисток со штаб-квартирой в Шри-Ланке, которая могла бы взять на себя функцию борьбы с несовершеннолетними правонарушителями, алкоголизмом, наркоманией, а также оказывать помощь в больницах и сфере здравоохранения;

16. Создать региональный совет буддийской молодежи, который должен заниматься пропагандой буддизма среди молодежи азиатских стран;

17. Создать центры обучения буддийской молодежи, в которых молодежь сможет изучать «Дхамму» и «Винаю».

Далее следуют пункты, в которых обращается внимание на тяжелое положение буддистов из касты неприкасаемых в Индии; высказывается поддержка корейским буддистам в их борьбе за объединение страны; предлагается послать делегацию от буддийских стран для выяснения положения буддистов во Вьетнаме, Кампучии, Лаосе; говорится о целесообразности объявить Буддхагаю священной зоной, а также о том, чтобы правительства и общественные организации стран Азии взяли под охрану объекты поклонения буддистов: древние монастыри, храмы, ступы, буддийское искусство, архитектуру, скульптуру и живопись во всем мире¹³.

Эта программа достаточно полно отражает взгляды буддийских идеологов на современную роль буддизма. Каждый пункт программы подчинен одной идее — необходимости создания наиболее благоприятных условий для осуществления религиозной практики, основными компонентами которой считаются соблюдение моральных установок буддизма и соответствующих им ритуальных действий и практика медитации. Только при этих условиях, считают буддийские идеологи, создаются предпосылки для мирного существования. В этой программе можно выделить несколько позитивных и негативных тенденций, характеризующих отношение ведущих монахов к современным международным проблемам. Позитивной тенденцией является искреннее и последовательное осуждение гонки вооружений и желание внести свой вклад в антивоенное движение. Буддийские идеологи также последовательны в осуждении политики империализма, неокOLONиализма и расизма. Поэтому мы, учитывая значительный антиимпериалистический потенциал массовых буддийских движений протеста, рассматриваем эти движения как один из потоков национально-освободительного движения и как один из потоков в антивоенном движении.

Вместе с тем, как видно из этой программы, массовым буддийским, т. е. религиозным, движениям присущи, если рассматривать эти движения в контексте международных проблем, две негативные тенденции. Одна из них является антикоммунистической, другую можно обозначить как панбуддизм. В ранее упомянутой программе антикоммунистические мотивы содержатся в пункте втором, тринадцатом и двадцатом, где косвенно намекается (косвенно в рекомендациях, но прямо в докладах, учтенных в рекомендациях) на нарушение прав буддистов в социалистических странах, в связи с чем предполагается посылать комиссии в эти страны, а также подчеркивается, что буддийские лидеры защищают право частной собственности и готовы выступать как посредники между хозяевами и рабочими.

Так называемая панбуддийская тенденция пронизывает всю программу. Следует отметить, что эта тенденция стала проявляться со времени создания Всемирного братства буддистов, а

на конференции 1982 г. она была сформулирована наиболее полно, по аналогии с панисламизмом. Это лишний раз показывает, что религиозные деятели используют всемирные антивоенные движения для укрепления своих позиций. На наш взгляд, эта тенденция не приведет к созданию каких-либо влиятельных международных социально-политических буддийских организаций, как это произошло в исламском мире, поскольку у буддистов нет мощной финансовой базы. Вместе с тем следует иметь в виду, что эта тенденция поощряется империалистическими кругами, в том числе японскими.

Несмотря на то, что религиозное мировоззрение и консервативное воздействие сангхи тормозят развитие классового сознания, что усиление социально-политической роли буддизма в Шри-Ланке, Бирме, Таиланде содействует развитию узконационалистических тенденций, что некоторые буддийские организации используются империалистическими кругами Запада и местной реакцией в антикоммунистических целях, следует признать несомненное прогрессивное влияние многих буддийских организаций стран Южной и Юго-Восточной Азии, которые активно участвуют в борьбе за установление мира на земле, за формирование политического сознания верующих. В 1983 г. лаосский национальный центр провел митинги по всей стране за превращение Индийского океана в зону мира, митинги, посвященные памяти жертв атомной бомбардировки в Японии, отметил массовыми манифестациями неделю (5—12 апреля 1983 г.) борьбы за разоружение. Вьетнамский национальный центр активно участвовал в сборе подписей за мир и разоружение, за время этой кампании было собрано около 15 млн. подписей, он также объявил о намерении объединить всех монахов, монахинь и верующих буддистов в стране с целью борьбы за мир и безопасность в Азии в предстоящие пять лет. Таиландский национальный центр организовал ряд лекций, посвященных вопросам борьбы за мир. Заметно возросла миротворческая активность Шриланкийского буддийского конгресса и Шриланкийского конгресса за мир, национальных центров Индии, Бангладеш, Непала и других стран.

На митингах монахи и буддийские деятели разоблачают политику администрации США, полностью поддерживают инициативы советского правительства, направленные на разрядку международной напряженности. В ряде стран, идущих по капиталистическому пути развития, где буржуазная пресса искажает истинное положение дел в мире и не называет виновников возросшей международной напряженности, миротворческое движение буддистов, несомненно, вносит позитивный вклад в политическое сознание верующих. В таких странах как Вьетнам, Лаос и Кампучия вовлечение монахов в движение борцов за мир служит делу укрепления сотрудничества с народной властью.

В книге речь идет преимущественно о религиозной традиции, о механизме ее функционирования в современных обществах Южной и Юго-Восточной Азии. Поскольку это первая обобщающая работа о тхераваде в отечественном востоковедении, приходилось рассматривать отдельные этапы эволюции этой традиции: ее учения, культовой практики, взаимоотношений буддийской общины с государством, а также исторические и современные функции религиозной традиции; последние настолько переплетены с различными формами общественной и индивидуальной деятельности людей, с их психологическими и социальными установками, что автор не мог обойтись без достаточно жесткой схематизации религиозных отношений на данном этапе исследования буддизма, а это, в свою очередь, привело к определенной статичности в описании современной роли сангхи в общественной жизни стран Южной и Юго-Восточной Азии.

Следует отметить, что мы пытались разобраться в первую очередь в том, что собою представляет современный буддизм тхеравады, поэтому окружающая среда его бытования рассматривается как бы внутри религиозной традиции. Наблюдения за поведением религиозной системы, находясь как бы внутри нее, по мнению автора, позволяют с большей степенью объективности выявлять инерционные и жизнестойкие факторы такой системы, чем с позиции внешнего наблюдателя, характерной для большинства исследователей религии. Между этими двумя подходами, рассмотрением роли религии изнутри и извне, существуют определенные различия, особенно заметные при анализе роли религии в современной общественной жизни. В чем же эти отличия?

Для внешнего наблюдателя первостепенное значение имеют факторы социальной активности, связанной с политическими, научными, информационными, культурными, бытовыми и другими изменениями, которые происходят в окружающей жизни, т. е. внимание наблюдателя фокусируется на так называемых конфликтных ситуациях между современным прогрессом и отживающим прошлым. Социальная революция, характерная для большинства развивающихся стран Востока, нередко вовлекает в политические движения широкие массы населения, в том числе верующих и монашество. Но участие широких слоев населения в социальной революции спорадическое, а не постоянное, исторически кратковременное, а не длительное явление, по-

скольким людям с неразвитым политическим сознанием нуждаются в вождях. С массами требуется постоянная разъяснительная просветительская работа, вселяющая оптимизм и веру в достижимость идеи социальной справедливости, им нужен авангард — боевая политическая партия или постоянная опека со стороны государства. В период подъема национально-освободительного движения эти функции выполняла в первую очередь национальная буржуазия, но, придя к власти, она больше озабочена своими личными и классовыми интересами, чем общественными, т. е. буржуазное государство становится незаинтересованным в дальнейшей демократизации общественного строя.

Поэтому многие труженики, убеждаясь в отсутствии социальной справедливости и в том, что они чужие и лишние в этом деловом мире, вновь возвращаются к традиционному образу жизни. Внешний наблюдатель, исследуя религию, фиксирует лишь явления высокой социальной активности, которая, образно говоря, есть вершина айсберга на поверхности океана. На фоне высокой активности естественный интерес представляют вопросы о способах адаптации религии к изменяющимся условиям, о средствах и методах влияния политических партий на социально-политическое сознание верующих, о политической ориентации буддийских общин и расслоении, происходящем среди монашества, о содержании религиозных социально-политических концепций и другие актуальные вопросы, которые частично анализируются в данной монографии.

Но в монографии сделана попытка раскрыть и внутренний механизм функционирования буддийской традиции. По сравнению с современными условиями традиционный образ жизни выглядит непритязательно и бедно с материальной точки зрения, однако эта жизнь полна контрастов и достаточно карнавальна. Именно в этом мире религия как социальный институт занимает центральное место, так как монахи и верующие-активисты выполняют всеми признанную роль ведущих в этой традиции, организуя обряды, церемонии, праздники, оценивая религиозное рвение каждого и предопределяя его место на общественных собраниях, помогая прихожанам советами и наставлениями, беря на себя заботу о сборе пожертвований и организации коллективной взаимопомощи и т. д. В религиозной традиции, основном массиве и источнике жизнестойкости буддизма, обретают первостепенное значение такие ценности, как заслуга, карма, вхождение в сангху и причастность к ней, участие в религиозных манифестациях, паломничество к святым местам, демонстрация знания священных текстов, обрядов, церемоний, своей щедрости по отношению к сангхе, следование стереотипам поведения, подчеркивание своих общинных и родственных связей и другие религиозные и духовно-родственные ценности, в то время как национальные проблемы теряют свою актуальность и становятся как бы второстепенными для религиозной

традиции, несмотря на материальное и духовное убожество условий жизни в ней.

Например, если рассматривать вопрос о модернизации буддизма внутри религиозной традиции, то можно заметить, что этот процесс протекает в ней крайне медленно. Что изменилось в тхераваде за последнее столетие? Учение зафиксировано в палийском каноне, и в этом учении нельзя изменить ни единой буквы. Образ жизни и правила поведения членов сангхи регулируются по каноническим текстам «Винаи». В постоянном изменении находится лишь культовая практика, но ее целевое назначение истолковывается по канону. Буддизм в целом постоянно адаптируется к изменяющимся социальным условиям, но периодически осуществляются мероприятия по очищению учения и практики буддизма от посторонних напластований. Меняется толкование текстов, которое становится все более лексически и терминологически богатым и все более разносторонним по содержанию, но этот процесс едва ли можно характеризовать как модернизацию. Любая реорганизация сангхи является внешним структурным актом правителя или государства, не затрагивающим внутренний устав буддийской общины и основ учения, т. е. изменения, происходящие в религиозной традиции, не столь значительны и радикальны, чтобы именовать их модернизацией, которая оказывается трудноотличимой от адаптации такой традиции к изменяющимся условиям.

Другое дело, когда речь идет о модернизации буддизма в капиталистическом обществе. Начинается модернизация с появления различных заимствованных социальных теорий, которые интерпретируются с догматических позиций учения буддизма, и этот процесс связан с секуляризацией общественного сознания, причем модернизация буддизма не столько результат просветительской деятельности национальной буржуазии, сколько итог воздействия демократической мысли развитых стран Запада. Модернизация буддизма ведет к появлению мелких и массовых безмонашеских организаций, к значительным структурным и доктринальным новациям, но тогда, на наш взгляд, к модернизированному буддизму неприменимо такое понятие, как религиозная традиция, ибо последняя обладает качественно иными характеристиками. Если функции и характеристики религиозной традиции можно с полным основанием отождествлять с религией, то модернизированный буддизм представляет собой гораздо более сложное явление, имеющее непосредственный выход на идеологию и философию. Следовательно, рассмотрение буддизма с двух точек зрения имеет свои положительные стороны, так как этот метод позволяет как бы разделить весь религиозный комплекс на два качественно отличных друг от друга явления, одно из которых является инерционным, а другое вписывается в динамику современного развития.

Введение

¹ Корнев В. И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М., 1983.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии.— Т. 4, с. 426.

³ Энгельс Ф. Введение к английскому изданию «Развитие социализма от утопии к науке».— Т. 22, с. 318.

⁴ Там же, с. 317.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии.— Т. 4, с. 427.

⁶ Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. М., 1984, с. 413.

⁷ Ленин В. И. Об отношении рабочей партии к религии.— Т. 17, с. 423.

⁸ Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма. Пг., 1919, с. 48.

⁹ Крывелев И. А. История религий. Т. 2. М., 1976, с. 394.

¹⁰ Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvana. Leningrad, 1927, с. 1.

¹¹ Conze Ed. Buddhism. Its Essence and Development. L., 1960, с. 27.

¹² Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам.— Проблемы буддийской философии. Ч. II. Пг., 1918, с. IV.

¹³ Крывелев И. А. История религий, с. 300.

¹⁴ См.: Кочетов А. Н. Буддизм. М., 1968; он же. Критика мировоззренческих основ буддизма. М., 1980; он же. Буддизм. М., 1983. Следует отметить, что интерпретация буддизма с философской точки зрения отодвигает на второй план его религиозное содержание и уравнивает его с другими идеалистическими учениями; в частности, можно однозначно критиковать концепцию П. Тейяра де Шардена о феномене человека и модифицированные буддийские теории о природе космического сознания, о действии кармы, о характеристиках нирваны и т. д.

¹⁵ Исследования буддизма можно разделить на три группы. Первая: фундаментальные исследования, к которым относятся переводы канонических текстов и комментарии к ним; археологические, исторические, искусствоведческие, религиоведческие, социологические, филологические, этнографические исследования. Вторая группа: информация о буддизме (библиографии, справочники, каталоги). Третья группа: прикладное исследование учения буддизма применительно к психологии, программам ЭВМ, философии, логике, этике, эстетике, математике, биологии, медицине и т. д. Эта группа исследований наиболее многочисленна.

¹⁶ См.: Asian Religious Studies Information (ARSI) N. Y., 1986.

¹⁷ Подробнее см.: Pye M. Japanese Studies of Religion.— Religion. London—Boston, 1981, vol. 11, pt. 4, с. 55—72.

¹⁸ Подробнее см.: Ling T. O. The Study of Religion in Universities of Southern Asia.— Religion. 1981, vol. 11, pt. 4, с. 12—17.

¹⁹ Отчет о Всесоюзном совещании «Основные направления и задачи советской буддологии». Улан-Удэ, август, 1977 (не опубликован).

²⁰ Например, о японском буддизме имеются общие работы: Eliot Ch. Japanese Buddhism. N. Y., 1959; Hanayama Sh. A History of Japanese Buddhism. Tokyo, 1966; Saunders E. D. Buddhism in Japan. Tokyo, 1972; Watanabe Sh

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

Japanese Buddhism. Tokyo, 1964; Understanding Japanese Buddhism. Tokyo, 1978,—а также десятки работ по эзотерическим формам японского буддизма, по буддизму «чистой земли», по дзен-буддизму, по буддизму толка Нитирэна и т. д.

²¹ См., например: *Hamilton C.* Buddhism, a Religion of Infinite Compassionate Buddha. N. Y., 1952; *Burt E. A.* The Teaching of the Compassionate Buddha. N. Y., 1955; *Conze Ed.* Buddhist Text Through the Ages. N. Y., 1954; The Buddhist Tradition. N. Y., 1969; The Teaching of Buddha. Tokyo, 1968; *Chang G. C. C.* The Buddhist Teaching of Totality. The Pennsylvania Press, 1971; *Suzuki D.* Outline of Mahayana Buddhism, N. Y., 1963 и др.

²² См., например: *Humphreys H.* Buddhism. L., 1976; *Morgan K.* The Path of the Buddha. N. Y., 1967; *Card R.* Buddhism. N. Y., 1961; Buddhism: a Modern Perspective. The Pennsylvania Press, 1975 и др.

²³ *Conze Ed.* Buddhism. Its Essence and Development. Oх., 1960; *Корнев В. И.* Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М., 1983.

²⁴ Принципы и сущность новой методик изложены в следующих работах: К изучению буддизма.—Вопросы истории. М., 1981, № 6; Буддийская космология: ее структура и место в системе буддийского мировоззрения.—Религии мира: история и современность. Ежегодник. 1983. М., 1983; Сущность учения буддизма.—Философские вопросы буддизма. Новосибирск 1984; What is the Essence of Buddhist Teaching.—Buddhists for Peace. Ulan Bator, 1979, № 3. Системный подход к изучению буддизма был впервые применен в нашей книге «Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии». М., 1983; объяснение сущности системного подхода содержится во введении докторской диссертации автора «Буддизм тхеравады и его роль в общественной жизни стран Южной и Юго-Восточной Азии», защищенной 27 ноября 1985 г. в ИВ АН СССР.

²⁵ Для проверки своих умозаключений автор обращался к тем текстам, в которых содержатся положения числовых композиций основного ряда. В числе этих текстов десятки сутр палийского и наиболее известные сутры санскритского канона. Структура буддийской космологии сравнивалась с подобными построениями, изложенными в работах Далай-ламы XIV, шриланкийского монаха Нарада Тхеры, японского ученого Д. Т. Судзуки, в тайском трактате «Трайпхумикатха», тибетском трактате «Пагсам-чхонсан», описанном Р. Е. Пубаевым, в трактате Васубандху «Абхидхармакоша», переведенном Б. В. Семичовым и М. Г. Брянским (см.: *Васубандху. Абхидхармакоша*, Гл. III. Улан-Удэ, 1980; *Пубаев Р. Е.* «Пагсам-чхонсан» — памятник тибетской историографии XVIII века. Новосибирск, 1981, с. 58—80; Трайпхум. Хо Самут хэнг чат Пхра Руанг. Бангкок, 1955; *Narada Thera.* The Buddha and His Teachings. Colombo, 1964, с. 435—444; *Suzuki D. T.* Essay in Zen Buddhism. 1—3 series. L., 1970. *Gandavyuha Sutra and Sukhavativyuha*; Tenzin Gyatsho the XIV-th Dalai Lama of Tibet. The Opening of the Wisdom-Eye and the History of the Advancement of Buddhaharman in Tibet. Bangkok, 1968, с. 69—76, 120).

²⁶ См.: *Корнев В. И.* Буддийская космология: ее структура и место в системе буддийского мировоззрения.—Религии мира: история и современность. Ежегодник 1983, с. 102—113.

²⁷ Там же, с. 106, 107.

²⁸ *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1965, с. 292.

²⁹ *Лейбин В. М.* «Модели мира» и образ человека. Критический анализ идей Римского клуба. М., 1982, с. 237.

В востоковедческой литературе активно рассматривается проблема человека в традиционных учениях Востока. Например, д. ф. н. Т. П. Григорьева выделяет три типа отношений между людьми: для одного типа отношений характерно столкновение противоположностей, в результате чего возникает новое качество (единство и борьба противоположностей), для второго типа характерен переход одной противоположности в другую, и наоборот; для третьего привычно равновесие противоположностей, или состояние абсолютного покоя. «На первом типе отношений,— пишет Т. П. Григорьева,— сконцентрирована европейская философия, на втором — китайская, на третьем — индийская, хотя речь может идти только о разных акцентах, о том, что какое-то из отношений преобладало» (Проблема человека в традиционных китайских

учениях. М., 1983, с. 9). Это один из возможных научных подходов, отраженный, в частности, в таких работах, как «Дао и даосизм в Китае». М., 1982; «Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики». М., 1982; «Человек и мир в японской культуре». М., 1985 и др.

Некоторые философские буддийские трактаты, особенно махаянистские, выводят на другую научную проблему, а именно на вероятность качественной трансформации личности, последовательной или внезапной, в процессе ее развития. В науке обсуждается возможность существования коллективного, этнического, общественного сознания, экосистемы (экосистемы), ноосферы, биосферы, космического сознания, выдвигаются предположения, что мозг человека способен, осознанно или неосознанно, подключаться к тому или иному уровню сознания. Буддизм как религия абсолютизирует и идеализирует подобную трансформацию психики человека, вставшего на религиозный путь спасения, поэтому научный подход должен базироваться на критическом анализе буддийских трактатов. Одним из удачных начинаний такого рода является коллективный сборник «Психологические аспекты буддизма», выпущенный Бурятским институтом общественных наук СО АН СССР (Новосибирск, 1986).

³⁰ Embree J. F. Thailand — a Loosely Structured Social System.— American Anthropologist. Menasha, 1950, vol. 52, № 2.

³¹ Гордон А. В. Вопросы типологии крестьянских обществ Азии (научно-аналитический обзор дискуссии американских этнографов о социальной организации и межличностных отношениях в тайской деревне). М., 1980, с. 126.

³² Там же, с. 97.

³³ См., например: The General Character of Asiatic Religion.— Weber Max. The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism. Ch. X. N. Y., 1967, с. 329—343.

³⁴ Старостина Ю. П. Современный буддизм и проблемы социально-экономического развития в Южной и Юго-Восточной Азии (научно-аналитический обзор). М., 1985.

³⁵ Schumacher E. F. Small is Beautiful: A Study of Economics as a People Mattered. L., 1975, с. 52.

³⁶ Старостина Ю. П. Современный буддизм и проблемы... с. 10.

³⁷ См., например, список работ по буддизму в вышеупомянутых обзорах А. В. Гордона и Ю. П. Старостиной.

³⁸ Определение сущности учения тхеравады и ее отличий от махаяны является одним из самых спорных вопросов мировой буддологии. Этой проблеме посвящены сотни монографий, исследований и статей. В отечественной историографии проблемы происхождения, формирования и сущности учения буддизма, в том числе толка тхеравады, рассматриваются в работах Г. М. Бонгард-Левина, Г. Ф. Ильина, А. Н. Кочетова, И. А. Крывелева, И. П. Минаева, В. Н. Топорова, Г. А. Шпажникова. Отдельные аспекты культурной практики тхеравады описываются в этнографических исследованиях Е. В. Ивановой, В. И. Кочнева, Н. Г. Краснодембской, Л. А. Мерварт, Г. Г. Стратановича, Я. В. Чеснова.

³⁹ В 1961 г. в Таиланде был создан Центр боевого усовершенствования и контрольных проверок под эгидой американской организации ДЖУСМАГ и правительства Таиланда. Помимо военно-тактических задач была намечена широкая программа полевых социологических исследований всех районов страны по многоцелевой тематике, в том числе изучалась роль буддизма в современном тайском обществе. В 1963 г. этот социологический комплекс исследований был переименован в Центр военного исследования и развития при министерстве обороны Таиланда (МРДС). В работе МРДС помимо его 120 сотрудников принимали участие сотни преподавателей и студентов всех 10 университетов страны, десятки ученых и экспертов из стран Европы, около 100 американских и японских социологов. К началу 70-х годов был собран огромный информационный и аналитический материал (22 тыс. документов, докладов, исследований и др.). В декабре 1972 г. этот материал был передан в Чулалонгкорнский университет, где на его основе был образован Информационный центр.

В материалах Центра, задуманных в свое время как банк информации для разведывательных и военных ведомств США, особое внимание уделяется

следующим вопросам: препятствует ли буддизм развитию капитализма в странах ЮВА, содействует ли он укреплению проамериканских режимов, можно ли использовать буддизм для сдерживания коммунистических идей и повстанческого движения, насколько эффективна религиозная деятельность среди беженцев (вьетнамцев, лаосцев, кхмеров), влияет ли буддийская этика на поведение государственных служащих и на решения политических лидеров, целесообразно ли использовать буддийских монахов в политических целях и т. д. За время работы в Информационном центре автору удалось обработать около 800 материалов, часть из них использована в этой книге.

⁴⁰ История тхеравады, ее становление как государственной религии и влияние на формирование национальной культуры прослеживается в страноведческих исследованиях Э. О. Берзина, В. В. Выхолова, В. А. Кожевникова, И. В. Можейко, Г. П. Попова, Н. В. Ребриковой, Н. И. Рыбаковой, Л. А. Седова, Э. Д. Талмуд; роль буддизма в национально-освободительном движении, идеологии и политике стран Южной и Юго-Восточной Азии рассмотрена в работах Э. О. Берзина, В. Ф. Васильева, Ю. Н. Гаврилова, А. Г. Гавриловой, Ю. П. Дементьева, А. С. Кауфмана, Е. В. Кобелева, В. А. Кожевникова, М. Г. Козловой, Т. Н. Луцкой, И. В. Можейко, Н. В. Ребриковой, Г. Г. Сочевко, Л. Д. Спекторова, Э. Д. Талмуд, А. Н. Узянова. Особенно ценными для автора оказались специальные исследования о взаимоотношениях между сангхой и государством в Бирме (И. В. Можейко и С. А. Симакин), в Кампучии (Н. Н. Бектимирова) и Шри-Ланке (Э. Д. Талмуд).

⁴¹ Маркс К., Энгельс Ф. К критике гегелевской философии права. Введение.— Т. I, с. 414.

⁴² Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983, с. 264.

Глава I

¹ Evers H. D. Monks, Priests and Peasants. A Study of Buddhism and Social Structure in Central Ceylon. Leiden, 1972, с. 19, 20.

² Obeyesekere G. Social Change and the Deities: Rise of the Kataragama Cult in Modern Sri Lanka.— Man. L., 1977, vol. 12, № 3/4, с. 377—396.

³ См.: Всеволодов И. В. Бирма: религия и политика (буддийская сангха и государство). М., 1978, с. 190.

⁴ Там же, с. 245, 246.

⁵ Симакин С. А. О первом всебирманском конгрессе буддийских монахов (рукопись).

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Материалы Центра выполнены по единой методике, что позволяет показать роль монастырских, уездных, районных, провинциальных религиозных комитетов, советов, ассоциаций, попечительских обществ в стране. В среднем монастырские советы или комитеты состоят из 8—12 наиболее влиятельных и состоятельных мирян, а это значит, что в стране свыше 300 тыс. человек, относящихся к местной элите, активно участвуют в религиозной деятельности, в организации церемоний, фестивалей, ярмарок и других мероприятий. Помимо так называемой социальной элиты религиозными активистами являются функционеры культов и, по существу, все престарелые верующие — общее число таких активистов в Таиланде, если судить по данным социологических исследований, не менее полумиллиона. Таким образом, учитывая число монахов, активными организаторами религиозной деятельности в Таиланде являются свыше 1 млн. человек, т. е. многофункциональная роль религии в общественной жизни стран южного буддизма является результатом массового участия верующих. Состояние буддизма в Таиланде подробно описано автором в его книге «Тайский буддизм». М., 1973.

⁹ В социалистическом Лаосе, например, монахи участвуют в субботниках, изучают физику, математику, санитарии, занимаются политехбой, некоторые преподают в школах, получая за это небольшое денежное вознаграждение от государства. Похожая картина и в Кампучии.

¹⁰ Abhay T. N. Aspects du Pays Lao. Vientiane, 1956, с. 52.

- ¹¹ Bulletin du Statistiques, Ministère du Plan. Vientiane, 1974, № 1, 2.
¹² Bulletin du Statistiques... 1974, № 1, с. 11.
¹³ Там же, с. 19.
¹⁴ **Бектимирова Н. Н.** Буддийская сангха в независимой Кампучии. М., 1981, с. 24.
¹⁵ Там же, с. 155.
¹⁶ Там же, с. 158.
¹⁷ **Шедров И.** В пятнадцати километрах от Сайгона. М., 1967, с. 298.
¹⁸ An Introduction to Vietnam. Saigon, 1969, с. 54.
¹⁹ **Pike D.** Viet Cong. The Organization and Techniques of the National Liberation Front of South Vietnam. L., 1968, с. 7—9.
²⁰ **Шедров И.** В пятнадцать километров... с. 299, 300.
²¹ **Шахназаров Г. Х.** Фiasco футурологии. М., 1979, с. 278.

Глава II

¹ История жизни Будды приводится по работам ланкийских монахов (*Narada Thera. The Buddha and His Teachings. Colombo, 1964; Piyadassi Thera. The Buddha, His Life and Teaching. Buddhist Publication Society, далее — BPS. Kandy, 1961*), тайландского монаха (*India Panno. The Life of the Buddha as Told by Himself. Publication by the Dhammadana Society. Bangkok, 1952*) и бирманского монаха (*Anagarika P. Sigatananda (Francis Story). The Buddha.— Sangiti. The Burma Buddhist World-Mission. Rangoon, 1956, с. 57—71*).

² Палийский канон, его структура и содержание известны советским буддологам. Его содержание, в частности, приводится во введении к «Дхаммападе», изданной В. Н. Топоровым в 1960 г. Содержание этого канона было впервые опубликовано на пали «Обществом палийских текстов» с 1881 по 1907 г. В 1956 г., когда отмечалось 2500 лет со дня смерти Будды, буддийский собор, собравшийся в Бирме, канонизировал тексты, изданные «Обществом палийских текстов». С конца XIX в. эти тексты стали переводить в первую очередь на английский язык, как отдельными изданиями, так и в сериях «Священные книги Востока» (Оксфорд, с 1879 г.) и «Священные книги буддистов» (Лондон, с 1900 г. по настоящее время). Список текстов палийского канона, переведенных на английский язык, впервые приводится в данной монографии.

³ Повествования о царе Бимбисаре, не играющие какой-либо роли в тхераваде, популярны у некоторых сект махаяны. Как отмечал японский буддолог С. Фумихико в своем докладе на XXXI Конгрессе гуманитарных наук в Азии и Северной Африке в Токио в 1983 г., убийство царя Бимбисары сыном отражено во многих буддийских текстах. В амидаистских трактатах главная роль в этой истории отводится служанке Вайдехе, невежественной и слабой женщине, полной земных желаний, поскольку цель амидаизма — спасение именно таких людей (*Fumihiko Sueki. The Tragedy in Rajagrha in the Guan-wu-liang-shou-jing. Congress in Japan, 1983*).

⁴ См., например: *Adikaram E. W. Early History of Buddhism in Ceylon. Colombo, 1953, Ch. III; Sodo M. Attahakatha Sources of Indian Origin. Congress in Japan, 1983 (Report)*.

⁵ *Nyanatiloka. Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines. BPS. Kandy, 1980, Preface.*

⁶ *Narada Thera. The Buddha and His Teachings, с. 88—91.*

⁷ Там же, с. 100—102.

⁸ *Buddhism: a Modern Perspective. Ed. by Ch. S. Prebish. L., 1975, с. 33, 34.*

⁹ *Piyadassi Thera. The Buddha. His Life... с. 9.*

¹⁰ *Kalama Sutta. Kandy, 1965, с. 7.*

¹¹ Дхаммапада. М., 1960, с. 155.

¹² Там же, строфа 370, с. 121.

¹³ *Narada Thera. The Buddha and His Teachings, с. 337, 338.*

¹⁴ Там же, с. 350.

¹⁵ *Last Days of the Buddha (The Maha Parinibbana Sutta). Kandy, 1964, с. 76.*

¹⁶ Рудой В. И. Некоторые вопросы структуры и терминологии Абхидхармы (исследования, перевод, тексты и санскритско-тибетско-китайские терминологические соответствия). Автореф. дис. на соискание ученой степени канд. ист. наук. Л., 1980, с. 11.

¹⁷ Подробнее о символах колеса см.: *Karunaratne T. B. The Buddhist Wheel Symbol*. BPS, WP. № 137—138, Kandy, 1969; *Bhikkhu Khantipalo. The Wheel of Birth and Death*. BPS, WP. № 147—149, Kandy, 1970.

¹⁸ Visakha Puja. Bangkok, 1972, с. 5.

¹⁹ Compendium of Philosophy being a Translation Now Made for the First Time from the Original Pali of the Abhidhammattha-Sangana, with Introductory Essay and Notes by U Shwe Zan Aung. Publ. by the Pali Text Society. L., 1963, с. 99.

²⁰ Тарский А. Введение в логику и методологию дедуктивных наук. М., 1948, с. 28.

²¹ Ленин В. И. Философские тетради.— Т. 29, с. 136.

²² Ожегов С. С. Архитектура Бирмы. М., 1970, с. 42.

²³ Jayanti. 1955, vol. I, № 6, с. 14.

²⁴ The Patimokkha. Translated by Nanamoli Thera. Bangkok, 1966; *Tachibana S. The Ethics of Buddhism*. Tokyo, 1926; *Bhikkhu Khantipalo. The Buddhist Monk's Discipline*. WP. 1969, № 130/131; *Nalinaksha Dutt. Early Monastic Buddhism*. L., 1941.

²⁵ Jayanti. 1955, vol. I, № 6, с. 16.

Глава III

¹ Краснодембская Н. Г. Традиционное мировоззрение сингалов. М., 1982, с. 4.

² Там же, с. 36.

³ *Wijesekera N. D. The People of Ceylon*. Colombo, 1950, с. 159.

⁴ Краснодембская Н. Г. Традиционное мировоззрение сингалов, с. 37.

⁵ Там же, с. 40,

⁶ Там же, с. 61, 73.

⁷ Там же, с. 70.

⁸ Там же, с. 71.

⁹ *Wijesekera N. D. The People of Ceylon*, с. 158.

¹⁰ Краснодембская Н. Г. Традиционное мировоззрение сингалов, с. 71.

¹¹ Там же, с. 78.

¹² Там же, с. 77.

¹³ Там же, с. 100.

¹⁴ Народы Юго-Восточной Азии. М., 1966, с. 326, 327.

¹⁵ *Spiro M. E. Buddhism and Society*. L., 1971, с. 450.

¹⁶ *Bronn J. Buddhism and Animism in a Burmese Village.— The Journal of Asian Studies*. 1963, vol. XXII, № 2, с. 155—167.

¹⁷ The Buddhism Layman's Code of Discipline. Colombo, 1969, с. 12, 13.

¹⁸ *Horner I. B. Women in Early Buddhist Literature*. WP., № 30, Kandy, 1961, с. 2.

¹⁹ Шпажников Г. А. Религии стран Юго-Восточной Азии. Справочник. М., 1980, с. 93.

²⁰ Краснодембская Н. Г. Традиционное мировоззрение сингалов, с. 136, 137.

²¹ Бектимирова Н. Н. Буддийская сангха... с. 60.

²² Там же, с. 61.

²³ Там же, с. 75.

²⁴ Цит. по: Бектимирова Н. Н. Буддийская сангха... с. 68.

²⁵ Там же, с. 65.

²⁶ Западова Е. А. В стране, где течет Иравади. М., 1980, с. 88, 89.

²⁷ Там же, с. 91.

²⁸ Там же, с. 92.

²⁹ Там же, с. 92, 93.

³⁰ *Wells K. E. Thai Buddhism*. Bangkok, 1960, с. 220.

³¹ *Eisenstadt S. N. Tradition, Change and Modernity*. N. Y., 1973, с. 101.

¹ См.: *Бонгард-Левин Г. М.* Индия эпохи Маурьев. М., 1973; *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Древняя Индия. М., 1969; *Всеволодов И. В.* Бирма, религия и политика. М., 1978; *Седов Л. А.* Ангорская империя. М., 1967; *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977; *Coedes G. C.* Les états hindouïses d'Indochine et d'Indonésie. P., 1948; *Drekmeier C.* Kingship and Community in Early India. Stanford, 1962; *Gokhale B. G.* The Early Buddhist View of the State.—Journal of the American Oriental Society, 1968; vol. 89, № 4; *Hall D. G. E.* History of South East Asia. L., 1955; *Kosambi D. D.* The Culture and Civilization of Ancient India in Historical Outline. L., 1965; *Le May R.* The Culture of South East Asia. L., 1954; *Obeyesekere G.* and *Reynolds F.* The Two Wheels of Dhamma, Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon. Chambersburg, 1972; *Poussin V. L.* Le Bouddhisme. P., 1925; *Prasad B.* Theory of Government in Ancient India. Allahabad, 1927; *Sarkisyanz E.* Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution. The Hague, 1965; *Smith D. E.* South Asian Politics and Religion. Theory of Ancient India. Oxf., 1963; *Spiro M. E.* Buddhism and Society. L., 1971; *Wales H. G. Q.* The Making of Greater India. A Study in South Asian Culture Change. L., 1951 и др.

² Annual Report of the Archaeological Survey of India. Delhi, 1930, № 4, с. 324—326.

³ *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия, с. 9.

⁴ Там же, с. 93.

⁵ *Седов Л. А.* Ангорская империя. с. 70—71.

⁶ *Wales A. G. Q.* Ancient Siamese Government and Administration. L., 1934, с. 19.

⁷ *Седов Л. А.* Ангорская империя, с. 76.

⁸ Там же, с. 77.

⁹ *Heine-Geldern R.* Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia. Cornell University Southeast Asia Program Data Paper 18. Ithaca, N. Y., 1956, с. 27.

¹⁰ *Седов Л. А.* Ангорская империя, с. 62, 67.

¹¹ *Всеволодов И. В.* Бирма, религия и политика, с. 76.

¹² Там же, с. 77, 78.

¹³ Там же, с. 78, 79.

¹⁴ *Narada Thera.* The Buddha... с. 190—196.

¹⁵ *Бонгард-Левин Г. М.* Индия эпохи Маурьев, с. 172.

¹⁶ The Revolt in the Temple. Colombo, 1953, с. 47, 48.

¹⁷ *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия, с. 62, 63.

¹⁸ Там же, с. 63.

¹⁹ The Revolt in the Temple, с. 71.

²⁰ The Light of the Dhamma. 2502 B. C. Vol. V, № 3, с. 33.

²¹ Бирманский Союз. М., 1958, с. 33.

²² *Griswold A. B.* and *Prasert na Nagara.* The Inscription of King Rama Gamhen of Sukhodaya 1292 A. D.—Journal of the Siam Society. 1971, vol. 59, pt. 2, с. 203—220.

²³ *Griswold A. B.* Towards a History of Sukhodaya Art. Bangkok, 1967, с. 8, 9.

²⁴ Buddhist Education in Thailand. Bangkok, 1961, с. 31.

²⁵ *Kasetsiri Ch.* Buddhism and Political Integration in Early Ayutthaya: 1350—1448.—Archaeology. 1973, vol. IV, № 4, с. 442.

²⁶ *Sukontarangsi.* Development of Thai Educational Bureaucracy. Bangkok, 1967, с. 27.

²⁷ *Берзин Э. О.* История Таиланда. М., 1973, с. 102, 103.

²⁸ *Dhaninivat.* Monarchical Protection of the Buddhist Church in Siam.—Buddhist Annual. Colombo, 1965, с. 8, 12.

²⁹ Прамуан Котмай Рачакантхиньнг (Сборник законов первого правления). Т. 3. Бангкок, 1938, с. 349, декрет 1785 г.

³⁰ Acts on the Administration of the Buddhist Order of Sangha. Bangkok, 1963

- ³¹ *Ребрикова Н. В.* Сиа́м.— Зарождение идеологии национально-освободительного движения (XIX — начало XX в.). М., 1973, с. 382.
- ³² *Landon K. P.* Modern Trends in Siamese Culture: Religion. Chicago, 1942, с. 3.
- ³³ *Mendis G. C.* Ceylon Today and Yesterday. Colombo, 1963, с. 48.
- ³⁴ *Prince Damrong Rajanubhab.* Monuments of the Buddha in Siam. Bangkok, 1973, с. 26.
- ³⁵ *Perera H. R.* Buddhism in Ceylon. Kandy, 1966, с. 60.
- ³⁶ *Houtart F.* Theravada Buddhism and Political Power — Construction and Destructuration of its Ideological Function.— Social Compass. 1977, vol. XXIV, № 2/3, с. 221.

Глава V

- ¹ См.: *Корнев В. И.* Буддизм и его роль... с. 227—230.
- ² *Houtart F.* Religion and Ideology Sri Lanka. Bangalore, 1974, с. 134.
- ³ Там же, с. 103, 104.
- ⁴ Цит. по: *Anagarika Dharmapala.* Return to Righteousness.— A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala. Ceylon, 1965, с. 693.
- ⁵ Цит. по: *Можейко И.* и др. С крестом и мушкетом. М., 1966, с. 36.
- ⁶ Цит. по: *Houtart F.* Religion... с. 113, 114.
- ⁷ Там же.
- ⁸ *Mendis G. C.* Ceylon Today and Yesterday. Colombo, 1963, с. 54.
- ⁹ *Houtart F.* Religion... с. 161.
- ¹⁰ Там же, с. 158.
- ¹¹ Там же, с. 159.
- ¹² *Silavamsa.* Colombo, 1953, с. 231, 232.
- ¹³ Цит. по: *Houtart F.* Religion... с. 153.
- ¹⁴ Там же, с. 151.
- ¹⁵ Companion to the Buddhist Commission Report. A Commentary on the Report by the Catholic Union of Ceylon. Colombo, 1957, с. 1.
- ¹⁶ *Талмуд Э. Д.* История Цейлона, с. 10.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ *Perera S. G.* History of Ceylon for Schools. Vol. II. Colombo, 1959, с. 422.
- ¹⁹ *Perera H. R.* Buddhism in Ceylon. Its Past and Its Present. WP. № 100. Kandy, 1966, с. 54.
- ²⁰ Там же, с. 54, 55.
- ²¹ *Malalgoda K.* Buddhism in Sinhalese Society, 1750—1900. A Study of Religious Revival and Change. Berkeley, 1976, с. 59.
- ²² *Талмуд Э. Д.* Общественно-политическая мысль Шри-Ланки в новое время. М., 1982, с. 25.
- ²³ *Талмуд Э. Д.* История Цейлона, с. 22.
- ²⁴ *Краснодембская Н. Г.* Традиционное мировоззрение сингалов, с. 182, 183.
- ²⁵ *Талмуд Э. Д.* Общественно-политическая мысль... с. 202, 203.
- ²⁶ *Куценков А. А.* Эволюция индийской касты. М., 1983, с. 132.
- ²⁷ *Иванов Л. Г.* Очерки экономической истории Шри-Ланки. М., 1978, с. 207.
- ²⁸ *Всеволодов И. В.* Бирма: религия и политика; *Корнев В. И.* Тайский буддизм. М., 1973.
- ²⁹ *Кожевников В. А.* Очерки новейшей истории Лаоса. М., 1976, с. 6.
- ³⁰ *Mayer R.* Le Laos. Nanoi, 1930, с. 30.
- ³¹ *Кожевников В. А.* Очерки... с. 24, 25.
- ³² Там же, с. 38.
- ³³ Там же, с. 37.
- ³⁴ *Halpern Y. M.* The Lao Elite: A Study of Tradition and Innovation. Bangkok, 1960, с. 10, 11.
- ³⁵ Там же, с. 12.
- ³⁶ История Кампучии. М., 1981, с. 40, 41.
- ³⁷ Там же, с. 64.

- ³⁸ Там же, с. 65.
- ³⁹ Там же, с. 71.
- ⁴⁰ Там же, с. 121.
- ⁴¹ Там же, с. 124.
- ⁴² Там же, с. 125.
- ⁴³ *Houtart F. Theravada Buddhism...* с. 224.
- ⁴⁴ *Галмуд Э. Д. Общественно-политическая мысль...* с. 77—80.
- ⁴⁵ *Минаев И. П. Очерки Цейлона и Индии. Из путевых заметок русского.* Ч. II. СПб., 1878, с. 187.
- ⁴⁶ *Минаев И. П. Очерки Цейлона и Индии. Ч. I.* СПб., 1878, с. 45.
- ⁴⁷ *Минаев И. П. Англичане в Бирме (из путевых впечатлений).*— *Вестник Европы.* СПб., 1887, Т. 6, № 11, с. 175.
- ⁴⁸ Там же, с. 176.
- ⁴⁹ *Минаев И. П. Дневники путешествий в Индию и Бирму, 1880 и 1885—1886.* М., 1955, с. 129.
- ⁵⁰ Цит. по: *Perera S. G. A History of Ceylon,* с. 195.
- ⁵¹ *Rabibhadana A. The Organization of Thai Society in the Early Bangkok Period, 1782—1873.* Ithaca (N. Y.), 1969, с. 182.
- ⁵² Там же, с. 179.
- ⁵³ Эволюция восточных обществ... с. 410.
- ⁵⁴ *Houtart F. Theravada Buddhism...* с. 226.
- ⁵⁵ Эволюция восточных обществ... с. 450, 451.
- ⁵⁶ Там же, с. 453.
- ⁵⁷ Там же, с. 455.
- ⁵⁸ Там же, с. 458.
- ⁵⁹ *Anagarika Dharmapala. Return to...* с. 495.
- ⁶⁰ Там же, с. XLIII.
- ⁶¹ Эволюция восточных обществ... с. 464.
- ⁶² Этот процесс был отмечен западногерманским ученым Г. Бехертом: «Модернизированный буддизм начинает сближаться с революционными идеями, пришедшими с Запада, и аккумулировать их. Возникает (несмотря на сопротивление части монахов) „политический буддизм“, ставящий перед собой следующие цели: „борьбу против старой социальной структуры“, против чужеземных капиталистических предприятий в стране, против прозападных кругов, которые действовали заодно с колониальными силами, против христианских миссий и церквей, а также против иммигрантов, стремящихся извлечь выгоду при новой социальной структуре». Иными словами, Бехерт считает, что модернизированный буддизм тождествен идеологии национализма. И далее Бехерт пишет: «Для буддистов марксизм „приемлем“ только как низшая истина... Однако сторонники буддийско-марксистского синкретизма полагают, что построение социалистического общества равнозначно построению государства, воплотившего идеалы буддизма. Особенно популярен в последние годы в буддийских странах так называемый буддийский социализм. В основе этой концепции лежит традиционное буддийское мировоззрение, только снаружи украшенное марксистской фразеологией» (*Bechert H. Buddhismus, Staat and Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus. Bd. 2. Birma, Kambodscha, Laos, Thailand. Wiesbaden, 1967,* с. 516—519).
- ⁶³ *Мартышин О. В. О судьбах национализма на Востоке.*— *Революционный процесс на Востоке.* М., 1982, с. 219.
- ⁶⁴ Корнев В. И. Буддизм и его роль... глава IV — «Буддизм и политика» и глава V — «Буддизм и идеология».
- ⁶⁵ Расширять и конкретизировать такую модель не имеет смысла, ибо это бесконечный процесс, которому в советской науке посвящены сотни научных работ.
- ⁶⁶ *Всеволодов И. В. Бирма: религия и политика,* с. 211.
- ⁶⁷ *The Betrayal of Buddhism, An Abridged Version of the Report of the Buddhist Committee of Inquiry. Colombo, 2499/1956.* Этот доклад — самый исчерпывающий документ о положении буддизма на острове, начиная с прихода европейцев и кончая серединой 50-х годов XX в.
- ⁶⁸ Организация Екхат Биккху Перамуна (ЕБП), в которой объединилось около 12 тыс. монахов, начала кампанию в поддержку коалиционного Объеди-

ненного народного фронта, включавшего социалистическую и коммунистическую партии Шри-Ланки. Лидеры правящей партии ОНП попытались расколоть новую организацию монахов с помощью маханаяков Сиама-никаи, махатхер Раманния-никаи и руководства буддийских учебных заведений, которые высказались против участия ЕБП в избирательной кампании 1956 г. Тем не менее в ней приняли участие около 3 тыс. монахов. Избирательная кампания оппозиционных сил и сангхи велась под двумя лозунгами: против католической церкви и христианского правительства; против проамериканского политического курса и за неучастие в СЕАТО. Перед выборами буддийская газета «Родая» опубликовала следующее воззвание к монахам: «Монахи должны присутствовать в каждой избирательной кабине. Они должны объяснять людям, как правильно использовать свой голос... Необходимо избрать правительство, которое будет работать для страны, религии и культуры. Если мы промолчим, то сасана (т. е. религия.— В. К.) может погибнуть. Мы обращаемся к монахам с просьбой посетить каждый буддийский дом и наставить его обитателей на истинный путь. Мы можем встретиться со многими трудностями. Будьте готовы пожертвовать жизнью ради восстановления буддийского Цейлона». Результаты выборов известны: коалиция, которую возглавлял Солломон Бандаранайке, завоевала 68 мест в парламенте, а правящая партия — 8 мест (против 54 в 1962 г.), причем ОНП потеряла большинство голосов в сельских районах, где влияние сангхи особенно заметно.

⁶⁹ Корнев В. И. Таиланд: студенты и политика, с. 42.

⁷⁰ Всеволодов И. В. Бирма: религия и политика, с. 222.

⁷¹ Houtart F. Theravada Buddhism... с. 243.

⁷² Теории «буддийского социализма» разбираются в работах Н. Н. Бектмировой, А. С. Кауфмана, В. И. Корнева, И. В. Можейко (Всеволодова), Э. Д. Талмуд.

⁷³ Цит. по неопубликованному докладу: *Sivaraksa S. Buddhism and Society: Beyond the Present Horizons*. Delhi, 1981.

⁷⁴ Подробнее см.: Корнев В. И. Буддизм и его роль... с. 181—182.

⁷⁵ *Sivaraksa S. Buddhism and Society*...

⁷⁶ Подробнее см.: Корнев В. И. Буддизм и его роль... с. 107—114.

Глава VI

¹ Берзин Э. О. Юго-Восточная Азия в XIII—XVI веках. М., 1982, с. 5.

² Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев, с. 273, 274.

³ Рабиндранат Тагор. Гитанджали.— Соч. Т. 7. М., 1957, с. 242.

⁴ *Devendra A. G. Buddhism and Militarism*.— *World Buddhism, Vesak Annual*. Colombo, 1965, с. 33—34.

⁵ *Buddhists for Peace* (далее — ВР). Ulan Bator, 1979, № 1, с. 2, 3.

⁶ ВР. 1983, № 1, с. 58, 59.

⁷ Там же, с. 60.

⁸ ВР. 1979, № 2, с. 23, 24.

⁹ ВР. 1973, № 3, с. 23, 24.

¹⁰ ВР. 1981, № 1, с. 40, 41.

¹¹ ВР. 1982, № 2, с. 17—19.

¹² Там же, с. 33—38.

¹³ *Survival and Development, Buddhist Perspective. Final Report of the Conference of World Buddhist Leaders and Scholars*. Colombo, 1—5 June 1982, с. 9—18.

**ВАЖНЕЙШИЕ ИЗДАНИЯ ПАЛИЙСКИХ ТЕКСТОВ
НА ЗАПАДНЫХ ЯЗЫКАХ**

- An Anthology from the Samyutta Nikāya. Trans. by J. D. Ireland.—Buddhist Publication Society. Wheel Publication (далее — WP). № 107—109. Kandy, 1967.
- Anguttara Nikāya. Vol. I—VI. Ed. by R. Morris, E. Hardy, C. A. F. Rhys Davids.—Pali Text Society. L., 1885—1910.
- Anguttara Nikāya. The Discourse Collection in Numerical Order. An Anthology. Ph. 1. Trans. by Nyanaponika Thera.—Buddhist Publication Society. WP № 155—158. Kandy, 1970.
- The Book of the Gradual Sayings. Vol. I—V. Trans. by F. L. Woodward, E. M. Hare.—Pali Text Society. L., 1932—1936.
- The Book of the Kindred Sayings. Vol. I—V. Trans. by Mrs. Rhys Davids, F. L. Woodward.—Pali Text Society. L., 1917—1930.
- Buddha's Teachings. Tr. of the Sutta-Nipata by Lord Chalmers. Cambridge, 1932.
- A Buddhist Bible. Ed. by D. Goddard. Boston, 1970.
- A Buddhist Manual of Psychological Ethics (Dhammasangani). Tr. by C. A. F. Rhys Davids. L., 1900.
- A Buddhist Student's Manual. Ed. by Ch. Humphreys. L., 1956.
- Buddhist Suttas. Tr. by T. W. Rhys Davids. Varanasi, 1965.
- The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-Nikaya). Vol. I. Tr. by I. B. Horner. L., 1954.
- Compendium of Philosophy. Tr. of the Abhidhammattha-Sangaha by U Shwe Zan Aung and Mrs. Rhys Davids.—Pali Text Society. L., 1963.
- Designation of Human Types (Puggalapañatti). Trans. by B. C. Law.—Pali Text Society. L., 1924.
- Dialogues of the Buddha. Vol. I—III. Trans. from Pali. Oxf., 1910—1921.
- Digha-Nikaya. Vol. I—III. Ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter.—Pali Text Society. L., 1890—1911.
- Dighanikāya Atthakatha (Sumangalavilasini). Vol. I—III. Ed. by T. W. Rhys Davids, J. E. Carpenter, W. Stede.—Pali Text Society. L., 1886—1932.
- Further Dialogues of the Buddha. Tr. by Lord Chalmers.—Sacred Books of the Buddhist. Vol. V. L., 1926; Vol. VI. L., 1927.
- Jataka (with Commentary). Vol. I—VI. Ed. by V. Fausboll.—Pali Text Society. L., 1962.
- Jataka, or Stories of the Buddha's Former Births. Vol. I—VI. Tr. by E. B. Cowell a. o. L., 1957.
- Itivuttaka: As it Was Said. Tr. by F. L. Woodward.—Sacred Books of the Buddhist. Vol. VIII. L., 1935.
- Kathavatthu. Vol. I—II. Ed. by D. Maskell.—Pali Text Society. L., 1956.
- Khuddaka-Patha. The Text of Minor Sayings. Trans. by Mrs. Rhys Davids.—Sacred Books of the Buddhist. Vol. VII. L., 1931.
- The Lineage of the Buddhas (Buddhavamsa). Trans. by B. C. Law.—Sacred Books of the Buddhist. Vol. IX. L., 1938.
- Majjhimanikāya Atthakatha (Papancasudani). Vol. I—V. Ed. by J. H. Woods, D. Kosambi, I. B. Horner.—Pali Text Society. L., 1922—1938.
- The Millindapanha. Ed. by V. Trenckner.—Pali Text Society. L., 1962.
- Path of Purification. Trans. of the Visuddhimagga by Bhikkhu Nyanamoli Colombo, 1964.
- Petakopodessa. Ed. by A. Barua.—Pali Text Society. L., 1949.
- Petavatthu, with Commentary: Petavatthu Atthakatha (Paramatthadipani). Ed. by E. Hardy.—Pali Text Society. L., 1894.

- Psalms of the Brethren (Thera-Gāthā). Trans. by Mrs. Rhys Davids.— Pali Text Society. L., 1931.
- Psalms of the Sisters (Theri-Gāthā). Trans. by Mrs. Rhys Davids.— Pali Text Society. L., 1909.
- Puggalapaññatti Ed. by R. Morris.— Pali Text Society. L., 1883.
- The Questions of King Milinda. Trans. by T. W. Rhys Davids.— Sacred Books of the Buddhist. Vol. XXXV—XXXVI. L., 1890—1894.
- Samyutta Nikāya. Vol. I—VI. Ed. by L. Feer and Mrs. Rhys Davids.— Pali Text Society. L., 1884—1904.
- Samyuttanikāya Atthakathā (Saratthappakasini). Vol. I—III. Ed. by F. L. Woodward.— Pali Text Society. L., 1929—1937.
- Stories of the Mansions (Vimāna-Vatthu); Stories of the Departed (Peta-Vatthu). Trans. by J. Kennedy, H. S. Gehman.— Sacred Books of the Buddhist. Vol. XII. L., 1942.
- Suttanipāta. Ed. by D. Andersen and H. Smith.— Pali Text Society. L., 1913.
- Suttanipāta Atthakathā (Paramatthajetika). Ed. by H. Smith.— Pali Text Society. L., 1916—1918.
- Udāna. Trans. by D. M. Strong. L., 1902.
- Udāna: Verses of Uplift. Trans. by F. L. Woodward.— Sacred Books of the Buddhist. Vol. VIII. L., 1935.
- Vibhāga Atthakathā (Sammohavinodani). Ed. by A. P. Buddhadatta.— Pali Text Society. L., 1923.
- Vinaya Texts. Trans. by T. W. Rhys Davids and H. Oldenberg.— Sacred Books of the Buddhist. Vol. XIII. Patimokkha, 1881; Vol. XVII, Mahāvagga, 1883; Vol. XX, Cullavagga, 1885.
- Visuddhimagga. Ed. by H. C. Warren and D. Kosambi.— Harvard Oriental Series. Vol. XLI, L., 1950.
- Yamaka. Ed. by Rhys Davids, M. C. Foley, M. Hunt. Vol. I. L., 1911; Vol. II. L., 1913.

УКАЗАТЕЛЬ БУДДИЙСКИХ ТЕРМИНОВ

- Аббханумодана 101
 Абхидхамма (абхидхарма) * 59, 63—65, 78, 80, 82, 86, 112, 148, 149, 205
 Абхидхаммика 64
 Абхинья 148
 Аветчаппасада 102
 Авиджня (авидья) 20, 61, 65, 67
 Адхамма-рага 125
 Акусала 72
 Амарapura-никай 36, 38, 39, 40, 157, 160
 Амиданэм 20, 22, 50, 75, 205
 Анагамин 77
 Анагарика 37
 Анатта (анатман) 7, 22, 67, 69, 77, 80, 81, 98
 Анаукчаун Дварья 40
 Аначакка (аначакра) 79, 133
 Аничча 69, 77, 80, 81, 98
 Ануссати 99
 Апачити 100
 Апунья 98
 Апунья-дхара 98
 Араннаvasи 134
 Арья пуггала 77
 Арупа 22
 Арупавачара 73
 Арупалока 20, 65, 70, 71, 77, 78, 80, 81
 Арахат (архат) 41, 71, 77, 78, 105, 108, 112
 Арья Магга 102
 Асава 61
 Атяр 111
 Ахимса 128
 Аятана 63, 65
 Бали-эдура 90, 91
 Бандхана 91
 Басанаяка 37
 Басне-яке ниламе 91
 Биккху (бхикша) 83, 84
 Биккхуни 83
 Бодхисаттва 5, 19, 22, 41, 58, 61, 63, 79, 80, 108, 119, 123, 128, 129, 134, 138, 186
 Брахма 24, 61, 96, 128
 Будда 5, 18—22, 24, 26, 28, 31, 37, 47, 51, 52, 57—59, 61—66, 72, 75—86, 88, 91, 96, 98, 99—108, 112—115, 120, 123, 125, 127—130, 132, 143, 147—149, 156, 163, 176, 180, 181, 184, 186, 190, 192—195, 205
 Буддхараджа 186
 Бун (пунья) 87, 135, 171, 172
 Бхава 61, 68
 Бхагава 77
 Бхавана 100
 Бханака 64
 Бхута 89, 90
 Вагга 60, 61, 63
 Ваджраяна 20, 22
 Вай 30
 Васа 112
 Ведана 65, 67, 68, 75
 Вейявачча 100
 Велувун 40
 Весака 59, 112
 Вимутти 128
 Винья 36, 37, 48, 59, 60, 64, 65, 77, 78, 80, 82—87, 107, 108, 112, 162, 172, 196, 200
 Виньядхара 64
 Виньяна или виньяньяна (виджняна) 65, 67, 68, 75
 Випака 73
 Випассана 61
 Висама-лобха 125
 Вихара 37, 79, 82, 147, 155, 156
 Ганавимок Кудо 40
 Ганитая 90
 Гойгама (гоиванса) 36, 91, 149, 159, 160, 162
 Дагоба 79
 Даккхи-наваттасета санкха 120
 Дана 99
 Деваля 37, 91, 155
 Девараджа 119, 121—123, 128, 129, 133, 134, 136, 139, 165, 171
 Десана 100
 Десанамая 101
 Джана (дхьяни) 77, 78
 Джарамарана 68
 Джатака 14, 63, 80, 91, 119
 Джати 68
 Дзен 20, 75, 202
 Дипачаккавати 130

* В скобках приводится санскритский эквивалент.

- Дитхиджукамма 101
 Доса 193
 Дуккха 20, 27, 61, 65—69, 77, 80, 81, 98
 Дхамма (дхарма) 57, 61—63, 66, 69, 74, 76, 78, 79, 80, 84, 87, 98, 99, 105, 121, 125, 127—130, 132—134, 147, 172, 183, 187, 196
 Дхамма чакка (дхарма чакра) 78, 79, 133
 Дхаммарача (дхармараджа) 119, 123, 127, 129, 133
 Дхамутхитникай 45
 Дхармавиджая 187
 Иддхи 19
 Йога 77
 Йогачара 19
 Кадо 115
 Калачакра 78
 Кама 22, 61
 Камма (карма) 21, 25, 28, 29, 32, 42, 53, 57, 58, 62, 65, 72—76, 97—101, 103, 115, 119, 124, 128, 130, 136, 171, 173, 180, 190, 201
 Камаваси 134
 Камавачара 73
 Камалока 20, 41, 62, 65, 70—72, 80—82
 Као-дай 51—54
 Капурала 91
 Каруна 128
 Катан-ю-катаветхи 170, 171
 Катикавата 149
 Каттадия 91
 Катхин 60, 110, 112—114, 143
 Крап 30
 Кусала 72
 Кхачча 120
 Кхандха (скандха) 20, 22, 58, 61, 63, 65—69, 72, 73, 75, 76, 80—82, 98
 Лакшана чакра 78
 Ламаизм 22, 75
 Лейпья 93
 Линга 122
 Лобха 193
 Локья 76
 Локуттара 73, 76
 Маджджима патипада 66
 Мадхьямика 22, 24
 Мандала 17, 18
 Мантра 90
 Махадварья 40
 Махайин 40
 Маханаяка 37, 181, 193, 210
 Маханикай 45, 138
 Махасамата 124, 127
 Махатхера 86, 108, 139, 192, 210
 Махаяна 9, 18—20, 22, 24, 50, 57, 75, 78, 102, 166, 186
 Метта 128
 Мичадхамма 125
 Моп крап 30
 Моха 193
 Мудита 128
 Муладварья 40
 Най 170, 171
 Нама 68
 Нама-рупа 67, 75
 Нат 41, 92, 96, 114, 122, 148
 Наткодо 92
 Ниббана (нирвана) 7, 26, 27, 47, 59, 61, 64, 68, 69, 75—78, 97, 102, 113, 114, 129, 173, 201
 Нидана 80, 81
 Никая 60—62, 64
 Нитишаstra 14
 Пагода 82, 131, 180
 Падесараджа 130
 Панья (праджня) 73, 80, 98, 102
 Папа 98
 Парамита 71, 80, 81, 193
 Паранга (фаранг) 156
 Пасада 120
 Пассе 65, 68
 Патихариа 19
 Патиччасамуппада 22, 58, 61, 63, 66—68, 73—75, 80, 82, 98, 172, 190
 Паттануппада 100
 Патти-дана 98
 Перахера 37, 109, 147
 Песунья 125
 Питака 59, 64
 Прета 89, 91
 Пудгала 19
 Пудгалавада 19
 Пунья (бун) 62, 87, 98, 135
 Пунья бхисанкхара 98
 Пунья-дхара 98
 Пунья ккетта 98
 Пунья-кирия-ваттху 98
 Пхрай 170, 171
 Раджабхоги 176
 Раджасуя 120
 Ракша 89
 Раманния-никай 36, 39, 157, 160, 162
 Ратна чакра 78, 79, 128
 Рупа 22, 67, 68
 Рупавачара 73
 Рупалока 20, 65, 70, 71, 77, 78, 80, 81
 Савана-мая 101
 Саддха 102
 Садху 101
 Сскупн 171

Салаятата 67
Самадхи 80, 98, 102
Саманера 84, 149
Самма самбуддха 57
Самудда 120
Сангха 25, 34, 35, 36, 40—50, 55, 57, 59, 60, 62, 65, 66, 74—76, 80, 83—87, 96, 97, 99, 102, 103, 105, 108—110, 112—114, 117, 118, 129, 130, 131, 137—141, 143—145, 147, 150, 153, 156, 157, 160—167, 168, 170, 172, 176—178, 180, 181—183, 185, 187, 190, 195, 197, 198, 200, 204, 205, 210
Санкхара 65, 67, 68
Сансара 27, 67, 75, 186
Сансара чакра 78
Санта-раджа 193
Сантикария 90
Санья 65, 67, 68, 75
Сапаривара-чутумахадипа 120
Сарвастивада 22, 24
Сасана 100, 210
Сатгакулапаббата 120
Саттамаха-ганга 120
Саттасидантасагара 120
Сатти 102, 120, 128
Саядо (тхера) 41, 86
Сета-чатта 120
Сиама-никай 36—39, 149, 157, 159, 160, 162, 181
Сила (шила) 65, 80, 98, 100
Сокадагамин 77
Сомдет прарачакана 139
Сотанна 77, 129
Ступа 17, 79, 82, 163, 196
Стхавиравада 22
Субхашита 14
Сукха 65
Сутта (сутра) 59—62, 64—67, 78, 80, 82, 86, 88, 99, 112, 119, 120, 148, 202
Суттантика 64

Таватимса 70, 113
Тантризм 20, 22
Танха 68
Татхагата 61, 66
Тилаккхана 80
Тилашин 45
Тилока 80

Типитака 45, 59, 80, 82, 85, 136
Тиратама 80
Тисиккха 80
Тудхамма 40
Тусита 63, 70

Тхаммаютникай 45, 138, 139
Тхера (саядо) 86, 108, 149, 159
Тхеравада 18, 20, 22, 24, 25, 28, 31, 34, 36, 46, 47, 50, 56, 57, 59, 63—65, 70—72, 74—78, 81, 84, 98, 99, 101, 102, 108, 111, 119, 121, 124, 128, 130, 132, 135, 145, 150, 157, 158, 161, 162, 166, 168, 171—173, 177, 178, 185, 187, 198, 200, 202—205

Унхиса 120
Упадана 68
Упасампада 158—160
Уттара 76
Упосатха 60, 130

Хиньяна 57, 186
Хинчетвин 40
Хоа-хау 51

Чакка (чакра) 78, 120
Чаккавала 120
Чаккавати (чакравартин) 60, 61, 78, 79, 119, 120, 123, 127, 129, 131, 133, 134, 186, 187

Чань (дхьяна-дзен) 22, 50
Чатуммаха-раджелика 130

Четаня 73
Четья 79
Чивара 99
Читта 65

Шастра-кария 90
Шведжин 40
Шунья 18

Эдура 90

Яка 89
Якадура 90
Якка 89
Якша 89
Янтра 91

SUMMARY

V. I. Kornev's monograph, *Buddhism and Society in South and Southeast Asia*, continues the book, *Buddhism and Its Social Role in Asia*, published in 1983. The author makes an attempt to specify national varieties of Buddhism and their development tendencies by way of retrospective investigation of the historico-cultural processes of the formation and evolution of Buddhism popular forms, such as Theravada and Mahayana, Amidaism, Tantrism, Lamaism, Zen, etc. The system approach the author uses helps him draw in an extensive source, historical and sociological material piled up in the thirty odd years of studying Buddhism.

The author believes that from about the middle of the first millennium B. C. onward the most advanced civilization from Greece to China began to grow strongly prejudiced against the cultural sway of priests which hindered social development. New groups of thinkers asserted Man's personal responsibility for his fate and before God too. They believed it was Man's duty first to "know oneself", "to seek acknowledgement in one's own mind but some other's authority", "to curb one's desires". That was a revolution in the social consciousness that helped rational mentality oust mythological mentality. The second half of the first millennium B. C. gave birth to philosophy, to materialistic and idealistic convictions, and to teachings on which world religions were to be based. Hence all "new" (not priestly) religions have a similar postulate, the belief in the eternal life of Man and in Man's responsibility for his doings. In monotheistic religions the image of universe is limited to three levels of existence: paradise, earthly life, Hades. Polytheistic religions, Buddhism included, have much more levels. Buddhism, for instance, has 31 level of existences.

The idea of the origins of Buddhism is suggested by the development of ashrams in contemporary India where the cult of religious teacher, guru, is still retained. It is most likely that the established mass forms of Buddhism are underlied by the technique of reaching enlightenment developed by the immediate disciples of Prince Gautama. The two trends in Buddhism emerged, the author believes, from different comprehension and interpretation of Buddhas' nature. The adherents of Theravada asserted Buddha to have been a mortal who achieved enlightenment in the process of 547-550 reincarnations. The Mahayana followers considered Buddhas as materialized cosmic consciousness and since cosmic consciousness penetrates all existence and is inherent in

every creature a Man can enounce this consciousness and achieve enlightenment in the course of a single life. Hence significant discordances between the doctrines and practices of Theravada and Mahayana.

The monograph deals with Theravada, the specific character of its doctrine and ritual practices, its role in social life of Sri Lanka, Burma, Thailand, Laos and Campuchea. The author draws the following conclusions. In Theravada enlightenment is a climax of the karma process of reincarnations analogous to Prince Gautama's life, and, accordingly, the cult practices in Southern Buddhism are aimed at believers' accumulating virtues so that their karma may be perfected. The believers being oriented at accumulating virtues but reaching the enlightenment, monasteries acquired the role of centres for social life of traditional local communities in South and Southeast Asia. It was not by chance too that Theravada Buddhism spread in the countries which adopted-Indian culture and ancient Indian concepts of royal power. In the Indianized countries Buddhism was accepted as a highly civilized Indian religion good for all the layers of the population and more convenient for the ruling classes than Brahmanism, Vishnuism, Shivaism with their costly and sophisticated ritual that had emerged in a caste society. In effect, Buddhism complemented ideologically the political systems in medieval Burma, Indonesia, Campuchea, Laos, Malaysia, Thailand and Sri Lanka.

The author has chosen the term "great tradition" to designate the relations between the state and Buddhism and that of "small tradition" to describe the relation of sangha and lay people. He emphasizes the paramount importance of the Pali canon for the "great tradition" while the "small tradition" was preeminently concerned with rites and ritual rules of relationships. As the state used Pali literature Buddhism penetrated all the areas of medieval social consciousness so that Buddhist doctrine became the integrating ideology of the state system in general. As an official ideology Buddhism, in turn, brought all religious elements and beliefs into a single religious system. This explains why in all the countries of Southern Buddhism the king was a defender of religion which was basic to consolidating the state structure. The sovereign defended sangha and the sangha legalized his power, which points to a direct correlation between the absolutization of sovereign power and the development of Theravada's integrating social functions. With the development of capitalism Buddhism gradually loses its role of official ideology but it acquires a sort of new function in the moral sphere of social consciousness used by believers to criticize social law and order and negative features of capitalism.

The "small tradition" is represented in the multitude of local communities having monasteries for their centres. This tradition reflects and uses Buddhist dogmas and the ideological conceptions joined to them, ritual accessories, roles and actors, value

orientations and other social factors and attributes. Thus, this tradition employs the five levels of Buddhist cosmology (of demons, spirits, humans, guarding gods and 33 protector gods) with which different kinds of "functioners" are associated, such as the possessed, graveyard fabricators of potions and medical compounds, conjurers of demons and conjurers of spirits, healers, foretellers, agents for communion with gods, etc. The Buddhist community and its area is considered specially. Sangha is labelled by believers «to be the incomparable field of merit in the world» to enter which means to start continuously improving one's karma. Hence the state finds it profitable to protect sangha, to build monasteries, to erect Buddha statues and to ensure the presence of monks in each village. Manifold functioners join samkhya and readily take in organizing ceremonies and festivals, performing rites and various socio-religious duties. Generally there is one such active functioner to every score of believers.

Estimating the role of Buddhism in the ideological and political struggle several aspects come to light. First, the use of Buddhism in politics by various socio-class groups fighting for power; second, the self-sufficient role of monks as a community possessing uniform ideological views; third, the overcoming of religious tradition as a hindrance to social progress. In socialist countries first stands the problem of religious tradition being contrary to social progress and this problem is dealt with—the right of every citizen to choose freely his religious adherence ensured by the state—by way of radical changes in the sphere of education and information, providing conditions promoting creative activity of every member of society. In the countries which have opted for non-capitalist development the solution of the religious problem strongly depends on the correlation of nationalism and socialism in the ideology and practice of the ruling circles. If they opt for socialism the religious factor is gradually neutralized through social and economic changes and due to high revolutionary activity of broad popular masses. If the political leadership yields to nationalist tendencies the role of the religious factor increases in as far as the nationalist trend is realized.

In bourgeois democracies monks are used mostly by the opposition though the ruling coalition may offer slogans of Buddhism protection as well. This situation issues from the ideology of conservative part of sangha, which usually retains more influence. Any conservative clergy (Buddhist included), however, believes that in the ideal society religious orientation must prevail over lay interests and that clergy must regulate the activities of state power structures. Hence every concession of the ruling coalition to clergy increases the latter's ambitions and begets more demands for the benefit of religion and religious hierarchy.

The author believes that Buddhist dogmas acquire social content when they are applied to the structure of social relations. In effect collective behavior patterns and value orientations are

interpreted in religious sense. Thus arises a religious tradition resisting any changes whatever which turn people away from religion. The religious tradition takes for beneficial only horizontal activity directed at mastering "sacred" learning, rules and customs serving to consolidate the traditional way of life.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
<i>Глава I.</i> Современное положение буддизма в странах Южной и Юго-Восточной Азии	36
<i>Глава II.</i> Характеристика буддизма тхеравады	57
Литература	59
Сущность учения тхеравады	65
Система буддийского мировоззрения	70
Буддийская символика и ее воздействие на мировоззрение верующих	78
Буддийская община — сангха	83
<i>Глава III.</i> Социальная роль буддизма	89
Специфика религиозных культов	89
Роль буддизма в общей системе религиозных представлений (иллюзорно-компенсирующая функция буддизма)	96
Идеология религиозных заслуг	98
Роль буддизма в системе общественных отношений (интегративная функция концепции заслуг)	102
Роль праздников и церемоний	111
Характеристики религиозной традиции	115
<i>Глава IV.</i> Буддизм и государство	119
Концепции «бога-царя»	119
Концепции «всемирного правителя (чакравартина)», «истинного правителя (дхаммараджи)», «бодхисатвы» и «будды грядущего Маттея»	123
Модели идеальных государств	129
Эволюция буддийской концепции власти на примере Таиланда	132
Национальные особенности тхеравады	145
<i>Глава V.</i> Буддизм в идеологии и политике	151
Предпосылки политизации буддизма	153
Роль буддизма в национально-освободительном движении	168
Национализм	175
Роль буддизма в идейно-политической борьбе на современном этапе	177
Идеологическая роль буддизма в 80-е годы	183
<i>Глава VI.</i> Проблемы войны и мира в буддизме	186
Заключение	198
Примечания	201
Важнейшие издания палийских текстов на западных языках	211
Указатель буддийских терминов	213
Summary	216

Владимир Иванович Корнев

БУДДИЗМ И ОБЩЕСТВО
В СТРАНАХ ЮЖНОЙ
И ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

*Редактор М. Н. Брусилловская
Младший редактор Л. А. Минина
Художник Л. Э. Немировский
Художественный редактор Б. Л. Резников
Технический редактор В. П. Стуковнина
Корректор Л. С. Кузнецова*

ИБ № 15615

Сдано в набор 12.01.87. Подписано к печати 21.05.87. А-09335. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 14. Усл. кр.-отт. 14,38. Уч.-изд. л. 15,67. Тираж 5000 экз. Изд. № 6188. Зак. № 19. Цена 1 р. 60 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

Доктор исторических наук
В. И. Корнев — автор следующих
монографий:

Литература Таиланда. М., 1970;
Тайский буддизм. М., 1973; Таи-
ланд: студенты и политика. М., 1981;
Буддизм и его роль в общественной
жизни стран Азии. М., 1983.

Эта книга продолжает изучение
роли буддизма в современном обще-
стве Азии. Автор анализирует, в ча-
стности, концепции «буддийского со-
циализма» и другие буддийские со-
циальные концепции, используемые в
идеологии национализма.