

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ

---

Философский факультет  
Кафедра Истории зарубежной философии

04200954769

На правах рукописи

Нгуен Тхи Хонг

**ОСОБЕННОСТИ СТАНОВЛЕНИЯ БУДДИЙСКОЙ  
ТРАДИЦИИ ВО ВЬЕТНАМЕ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ**

Специальность 09.00.03 – история философии

Диссертация на соискание ученой степени кандидата  
Философских наук

Научный руководитель:  
Кандидат философских наук, доцент  
Григорьев В.И.

Москва - 2009

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	2
ГЛАВА I. СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ И КУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ ВО ВЬЕТНАМЕ.....	10
§ 1. Индийские истоки буддизма во Вьетнаме.....	10
§ 2. Влияние канонического чань-буддизма и китайских монахов на становление буддийских школ во Вьетнаме.....	30
§ 3. Философия автохтонной вьетнамской чаньской школы Чук- Лам.....	63
ГЛАВА II. БУДДИЗМ КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЙ ФАКТОР ЭКОНОМИКИ, ПОЛИТИКИ И КУЛЬТУРЫ ВЬЕТНАМА И ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА .....	96
§ 1. Влияние школ чань-буддизма на становление государственности у вьетов и на политику эпохи правления династий Динь, Ранние Ле, Позние Ли и Чан (IX-XIV вв.) во Вьетнаме.....	96
§ 2. Буддийская традиция как духовно-интегративный элемент современной экономики Вьетнама.....	120
§ 3. Буддийский храм как основа коммуникации и ретрансляции народной буддийской традиции.....	139
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	166
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	171

## ВВЕДЕНИЕ

**1. Актуальность темы диссертации.** Буддизм возник во Вьетнаме очень рано, в первом веке н.э. Поскольку он вошёл в число культурных ценностей народа Вьетнама, изучение истории этой традиции является исключительно необходимым. В теоретическом плане оно помогает выяснить: 1) закономерность и логику становления и развития буддизма (как философской традиции и как мировой религии) во Вьетнаме; 2) тесное взаимодействие буддизма и государственной идеологии в истории Вьетнама; 3) глубокое воздействие буддийской традиции на вьетнамскую культуру, на мышление и образ жизни вьетнамского народа.

Особенно важно исследовать вьетнамское общество в настоящее время, когда оно переживает период экономического обновления, вступая в многосторонние отношения со многими странами<sup>1</sup>.

Сталкиваясь с самыми разными культурными традициями, Вьетнам не только ощущает гордость своим прошлым, своей богатой культурой и историей, насыщенной как многообразными трагическими страницами, так и народным героизмом, но и осознает необходимость серьёзного и глубокого изучения собственной национальной культуры. Он также ведёт поиск пути, на котором экономическое развитие страны могло бы гармонизировать с культурно-историческими традициями вьетнамского народа.

В этом контексте также очень большое значение приобретает научный, объективный взгляд на учение буддизма, которому удалось перешагнуть этноконфессиональные и этногосударственные границы, став религией огромного региона: Юго-Восточной Азии, Дальнего Востока и Монголии. Кроме того, буддизм стал значительным культурным фактором даже во многих странах Запада и в Америке.

Таким образом, изучение вьетнамского буддизма оказывается значимым не только для современного Вьетнама, но и для многих стран, где

---

<sup>1</sup> Недавно – 7/11/2006 – Вьетнам официально стал 150-ым членом ВТО (Всемирной торговой организации).

наличествует буддийская традиция. Оно действительно выходит за рамки академических исследований и имеет практическое значение в определении тенденций дальнейшего развития разных стран Восточной Азии в целом и Вьетнама – в частности.

Изучение проблем буддизма бесспорно актуально и для российских исследователей потому, что Россия входит в евразийский культурный ареал; кроме того, для ряда её восточных регионов (Бурятия, Тувы, Алтай, Калмыкии и т. д.) буддизм является древней религией, а в последние годы снова становится политическим и культурным фактором.

Для России изучение вьетнамского буддизма представляет интерес ещё и потому, что между двумя народами сохраняются традиционно дружественные отношения. В последнее время наши страны особенно интенсивно расширяют экономическое сотрудничество. Ежегодно происходят регулярные визиты руководителей обеих стран, в результате чего были подписаны десятки рамочных соглашений о расширении взаимовыгодного сотрудничества в разных областях, например, в области добычи и переработки нефти и газа, в сфере научно-технического сотрудничества, образования, подготовки кадров и др.

В настоящее время большое количество российских специалистов работает во Вьетнаме, например, в крупнейшем совместном предприятии «Вьетсопетро». Много вьетнамских студентов учится в разных институтах и университетах в России. Поэтому глубокое понимание культуры Вьетнама необходимо не только в чисто академических целях; оно приобретает практическое значение, способствуя сторонам найти общий язык в сотрудничестве.

**2. Целью диссертационной работы** является изучение процесса возникновения и закономерностей развития, ведущих к формированию собственно вьетнамского буддизма и его особенностей, а также выяснение важной роли буддийской традиции в духовно-культурной жизни вьетнамского народа.

**Задачи.** В соответствии с поставленной целью в диссертации были сформулированы и решены следующие научные задачи:

- Показать процесс проникновения буддизма из древней Индии во Вьетнам и механизмы его влияния на народные верования вьетов того времени.

- Исследовать пути распространения буддизма во Вьетнам из Китая, охарактеризовать вьетнамские чань-буддийские школы, возникшие под влиянием китайского чань-буддизма.

- Определить особенности чань-буддийской школы Чук-Лам, которая представляет собой собственно национальное вьетнамское течение тхиен-буддизм.

- Выяснить влияние буддизма и буддийских наставников на становление государственности и политических отношений эпохи династий Динь, Ранние Ле, Поздние Ли и Чан (IX-XIV вв.) во Вьетнаме.

- Проследить механизмы модернизации буддийского учения в современном Вьетнаме и его активного воздействия на поведение современных вьетнамцев.

- Уточнить роль пагод и храмов в трансляции буддийского учения, в этическом воспитании и в сохранении духовно-культурных ценностей вьетнамского народа.

**3. Степень разработанности проблемы.** Следует отметить, что изучение буддизма во Вьетнаме в настоящее время находится на начальном уровне и носит фрагментарный характер. Исследователи все ещё сосредоточивают основное внимание на поисках и реконструкции древних источников по буддизму. Практически все работы вьетнамских авторов посвящены изучению отдельных сторон проблемы: отображению жизни и деятельности буддийских монахов<sup>1</sup>, описанию развития отдельных буддийских школ либо конкретных периодов вьетнамского буддизма. Можно разделить научные исследования современных вьетнамских буддологов на

---

<sup>1</sup> См. например, Тхик Тхань Ты (монах). Вьетнамские тхиен-буддисты. Хошимин, 1972.

три группы. Первая группа, видным представителем которой является буддолог Чан Ван Зап, исследует историю буддизма во Вьетнаме и развитие разных чаньских школ<sup>1</sup>; вторая группа исследует процесс становления вьетнамского буддизма в контексте его отношений с династиями, правившими во Вьетнаме в средние века. Представителем этой группы является монах Тхик Мат Тхэ<sup>2</sup>. И третья группа во главе с Ле Мань Тхатом связывает историю вьетнамского буддизма с большими общественными переменами в истории страны<sup>3</sup>. Имеются лишь два исследования, достаточно полно изучающие ранний вьетнамский буддизм. Это работы Во Ши Кхая и «История вьетнамского буддизма» Ле Мань Тхата (т. 1). Кроме вышеперечисленных работ, следует отметить «Рассуждение о вьетнамском буддизме» (том 1, Сайгон, 1973; том 2, Сайгон, 1978 и том 3, Париж, 1985) Нгуен Ланга. Эта работа дает обзор вьетнамского буддизма с момента его зарождения до XIX века. Эти авторы подходят к проблеме в основном с социально-исторических позиций. Их работы по большей части носят описательный характер. В них не даётся подробного исследования процессов развития вьетнамского буддизма как единого целостного мировоззрения.

На русском языке появилась единственная диссертационная работа на эту тему, написанная с историко-философских позиций: эта работа Нгуен Хунг Хау на соискание учёной степени кандидата философских наук «Философское учение Чан Тхай Тонга XIII века» (М., 1987). Она посвящена проблемам философии вьетнамского буддизма в XI – XIV вв.

Что касается исследований российских авторов, то в первую очередь надо отметить работу коллектива российских и вьетнамских исследователей «Антология традиционной вьетнамской мысли X – начала XIII вв.» (изд-во ИФРАН, М., 1996). В этой антологии дана систематическая подборка переводов фрагментов средневековых сочинений, характеризующих

<sup>1</sup> См. например, Чан Ван Зап. Вьетнамский буддизм с древнего времени до 13-го века. Сайгон, 1968.

<sup>2</sup> См. например, монах Тхик Мат Тхэ. Буддизм во Вьетнаме. Ханой, 1959.

<sup>3</sup> См. например, Ле Мань Тхат. История буддизма Вьетнама. 1-я часть (Вьетнамский буддизм с возникновения до династии Ли Нам Дэ). Хошимин, 1999.

буддийское мировоззрение вьетнамцев X-XIII вв. Материалы данной работы служат ценным источником для дальнейших исследований.

В целом вкрапления идей, касающихся вьетнамского буддизма и специфики его эволюции, содержатся в работах многих историков, культурологов и других исследователей. Например, таковы уделяющие основное внимание проблемам эстетики работы Никулина Н.И., Лескинена А.Н., Корнева В.И., Кнозоровой Е.Ю., посвященные проявлениям буддизма в национальном фольклоре<sup>1</sup>. В этом отношении можно отметить и исследования Деопика Д.В., который изучает типологию культур стран Азии<sup>2</sup>, а также ряд исследований Григорьевой Н.В., посвященных различным аспектам этноконфессиональной ситуации во Вьетнаме<sup>3</sup>.

Разрозненные упоминания проблем вьетнамского буддизма встречаются в работах ряда других российских и зарубежных исследователей. Таких, как Торчинов Е. А. («Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника». СПб, 1998.), Берчетт У. («Вверх по Меконгу». М., 1959), Пишель Р. («Будда, его жизнь и учение». М., 1991), Вон Кью Кит («The complete book of Zen». L., 1996), Абаев Н. В. («Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае», Мартынов А. С. («Буддизм и государство на Дальнем Востоке». М., 1987), Агаджанян А.С. («Буддийский путь в двадцатом веке». М., 1993), Клайв Эриккер («Buddhism». L., 1995.) и др.

Кроме того, многочисленные исследования ведущих русских буддологов, востоковедов, посвященные проблеме буддизма в Индии, Тибете, Китае, Японии (Васильева В.П., Щербатского Ф.И.) служат автору

---

<sup>1</sup> См. например, Никулин Н.И. Вьетнамская литература. М., 1971. Лескинен А. Традиционное мировоззрение и праздничная образность вьетнамцев. М., 1996. Кнозорова Е.Ю. Мифы и предания Вьетнама. СПб, 2000 и др.

<sup>2</sup> См. например, Традиционное и новое искусство Вьетнама. Под ред. Деопика Д.В., М., Прогресс, 1982.

<sup>3</sup> См. например, Григорьева Н.В. Современная этноконфессиональная ситуация во Вьетнаме. М., 2004. «Культ предков во Вьетнаме» // Кюнеровские чтения 1993 -1994 гг. Краткое содержание докладов. СПб. 1995.

диссертации основной методологической опорой в исследовании буддизма во Вьетнаме<sup>1</sup>.

**4. Источниками диссертационного исследования** являются материалы, сутры и комментарии к ним буддийских наставников, которые излагаются в самых древних буддийских произведениях Вьетнама. Аутентичность которых не вызывает сомнений, а именно: в «Собрании высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны», «Записях бесед превосходного мужа Туэ Чунга», «Записях о мудрейших светочах», «Кратких изречениях первых пяти императоров династии Чан» (Ханой, 1990), «Полных записях истории Дайвьета» (Нго Ши Лиен. Ханой, 1974). Используются канонические тексты индийского буддизма («Ланкаватара сутра», «Алмазная сутра», «Саддхарма-пундарика сутра». Ханой: изд-во Исследовательского филиала Буддийской организации Вьетнама., 1992, и др.), тексты китайского буддизма («Сутра помоста» в пер. Н.В. Абаева. Новосибирск, 1998) и др.

**5. Методологической основой** диссертационной работы является сравнительно-исторический и филологический анализ.

**6. Новизна исследования** состоит в следующем:

- Исследование является первой работой, написанной с историко-философских позиций в русле российской научной традиции, где дается целостный анализ путей и механизмов проникновения буддизма во Вьетнам: из Индии в I веке и из Китая в VI веке. В результате этого выясняются такая особенность вьетнамского буддизма, как постоянное сплетение и параллельное развитие в его русле китайского канонического чань-буддизма и «народного» буддизма, возникшего под влиянием индийских торговцев.

- При исследовании процесса зарождения буддийских школ во Вьетнаме автор выясняет существенную роль, которую сыграли в нём китайские наставники и чань-буддийская традиция в целом, в отличие от

---

<sup>1</sup> См. например, Васильев Л.С. История религий Востока: религиозно-культурные традиции и общество. М., 1983, Щербатский Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988, и др.

многих вьетнамских исследователей, которые традиционно не признавали либо недооценивали эти влияния.

- Автор характеризует особенности вьетнамского буддизма в интерпретации центрального понятия этого учения – «дхармы».

- Рассмотрение феномена деревенской пагоды – своеобразного вьетнамского буддийского храма – представляет собой первую и в российской, и во вьетнамской науке попытку исследовать её как форму трансляции буддийского учения и духовно-культурных ценностей вьетнамского народа.

- Кроме традиционного сравнительно-исторического метода, в данной работе привлекается междисциплинарная методология, которая позволяет представить и проанализировать материал в разных аспектах.

**7. Апробация диссертации.** Основные идеи работы были апробированы при обсуждении материалов диссертации на кафедре истории зарубежной философии Российского государственного гуманитарного университета.

По теме диссертации автором опубликованы следующие научные работы:

1) Влияние китайского буддизма на становление чань-буддийских школ во Вьетнаме // Философии Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация. Изд-во Института Дальнего Востока РАН. Москва 2006.

2) «Обзор литературы по буддизму во Вьетнаме за последние 20 лет» // «Вестник» № 7/2008. Москва - РГГУ

3) Перевод текста «Учение об обряде шести времен покаяния» Чан Тхай Тонга с вьетнамского на русский язык. // «Человек и духовная культура Востока». Изд-во Института Дальнего Востока РАН. Москва 2009.

В соответствии с целями и задачами диссертационного исследования строится проблемное поле и структура работы:

**8. Структура диссертационной работы** состоит из введения, двух глав, заключения и списка использованной литературы.

Объём текстовой части составляет 182 страниц машинописного текста, библиография содержит всего 167 наименований.

# I. СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ И КУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ ВО ВЬЕТНАМЕ

## §. 1. Индийские истоки буддизма во Вьетнаме

Культура народов Вьетнама, располагающегося на полуострове Индокитай, складывалась под воздействием культур Китая и Индии. Наличие буддизма, конфуцианства и даосизма на данной территории иллюстрирует верность этого утверждения. Но если можно утверждать, что конфуцианство и даосизм проникли из Китая во Вьетнам во время китайской колонизации, то подобное утверждение о возникновении буддизма может вызывать большое сомнение. Исследование фольклора народов Вьетнама и исследование древних культурных памятников, например, пагоды Дау – памятника буддийского центра Луйлау в провинции Бакнинь, приводят исследователей к иному выводу. Точное определение времени возникновения любой культурной традиции на какой-то территории является важнейшей исследовательской задачей, ибо оно служит объективному и научному объяснению ряд связанных социальных и этнографических проблем. Например, это помогает понять, почему во Вьетнаме конфуцианство и даосизм оказались фактически малоотличимыми от соответствующих китайских традиций, а вьетнамский буддизм имеет много своеобразных черт. Мы попытаемся ответить на вопрос о происхождении буддизма во Вьетнаме на основе анализа исторических материалов и исследования немногочисленных работ, написанных на данную тему, причем будем по возможности опираться как на сравнительно-исторический, так и филологический анализ соответствующих оригинальных источников.

В своей работе «Современная этноконфессиональная ситуация во Вьетнаме» Н.В. Григорьева пишет, что в период с древнейших времен до первых веков нашей эры для предков современных народов Вьетнама было характерно господство ранних форм религиозных верований, – таких, как

анимизм, тотемизм, культ природы, культ плодородия и так далее. Это в значительной мере обусловило определенную конфессиональную однородность населения. А в первых веках новой эры в связи с развертыванием китайской экспансии и активной миграции населения народы, населявшие север Вьетнама, оказались в зоне активного влияния китайской культуры. В условиях вассальной зависимости от Китая с первых веков новой эры на этих территориях началось усиленное распространение конфуцианства и даосизма<sup>1</sup>.

В это же самое время на всей территории Вьетнама в рамках современных границ началось распространение буддизма, но совершенно иным путем.

Во вьетнамском фольклоре первой легендой, свидетельствующей о присутствии буддизма во Вьетнаме, является «Дам за чак» («Легенда о пруде «одна ночь»»)<sup>2</sup>. Эта легенда рассказывает о любви между бедным рыбаком Чи Донг Ты и принцессой Тиен Зунг (дочерью третьего царя Хунг – первой династии в истории Вьетнама)<sup>3</sup>. После женитьбы супруги жили в маленькой деревне на берегу моря и торговали с иностранными купцами. Однажды Чи Донг Ты уехал за границу на корабле. Корабль зашел за питьевой водой на остров Куинь-Виен, где Чи Донг Ты познакомился с одним буддийским монахом и решил остаться изучать буддийские сутры и каноны. По возвращении домой Чи Донг Ты обучил жену учению буддизма. В конце концов супруги решили уйти от мира, бросить все имущество и приобщиться к буддийскому образу жизни. Автор Фам Куе Ань в работе «Основные этапы и особенности развития вьетнамского буддизма»<sup>4</sup> пишет: «Судить о существовании буддизма во Вьетнаме /.../ мы можем на примере легенды «Дам за чак»».

---

<sup>1</sup> Григорьева Н.В. Современная этноконфессиональная ситуация во Вьетнаме. М., 2004.

<sup>2</sup> См. Ву Куинь, Кьеу Фу. Дивные повествования земли Линьнама. Ханой, 1960.

<sup>3</sup> См. История Вьетнама. Ханой, 1998.

<sup>4</sup> Фам Куе Ань. Основные этапы и особенности развития вьетнамского буддизма. М., 1999. Стр. 14.

Если мы обратимся к вьетнамской истории, то легко заметим, что время правления третьего царя Хунь Вьонга соответствует примерно концу VI или началу V вв. до н.э.<sup>1</sup>, а буддизм на своей родине – Индии, возник в VI в. до н.э., поэтому данная легенда, по нашему мнению, остается лишь легендой, свидетельствующей о наличии буддизма, но не дает достаточных оснований для определения времени проникновения этой религии во Вьетнам.

Другие ученые полагают, что в III веке до н.э. царь Ашока отправил проповедников буддизма во многие страны Азии, в том числе – и во Вьетнам. Буддийский исследователь Нгуен Ланг в труде «Рассуждение о вьетнамском буддизме», пишет: «/.../ буддизм возник в нашей стране примерно в I веке н.э., т. к. по верным источникам в конце II века, на территории нынешнего Вьетнама уже существовал развитый буддийский центр Луйлау»<sup>2</sup>.

Нгуен Ланг доказал, что из трёх буддийских центров при китайской династии Хань (Луйлау, Пэнчэн и Лоян) центр Луйлау на территории Цзяочжоу<sup>3</sup> возник первым, а именно – в начале I века н.э. В соответствии с этим в центре Луйлау сангха также возникла раньше, чем в Пенчэне и в Лояне.

Вьетнамский историк Ле Мань Тхат считал, что буддизм проник во Вьетнам в период III-I вв. до н.э., и крепость Не-Ле, построенная проповедниками находится ныне на горе Тхак-Ван – Там-Дао (в нынешней провинции Хайфон)<sup>4</sup>.

В работе «Исследование о Мау Ты» Ле Мань Тхат пишет: «/.../ Если буддизм и не возник в нашей стране во время царя Ашоки (274-236 гг. до н.э.), когда в 43 г. н.э. одна из руководителей восстания вьетов против власти Хань госпожа Бат Нан после поражения поклонилась Будде, то по крайней

---

<sup>1</sup> См. История Вьетнама. Ханой, 1998.

<sup>2</sup> Нгуен Ланг. Рассуждение о вьетнамском буддизме. Т. 1. Стр. 23.

<sup>3</sup> Там же. Цзяочжоу (Зяотью) – название тогдашнего Вьетнама, ныне провинции Бакнинь.

<sup>4</sup> См. Ле Мань Тхат. История буддизма Вьетнама. 1 часть (Вьетнамский буддизм с возникновения до династии Ли Нам Дэ). Хошимин, 1999.

мере в 100 г. н.э. буддизм уже наличествовал во Вьетнаме, как существенная часть верований вьетов. В это время вьеты уже выращивали специальный цветок, – тюльпан – чтобы преподнести его Будде»<sup>1</sup>.

Основываясь на легенде «Ман Ньонг»<sup>2</sup>, рассказывающей о том, что в конце II века, во время правления губернатора Ши Ньеп<sup>3</sup> (кит. Ши Се), из Индии в центр Луйлау прибыл монах Калачяле<sup>4</sup> (санск. Calacarya), который умел стоять (медитировать) на одной ноге несколько дней, Нгуен Зуй Хинь сделал вывод, что первым на полуостров Индокитай пришёл индийский джайнизм, а не буддизм (поскольку традиция медитировать на одной ноге принадлежит джайнизму). По нашему мнению, вывод исследователя остается неубедительным. Допустим, монах Калачяле исповедовал джайнизм, но факт пребывания монаха в буддийском центре Луйлау может свидетельствовать лишь о влиянии двух культурных традиций – буддизма и джайнизма в Цзяочжоу в конце II – начале III веков, но не о том, что на этой территории джайнизм возник раньше, чем буддизм.

Итак, большинство исследователей буддизма сходятся во мнении, что во время правления губернатора Ши Ньеп (187 – 226 гг.), буддизм не только присутствовал во Вьетнаме, принадлежавшем тогдашней китайской династии Дун Хань (Восточная Хань, 25 – 220 гг.), но и достиг расцвета (о чем свидетельствует факт наличия развитого буддийского центра Луйлау). В этом есть заслуга самого губернатора Ши Ньеп, о чем сообщается в работе, изданной под редакцией доктора философских наук М.Т. Степанянц, – «Антологии традиционной вьетнамской мысли»: «Вьетнамские ученые-конфуцианцы величали его "Нам зяо хок то" (патриарх-покровитель ученых

---

<sup>1</sup> Ле Мань Тхат. Исследование о Мау Ты. Хошимин, 1982.

<sup>2</sup> См. Ву Куин, Кьеу Фу. Дивные повествования земли Линьнама. Ханой, 1960. Стр. 64-65 .

<sup>3</sup> Нгуен Хунг Хау в «Краткой философии вьетнамского буддизма» (Ханой, 2002) на стр. 23 пишет: «Несмотря на подчинение династии Хань, Ши Ньеп создал довольно независимую власть, которую можно считать первой независимой властью после власти двух сестер Чынг».

<sup>4</sup> Имя этого монаха в разных книгах представлено по-разному: Хаудала или Калакария, что означает «чернокожий монах». См. Китайско-вьетнамский буддийский словарь. Хошимин, 2002. Стр. 188.

Южного Зяо). А буддисты числили его среди правителей, способствовавших распространению буддизма во Вьетнаме. Представители оккультно-магической практики считали его своим родоначальником»<sup>1</sup>.

Многие исследователи также полагают, что центр Луйлау был основан индийскими торговцами и монахами, прибывавшими морским путём. На наш взгляд, вряд ли буддийские монахи снаряжали специальные морские экспедиции во Вьетнам только с целью проповеди буддизма. Скорее, они пользовались услугами индийских купцов, довольно часто в это время перевозивших по морю товары из Индии во Вьетнам, Китай и обратно. Тем не менее, тут мы хотим подчеркнуть, что впервые буддизм в Цзяочжоу проник непосредственно из Индии, а не из Китая.

В обоснование данного вывода мы приведем ещё один факт: во вьетнамском фольклоре (например: сказка «Там Кам», сказка «Бамбук с сотней коленец»<sup>2</sup>) используется только термин Будда – непосредственная транскрипция санскритского слова Buddha. Буддой в фольклоре называют доброго старика-волшебника, часто являющегося на помощь людям в трудную минуту. Термина Фат (это непосредственная транскрипция китайского слова Фо, т.е. Будда) в древнем фольклоре абсолютно не было, он использовался лишь в XVII-XVIII веках (в легендах о Авалокитешваре Тхи Кинь (вьет. Фат ба куан ам Тхи Кинь) Авалокитешваре Нам Хай (вьет. Фат Нам Хай куан ам), а также в работах буддийских исследователей.

Доказательства факта существования центра Луйлау мы можем найти в разных вьетнамских и китайских трудах. На вьетнамском языке до нашего времени дошли следующие тексты, свидетельствующие об этом: «Собрание высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны»<sup>3</sup>, «Полные записи

---

<sup>1</sup> Антология традиционной вьетнамской мысли. М., 1996. Стр. 9.

<sup>2</sup> См. Хоанг Чонг Миен. Полное собрание вьетнамской литературы. Сайгон. 1953.

<sup>3</sup> Ханой, 1990.

истории Дай-Вьета»<sup>1</sup>, «Дивные повествования земли Линь-Нама»<sup>2</sup>, «Собрание записей о потусторонних силах вьетского царства»<sup>3</sup>.

В «Собрании высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны» рассказывается о том, что китайский император Гао-цзу (династия Суй) хотел отправить буддийских проповедников в Цзяочжоу, принадлежащий Китаю, находившийся далеко от него на юге. Но почтенный монах Танцянь сказал императору: «У Цзяочжоу есть путь, по которому идёт торговля с Индией. Когда буддизм в самом Китае ещё не получил распространения в южных районах, в Луйлау уже было построено более 20 пагод, где насчитывалось более 500 монахов, было переведено 15 канонических книг /.../. В Луйлау пребывают такие монахи Махакивык, Хыонг Танг Хой, Чи Кыонг Лыонг, Мау Ты /.../ поэтому мы не должны (больше) отправлять туда монахов»<sup>4</sup>.

Буддолог Нгуен Ланг в работе «Фат то лик дай тхонг тай» также подтверждает биографию монаха Танцяня, жившего при китайской династии Суй и имевшего значительное влияние на Гао-цзу. В «Фат то лик дай тхонг тай» также говорится о деятельности монаха Хыонг Танг Хоя, о том, что в десятый год черной лошади (225 г. н.э. по китайскому и вьетнамскому календарю) монах, взяв с собой посох, покинул центр Луйлау и отправился в Занг-Та, чтобы проповедовать учение Будды.

Вышесказанное подтверждает вывод о существовании и развитии центра Луйлау. В «Полных записях истории Дай-Вьета» рассказывается о губернаторе Ши Ньепе (187-226 гг.) как о добром, скромном, мудром человеке и описываются социальные практики того времени: «... когда проходят Ши Ньеп и его люди, ударяет колокол, /.../ монахи (индийские и

---

<sup>1</sup> Ханой, 1983.

<sup>2</sup> Ханой, 1960.

<sup>3</sup> Институт Ханома СРВ, 1992.

<sup>4</sup> Собрание высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны. Стр. 89-90.

среднеазиатские) ходят рядом с колесами (упряжки) и зажигают благовония...»<sup>1</sup>.

Здесь мы отметим, что приведённое выше описание не вполне вписывается в китайскую традицию. На самом деле, это скорее смешение индийской буддийской культуры и традиций вьетнамских народов.

Вернемся к биографии монахов центра Луйлау, упоминающихся в «Собрании высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны», таких как Махакивик (санск. Mahajivaka), Калачяле (санск. Kalacarya), Хьонг Танг Хой, Чи Кьонг Льонг (санск. Kalaruci), Мау Ты (кит. Моу-цзы).

Махакивик и Калачяле прибыли в Луйлау в конце правления китайского императора Лин-ди (168-189 гг.), принадлежавшего к династии Хань. После прибытия в Цзяочжоу Махакивик отправился далее в Китай, а Калачяле остался в Луйлау. Его имя упоминается в известной легенде под названием «Ман Ньонг»<sup>2</sup>. Ман Ньонг – деревенская немая девушка. У Ман Ньонг не было родителей, она работала поваром в одной пагоде, т.е. была совсем обыкновенной девушкой. Однажды ночью Ман Ньонг готовила ужин для монахов. В ожидании окончания общей молитвы она легла у двери и заснула. Когда монахи прочитали сутры и разошлись по комнатам, монах Калачяле перешагнул через Ман Ньонг, чтобы войти в свою комнату. С тех пор Ман Ньонг забеременела. От стыда она покинула эту пагоду и потом родила дочку. Через некоторое время она решила вернуть дочку монаху Калачяле. Ночью монах положил ребенка в дупло большого старого дерева, сказав ему (дереву): «Я отдаю тебе этого ребенка. Храни его, и за эту услугу ты (дерево) станешь Буддой». Когда монах и Ман Ньонг расстались, он подарил ей посох и сказал: «Когда будет засуха, ты можешь пошевелить волшебной палочкой, и потечет вода». Ман Ньонг взяла палочку и вернулась в пагоду. Потом несколько раз с помощью волшебной палочки она помогала

---

<sup>1</sup> Нго Ши Лиен. «Дай вьет ши ки тоан тхы». Том 1. Ханой, 1998. Стр. 163.

<sup>2</sup> См. Ву Куинь, Кисеу Фу. Легенда о Ман Ньонг в буддийской интерпретации // Дивные повествования Линьнама. Ханой, 1960. Стр. 64-65.

народу. Когда ей исполнилось 80 лет, старое дерево упало в реку, поплыло по реке и остановилось у одной пагоды. Люди взяли с собой топоры, молотки и хотели разрубить дерево, но у них не получилось. Более сотни человек не смогли даже вытащить его на берег. Тогда Ман Ньонг подошла и легко вытащила дерево. Она попросила людей вырубить из этого дерева четыре статуи Будды и назвала их Фап Ван (Дхарма облака), Фап Ву (Дхарма дождя), Фап Лой (Дхарма грома) и Фап Диен (Дхарма молнии). Затем Ман Ньонг поместила их в четырех пагодах. Каждый год народ стал собираться в пагодах на самый большой праздник Омовения Будды. Когда люди вырубili место, в котором раньше монах спрятал ребенка, дерево окаменело. Люди бросили камень в реку, и он засветился. Ман Ньонг попросила рыбаков вытащить его со дна реки и перенести в пагоду для поклонения. С тех пор люди стали называть Ман Ньонг Буддой-Матерью.

Здесь мы замечаем особенность вьетнамского буддизма в отличие от индийского и китайского буддизма – это придание большого значения женскому началу и почитание Матери. Эта особенность появилась не случайно. Она связана с культом плодородия и материнства в древних вьетнамских верованиях. Культ четырех женских персонажей вьетнамского буддизма, - Фап Ван, Фап Ву, Фап Лой, Фап Диен (до сих пор существует в древней пагоде Дау, на севере Вьетнама в провинции Бакнинь), связан с языческими вьетнамскими мифами о властителях облаков, дождя, грома и молнии. Когда вьетнамцы познакомились с образом Бодхисатвы Авалокитешвара, они восприняли этот персонаж как женский образ. Вообще в представлении большинства вьетнамского народа Бодхисатва Авалокитешвара – это женщина. С этим представлением мы встречаемся в народном вьетнамском буддизме, а именно в легенде, относящейся к XVII веку, о Бодхисатве Авалокитешваре Тхи Кинь и Нам Хай.

Еще одна особенность вьетнамского буддизма, которая отсутствовала и в индийской буддийской традиции, и во вьетнамской языческой традиции, это вера в существование бога камней – Тхак Куанга. (Люди вырубili место,

в котором раньше монах спрятал ребенка, дерево окаменело, а когда люди бросили камень в реку, он засветился). Легендарный камень Тхак Куанг представляет собой аналог огромного подземного мира. Этот камень есть своеобразный микрокосм, сжатое пространство, из которого, будто из подземного мира, могут появляться различного вида чудовища. В камне могут обитать и души умерших предков.

Третьим монахом, упоминающимся в «Собрании высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны», является Мау Ты (Моу-цзы). В «Разысканиях о Мау Ты» буддолог Ле Мань Тхат описал его жизнь и деятельность, политическую и культурную обстановку в Цзяочжоу в конце II века, изложил содержание работы «Ли хоак луан» (кит. «Ли хо лунь»), а также осветил суть идейной борьбы буддизма и конфуцианства и рассказал о буддийских воззрениях Мау Ты. По мнению Мань Тхата, Мау Ты принадлежал к роду Тхьонг Нго. Он родился приблизительно в 160 году, а умер в 230 году. В 178 году Мау Ты со своей матерью эмигрировал в Цзяочжоу. В 181 году он приобщился к буддизму и написал «Ли хоак луан» («Книга о критике заблуждений», т.е. ошибочных представлений некоторых людей о буддизме) в 198 г.<sup>1</sup>

Кроме Мау Ты, в буддийском центре Луйлау проповедовал ещё один выдающийся монах – Хьонг Танг Хой. В «Сборнике, посвящённом Хьонг Танг Хою» Ле Мань Тхат достаточно подробно описывает биографию этого монаха: «/.../ родился примерно в 200-ом году, предки отца были родом из Согдианы (Sogdiane), но уже несколько поколений семья жила в Индии. Его отец переехал в Цзяочжоу из-за своих торговых дел /.../. После смерти родителей, Хьонг Танг Хой поклонился Будде, изучил все буддийские сутры и /.../ шесть конфуцианских работ /.../ под руководством трех учителей, /.../. Одним из трех его учителей был Мау Ты. Примерно в 225-230 гг. Хьонг

---

<sup>1</sup> Мань Тхат. Разыскания о Мау Ты. Хошимин, 1982. Стр. 114-117.

Танг Хой написал «Интерпретацию сутры Ан-бан-тху-и» (санскр. *Āṅgāraṇa*)»<sup>1</sup>.

Последним известным монахом из Луйлау был Чи Кыонг Лыонг. Чи Кыонг Лыонг прибыл в Цзяочжоу в III веке при китайском императоре У-ди (265-290 гг., династия Западная Цзинь). Он переводил много сутр, в том, числе сутру «Саддхарма-пундарику». Это махаянская сутра, речь в которой идет о медитации, о понятиях «Дхармакаи» и пустоты.

Итак, изучив свидетельства о жизни и деятельности этих монахов, мы можем прийти к следующему выводу:

- Мнение буддолога Нгуен Ланга, согласно которому из трех буддийских центров при китайской династии Хань центр Луйлау имел более раннюю сангху, чем Пэнчэн и Лоян, убедительно. В работе «Ли хоак луан» (о чем пишет Ле Мань Тхат в работе «Разыскания о Мау Ты»), Мау Ты описывал моральный упадок в среде монахов Цзяочжоу во II веке как они злоупотребляли вином, отношениями с женщинами, были стяжателями и т.д. Бесспорно, о моральном упадке монахов нельзя говорить в первые годы формирования сангхи, он может возникнуть лишь после долгих лет её существования. И это ещё один аргумент в пользу того, что сангха там возникла раньше.

- Из пяти упомянутых в «Собрании высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны» монахов четверо были индийцами и выходцами из Средней Азии. Только Мау Ты прибыл из Китая (хотя сам он и не был ханьцем). Это свидетельствует о том, что ранний буддизм во Вьетнаме, по крайней мере, в том, что касается образа жизни, формировался под влиянием индийцев. Так, в «Ли хоак луан» Мау Ты писал, что монахи Цзяочжоу одевались в красную одежду (в отличие от китайской буддийской традиции, согласно которой монахи одевались в жёлтое), а манера их общения не соответствовала конфуцианскому ритуалу /.../.

---

<sup>1</sup> Мань Тхат. Сборник, посвященный Хыонг Танг Хою. Сайгон, 1975. Стр. 71.

- Как мы отметили выше, в конце II – начале III вв. в Луйлау было построено уже более 20 пагод, где насчитывалось более 500 монахов. Там было переведено как минимум 15 канонических сутр. Кроме того, существование «Ли хоак луан» Мау Ты и других работ Хыонг Танг Хоя доказывают, что в центре Луйлау занимались не только переводом и интерпретацией канонических книг: тамошние монахи уже составляли первые оригинальные тексты вьетнамского буддизма.

История буддизма свидетельствует, что шастры (санскр. sastras) – систематические философские трактаты<sup>1</sup> – появились только после долгих годов развития буддизма. Целью их составления, в частности, была систематизация основных учений, критика ошибочных интерпретаций или отрицание идей других учений. Появление работы «Ли хоак луан» Мау Ты с подобным содержанием также доказывает, что буддизм в Цзяочжоу не только существовал долгие годы, но и достиг определенного – достаточно высокого – уровня развития.

- Нет достаточных оснований считать, что пять вышеупомянутых монахов явились первыми буддийскими проповедниками в Цзяочжоу, поскольку все тексты, дошедшие до нашего времени, свидетельствуют о том, что они прибыли в Цзяочжоу, переводили, интерпретировали сутры и написали оригинальные работы о буддизме в Луйлау. А это значит, что Луйлау как буддийский центр уже существовал до их прихода.

По нашему мнению, область Цзяочжоу впервые познакомилась с буддизмом благодаря индийским торговцам, приехавшим туда в I веке н.э. А Луйлау сформировался как буддийский центр немного позже благодаря проповедникам, прибывшим вместе с этими торговцами. Нам известно, что в I веке н.э. Индия уже имела торговые отношения непосредственно со странами Среднего Востока и через их посредничество – со странами Средиземного моря и Римской империей. Торговали в то время золотом, шелком, благовониями, корицей, черным перцем, слоновьими бивнями и т. д.

---

<sup>1</sup> См. Философский энциклопедический словарь. М., 2004.

Чтобы сделать закупки, индийские торговцы добрались на кораблях, ходивших с юго-западными муссонами, до стран Юго-Восточной Азии, в том числе – до Цзяочжоу. Закупив товары, эти торговцы должны были оставаться до следующего года в ожидании новых северо-восточных муссонов, чтобы возвратиться в Индию. Во время ожидания муссона индийские торговцы жили вместе с местными жителями, следовательно, в какой-то мере они распространяли среди вьетов индийскую культуру, и в том числе буддизм.

Соответственно, в это время Цзяочжоу достиг определенного уровня развития в разных областях экономики. Например, расширение посевов в сельском хозяйстве и рост производительности труда был связан с постепенным вытеснением бронзовых орудий труда железными. Активно развивалась ирригационная система. По берегам больших рек (реки Хонг-ха, Ма) на территории Ко-лоа, Там-диеп (на севере Вьетнама) строились дамбы для предотвращения наводнений. Каждый год очищались русла рек и каналы для орошения, с одной стороны, и для развития речного сообщения, – с другой. Вьеты сажали рис, а также выращивали хлопчатник, сахарный тростник и особенно – шелковицу, тесно связанную с традиционным ткачеством. Развивалась добыча золота, серебра и жемчуга, из которых изготавливали предметы роскоши для удовлетворения нужд аристократии. Вьеты в то время умели также изготавливать благовонную бумагу с красивыми орнаментами и узорами, которая пользовалась особенно большим спросом в Китае<sup>1</sup>.

Экономические перемены закономерно стимулировали развитие торговли. Богатство ресурсов и многообразие тропических продуктов привлекали к Цзяочжоу интерес иностранных торговцев. Кроме того, и сама потребность сбора и отправки дани с налогами из Вьетнама в Китай также явилась фактором, подталкивавшим центральные китайские власти заботиться о ремонте и строительстве дорог. Это служило и расширению торговли между Цзяочжоу и Китаем. В конце I века была построена дорога

---

<sup>1</sup> См. Чьонг Хью Куинь, Фан Дай Зоан, Нгуен Кань Минь. История Вьетнама. Ханой, 1998. Том 1.

из Цзяочжоу в Китай, шедшая вдоль реки Тхьонг. Река Хонг-ха и река Дуонг образовывали водные пути, которые соединяли горные северо-западные и северо-восточные районы с равниной дельты реки Хонг-ха<sup>1</sup>.

Главными продуктами товарного обмена в это время были благовония, дерево, рог носорога, слоновьи бивни, фарфоровые изделия, шелк, парча, бумага, сахар и так далее. Таким образом, город Луйлау, находившийся в центре дельты Хонг-ха (ныне провинция Бакнинь) бесспорно стал экономическим и торговым центром Цзяочжоу и более того, – важным связующим звеном торговых отношений трёх стран – Индии, Цзяочжоу и Китая<sup>2</sup>. Некоторые исследователи считали, что слово «цзяо», входящее в бинюм «Цзяочжоу», по-китайски обозначает пересечение, посредничество, приобщение. Посредничество между Китаем и другими странами, между материковой частью и островами, стало возможным для Цзяочжоу, т.к. эта область находилась на стыке китайской и индийской культур. Цзяочжоу фактически стал воротами в великий Китай. Именно поэтому позже три страны, находящиеся на этом полуострове (Вьетнам, Лаос и Камбоджа), получили название Индокитая (Indo-Chine).

Поскольку в Цзяочжоу переплетались многие экономические интересы, там, и особенно в Луйлау, бывали многие торговцы из Китая, Индии и стран Средней Азии. В рассказе «Дам да чак» говорится о торговле, которую Чы Донг Ты вёл с иностранными купцами. В биографии Хьонг Танг Хоя также говорится о том, что семья Хьонг Танг Хоя переехала в Цзяочжоу в интересах торговли.

По нашему мнению, Луйлау не только явился центром торговли между Цзяочжоу с другими странами. Он стал и промежуточным пунктом торгового пути между Китаем и Индией, потому что по дороге в Китай посланники и

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Е.А. Торчинов в своих исследованиях тоже пишет, что одним из путей распространения китайского буддизма в Китай был торговый путь в северный Вьетнам. См. Торчинов Е.А. Введение в буддизм. СПб. 2005. Стр. 262.

торговцы южных стран часто останавливались в Цзяочжоу для изучения китайского языка и знакомства с обычаями и традициями Китая.

Как мы уже отметили выше, именно постоянное пребывание индийских торговцев принесло в Цзяочжоу индийские традиции и элементы буддийского образа жизни. Понятно тем не менее, что они приезжали в Цзяочжоу с торговой целью, а не для проповеди буддийских истин. Во время пребывания в Цзяочжоу они как верующие соблюдали некоторые буддийские обычаи, такие, например, как возжигание благовоний, молитвы, жертвоприношения. Таким образом, первое время вьеты познакомились лишь с простым религиозным обиходом буддизма, а не с каноническими текстами и институтом буддийской общины.

Позже в столь долгие морские путешествия эти торговцы стали приглашать буддийских монахов<sup>1</sup>, чтобы те совершали ритуалы поклонения Трем Драгоценностям, молились за благоприятный исход поездки и т.д..

Как нам известно, в конце I века до н.э. в Индии возник буддизм Махаяны. Идея распространения учения махаяны в других странах является квинтэссенцией концепции этой школы. Именно такая установка побуждала миссионеров-монахов ехать в разные страны с торговыми кораблями для того, чтобы проповедовать учение буддизма, в том числе – и в Цзяочжоу. Эти миссионеры-монахи и создали город Луйлау как буддийский центр.

В отличие от других стран, где наличествовали свои национальные религиозные верования (прежде всего в Китае и Японии), на территории Цзяочжоу у вьетов в это время не было единой национальной религии. У них существовали лишь мифологические представления о космосе и традиция

---

<sup>1</sup> Выше мы говорили о том, что имя монаха Калачале означает «чернокожий монах». Это имя связано также с буддийской легендой о чёрнолицем индийском монахе. Однажды поздним вечером этот монах просил милостыню у дома одной беременной женщины, и у неё от испуга случился выкидыш. После этого случая Будда запретил монахам просить подаяние после полудня. (См. Китайско-вьетнамский буддийский словарь. Хошимин, 2002. Стр. 188). Если судить по данному сюжету, то персонаж Калачале в индийском буддизме был известен уже давно. И, таким образом, имя монаха Калачале в Цзяочжоу – не имя конкретного человека: здесь мы имеем дело просто с собирательным образом всех индийских монахов, которые, возможно, в это время во множестве прибывали в Цзяочжоу.

культы предков. Поэтому процесс проникновения буддизма во Вьетнаме не столкнулся с каким-либо особым идейным сопротивлением. (Несмотря на то, что процесс китайской колонизации и проникновения китайской (ханьской) культуры в Цзяочжоу начался в 110 году до н.э., конфуцианство за это время не смогло пустить там корни, поскольку вьеты относились к нему как к культуре захватчиков).

Что касается ранних верований вьетов, то для них был характерен политеизм с элементами народной мифологии: хотя верховный бог и существовал где-то на небесах, наблюдал за судьбами людей, поощрял за добро и наказывал за зло, он не был единственным всемогущим творцом мира. Кроме бога, были и другие властители – божества грома, молнии, гор, рек и т.д. На такой культурной почве появился буддизм. Он соединился с традиционными вьетнамскими верованиями и распространил на них свою модель миропонимания. В данном отношении необходимо подчеркнуть, что буддизм содержит четыре «благородные истины» - факт человеческого страдания, понимание причин этого страдания, уничтожение страдания и возможность перехода к состоянию, трансцендентному по отношению к страданию. Таким образом, буддизм отчасти представляет собой религию освобождения. Согласно мировоззрению буддизма, макрокосм состоит из бесчисленного множества миров. В соответствии со своими добрыми или злыми деяниями живые существа возрождаются бесконечно в тех регионах мироздания, в которых они заслужили. За пределами всех миров – состояние нирваны, достижение которой означает освобождение от круга кармических перерождений. Каждый из бесчисленных миров проходит через разрушение и восстановление, каждое новое существование души определяется кармой – делами предыдущего существования. Такое представление как нельзя лучше подходило к традиционным верованиям вьетнамцев и позволяло безболезненно распространить основы буддийского миропонимания на духовную культуру вьетнамского народа. Этому способствовал и

своеобразный «либерализм» буддизма, допускавшего достаточно широкую интерпретацию своих идей и соответствующих терминов.

Что касается «культа предков», то данное понятие приложимо ко всему многообразию религиозных верований и практик, связанных с поклонением душам умерших людей, которые считаются членами одной семьи. Сущность поклонения предкам заключается в вере в продолжение индивидуального существования после смерти и в тесную взаимосвязь между живыми людьми и умершими, которые продолжают оказывать влияние на дела и поступки живущих. Во Вьетнаме культ предков уходит корнями в глубокую древность. С его помощью обеспечивалось единство и преемственность рода, необходимым условием чего считалась семья как единая замкнутая группа, объединяющая живых и умерших родственников. Единство рода как более обширной, чем семья, кровнородственной группы также поддерживалось поклонением общим предкам в храмах, на кладбищах, в домашних святилищах. Ритуальное поклонение мотивировалось представлениями о заботе умерших о живых потомках, необходимостью продолжения «сотрудничества» с умершим членами рода. Буддизм с его развитым учением о перерождении и отсутствии смерти души фактически ассимилировал во Вьетнаме древнее почитание культа предков, что также весьма способствовало его быстрому утверждению в национальной духовной культуре. Наиболее же весомым фактом, способствовавшим довольно легкому синтезу буддизма и добуддийских религиозных верований во Вьетнаме, явилась полная их согласованность в вопросах политеизма, т.е. веры во множественность богов. При этом следует подчеркнуть, что в традиционных вьетнамских верованиях сонм божеств является весьма обширным и обусловленным многими факторами (прежде всего территориальными), поэтому буддизм, в котором богам приписывается меньше значимости (и даже сам Будда, по сути, не является богом), чем некоему высшему состоянию – высшей цели (достижение нирваны), смог безболезненно (с точки зрения вероучения) ассимилировать всю иерархию

традиционных вьетнамских божеств, сочетая её с привнесенными извне. Кроме того, поскольку божества фактически не играют решающей роли ни в народных верованиях вьетнамцев, ни в буддизме махаяны, то вера в пантеон богов рассматривается как низший уровень понимания, который следует преодолеть при действительном размышлении над смыслом жизни и достижением освобождения. Именно поэтому во вьетнамском фольклоре Будда принимает образ волшебного доброго старика, который появляется в самых трудных жизненных ситуациях и всегда готов помочь людям, а Бодхисатвы воплощаются в таких властителей, как властитель грома – Дхарм грома, властитель молнии – Дхарм молнии и т.д.

Что касается канонического аспекта буддизма в Цзяочжоу в это время, то согласно «Собранию высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны», в это время монах Чи Кыонг Лыонг переводил сутру «Саддхарму пундарику» – одну из главных сутр Махаяны (вьет. «Фап-хоа-там-муой»<sup>1</sup>), которая рассказывает о медитации, пустоте. В ней говорится: «В Дхармакае содержатся все другие дхармы, которые постоянно меняются. Все клеши – такие, как похоть, гнев, жажда, – не обладают формой точно так же, как пузырьки на воде. Наблюдая собственное телесное существование, а также все другие явления и постигая, что они являются результатом слияния и рассеяния, мы обязательно заметим, что их природа – это пустота».

Монах Хыонг Танг Хой интерпретировал сутру «Ан бан тху и»<sup>2</sup> и переводил сутру *Astasahasrika* (вьет. «Тиеу фам бат нья» или «Бат тхиен тунг

---

<sup>1</sup> Там-муой (санск. *Samadhi*) – медитация. См. Китайско-вьетнамский буддийский словарь. Хошимин, 2002. Стр. 1113.

<sup>2</sup> «Ан бан тху и» (санск. *Anapana*). Ан-бан: это дыхание, тху-и: это концентрация сознания (вьет. там; кит. синь; санск: виджняна, манас, чита). В сутре «Ан бан тху и» говорится об использовании метода контроля над дыханием (медитации) для концентрации сознания. См. Китайско-вьетнамский буддийский словарь. Хошимин, 2002. Стр. 343.

бат нья» что означает практика дао; это тоже одна из главных сутр махаянского направления буддизма)<sup>1</sup>.

В предисловии к сутре «Ан бан тху и»<sup>2</sup>, Танг Хой пишет: ««Ан бан тху и» – это дхарма махаянских Бодхисатв, используемая для спасения людей, которые плавают в море страдания». О махаянском характере данного предисловия говорит уже используемая в нём терминология. Так, «Бодхисатва» – термин, характерный именно для махаянской персонологии (в отличие от хинаянского термина «Архат»). Под Бодхисатвой подразумевается существо, достигшее просветления, но давшее обет не уходить в нирвану и оставаться в мире сансары ради спасения всего живого от бесконечного круговорота рождений и смертей.

Кроме того, Танг Хой четко формулирует махаянскую концепцию, согласно которой спасаются все живые существа (в отличие от идеи личного спасения Архата в хинаяне). В этом же предисловии Танг Хой кратко излагает 6 этапов метода медитации, сопровождающейся контролем над дыханием для концентрации сознания. Это:

1. Направление внимания на вдох и счет с 1 до 10 для появления концентрации.

2. Концентрация мысли и устранение всех заблуждений для достижения следующих дхарм: почтительность, концентрация, память, воспоминание, привязанность, соблюдение дыхания, осознание и устранение. Когда в сознании уничтожаются все загрязненности, появляется чистота.

3. Направлением зрения на кончик носа достигается сосредоточение для уничтожения всякой нечистоты, неведения, препятствий и тьмы. Тогда сознание просветляется подобно чистому зеркалу, которое лежит на земле и

---

<sup>1</sup> Согласно Нгуен Лангу, в этой сутре в понятие «пустоты» (кит. кун, санск. шуньята) и *chan-nhu* (санск. *bhuta-tathata*) вкладывалось махаянское содержание. См. Нгуен Ланг «Рассуждение о вьетнамском буддизме». Ханой, 2000. Стр. 82.

<sup>2</sup> Это предисловие, написанное Хыонг Танг Хоем на китайском языке, Нгуен Ланг перевёл на вьетнамский в работе «Рассуждение о вьетнамском буддизме». Том 1. Ханой, 2000. Стр. 89-94.

может отражать в себе весь мир и все явления в нем. Осуществление духовной практики в тишине ведет к спокойствию сознания.

4. Возвращение к созерцанию своего телесного существования для уничтожения дуализма истины бытия и явления и для постижения Вселенной. Понимание процветания и упадка всех явлений, прозрение их непостоянной сущности.

5. Концентрация сознания для возвращения к правильным воспоминаниям означает уничтожение всех препятствий.

6. Владеющий методом контроля своего дыхания может созерцать просветление своего сознания. Этот процесс просветления изгоняет весь мрак, тьму и неведение, в результате чего практикующий может созерцать любые явления, которые происходили во многих его предшествующих воплощениях, а также все явления, которые происходят в данный момент, когда бодхисатвы проповедуют, а адепты внимают им и практикуют учение Будды. Итак, в этом состоянии адепт может видеть все явления, слышать все звуки, шумы и достигает полной свободы. Он отрешается от всяких привязанностей к внешним признакам и даже к пустоте и постигает изначальную природу истинной реальности, поскольку он смог осуществить шесть дхарм.

Видимо, медитация для Танг Хоя не только является методом осуществления Дао: она также связана с учением о сознании (вьет. там). «За одно мгновение времени в сознании человека происходит 960 изменений, за одни сутки в нем происходит тридцать миллиардов этих изменений». «Природа сознания человека – пустота. Сознание нельзя видеть глазами, поскольку оно не обладает формой, его нельзя слышать, поскольку оно не обладает звуком, его нельзя найти, потому, что у него нет ни начала, ни конца. Оно глубоко, невыразимо, непроницаемо и трудно достижимо для способных людей и даже для Бодхисатв. В связи с этими качествами сознание называется ещё и перекрытием. Это можно уподобить тому, что один человек сеет семена в темноте. Другой человек может стоять рядом с

ним, но семян видеть не может. Сам сеющий человек тоже не может знать, сколько в каждой его горсти семян будет брошено на землю, и сколько ростков может вырасти»<sup>1</sup>. Таким образом, медитация у Танг Хоя ясно отражала традиции медитации в махаяне, поскольку в ней сознание было основой просветления и основой всех Дхарм.

Итак, мы подведем итоги. Буддизм впервые пришёл в Цзяочжоу в конце I века н.э. путем морского сообщения непосредственно из Индии. Это освоение произошло параллельно в двух аспектах: жизненно-религиозной и философско-идейной. Буддизм как единая религия быстро адаптировался к местным религиозным представлениям. Что касается его нового для Вьетнама идеологического содержания, оно не встретило особенного сопротивления, поскольку к моменту проникновения сюда первых буддийских текстов здесь ещё не существовало никакой письменной философской традиции. Благодаря этому во II веке в Цзяочжоу уже существовал развитый буддийский центр Луйлау. Все переводимые сутры и интерпретации монахами в Луйлау были текстами буддизма махаянского толка. Более того, буддизм в Луйлау в это время уже обрёл специфические черты своего будущего развития: это фольклорный (народный) характер, берущий начало от Калачяле; элемент тхиен, который ввёл Хыонг Танг Хой; синтез трех учений: конфуцианства, даосизма и буддизма, получивший наиболее полное воплощение в работе Мау Ты «Ли хоак луан».

---

<sup>1</sup> Хыонг Танг Хой. Предисловие к сутре «Ан бан тху и». Перевод с кит. на вьет. Нгуен Ланга в «Рассуждениях о вьетнамском буддизме». Ханой, 2000.

## §. 2. Влияние канонического чань-буддизма и китайских монахов на становление буддийских школ во Вьетнаме.

Второй путь проникновения буддизма во Вьетнам – китайский. В первом параграфе мы уже отмечали, что начало проникновения буддизма во Вьетнам связано с морским сообщением непосредственно из Индии и данный процесс неотделим от общей тенденции распространения этой религии в Юго-Восточной Азии. Поэтому, говоря о времени буддизации в Китае и во Вьетнаме, следует отметить, что этот процесс проходил в двух странах практически одновременно. С другой стороны, территория Вьетнама располагается на юге от Китая. До VI века Цзяочжоу все ещё принадлежал Китаю. Географические и политические условия (Китай постоянно стремился подчинить Вьетнам своему влиянию в этническом и культурном плане) обусловили влияние китайской культуры на народы вьетов. В связи с этим, буддизация, шедшая по вектору из Китая во Вьетнам как внутренний район Китая, носила характер закономерного и последовательного распространения этой культурной традиции.

Можно разделить исследования современных вьетнамских ученых-буддологов на три группы. Первая группа с видным представителем – буддологом Чан Ван Запом<sup>1</sup> исследует историю буддизма во Вьетнаме и развитие разных чаньских школ; вторая группа исследует процесс развития вьетнамского буддизма в контексте властвующих династий средневека. Представителем этой группы является монах Тхик Мат Тхэ. И третья группа во главе Ле Мань Тхатом связывает историю вьетнамского буддизма с большими общественными переменами в истории страны. Несмотря на разные подходы, представители всех трех групп соглашаются, что пока ни одного документа, говорящего о положении буддизма во Вьетнаме в IV-V веках, не было обнаружено. Только в VI веке китайский чань-буддизм начал

---

<sup>1</sup> Он перевёл «Собрание высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны» на французский язык (в книге «Le Bouddhisme en Annam des origines jusqu' au XIIe siecle»).

проникать во Вьетнам. Несмотря на то, что китайский чань-буддизм пришёл во Вьетнам позже, чем индийский, он сыграл важнейшую роль в формировании вьетнамских буддийских школ. Буддийский исследователь Вон Кью Кит отмечает: «распространение дзэн-буддизма из Китая во Вьетнам, где он известен как «тхиен», было ещё более впечатляющим, чем в Японии /.../. Если в Японии наряду с дзэн видное место занимали и другие буддийские школы, то история вьетнамского буддизма представляет собой прежде всего историю развития различных школ дзэн»<sup>1</sup>. Поэтому вполне естественно, что чань-буддизм укоренился в самой жизни вьетнамцев. Как и в Китае, во Вьетнаме было пять школ чань: Винитаручи, Во-Нгон-Тхонг, Тхао-Дыонг, Чук-Лам и Лам-Те. Хотя эти пять школ не совпадали с пятью традиционными толками чань-буддизма в Китае (т.е., с толками Гуйшань или Вэйши, Линьцзи, Цаодун, Юньмэнь и Фаянь), четыре из них всё же непосредственно брали оттуда начало.

С целью выяснения влияния китайского чань-буддизма на формирование вьетнамских школ в данном параграфе мы рассмотрим процесс появления и главные идеи только четырех из пяти буддийских школ во Вьетнаме, имевших ближайшим истоком буддийскую традицию Китая: Винитаручи, Во-Нгон-Тхонг, Тхао-Дыонг и Лам-Те. Поскольку школа Чук-Лам представляет собой специфический феномен вьетнамского буддизма, мы рассмотрим её учение в отдельном параграфе, несмотря на то, что она возникла раньше, чем школа Лам-Те. Источником для выявления и анализа основных идей отдельных школ будут соответствующие сутры и комментарии к ним главных их адептов. Естественно, для выяснения взаимоотношений китайского чань-буддизма и вьетнамских школ мы используем сравнительно-исторический метод. В качестве главных источников для этого параграфа мы используем в первую очередь материалы из «Собрания высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны» (как мы

---

<sup>1</sup> Вон Кью Кит. Энциклопедия дзэн. М., 2001. Стр. 199.

уже отметили в первом параграфе, это одно из самых древних буддийских произведений Вьетнама); затем материалы из книги «Вьетнамские тхиен-буддисты», составленной известным вьетнамским наставником Тхик Тхань Ты, некоторые другие древние материалы на вьетнамском языке, а также русскоязычную литературу по данной теме.

### 2.1. Школа Винитаручи:

Первый случай трансляции учения чань-буддизма из Китая во Вьетнам имел место довольно рано, в VI веке; точнее, как отмечает мастер Вон Кью Кит из Шаолиньского монастыря, «за сто лет до того, как Хуэйцзэн стал проповедовать (свое понимание) чань в Китае, и за шестьсот лет до того, как Эйсай привез дзэн толка Риндзай в Японию»<sup>1</sup>. Главную роль в распространении традиции чань сыграл Винитаручи (санск. Vinitaruci), который стал основателем первой вьетнамской школы чань. Эта школа в его честь была названа школой Винитаручи.

Согласно «Собранию высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны», Винитаручи родился на юге Индии, в семье из высшей касты - брахманов. Проповедуя буддизм, монах в 574 году оказался в Китае во время правления династии Северная Чжоу. Как раз в то время китайский император У-ди (правил в 561-578 годах) начал гонения на буддизм. Несмотря на столь неблагоприятные условия, Винитаручи стал изучать чань-буддизм под руководством Третьего патриарха китайского чань-буддизма Сэнцаня. Изучив основы учения китайской школы и усвоив сам метод национальной интерпретации буддийского учения, он обрёл просветление. Затем в поисках более спокойного места для проповеди Винитаручи переехал в Гуанчжоу, где в течение шести лет занимался переводом индийских сутр на вэньянь (письменный китайский язык того времени).

В «Краткой философии вьетнамского буддизма» Нгуен Хунг Хау пишет: «После того, как Винитаручи достиг просветления, Сэнцань посоветовал ему переехать на юг для проповеди буддийского учения. В

---

<sup>1</sup> Вон Кью Кит. Энциклопедия дзэн. М., 2001. Стр. 199.

своих рекомендациях Сэнцань исходил из понимания кризиса буддизма в Китае при императоре У-ди, а также из положительной оценки перспектив развития буддизма во Вьетнаме»<sup>1</sup>. Итак, в 580 году Винитаручи покинул Китай и переехал в независимое вьетнамское государство Ван-Суан (Империя бесчисленных весен), где правил Ли Нам-де. Винитаручи поселился близ пагоды Фап-Ван (пагоды Дхармы облака). Хотя ему не были переданы ряса и Дхарма (свидетельства постижения чань-буддизма), местные монахи звали его наставником. В это время в Китае в качестве доказательства святости, следовало получить рясу и Дхарму. Это требование было отменено только после Хуэйцзэна, шестого патриарха. Это говорит о том, что во Вьетнаме буддизм не был связан такими жесткими формальными традициями, как, например, в Китае. С точки зрения учения чань-буддизма, это и было проявлением принципа освобождения от привязанности к форме.

В той же работе, «Краткая история вьетнамского буддизма» Нгуен Хунг Хау пишет: «В китайской литературе... тоже сообщается о жизни и деятельности Винитаручи, но немного. Сопоставляя источники на китайском и на вьетнамском языке, мы нашли в них незначительные различия о времени прибытия монаха во Вьетнам»<sup>2</sup>.

По нашему мнению, источники из «Собрания высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны» более убедительны, поскольку китайские тексты дают лишь отрывочные сведения о Винитаручи, а в «Собрании высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны» школа Винитаручи описана подробнее и последовательнее. Так, в «Собрании высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны» подробно описана первая встреча Винитаручи с его будущим последователем – монахом Фап Хиеном:

«Как тебя зовут?» - спросил наставник у монаха.

«А как тебя зовут?», - спросил в ответ вьетнамский монах.

---

<sup>1</sup> Нгуен Хунг Хау «Краткая философия вьетнамского буддизма». Ханой, 2002. Стр. 47.

<sup>2</sup> Например, согласно китайскому тексту «Тхик Тхи Тхонг Зам», Винитаручи прибыл во Вьетнам в 582 г.

«Так что, у тебя нет имени?»

«Разумеется, есть, но ты можешь попробовать отгадать».

«Почему я должен отгадать?», - заорал в ответ Винитаручи<sup>1</sup>.

Комментируя этот диалог, Вон Кью Кит пишет: «Этот окрик, прозвучавший за 250 лет до знаменитой системы шоковой терапии посредством крика, разработанной Линьцзи (кит. Линьцзи Исюань, яп. Риндзай, около 811-867, основал толк Линьцзи в Китае) вызвал у монаха пробуждение»<sup>2</sup>.

По нашему мнению, суть диалога состоит в следующем. Сначала китайский наставник просто спрашивал о фамилии монаха, но в старокитайском языке звучание слова «фамилия» (син) совпадало со словом «сущность», «природа» или «характер» (син), и монах Фап Хиен, используя языковое расширение многообразия смыслового контекста до сущностного, отвечал вопросом на вопрос: какая у тебя сущность (природа)? Так он давал понять, что готов обсуждать проблему сущности (природы) на уровне философской рефлексии. Но наставник Винитаручи не желал продолжать диалог в направлении традиции философского дискурса и снова вопрошал: «так что, у тебя нет имени?». Вьетнамский монах Фап Хиен упорствовал, продолжая: «разумеется, (сущность) есть, но ты можешь попробовать отгадать». Вот тут-то наставник, решив дать монаху урок, заорал: почему я должен отгадать? т.е. для чего обычное понятийное мышление? Ведь оно не приносит людям никакой пользы, понятийное знание не является знанием, приобретенным просветлением; тем более, если буддийский последователь всё ещё привязан к этому понятийному знанию, это значит, что он ещё не постиг единой сущности Конечной Реальности. Именно «этот удар» вызвал у вьетнамского монаха пробуждение.

Анализ этого диалога показывает воззрения Винитаручи и монахов его школы на роль обычного логического дискурса в открытии истины

---

<sup>1</sup> Собрание высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны. Ханой, 1990. Стр. 45а.

<sup>2</sup> Вон Кью Кит. «Энциклопедия дзэн». М., 2001. Стр. 200.

Реальности, а также акцент, который ставила их школа на невыразимость пробуждения.

После встречи с Винитаручи Фап Хиен стал его первым учеником и через 15 лет получил Дхарму или «печать ума» от своего учителя. Таким образом, Фап Хиен стал вторым патриархом школы Винитаручи. В храме Фап-Ван Винитаручи и Фап Хиен со своими учениками продолжали свою работу над переводом сутр на китайский (иероглифический) язык.

Буддийские школы, существовавшие в VI – VIII веках в Китае, можно классифицировать по группам, например, среди них были школы трактатов, базирующиеся на какой-то из индийских шастр и занимающиеся изучением и комментированием текстов философии индийского буддизма; школы сутр, базирующиеся на том или ином доктринальном тексте, приписываемом традицией Будде и считающемся в данной школе высшим выражением буддийской истины; школы чань, уделявшие внимание психопрактике, медитации, йоге. А во Вьетнаме систематически переводить индийские сутры на местный язык (в данном случае на китайский, потому что у вьетнамцев тогда не было своего национального языка) стали в монастыре Фап-Ван только благодаря Винитаручи, Фап Хиену и другим монахам этой школы. Полные оригинальные тексты данных переводов до сегодняшнего времени не сохранились. Однако опираясь на сохранившиеся фрагменты в «Собрании высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны», можно попытаться реконструировать основные идеи сутр, переводившихся монахами этой школы.

Несмотря на разные мнения о месте, где осуществлялся перевод<sup>1</sup>, и китайские материалы, и «Собрание высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны» утверждают, что Винитаручи и монахи его школы переводили и интерпретировали сутру Gayasirsa.

---

<sup>1</sup> По китайским источникам, Винитаручи переводил сутру Gayasirsa в г. Чанъань (Китай). См. Фэй Чанфан, Ли дай сань бао цзи. Стр. 102с.

Gayasirsa сутра свидетельствует о беседе Будды с Бодхисатвой Маньджушри (санск. Manjusri)<sup>1</sup>. Маньджушри спрашивал Будду о просветлении (боддхи). «Маньджушри, пробуждение превышает три мира (санскр. triloka), превышает любой язык и любую форму письменности, оно не нуждается в опоре. Ещё, Маньджушри, опора в отсутствие опоры обозначает опору в боддхи, опора в не-привязанности обозначает опору в боддхи, опора в дхарме пустоты обозначает опору в боддхи /.../. Опора подобна отражению в зеркале, эху пустой пещеры, луне на дне моря. Ещё практикующие должны опираться только на медитацию, все медитаторы равноправны, поскольку, что медитация является лишь средством для пробуждения. Медитаторы должны созерцать пять скандх (5 элементов, составляющих человека: рупа, ведана, самджня, самскара и виджняна); шесть индр (шесть объектов, соответствующих шести органам восприятия); двенадцать причин (санскр. Prstitya-samutpada). Благодаря медитации практикующие постигнут, что превращение рождения в смерть, добра во зло и др. является лишь заблуждением, ни существованием, ни несуществованием»<sup>2</sup>. Кроме того, в сутре Gayasirsa говорится о 10 методах медитации для уничтожения всех привязанностей и дуалистического взгляда на мир. Таким образом, Gayasirsa является основной сутрой, говорящей о невыразимости просветления, а также о важной роли, которую играет медитация в достижении просветления.

По нашему мнению, выбор для перевода и интерпретации Винитаручи сутры Gayasirsa естественно был сделан под влиянием его наставника Сэнцаня. Это влияние ясно отражается в наставлении Винитаручи Фап Хиену перед уходом в нирвану: «Великое сознание Будды (вьет. Там-ан, кит. Синь-ши) - всегда совершенно и полно, как великая пустота, оно - ни

---

<sup>1</sup> Один из восьми первичных Бодхисатв (сыновей Будд), определяющим атрибутом которого является «меч интуитивной мудрости», отсекающий все заблуждения разума. Этим бодхисатв часто изображают с сутрой и мечом в руках. См. Словарь буддизма. Хуе, 1991. Стр. 482.

<sup>2</sup> Ле Мань Кат. Gayasirsa сутра. Перевод с китайского на современный вьетнамский язык в «Истории вьетнамского буддизма». Хошимин, 2001. Стр. 731.

необладающее, ни теряющее; ни длинное, ни короткое; ни рожденное и ни уничтоженное. Передавая мне это «Великое сознание», наставник (Сэнцань) посоветовал мне немедленно идти на юг для проповеди учения»<sup>1</sup>. Нам известно, что для чань-буддийских школ понятие «синь-ин» обозначает непосредственную передачу от наставника к ученику просветления сознания. Для чань-буддистов пробуждение как возвращение к собственной изначальной и нерожденной природе человека не может быть обусловлено никакими внешними факторами, даже изучением канонических текстов. Состояние пробуждения может быть реализовано любым человеком через прозрение, или просветление сознания, что осуществляется пробужденным учителем благодаря определенным приёмам воздействия на психику ученика. Благодаря этому воздействию учитель как бы передает, транслирует осознанную пробужденность своего «трезвеного» сознания ученику. Таким образом, принцип непосредственности и безопорности этой передачи совершенно подходил к идее невыразимости сущности просветления в «Gayasirsa сутре». Когда Винитаручи сказал, что Сэнцань передал ему «Великое сознание» - «там ан», он подтверждал, что следует пути своего наставника. Справедливо говоря, такое понимание идеи чань оказалось не новым для буддийских последователей Вьетнама потому, что до прихода Винитаручи, в III веке Танг Хой уже переводил сутру «Ан-бан-тху-и», посвященную проблеме достижения дхьяны путем регулирования дыхания. Английский буддолог А. Уотс в работе «Путь дзэн» отмечает, что несмотря на то, что само слово «дхьяна» обозначает медитацию, другие школы буддизма придают медитации не меньшее, если не большее значение<sup>2</sup>.

Если судить по методу практики дхьяны, различающему разные виды медитации (например, в медитации Тхеравады медитатор часто сосредоточивается на действительном или вымышленном предмете для достижения одноточечной направленности сознания, тогда как в медитации

---

<sup>1</sup> Собрание высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны. Ханой, 1990, Стр. 44а.

<sup>2</sup> Уотс А. «Путь дзэн». Перевод с англ. Ю. Михалина. Киев, 1993. Стр. 125.

Ваджраяны практикующий чаще всего прибегает к визуализации), то медитация у Танг Хоя явно носит чаньский характер потому, что в ней медитатор, регулируя свое дыхание, направляет сознание на пустоту. Так понимание идеи чань Винитаручи в «Gayasirsa сутре» соединилось с интерпретацией тхиен у Танг Хоя и обогатило её. Благодаря этому, первая получила широкое распространение в буддийском монастыре Фап Ван.

Другая сутра, которую переводили Винитаручи и его посредователи, являлась ваджраянской «Махаяна вайпулия дхарани сутрой» (санск. Dharani).

Слово Dharani обозначает схватывание, сохранение (сохранение добрых дхарм, которым не дают исчезнуть или потеряться) и предупреждение (предупреждение появления дурных дхарм, которым не дают образовываться). Одним из четырех видов Dharani является заклинание, рождающееся в процессе медитации. Эти заклинания производят чудодейственный эффект, помогающий медитатору быстрее достичь цели медитации. Таким образом, элемент тантрического буддизма можно выделить во вьетнамском буддизме раньше (в VI веке), чем, например, в китайском (в VIII веке).

Согласно «Собранию высказываний выдающихся святых из сада дхьяны», кроме вышеназванных сутр, монахи школы Винитаручи изучали «Алмазную сутру» и «Саддхарма-пундарика сутру».

Как пишут, в частности, А.В. Уотс и Е.А. Торчинов, «Саддхарма-пундарика» или «Сутра Лотоса» являлась основным каноническим текстом китайской школы Тяньтай, оформившейся в VI веке и процветавшей до IX века. В центре этой сутры лежит доктрина «Пяти периодов и восьми учений». Согласно учению о пяти периодах, Будда Шакьямуни после обретения пробуждения пребывал в особой форме предельной сосредоточенности. В этом состоянии сознание Будды, подобно морской глади во время штиля, отражало все объекты, и Будда увидел весь мир как абсолютное единство бесконечного ума. Свое видение он изложил в «Аватамсака-сутре» и проповедовал божествам и бодхисатвам, но даже для

них оно оказалось слишком сложным и непонятным. Тогда Будда решил готовить учеников к восприятию истины постепенно, т.е. стал проповедовать: 1. учение о Четырех Благородных истинах и цепи причин и следствий; 2. махаянскую теорию сознания; 3. махаянскую теорию о бессущности и пустотности дхарм; 4. «Сутру Лотоса» - итог предшествующих наставлений и 5. учение «Махапаринирвана сутры», подтверждающее высшую истинность «Сутры Лотоса»<sup>1</sup>. Благодаря близости содержания «Сутры Лотоса» и «Аватамсака сутры» можно полагать, что «Сутра Лотоса» пользовалась популярностью и в другой китайской школе – Хуаянь, основанной на учении «Аватамсака сутры».

В отличие от «Сутры Лотоса», имевшей широкое влияние среди буддийских школ в Китае, «Алмазная сутра»<sup>2</sup> получила распространение лишь со времени четвертого наставника китайского чань-буддизма Даосиня (от Бодхидхармы до Сэнцзяня главным канон служила «Ланкаватара-сутра»).

Подбор сутр, изучавшихся монахами школы Винитрчи, свидетельствует о синтетическом характере этой школы, в которой были особенно сильны тантрические и чаньские элементы. Если появление чаньских элементов в её учении обязано тому, что в III веке в буддийском центре Луйлау уже существовала схожая концепция Танг Хоя, то элементы тантрические оказались очень близки к фэн-шуй – популярной как и в Китае, так и во Вьетнаме, геомантии – т.е. искусству гадания на местности. Поскольку задачей данного параграфа является выяснение влияния китайской традиции чань на процесс появления вьетнамских чань-буддийских школ, мы не будем отвлекаться, чтобы рассказать о конкретных делах и теориях отдельных монахов, хотя многие монахи школы Винитаручи в действительности являлись учеными знатоками искусства фэн-шуй, а некоторые даже были колдунами, – например, монахи Шунг Фам, Ван Хань

---

<sup>1</sup> См. Е.А. Торчинов. Философия китайского буддизма. СПб. 2001.

<sup>2</sup> См. например, ее перевод с санскрита, выполненный В.П. Андросовым.

(умер. 1068), Тхиен Ньям (умер. 1163), Дао Хань (умер. 1115). Влияние этих монахов, как на формирование жизненного уклада вьетнамских феодальных государств, так и на политические отношения в них было очень значительным. Мы рассмотрим эти процессы в другом параграфе данной работы.

Цель преемников Винитаручи, переводивших сутры в храме Фап-Ван, прервалась лишь в конце периода правления династии Ли – начале правления династии Чан, в XIII веке.

Итак, Винитаручи являлась первой школой тхиен-буддизма во Вьетнаме, о которой достаточно свидетельств в конкретных источниках. Её возникновение связано с реальным фактом приезда монаха Винитаручи из Китая во Вьетнам. Однако это явилось лишь первым условием. Для существования и развития школе Винитаручи были необходимы также внутренние политические и идейные условия, подготовка и востребованность идей буддизма в тогдашнем Вьетнаме. Хотя основатель этой школы Винитаручи являлся учеником третьего наставника китайского чань-буддизма, сам он приехал из Индии, поэтому его воззрения все ещё содержали значительную долю элементов индийского буддизма. В переводах этой школы не было свободной интерпретацией индийской традиции.

## 2.2. Школа Во-Нгон-Тхонг:

Вторая школа вьетнамского чань-буддизма, возникшая на рубеже VIII – IX столетий, связана с именем уроженца Гуандуна (юг Китая) буддийским монахом Во Нгон Тхонгом (кит. У Янь Тун – понимающий без слов).

«Собрание высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны» гласит, что перед уходом в нирвану Во Нгон Тхонг повторил своему последователю – монаху Чан Тханю историю чань-буддизма. Согласно ей, школу чань-буддизма основал сам Будда Шакьямуни, который однажды поднял перед учениками цветок и улыбнулся. Никто, кроме Махакашьяпы, не понял смысла этого жеста Будды. Махакашьяпа же ответил Будде, тоже подняв цветок и улыбнувшись. В это мгновение он пережил пробуждение.

Состояние пробуждения было передано ему Буддой непосредственно, без наставлений в устной или письменной форме. Так началась традиция прямой («от сердца к сердцу») передачи пробуждения от учителя к ученику. Двадцать восьмым патриархом школы чань был Бодхидхарма, который в качестве проповедника в начале VI века прибыл в Китай и стал первым патриархом Чань в Срединном государстве. Но самым главным пунктом этой истории является то, что Во Нгон Тхонг признавал шестым патриархом Хуэйньэна – наставника китайской южной школы чань-буддизма, а не Шэньсю – наставника северной школы. Это объясняется тем, что учителем Во Нгон Тхонг являлся Байчжан (720-814 гг.); учителем Байчжана - Мацзу (709-788 гг.); Мацзу являлся учеником Наньюэ (умер в 744); Наньюэ – учеником Хуэйньэна (умер в 713 г.). И это объясняет то, что во Вьетнаме, начиная с Во Нгон Тхонга, вьетнамский буддизм весьма напоминал китайский чань-буддизм, точнее – чань южного направления Хуэйньэна.

Как и Фап Хиен, за двести лет до него, Во Нгон Тхонг обрёл свое пробуждение во время самой первой встречи с учителем чань-буддизма. Когда последний ввёл его в зал созерцания в монастыре Байчжана, то он услышал, как один из учеников просил наставника объяснить, что такое чань. Байчжан ответил ему: «Когда сознание прозревает, оно начинает самопроизвольно, подобно солнцу излучать мудрость»<sup>1</sup>. Услышав эти слова, Во Нгон Тхонг мгновенно пробудился. Его пробуждение согласовывалось с учением Байчжана, согласно которому восприятие природы Будды зависит от верно выбранного момента, от непосредственной причины и случая. И когда приходит время, буддийский последователь ощущает себя человеком, неожиданно (для себя) пробудившимся (от собственного неведения) и неожиданно вспомнившим все, о чем он раньше всегда забывал. Только тогда он обнаруживает свою природу, бывшую при нем всегда и не приходящую откуда-то извне. По нашему мнению, для Во Нгон Тхонга

---

<sup>1</sup> Собрание высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны. Ханой, 1990. Стр. 4а.

подходящий момент наступил, когда он вошёл в зал созерцания и услышал наставление Байчжана, а непосредственной причиной пробуждения было пришедшее к нему осознание того, что чань – это спонтанное, подобно солнцу, излучение мудрости, не опирающееся ни на что. Случаем же выступала выработанная прежними занятиями пронизательность ума. Ключевым здесь явилось слово «самопроизвольно», которое непосредственно указало на его собственное сознание как таковое, порвавшее все его внешние привязанности. И таким образом, его сознание смогло засиять, подобно солнцу, и прозреть, т.е. обрести пробуждение.

После долгих лет учебы у Байчжана Во Нгон Тхонг вернулся в родной Гуандун и в 820 г. перебрался в пагоду Киеншо в северном Вьетнаме (ныне провинция Хабак), где продолжил занятия медитацией перед стеной. У него появились ученики. Один из них, Чан Тхань, стал Вторым патриархом школы Во-Нгон-Тхонга. Одним из выдающихся патриархов этой школы был государь Ли Тхай Тонг (1000-1054, правил в 1028-1053 годах), который способствовал распространению учения чань школы Во-Нгон-Тхонг и возвел много храмов, включая знаменитую одноколонную пагоду в столице Тханг Лонг (ныне Ханой).

Наследуя и продолжая традицию китайской южной школы чань-буддизма, монахи школы Во Нгон Тхонг прибегали к принципу внезапного пробуждения, т.е. утверждали, что пробуждение, будучи самой природой сознания (вьет. там), не может быть ничем обусловлено и должно озарить мирское, обыденное, профаническое сознание последователя чань подобно вспышке молнии. Как мы уже отметили выше, именно Во Нгон Тхонг, впервые войдя в зал созерцания в монастыре Байчжана, услышал вопрос о сущности внезапного пробуждения и соответствующий ответ. В «Собрании высказываний выдающихся святых из сада дхьяны» о подобном понимании свидетельствует диалог между монахом Чань Тхань (умер в 860) и своим последователем – монахом Тхиен Хой, когда последний спросил:

- «Сутры говорят, что Шакьямуни достиг пробуждения только после монашествования во множестве перерождений. Ныне вы постоянно говорите, что сознание (там) есть Будда. Я не понимаю и прошу меня наставить».

- «Ты говорил: «сутры говорят...». Так кто это говорит?

- «Разве это не Будда говорил?»

- «Если (ты) отвечаешь, что это Будда, то почему сутры говорят, что при жизни Будда в течение 49 лет ничего не говорил? Более того, учителя (предшественники) часто наставляли: кто ищет пробуждение в сутрах, тот получит только глупость; кто старается стать Буддой путем аскезы, тот является тупицей, кто считает, что пробуждения можно достичь вне сознания, тот вступает на чужое Дао».

- «Тогда в сознании (там) что есть Будда, что не есть Будда?»

- «Раньше один монах уже спросил Ма-цзу «Если Будды вне сознания нет и нет сознания вне Будды, тогда в этом сознании, что есть Будда? Наставник ответил вопросом на вопрос: «Покажи мне, что в сознании не есть Будда?.. Тот не отвечал, и Ма-цзу сказал: «Когда (последователь) достиг пробуждения, то все для него есть Будда, когда ещё не достиг просветления, то все есть лишь неведение». Понимаешь ли ты это хуатоу? (вьет. тхоай дау) (слово, в котором заключается главный смысл каждого парадокса гун-ань, - одного из многих чаньских методов достижения прозрения учениками)»<sup>1</sup>. После этого Тхиен Хой достиг пробуждения.

По нашему мнению, если идея тантрического и тхиен буддизма школы Винитаручи, которые укоренились в буддизме Вьетнама благодаря сходству с местным, идея внезапного пробуждения на основе сознания китайского чань-буддизма просто нашла во Вьетнаме благодатную почву – учение сознания Хьюнг Танг Хоя, которое существовало ещё в III веке. Как мы уже отметили в предыдущем параграфе, в III веке в Цзяочжоу монах Танг Хой

---

<sup>1</sup> Собрание высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны. Ханой, 1990. Стр. 66.

уже переводил и интерпретировал сутру «Ан-бан-тху-и»<sup>1</sup>, говорившую о сущности сознания, о решающей роли сознания в процессе медитации для уничтожения тревог, достижения сосредоточенности, ликвидации дуализма и обретения космического сознания, т.е. просветления. Таким образом, в свое время Танг Хой, несмотря на то, что он ещё не говорил о принципе внезапного пробуждения, утверждал свой подход к этой проблеме – нацеливал усилие на сознание. Именно этот подход совпадал с подходом южной школы чань-буддизма (в это время для постижения просветления северная школа чань в Китае делала упор на изучение канонов и соблюдение моральной чистоты). Именно поэтому для других школ и даже для северной школы чань-буддизма пробуждение представляет чем-то далеким, почти сверхчеловеческим, достижимым лишь после многих существований. В чаньских учениях Танг Хоя и южной школы пробуждение представляется вполне естественным, осязаемым. Оно может произойти в любой момент.

Наряду с занятием медитацией монахи школы Во-Нгон-Тхонг занимались переводом и толкованием различных сутр: «Алмазной сутры», «Саддхарма-пундарика сутры», «Аватамсака сутры» и «Тует-Дау-Нгы-Лук»<sup>2</sup>.

Кроме того, в результате деятельности монахов этой школы во Вьетнаме было переведено на вьетнамский язык и канонизировано китайское религиозное сочинение «Чуаньдэн лу» - запись о передаче светильника (вьет. «Чуен данг лук»).

В XI веке монахи школы Во Нгон Тхонга собирались писать книги о истории буддийских школ во Вьетнаме. Монах Тхонг Биен («Великий наставник Тхонг Биен», ум. в 1134 г.) начал эту работу в 1099 году. В 1203 году монах Тхыонг Чиеу (принадлежавший к 12-ому поколению) написал книгу «Схема поколений буддийских школ во Вьетнаме» (вьет. «Нам-тонг-ты-фап-до» - утеряна). Именно эти материалы стали источниками для

---

<sup>1</sup> См. § 1.

<sup>2</sup> «Тует Дау Нгы Лук» - «Запись о деятельности и идеях монаха Сюэдоу Минцзюэ (980-1052) при китайской династии Сун (Тонг Ньян Тонг)».

написания книги «Собрание высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны».

Однако медитационный метод освоения буддийских учений Во Нгон Тхонга давал основание для любого толкования буддийских постулатов. В рамках этой школы единственным канонам можно было считать свободомыслие и вольность в проявлении религиозных чувств. Для представителей школы Во-Нгон-Тхонга не существовало непоколебимых истин, любой выведенный постулат мог быть оспорен кем угодно, если в момент медитации ему привиделись какие-либо образы. Подобный способ освоения буддизма школы Во-Нгон-Тхонга создавал почву для конфликтов с теми структурами, которые стремились установить монополию на идеологию, утвердить в обществе определенные поведенческие каноны. Так, во многом способствуя утверждению национальной религиозной идеологии государства Дай-Вьета во время правления династий Нго, Динь, Ранние Ле (968-1009 гг.), уже в эпоху Поздние Ли (1009-1225 гг.) представители школы столкнулись с государственными структурами Дай-Вьета, требовавшими установления религиозного канона, что и послужило причиной фактического разгона школы.

Итак, Во-Нгон-Тхонг являлась второй школой чань-буддизма во Вьетнаме, о которой исследователи находят обширную информацию в древних источниках. Её возникновение, во-первых, связано с взлетом китайского чань-буддизма южного толка. Но эта школа получила существование и развитие здесь благодаря тому, что во Вьетнаме уже существовало близкое учение о сознании монаха Танг Хоя (в котором говорилось о проблеме внезапного пробуждения). Во-вторых, надо учитывать имманентные требования развития многообразия буддизма тогдашнего Вьетнама: наряду с одной школой, выражающей специфику индийского буддизма, требовалось появление второй школы, носящей оттенок китайской традиции. Мы считаем, что появление школы Во-Нгон-Тхонг говорило о том, что в IX веке на территории Вьетнама между

индийской и китайской культурными традициями происходила борьба за влияние. Позже, в конце династии Чан, исчезновение школы Винитаручи показало победу китайской духовной экспансии. Это и было переходным периодом к новому этапу, на котором китайская культура завоевала главное место в идейной жизни эпохи династии Поздние Ле во Вьетнаме в XV веке.

Во время правления Ли Тхань Тонга (1054-1068) школа Во-Нгон-Тхонг была объявлена ересью, а её представители отстранены от всякого влияния на государственную идеологию. На смену школе Во-Нгон-Тхонг пришла другая школа, пользовавшаяся поддержкой со стороны Ли Тхань Тонга. Главой новой школы был официально объявлен буддийский монах Тхао Дьонг (кит. Цаотан).

### 2.3. Школа Тхао-Дьонг

В 1069 году китайский наставник Тхао Дьонг – уроженец южного Китая и воспитанник китайской школы Сюэдоу Минцзюэ (вьет. Тьет Дау Мин Зак) – прибыл проповедовать синкретическую форму буддизма в государство Тямпа. После нападения армии вьетского государя Ли Тхань Тонга на страну тямов монах оказался в числе пленных в столице вьетского государства Тханг-Лонга (ныне Ханой). Позже, когда государь узнал, что Тхао Дьонг являлся прославленным наставником, учившимся у Сюэдоу Минцзюэ (980-1052), представителя чань толка Юньмэнь, и убедился в глубоком понимании Тхао Дьонгом буддизма, он назначил его государственным наставником.

Судя по этой версии, возникновение школы Тхао-Дьонг носило случайный характер. Но существует мнение, согласно которому Тхао Дьонг – лишь название школы вьетнамского буддизма, возникшее в отсутствие собственно центрального персонажа-учителя, так сказать, на основании социального заказа. По той же гипотезе основатель школы был выдуман правителем Ли Тхань Тонгом для укрепления собственных идеологических позиций. Так, например, исследователь Нгуен Данг Тхук пишет: «Тхао Дьонг /.../ – это только название школы тхиен, созданной во Вьетнаме с

целью удовлетворения потребности правителя, чиновников и народа того времени в обеспечении независимости Вьетнама и самостоятельности его духовной жизни»<sup>1</sup>.

Из-за отсутствия необходимых материалов мы не можем сказать точно, прав вьетнамский исследователь или нет. Но мы считаем, что это не имеет принципиального значения. Одно несомненно, что школа Тхао-Дьонг возникла в момент укрепления вьетнамского государства, нуждавшегося в монополии на каноническую идею, в том, чтобы ничто, сказанное или написанное правителем или придворными монахами, не могло подвергнуться сомнению.

Кроме «Собрания высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны», никаких других источников на вьетнамском языке, где сообщалось бы об этой школе, исследователи пока не обнаружили. Однако кроме биографии монаха Тхао Дьонг и сообщения о школе, названной в его честь, «Собрание высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны» приводит и схему 6 поколений представителей этой школы, а также перечисляет 19 монахов – её представителей (в их число входит и Тхао Дьонг).

Согласно «Собранию высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны», монах Тхао Дьонг являлся одним из последователей Сюэдоу Минцзюэ. Монах Сюэдоу Минцзюэ умер в 1052 году, а Тхао Дьонг стал государственным наставником Дай-Вьета в 1069 году. Таким образом, Тхао Дьонг вполне мог быть воспитанником непосредственно Сюэдоу Минцзюэ, который обрёл большую популярность своими так называемыми гун-ань (яп. коан, вьет. конг-ан), являющимися основным источником известного классического сборника чаньских историй о просветлении: «Скрижали Лазурной скалы» (кит. «Би янь лу», вьет. «Бик ням лук»). «Собрание высказываний выдающихся святых из сада дхьяны» также гласит, что Тхао Дьонг не раз провествовал, основываясь на «Тует-дау-нгы-лук» - «Записях о

---

<sup>1</sup> Нгуен Данг Тхук. Вьетнамский буддизм. Сайгон, 1974. Стр. 17.

деятельности и идеях монаха Сюэдоу Минцзюэ», - т.е. деятельности и идеях своего наставника в монастыре Хай-Куок<sup>1</sup>.

Таким образом, можно полагать, что Тхао Дыонг наследовал буддийское учение своего наставника. Это означало продолжение традиции синтеза идей конфуцианства и буддизма, т.е., эта школа пыталась распространить буддийские идеи среди придворных чиновников, которые также испытывали влияние конфуцианства. Эта традиция являлась специфической чертой толка Юньмэнь. Известно, что в Китае золотым веком буддизма был период правления династий Тан (618-907 гг.) и Сун (960-1279 гг.), когда его можно было назвать главной религией империи. Сходная ситуация была и во Вьетнаме во время правлений династий Поздней Ли и Чан. В схеме шести поколений, включающих 19 монахов представителей школы Тхао-Дыонг, есть три императора: Ли Тхань Тонг, Ли Ань Тонг и Ли Као Тонг. Есть там и три чиновника. Отсюда видно, что эта школа пользовалась покровительством правительства и, следовательно, сумела сблизить идеи буддизма и конфуцианства.

Известно, что в Китае, начиная ещё с Сунской династии, различия в учениях китайских буддийских школ постепенно стали стираться и обретали синтетическую форму Махаяны. Это и было специфической чертой толка Юньмэнь. Поэтому мы считаем, что сообщение «Собрания высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны» о том, что монах Тхао Дыонг в стране Тямпа учил синкретической форме буддизма, достоверно. Разумеется, этой формы буддизма он продолжал придерживаться и во Вьетнаме.

Деятельность и идеи отдельных монахов школы Тхао-Дыонг, например, Хонг Ло, Зак Хай, Бат Ньа<sup>2</sup> показали, что подобно школе Винитаручи, идеи школы Тхао Дыонг содержали также элементы тантрического буддизма.

---

<sup>1</sup> Дословно: «Открытие родины». Этот храм был построен при государе Ли Нам-де (541-547) в самом центре тогдашней столицы Тханг-Лонг (ныне Ханой).

<sup>2</sup> См. Тхик Тхань Ты. Вьетнамские чань-буддисты. Хошимин, 1972. Стр. 65.

Преемником Тхао Дыонга и вторым патриархом этой школы был государь Ли Тхань Тонг (1054-1071 гг.). Во время своего пребывания на троне Ли Тхань Тонг назначил знаменитого преподобного Вьен Тхонга из школы Винитаручи государственным наставником. Официально поддерживая учение конфуцианства, возводя монументы Брахме (санск. Brahma) и Индре (санск. Indra), Ли Тхань Тонг вместе с тем поддерживал буддизм, включающий в себя элементы конфуцианства и даосизма, что подтверждает сделанный нами вывод о синтетическом характере этой школы. Поэтому в период правления династии Поздние Ли процветали также и конфуцианство, и даосизм.

Таким образом, школа Тхао Дыонг, не удовлетворенная школой Винитаручи с её ориентацией на индийскую традицию и школой Во-Нгон-Тхонг с предпочтением китайской традиции чань, стала своего рода логическим завершением процесса буддизации Вьетнама и началом слияния государственных и религиозных структур в деле борьбы за единое и независимое государство. В целом возникновение данной школы можно оценить как типичное для всех государств, где феодальный уклад вошёл в фазу борьбы за объединение земель под религиозным знаменем. Подобный процесс был характерен и для многих стран Западной Европы, и для России, где христианство выступило как объединяющая нацию религия.

В связи со сказанным, представляет интерес тот факт, что практически все вьетнамские правители династии Поздние Ли (Ли Тхань Тонг, Ли Ань Тонг, Ли Као Тонг) провозглашали себя монахами и патриархами школы Тхао Дыонг. При этом правители династии Ли были инициаторами канонизации традиционных элементов в рамках буддийской вьетнамской культуры. В частности, деятельность правителей династии Ли выразилась в канонизации в рамках буддизма элементов народного танца подношения лотоса, а также в канонизации народного вьетнамского декора в оформлении буддийских пагод. Много пагод, ступ и храмов, украшенных национальным декором, сохранилось и до настоящего времени.

#### 2.4. Школа Лам-Те.

Ещё одной составляющей традиции чань во Вьетнаме является школа Лам-Те (кит. Линьцзи; яп. Риндзай). Напомним, что последняя является одним из направлений китайского южного чань-буддизма. Её основатель – Исюань (умер в 867 г.), у которого было 22 ученика. Основной идеей этой школы являлось единство человека и Будды. Особое внимание монахи школы уделяли разработке категории «синь», означавшей пустоту и постоянство. Однако, как подчеркивает монах Тхик Тхиен Ан, школа Лам-Те не то же самое, что чань толка Линьцзи либо Риндзай, поскольку, несмотря на то, что и вьетнамская и японская разновидности знаменитого чань брали начало в Китае, принесенный во Вьетнам в XVII веке чань толка Линьцзи в своем развитии впитал в себя к тому времени некоторые черты учений и практик школ Чистой Земли, Тяньтай и Хуаянь. Он замечает, что дзэн наставника Обаку (кит. Хуанбо), который попал в Японию из Китая в XVII веке, похож на современный вьетнамский чань, который в своей основе произошел от чань Лам-Те<sup>1</sup>.

Во второй половине XVII века, когда в Китае воцарилась маньчжурская династия Цин, многие люди, которые были приверженцами прежней правившей династии Мин, бежали на юг во Вьетнам. Среди них было много монахов. Клан Нгуен на юге Вьетнама хорошо относился к беглым монахам из Китая. Этим клан Нгуен стремился привлечь симпатии народа. В подобных условиях школа Лам-Те получила распространение на юге Вьетнама.

Чань школы Лам-Те привёз из Китая во Вьетнам китайский наставник Нгуен Тхиеу (кит. Юаньшао, ум. в 1712 г.), прибывший из Гуандуна в центральный Вьетнам морем в 1665 году во время правления во Вьетнаме Нгуен Фук Тана. Согласно «Дай-нам-ньят-тхонг-чи»<sup>2</sup>, в 1683 году он построил храмы Тхап-Тхап-Зи-Да, Куок-Ан и башню Фо-Донг в провинции

---

<sup>1</sup> См. монах Тхик Тхиен Ан. Буддизм и дзэн во Вьетнаме.

<sup>2</sup> Као Суан Зук. Дай нам ньят тхонг чи.

Тхуанхоа. В последние годы жизни он жил и проповедовал свое учение в храме Ха Чунг (провинция Куангчи). В 1712 году, перед смертью, он написал гатху:

«Никакой образ не возмущает природу зеркала

Никакая пыль не затмит красоту бриллианта.

Дхармы предстают как не-дхармы,

Спокойная шуньята не пустотна».

По нашему мнению, смысл гатхи состоит в том, что дхарма светла как чистое зеркало, в котором не сохраняются отражения других вещей. Природа дхармы чиста и прозрачна. Гатха показывает, что сам наставник не только преуспел в медитации, но и был сведущ в писаниях, особенно в сутре «Ланкаватара-сутре» и «Сутрах о праджня-парамите», поскольку содержание стихотворения отражает философию текстов данных сутр. Подобное сочетание медитационной практики и изучения канонической литературы было отличительной чертой буддийских наставников в период китайской династии Мин (1368-1644 гг.).

Монах Нгуен Тхиеу был признан 33-им патриархом школы Лам-Те во Вьетнаме. Его ученики и последователи обрели прибежище в пагодах в Хуе (бывшая столица Вьетнама) и в провинции Биньдинь.

Нгуен Тхиеу передал по наследству монашескую рясу другому китайскому наставнику – Минхуану Цзыжуну (вьет. Минь Хоанг Ты Зунг). Минхуан Цзыжун считается вторым патриархом чань толка Нгуен Тхиеу.

Одним из учеников Минхуана был вьетнамский монах Лиеу Куанг, изучавший буддизм с ранних лет у многих наставников. Расспросив Лиеу Куанга о его прежних занятиях буддизмом, Минхуан заключил, что наибольшую пользу тот извлечет из практики с коанами. Так наставник научил Лиеу Куанг медитировать на коане «Все дхармы возвращаются к Единому, куда возвращается Единое?».

День за днем Лиену Куанг работал над этим коаном. И однажды в полдень, после восьми лет непрерывных поисков ответа, читая «Записи о передаче светильника», он натолкнулся на следующие строки:

«Передача сознания чань посредством предметов

Выходит за рамки понимания обычных людей».

Неожиданно Лиену Куанг осознал, что ни предметы, ни мысли не мешают мудрости раскрыться, что приводит к освобождению сознания. Он отыскал, куда же «возвращается Единое». Он обрёл просветление. Так наставник передал «печать ума» своему ученику и объявил его своим преемником.

Кстати, между учителем и учеником произошёл следующий диалог:

- Учитель: «Будда передавал Будде, патриарх передавал патриарху. Что они передавали друг другу?»

- Ученик: «Растущий камень своей формой напоминает длинную шерсть. Веник из шерсти черепахи весил три килограмма».

- Учитель: «На лодке плывут по горе, на коне ездят по дну океана».

-Ученик: «У быка сломались рога, и он страдал до утра. Кто-то играет на каком-то музыкальном инструменте без струн. Если бы раньше я знал, что в светильнике – тоже огонь, рис давно был бы уже готов».

Смысл этой легенды состоит в том, что в диалоге испытуемый монах использовал парадоксальный метод, т.е. он показал свое глубокое знание учения буддизма и за это был признан патриархом. Внешне непонятный, алогичный диалог, тем не менее, имеет глубокий смысл в традиционном «тхиен». Его рациональное понимание невозможно.

Лиену Куанг представлял 35-ое поколение школы Лам-Те. Он был автором буддийского текста, смысл которого заключался в следующем. Сущность всех вещей, всех явлений в мире есть «синь». Это большая дорога, по которой каждый может придти куда угодно. В течение жизни следует

накапливать буддийские заслуги. Все люди должны постараться достичь благонравия, научиться устойчивой медитации и обрести божественную интуицию. Если человек достиг такой трансцендентальной мудрости, значит, он понял сущность жизни. Понимая это, он затем должен передать свои знания следующим поколениям<sup>1</sup>.

Будучи вьетнамцем, Лиеу Куанг смог обогатить свое учение многими вьетнамскими чертами. Например, он ввёл новую музыку, заменил вьетнамскими народными мелодиями китайскую музыку в разных буддийских ритуалах. Он составил по-вьетнамски все тексты, произносившиеся в ходе ритуалов. Их содержанием стала обыденная жизнь, а также желания и чувства вьетнамцев.

Сформировавшаяся на базе его учения школа, известная как чаньская школа Лиеу-Куанг, в настоящее время является наиболее популярной буддийской школой во Вьетнаме.

В XVII веке во Вьетнам проникла ещё одна китайская школа чань-буддизма. Это школа Тао-Донг (кит. Цаодун).

Согласно китайской буддийской традиции, школу Цаодун создали два китайских монаха: Дунцан (807-869 гг.) и Цаоша (840-901 гг.). Отличительным свойством этой школы является разработка понятий «прямое» и «наклонное» и пяти видов соотношений между ними. «Прямое» - это основание всех вещей и явлений мира, это «абсолютное», которое невозможно выразить посредством языка, понятия или представления.

«Наклонное» есть «относительное», входящее в мир явлений. «Прямое» и «наклонное», таким образом, связаны друг с другом подобно отношению воды и волны. Вода есть волна и наоборот. Кажется, что волна разная, но, по сути, она одна; и существует единая великая вода. Соотношение «прямого» и «наклонного» выражается в пяти положениях:

1) «Прямое» входит в «наклонное» т.е. абсолютное находится в относительном.

---

<sup>1</sup> См. Нгуен Тай Тхы. История вьетнамского буддизма. Ханой, 1998. Стр. 324.

2) «Наклонное» входит в «прямое» т.е. относительное находится в абсолютном.

3) «Прямое» находится в себе, т.е. абсолютное находится в себе, абсолютное невозможно осознать через связи между сущностью и явлениям. В этом положении «абсолютное» есть «синь» - «буддийская природа».

4) «Наклонное» находится в себе, т.е. относительное находится в себе, относительное невозможно осознать через связи между сущностью и явлениями. Если бы человек достигал осознания этого положения, то он проник бы в мир Дхармакая и стал бы свободным в мире явлений.

5) «Прямое» и «наклонное» одновременно находятся в одном месте, и тогда исчезает различие между абсолютным и относительным, сущностью и явлениями.

Согласно взглядам этой школы, медитировать следует сидя, при этом практикующий не должен думать о цели медитации и не желать просветления. Сидячая медитация одновременно обозначает и достижение пробуждения. Причем объекта пробуждения тут нет, тело и душа сливаются в одно. Эти принципы постепенно начинают использоваться и в других школах чань-буддизма. Например: монах Фан-Зыонг (947-1024 гг.) из школы Лам-Те нередко проповедовал учение о «прямом» и «наклонном» и об их соотношении. Идея нежелания просветления при медитации также была широко популярна среди монахов этой школы. С другой стороны, монахи школы Тао-Донг часто практиковали коаны, которые были характерны и для школы Лам-Те. В XVII веке, проникнув во Вьетнам, школа Лам-Те и школа Тао-Донг почти слились воедино. По нашему мнению, это и была причина отсутствия во Вьетнаме собственно отдельной школы Тао-Донг.

Во Вьетнаме в XVII веке идеи этой школы проникли одновременно и на север, и на юг.

Большую роль в распространении этих идей на севере играл монах Тхуй Нгуэт (1636-1704 гг.). Монах Тхуй Нгуэт воспринял идеи школы Тао-Донг во время учебы в Китае. Согласно исследованиям некоторых

буддологов, например, Нгуен Ланга и Тхик Мат Тхе, Тхуй Нгует учился у монаха Чи Зао (тридцать пятого патриарха китайской школы Цаодун) и был тридцать шестым патриархом. В свою очередь, монах Тхуй Нгует передал «печать ума» другому вьетнамскому монаху Тонг Зиен и следующую гатху перед уходом в нирвану:

«Никакая дхарма не рождена  
Никакая дхарма не уничтожена  
Лотос цветет на языке человека  
Это передается из поколения в поколение»<sup>1</sup>.

Школа Тао-Донг в истолковании Тхуй Нгуета и Тонг Зиена на севере Вьетнама распространилась в конце XVII века и в XVIII веке. В настоящее время к этой школе принадлежат известные пагоды в Ханое – пагода Хам-Лонг, Хоа-Зай и Чан-Куок (Хай Куок).

На юге Вьетнама в XVII-XVIII вв. идеи школы Тао-Донг впервые распространял монах Хынг Лиен. Затем он вместе с представителем клана Нгуен – Нгуен Фук Чу пригласил приехать во Вьетнам китайского монаха Тхак Лием (1633-1704 гг.) для проповеди учения этой школы, а также для создания особого ритуала приёма неофитов и реорганизации вьетнамской сангхи. Вот основные особенности концепции Тхак Лиема:

- Соединение чань-буддизма и буддизма Цзинту-цзун (поклонение Будде Амитабхе – Чистая земля).
- Соединение идей буддизма и конфуцианства.
- Соединение идей буддизма Лам-Те и Тао-Донг.

Следовательно, мы сталкиваемся с распространением во Вьетнаме самых разнообразных интерпретаций учения буддизма. В случае с Тхак Лиемом буддизм представал как обобщающее учение.

Итак, говоря о процессе становления вьетнамских чань-буддийских школ, прежде всего надо полагать, что в нём сыграл существенную и решающую роль китайский чань-буддизм, ибо возникновение каждой

---

<sup>1</sup> Нгуен Ланг. Вьетнам фат зао ши лыок (Рассуждение о вьетнамском буддизме). Ханой, 2000. Стр. 613.

вьетнамской школы чань-буддизма связывалось непосредственно с реальным лицом китайского наставника чань-буддизма. С другой стороны, географические, исторические и политические условия обеих стран придали процессу буддизации Вьетнама, шедшему из Китая, характер закономерности и необходимости. Надо признать, что тогдашний Вьетнам создавал все благоприятные условия для того, чтобы эти школы не только возникли, но и могли развиваться и процветать на его территории.

Индийский буддизм появился во Вьетнаме раньше китайского, но почти случайно, т.е. проповедники буддизма приезжали во Вьетнам в первую очередь в интересах религиозной жизни именно индийских торговцев, поэтому индийский буддизм повлиял только на образ жизни простого вьетнамского народа. В отличие от индийских буддистов, китайские чань-буддийские наставники ставили перед собой задачу проповедовать учение Будды повсюду и передавать Дхарму заслуживавшим этого последователям. Благодаря этому и были созданы разные вьетнамские буддийские школы. Поэтому и смогли появиться систематические переводы и интерпретации индийских сутр. С этим связано также и то, что переводы и интерпретации представителей означенных школ были крайне зависимы от китайского буддизма, особенно в формальной части.

Но почему фактически только чаньские, а не другие буддийские школы получили распространение во Вьетнаме? В первом параграфе, анализируя основные идеи буддизма и сопоставляя их с особенностями старинных верований народов Вьетнама, мы уже показали, что у них существовали общие черты, которые способствовали развитию буддизма во Вьетнаме. Это схожие представления о структуре космоса, учение о перерождении и неумирании души, присущее и буддизму, и местной традиции культа предков. Кроме того, буддийский подход к проблеме политеизма вполне сочетался с вьетнамским. Нам всем понятно, что когда какая-то религия хочет найти для себя место в новой этноконфессиональной сфере, она в

первую очередь не должна вступать в противоречие с местной культурной традицией. Буддизм вполне удовлетворял этому требованию.

Помимо этого, до его возникновения во Вьетнаме не было ни одной письменной философской традиции. Конфуцианство со своими строгими правилами этикета/ритуала «ли», как считают многие исследователи, было «этико-политическим учением, которое стремилось установить строгую этическую градацию в обществе»<sup>1</sup>. Оно было «орудием социальной демагогии и дезинформации, орудием управления социально-политическими процессами в интересах господствующего класса»<sup>2</sup>. Поэтому конфуцианство обычно встречало сопротивление со стороны простого народа. Подобное положение существовало во Вьетнаме. Хотя во время китайской колонизации там и появилось конфуцианство, оно не смогло приобрести популярность. К его идеям относились даже враждебно потому, что для вьетов оно являлось не только орудием господствующего класса, но и культурой захватчиков.

В первом параграфе, исследуя содержания буддийских текстов и сутр, мы также пришли к выводу, что буддизм, пришедший во Вьетнаме с индийскими проповедниками, являлся махаянским, главное содержание их учения было связано с медитацией и проблемами сознания и пустоты (это основные категории чань-буддизма). Как отмечал в одной из своих работ Н.В. Абаев, теоретическая часть чань-буддизма в основном опирается на развитую философско-психологическую традицию буддизма Махаяны, а также в известной мере на даосскую традицию<sup>3</sup>. Поэтому наличие махаянского буддизма во Вьетнаме в первые столетия нашей эры являлось благоприятной подготовкой для встречи китайского чань-буддизма.

Что касается даосизма, как и конфуцианство, пришедшего во Вьетнам во время китайской колонизации, то его философия постулировала примат естественного начала над культурным и защищала человека от засилья

---

<sup>1</sup> Ф.С. Быков. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966. Стр. 71.

<sup>2</sup> Н.В. Абаев. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989. Стр. 22.

<sup>3</sup> Там же. Стр. 104.

конфуцианских правил «ли» (этикет, ритуал, нормы культурного поведения). Поэтому он быстро завоевал симпатию вьетнамцев. Таким образом, в VI веке, когда чань-буддизм возник во Вьетнаме, там уже существовали две теоретические предпосылки для его развития. Большая близость учения буддизма с даосизмом, который за десятки лет успел укорениться в местной культуре и стать понятным для народа вьетов, давала чань-буддизму особое преимущество. Говоря о совпадении буддизма и даосизма, прежде всего надо отметить, что это было обусловлено центральными теоретическими положениями обеих концепций. С теоретической точки зрения, тогда как конфуцианство утверждало принцип всемогущества слова и умопостигаемости учения, изложенного в вербальных текстах, для даосизма молчание выступало как знак высшей истины. А чань-буддизм, как и даосизм, полагал, что никакие вербальные предписания и никакие тексты вообще не способны открыть тайны бытия и передать истинную суть вещей и явлений.

Поэтому в чань-буддизме существовала принципиальная методологическая установка на передачу невербальной информации в процессе непосредственного общения учителя с учеником, а также на использование в практике психической тренировки энигматического языка парадоксов и иносказаний, настраивающего ученика на передачу и приём того, что скрыто за словами. Нам известно, что чтение, перевод или интерпретация санскритских и китайских работ всегда были доступны лишь для очень узкого круга вьетнамцев. Нечаньские буддийские школы требовали, чтобы монахи уделяли много времени работе с каноническими текстами. Поэтому отказ от абстрактных спекуляций или объяснения трансцендентных, внеопытных понятий, содержащийся в чаньском учении о непосредственной передаче дхармы от сознания (учителя) к сознанию (ученика), более соответствовал уровню образованной части вьетнамских монахов. Это тоже служило одной из причин развития чань-буддизма во Вьетнаме.

Для постижения Высшей Истины чань-буддизм предлагает выработать практические психологические методы преодоления эмоционально-психологической «омраченности», препятствующей непосредственному переживанию невербальной реальности. Разрабатывая практический метод реализации определённого состояния сознания, ведущего к идентификации человеческого бытия с истинной реальностью, на первичном плане и откладывая анализ теоретического философского аспекта этого метода на вторичном, традиция чань-буддизма поистине гармонировала с культурой традицией народа Вьетнама. Ведь, справедливо говоря, последний не обладал философской традицией (в действительности до XIV века у вьетов даже ещё не было своего национального алфавита).

Традиционная, т.е. сидячая медитация предстаёт основным методом чань-буддийской практики психической саморегуляции. Её содержанием была реализация пустоты (кит. чжэнь-кун, вьет. кхонг) и выхода за предел собственного «Я», идентификация человеческого бытия с высшей реальностью т.е. переживание состояния Будды. В процессе медитации чань-буддист подвергал интуитивному рассмотрению (созерцанию) свой собственный поток психики, свое «Я», т.е., мысленные образы, чувства, мысли, стремления и т.д.

В результате этого он обнаруживал, что все такие феномены и вообще всё, что он в состоянии обнаружить в этом потоке, не имеет отдельного, независимого существования и в этом смысле нереально. А его «Я» нельзя свести ни к какому-либо одному феномену психики, ни к их сумме и поэтому говорить о своем «Я» как о чем-то реально существующем можно лишь условно. Через переживание отсутствия собственной, независимой сущности различных психических образований (эмоций, восприятия, мышления...) чань-буддист постигал пустотность, т.е., отсутствие собственной независимой сущности всех вещей и явлений, всех живых существ и своей собственной природы, а также «пустотность самой пустоты».

Несмотря на то, что в практике психической саморегуляции чань-буддизм делал особый акцент на медитации, обычно её практиковали в комплексе со многими другими методами, которые оказывали воздействие на психическое и соматическое состояние человека. К этим методам относятся парадоксальные задачи (кит. гун-ань, вьет. конг-ан), диалоги (кит. вэнь-да, вьет. ван-дап), дыхательные и гимнастические упражнения, физический труд, даже смех, крик, удары (веником или посохом) и сквернословие, носящиеся как внешне статический, так и активно-динамический, как вербальный, так и невербальный характер. Разрабатывая подобные разнообразные методы, чань-буддизм однозначно пришёл к формированию гибкого подхода к каждому конкретному случаю. Чань-буддизм принципиально придает этим методам не главную, а лишь подсобную роль в процессе просветления. Тем не менее, эти методы действительно усиливали эффект медитации и благодаря своему гибкому характеру способствовали развитию чань-буддизма в других странах. Широкое использование этих методов наблюдается весь длительный период развития различных школ чань-буддизма во Вьетнаме (Винитаручи и Фап Хиен – крик, Чань Тхань и Тхиен Хой – хоа-тау, Минхуан и Лиеу Куанг – гун-ань и др.).

Следует отметить, что вьетнамские чань-буддийские школы следовали именно южному направлению китайского чань-буддизма, сформированному Хуэйцзэном. Первой объективной причиной этого явления мы считаем географические условия. Напомним, что в Китае при династии Тан (618-907 гг.), особенно во время правления императрицы У-хоу (У Цзэтянь), благодаря поддержке императрицы на севере Китая стало интенсивно развиваться чаньское направление Шэньсю, а направление внезапного пробуждения Хуэйцзэна было наиболее популярно на юге. Поэтому распространение этой школы на территории Вьетнама, расположенной к югу от Китая, является вполне закономерным. Однако мы считаем, что если географическое положение Вьетнама играло объективную роль в распространении и существовании этой школы во Вьетнаме, то именно

содержание учения этой школы играло решающий факт в её дальнейшем развитии.

Основным отличием южной ветви чань от северной было учение о внезапном характере пробуждения. Если северная школа предпочитала систематическое, последовательное, поэтапное и постепенное пробуждение через моральное самосовершенствование, необходимое для очищения сознания человека от «омрачающих» и «загрязняющих» факторов, то южная, опровергая эту концепцию, делала акцент на мгновенное обретение просветления<sup>1</sup>.

Концепция внезапного пробуждения исходила из положения, что истинная природа человека и его первородное сознание представляют собой фундаментальную основу сознания человека. Они изначально чисты, всегда пребывают в абсолютной чистоте и спокойствии и никогда не могут быть омрачены или загрязнены ничем, поэтому они не нуждаются ни в каком совершенствовании. Но эта изначальная чистота сознания может быть временно скрыта тьмой неведения. От этого возникает привязанность к собственному «Я», сочетающаяся с привычкой дискурсивно-логического мышления, которое основано на субъектно-объектных отношениях в выделении отличительных признаков вещей и явлений окружающего мира. Отсюда появляется разделение мира на дуальные оппозиции. Это приводит сознание человека в состояние возбуждения, и оно отходит от своей истинной природы. Но тьма неведения является преходящим фактором в психике человека и может внезапно рассеяться. Для этого требуются лишь отрешение от ложных мыслей и освобождение от привязанности к своему индивидуальному «Я». В результате этого происходит естественное, спонтанное самопроявление изначальной чистой природы человека. Таким образом, теоретическое обоснование учения внезапного просветления явно

---

<sup>1</sup> Идея внезапного пробуждения была изложена в «сутре помоста» шестого патриарха Хуэйцэна. См. перевод Н.В. Абаева её дуньхуанского варианта, опубликованного Ф. Ямпольским в 1967 г.

опиралось на главные принципы махаянской философии о сознании и о пустоте. Вьетнамские чань-буддисты также оперировали этими категориями.

По нашему мнению, если учение постепенного просветления связывает адепта определенными условиями (такими, как нравственное очищение через соблюдение обрядов, поклонение божествам и обращение за помощью к священнослужителям), то концепция внезапного просветления предоставляет им большой творческий потенциал, ибо способствует активной работе с сознанием. Подчеркивая элемент внезапного просветления, южная школа превосходила северную именно в том, что подтверждала «сущность Будды» в каждом человеке, а в этом, собственно, и заключалась главная идея махаянской философии. Таким образом, ключевыми условиями для широкого распространения чань-буддизма в разных регионах, в том числе и во Вьетнаме, были именно его активность и гибкость, увеличивавшие способность адаптации чаньских школ к разным этноконфессиональным сферам.

### § 3. Философия автохтонной вьетнамской чаньской школы Чук-Лам

Как пишет известный немецкий буддолог Р. Пишель в одной своей работе, "сколько народов, столько и видов буддизма"<sup>1</sup>. Это объясняется тем, что, во-первых, буддизм всюду прививался к местным культурным традициям, в том числе и к культурной традиции народов Вьетнама, о чём речь шла в первых двух разделах данной работы; во-вторых, буддисты в разных регионах интерпретируют основные буддийские понятия по-разному в зависимости от духа автохтонной культурной традиции. В результате этого и появлялись многочисленные разновидности буддизма.

Понятие "Дхарма" является одним из основных понятий буддийского учения, оно принималось всеми без исключения буддийскими философскими школами. Однако как раз именно по линии интерпретации этого понятия и вытекающих из такой интерпретации мировоззренческих следствий и проходит демаркационная линия между ведущими школами классической буддийской мысли. Так, если в Хиньяне исходной посылкой философствования системы вайбхашиков выступал центральный тезис "все дхармы существуют реально", то саутрантики не признавали онтологического статуса всех дхарм: они делили дхармы на два вида — существующие и чисто номинальные. А для махаянской школы мадхьямиков (другое название: Шуньявада) дхармы как таковые представляют собой не более чем поименованные объекты познания, т.е. они не обладают онтологическим статусом, а сводятся только к гносеологическому аспекту. Приведенные факты показывают принципиальное значение интерпретаций понятия "дхарма" для анализа и понимания конкретной буддийской традиции. Мы можем назвать следующие причины такой постановки проблемы: во-первых, в отличие от других мировых религий, в буддизме нет единого общепринятого канона. Различные школы этой традиции старались создать и создавали свои собственные канонические тексты, содержание

---

<sup>1</sup> Пишел Р. Будда, его жизнь и учение. М., 1991. Стр. 11.

которых могло не совпадать с работами других школ или даже противоречить им.

Во-вторых, не было общепринятых критериев для различения канонической и неканонической литературы (например, в самой хинаянской традиции, когда вайбхашики считали, что к главным буддийским канонам относятся Сутра-питака, Виная-питака и Абхидхарма-питака, другое направление – саутрантики – полагало, что в основе буддийского учения изначально лежали лишь два первых раздела канонического корпуса)<sup>1</sup>.

В-третьих, в литературе буддизма было совершенное иное отношение к слову основателя – Гаутамы Шакьямуни, чем в других религиях к другим сакральным текстам. Главным смысловым содержанием учения Гаутамы выступала дхарма – «Высшая реальность», открытая Буддой в момент просветления. Эта реальность, которую нельзя полностью описать при помощи рациональных суждений, допускает множество описаний и интерпретаций. Известный востоковед О. Розенберг писал, что «системы буддизма вообще, помимо отдельных школ, не существует вовсе. Стремиться к созданию такой абстрактной буддийской системы бесполезно. Существует только ряд отдельных систем, принадлежавших разным школам и разным авторам. Но они объединяются общностью вопросов, общностью методов и общностью некоторых решений и выводов. Они расходятся главным образом в том, какие из проблем выдвигаются на первый план в ущерб другим проблемам, оставляемым без внимания. В этом смысле наличие единства некоторых основных положений, некоторого круга идей, составляющих некоторую принадлежность каждой из индивидуальных систем, оств, вокруг которого они образовались, даёт нам право говорить вообще о "буддизме" как о характерном буддийском мировоззрении»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См. В.И. Рудой. Становление буддийской религиозно-философской традиции в древней и раннесредневековой Индии // Буддийский взгляд на мир. СПб, 1994. Стр. 20-46.

<sup>2</sup> О.О. Розенберг. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. Стр. 4-5.

По этому поводу автор "Ранней буддийской философии" также пишет: "Дхарма – это всегда конкретное послание конкретному человеку в конкретной ситуации. Нет дхармы вообще, есть дхарма, изложенная с учетом индивидуальных особенностей каждой категории верующих"<sup>1</sup>.

Кроме того, согласно буддизму, дхарма существует вечно, поэтому личный опыт основателя буддизма, как и опыт его адептов, вторичен и не может претендовать на то, чтобы быть истиной в последней инстанции. Отсюда ясно, что методология изучения проблемы дхармы имеет важнейшее значение для анализа буддийской традиции в различных регионах Юго-Восточной Азии в целом, и во Вьетнаме – в частности.

В настоящее время наряду с работами многих азиатских буддологических центров существует немало буддологических исследований русских авторов и авторов стран СНГ, которые посвящаются проблемам буддийской традиции вообще и проблеме интерпретации термина дхармы в частности.

Некоторые авторы доводят свои теоретические размышления над характером буддизма до создания целостных моделей концептуального порядка. Например, Линнарт Мьяль в своей работе «Дхарма – текст и текстопорождающий механизм» разрабатывает оригинальную семиотическую модель буддизма в русле структурно-семиотической методологии. Заметим, что опорной точкой концепции Мьяля является одна из ключевых категорий её самоистолкования – «дхарма». Суть состоит в том, что дхарма здесь рассматривается автором как "текст", способный породить другие тексты, - текстопорождающий механизм. Таким текстопорождающим механизмом может быть и одна буква, и слог, или обширные сутры, или вся совокупность буддийской литературы. Данная трактовка дхармы, как полагает В.Г. Лысенко в своей работе "Ранняя буддийская философия", "позволяет объяснить такой странный для европейцев факт буддийской

---

<sup>1</sup> См. В.Г. Лысенко. «Ранняя буддийская философия».

религии, как огромное, не поддающееся учету и охвату количество буддийских священных текстов, объем которых неизвестен ни одному буддисту"<sup>1</sup>. Нельзя не отметить, что модель Мьяля представляет ценную попытку описания самых глубинных и не поддающихся традиционному категориальному истолкованию структур буддийского сознания. Это попытка понять сложнейший феномен чужой культуры, используя язык семиотики, практически свободный от однозначных европейских смысловых ассоциаций. Данный язык, по сути, является метаязыком, прекрасно приспособленным для межкультурного анализа.

Для московского исследователя, специалиста по буддизму махаяны Валерия Павловича Андросова центром интересов является изучение буддийских текстов как явлений культуры. В своей работе "Монографические труды буддологов Азии" автор пишет: "Если в качестве религиозного источника текстовое наследие способствовало обособлению определенной конфессиональной общины, то в качестве явления культуры оно, напротив, выполняет интегрирующую функцию"<sup>2</sup>. Ключ к культурологическому исследованию буддийских реалий В.П. Андросов находит в понятии "текстовая деятельность". Автор трактует "текст" в духе структурной семиотики и с психологической точки зрения рассматривает мышление как своего рода деятельность, являющуюся субъективным отражением, моделированием практической деятельности. В работе "Нагарджуна и его учение", Андросов предлагает выделить шесть направлений текстовой деятельности. Он считает, что это суть "пути консолидации новой религиозной культуры с культурным базисом древнеиндийских обществ"<sup>3</sup>.

Он пишет также: "...если шесть видов текстовой деятельности как реализация просветления являются философией, тогда получение знания

---

<sup>1</sup> Там же. Стр. 81.

<sup>2</sup> Андросов В.П. Монографические труды буддологов Азии. Стр. 278.

<sup>3</sup> Там же. Стр. 54.

является философией познания, тесно связанной с практикой откровения"<sup>1</sup>. Иными словами, для Андросова термин "философия" не ограничивается фиксированием только логической дискуссии, но также кодирует духовно-практическую деятельность в самом широком смысле.

К тому же пониманию буддийской философии приходит и петербургский ученый Валерий Исаевич Рудой, но совершенно другим путем. В основе исследования буддологической программы Рудого лежит идея Щербатского, согласно которой именно философия является ядром буддийского мировоззрения, средоточием самых его существенных свойств, которые преломляются во всех других областях буддийской культуры. Рудой полагает, что в связи с этим главным объектом внимания исследователя должны стать специализированные философские трактаты, и прежде всего самый авторитетный из них - "Абхидхармакоша" Васубандху. Вместе с тем исследователь выделяет разные уровни рассмотрения буддизма и выдвигает особые требования к переводу буддийских текстов. Таким образом, автор вводит нас в круг исследуемых проблем, делая важный шаг в сторону преодоления современных модификаций европоцентризма. Кажется, что современная реконструкция чужой культуры, философии, религии ...не должна претендовать на какое-то место в реконструируемой системе, потому что она приведет не к индийской философии в её собственных образах и смыслах, а к какому-то эрзац-продукту, который она сама создала. В статье "О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем"<sup>2</sup> В.И. Рудой и его соавтор Е.П. Островская останавливаются на методологии историко-философского истолкования классических текстов.

Соавторы разбивают процедуру на три стадии: 1) интерпретация и перевод терминологического аппарата, 2) реконструкция синхронной версии

---

<sup>1</sup> Там же. Стр. 56.

<sup>2</sup> См. Островская Е.П., Рудой В.И. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.

религиозно-философских систем на основе одного или группы текстов, 3) объяснение первоисточников с точки зрения общефилософской концепции самого исследователя. Таким образом, соавторы приходят к пониманию буддизма как сложного полиморфного явления и к необходимости его изучения с точки зрения междисциплинарного подхода, в том числе с лингвистической, текстологической, религиоведческой, историко-культурной и особенно с психологической точек зрения. Так, в работе "Буддийский взгляд на мир" В.И. Рудой пишет: "Семантика понятия дхарма имеет две стороны: дхарма как единица языка описания психики (гносеологический аспект) и дхарма как единица индивидуального потока психической жизни, реально связанная в своем бытии с единицей времени - моментом (онтологический аспект)"; "уже на доктринальном уровне динамика человеческого существования рассматривалась с точки зрения классификации дхарм по трем различным основаниям /.../ по группам соотнесения (скандха), по источникам сознания (аятана) и по классам элементов (дхату)"<sup>1</sup>.

Изложенные точки зрения позволяют сделать следующие выводы. Во-первых, все эти авторы опираются на традицию буддологии, изложенную в трудах Ф.И. Щербатского и О.О. Розенберга. Они используют методологию, разработанную в трудах русских буддологов. Вместе с тем, проанализированные позиции позволяют делать вывод, что каждый из авторов делает акцент на исследовании одного из аспектов буддийской традиции: Л. Мьяль осуществляет анализ с позиции структурно-лингвистической и представляет буддийскую традицию как самопорождающийся текст сознания; В.П. Андросов описывает буддийскую традицию в основном с культурологической точки зрения; В.И. Рудой представляет себе буддийскую традицию с точки зрения психологии как определенное состояние сознания.

---

<sup>1</sup> См. Островская Е.П., Рудой В.И. Четыре системы буддийской классической религиозно-философской мысли // Буддийский взгляд на мир. СПб, 1994. Стр. 47-49.

Изучая такие основополагающие понятия буддизма, как дхарма, дхармакая и синь, О.О. Розенберг в работе "Проблемы буддийской философии"<sup>1</sup> обозначил смыслы понятия "дхарма", характерные для индийской культуры: качество, атрибут, субстанциональный носитель, трансцендентный субстрат единичного элемента сознательной жизни, составной элемент сознательной жизни, объект учения Будды, абсолютное, истинно-реальное, учение Будды и вещь, объект, явление.

Работы этих авторов, безусловно, представляют большой интерес для исследования культуры буддизма. Но, на наш взгляд, чтобы понимать буддийскую культуру в таких странах как в Китае, Японии и, особенно – во Вьетнаме, необходимо дополнить эти работы более полным анализом буддийской традиции, привлекая к исследованию термина дхармы практический контекст реализации буддизма. Что касается буддийской традиции во Вьетнаме, следует учитывать то, что она представляет собой главным образом синтез чаньских школ с автохтонной традицией и элементами даосизма и конфуцианства.

Как известно, несмотря на свои разногласия, все школы буддизма сохраняют учение о "трёх драгоценностях" (это Будда, дхарма и сангха). Следует заметить, что слово Дхарма (кит. Фа) имеет много значений. Оно может означать и феномены, и учение. Иногда оно переводится как "духовное" т. е. "духовное тело Будды". Хотя это представление о "Трёх Драгоценностях" является общим для всех буддийских школ, существует отличие между индийским и китайским буддизмом. Решающим отличием между ними является то, что индусы воспринимают Будду, Дхарму и Сангху буквально, а китайцы – в переносном смысле. Именно в переносном смысле в китайском буддизме интерпретируют дхарму как "Высшую духовную реальность", открытую Буддой в момент просветления, и как "учение Будды" – путь, который ведет последователей к истине, к состоянию просветления.

---

<sup>1</sup> О.О. Розенберг. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. Стр. 87.

Первая чань-буддийская школа - школа Винитаручи – возникла во Вьетнаме довольно рано, в VI веке. К этому времени индийский буддизм уже существовал во Вьетнаме, по крайней мере, четыре века. Несмотря на это, монахи этой первой чаньской школы китайской традиции должны были усвоить местные верования, чтобы осуществлять своё учение. Именно поэтому одной из отличительной чертой школы Винитаручи было то, что «дхарму» в ней интерпретировали как волшебные способности монахов, иными словами, способность творить чудеса, предположительно присущую монахам, в данной школе называли дхармой.

Так, в "Дай вьет ши ки тоан тхы"<sup>1</sup> есть рассказ о монахе Зучибаламе, прибывшем во Вьетнам при государе Чан Ньян Тонг. Он «был чернокожим, ему было уже больше 300 лет. С помощью собственной совершенной дхармы этот монах мог практиковать медитацию, сидя в позе лотоса на поверхности воды. Своей внутренней силой он мог передвигать собственные внутренние органы себе в грудь...". А в "Собрании высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны" рассказывается о жизни и деятельности монаха Махамая (санск. Mahamaуа), о том, что он, обладая дхармой, мог творить всяческие чудеса. Государь Ле Дай Хань, прослышав о нём, пригласил его в государственный совет. Там монаху стали задавать вопросы, но тот не отвечал. В конце концов, он сказал лишь: "Я – сумасшедший монах из монастыря Куан-Ай. Государь рассердился и приказал, чтобы солдаты бросили его в закрытую комнату в монастыре Ван-Туэ и заперли на несколько замков. Следующим утром солдаты обнаружили, что его уже не было в комнате, хотя все замки остались целы.

Говоря об особых способностях монахов, мы не можем не вспомнить ещё один рассказ, посвящённый монаху Дао Ханю. Его отец был чиновником. Однажды он поссорился с другим чиновником, и последний нанял колдуна по имени Дай Зиен. Колдун с помощью магии убил отца монаха и бросил труп в реку. Труп по течению доплыл до места, где стоял

---

<sup>1</sup> См. Нго Ши Лиен. "Дай вьет ши ки тоан тхы" ("Полные записи истории Дайвьета"). Ханой 1983.

дом заказчика преступления, остановился и целый день дрейфовал напротив, указывая на него рукой. Чиновник забеспокоился и снова позвал колдуна на помощь. Колдун Дай Зиен пришёл, прочитал заклинание, и труп уплыл. Намереваясь отомстить за отца, Дао Хань решил уйти в горы Ты-Шон читать сутры. Почувствовав, что «его дхарма» вполне совершенна, Дао Хань вернулся на родину. Когда монах бросил свой посох в реку, куда бросили труп его отца, посох, как дракон, поплыл против течения и остановился у моста Тау-Зыонг, где жил колдун Дай Зиен. Увидев волшебный посох дхармы, колдун заболел и вскоре умер<sup>1</sup>. Таким образом, для объяснения простолюдинам понятия "дхарма" монахи, с одной стороны, использовали местные верования, а с другой стороны, давали буддийскую интерпретацию местным верованиям. Что касается местных верований, то у народов Вьетнама уже существовал культ разных обожествленных сил природы и вера в могущество различных духов. Например, люди верили во властителей гор, рек, деревьев, дождей, грома и т. д., за каждой стихией или природным явлением были закреплены духи-покровители или «властители». В религиозно-мифологической системе вьетов также существовал персонаж даосского пантеона – Яшмовый владыка, фигурировавший в местном фольклоре под именем Нгок Хоанг. Как правило, он восстанавливал справедливость. С приходом буддизма мифические представления вьетов обогатились образом Будды как доброго старика-волшебника, который часто являлся людям, давал им советы и помогал в трудные минуты<sup>2</sup>.

Все эти персонажи не считались создателями космоса, они были всего лишь способны творить чудеса, чтобы помочь людям. Таким образом, интерпретируя данную традицию по-своему, школа Винитаручи идентифицировала персонажей народной мифологии с монахами, обладающими совершенной дхармой, т.е., достигшими просветления. В этом

---

<sup>1</sup> См. Собрание высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны. Ханой, 1990.

<sup>2</sup> См. Ву Нгок Фан. Собрание вьетнамских сказок, а также Хоанг Чонг Миен. Вся вьетнамская литература. Сайгон, 1953.

смысле все божества народных верованиях приравнивались к буддийским просветлённым монахам.

В действительности представления о чудесных способностях монахов уже существовало и в китайской чань-буддийской традиции до Хуэйцэна, с которой непосредственно связано появление школы Винитаручи<sup>1</sup>.

Согласно чань-буддийской традиции, а точнее, системе обучения Боддхихармы, когда наставник или любой последователь чань-буддизма практикует медитацию, он может с помощью «внутреннего делания» обрести крепкое здоровье, с помощью цигун развить свою внутреннюю силу, получив чудесные способности, а также развить ум через созерцание. Например, наставник Хуэйцэ, используя приобретенную им внутреннюю силу, сломал ветку; Боддхихарма с помощью своей сверхъестественной силы вызывал сильный ветер. В другом эпизоде говорится: "Хуэйцэ, прибегнув к своей внутренней силе, сам лишил себя левой руки для того, чтобы доказать Боддхихарме свое чистосердечное желание получить наставление".

Что касается философского толкования, то в русле традиции буддизма махаяны, согласно которой "дхарма есть высшая реальность, которая лежит в основе всех частных явлений; это то, что делает возможным существование индивидов; смысл существования вселенной; закон бытия, который регулирует движение событий и идей"<sup>2</sup>, монахи школы Винитаручи, пытаясь сформулировать высший принцип Вселенной, считали дхармой прежде всего все вещи, явления, и мир явлений. Для определения сущности дхармы они использовали термин "чан тхан" – истинное тело. Они считали, что мир явлений и дхармы взаимосвязаны и неотделимы друг от друга, как вода и морская волна. Волна, т.е. вещь, явление, рождается из воды (сущность, дхарма) – и снова превращается в воду. Волна есть вода, и вода есть волна. Сущность воплощается в явлении подобно тому, как вода превращается в

---

<sup>1</sup> См. Энциклопедия дзэн.

<sup>2</sup> См. Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны. Пер. с англ. Пахомова С.В.. СПб., 2002. Стр.64.

волну. Именно об этом монахе И Шон (ум. 1213 – 19-ое поколение этой школы) написал:

"Сущность воплощается во всех явлениях.

Всякое явление есть дхарма"<sup>1</sup>.

Таким образом, мир разных явлений возникает из дхарм. Все явления являются отражением, воплощением дхарм и в широком смысле являются самой дхармой.

Продолжая эту мысль, монах И Шон писал:

"Истинная сущность (дхарма) не имеет никаких свойств,

Не рождается и не исчезает.

Тело является дхармой рождения и смерти.

Сама дхарма всегда вечна (бессмертна)"<sup>2</sup>.

Появление человеческого тела или образование любого существа - это дхарма рождения, а его исчезновение - это дхарма смерти. А сама дхарма, не обладая никакими свойствами, существует вечно, т.е. она нерождённая, бессмертна, неизменна. Дхарма находится повсюду в этом мире и её много, как песка на берегах океана.

Мир явлений всегда изменчив. Он находится под действием законов непостоянности, взаимосвязанности и закона рождения-смерти. Названия явлений лишь условны. Все причинно-обусловленные дхармы иллюзорны, как пузыри или туман. По словам монаха Чи Тхиена (16-ое поколение школы), "все дхармы в этом мире нереальны"<sup>3</sup> и существование человеческого тела также нереально. Как написал монах Ван Хань (ум. 1018 - 12-ое поколение):

"Существование человеческого тела мгновенно,

Подобно деревьям, расцветающим весной и чахнувшим осенью"<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Тхик Тхань Ты (монах). Вьетнамские чань-буддисты. Хошимин, 1972. Стр. 206.

<sup>2</sup> См. Зыонг Дык Нян. Поэтическое собрание всех лучших авторов. Ханой, 1978.

<sup>3</sup> Тхик Тхань Ты (монах). Вьетнамские чань-буддисты. Хошимин, 1972. Стр. 158.

<sup>4</sup> Там же. Стр. 55.

Монах Дао Хань (ум. 1115 - 13-ое поколение) говорил о сущности дхармы, используя термин "истинное сознание" (вьет. чан там):

"Вы давно находитесь среди мирской пыли,  
Можно ли в ней искать истинное сознание (вьет. там)?"<sup>1</sup>

Монах Чи Хуиен ему отвечал: "Если (вы) практикуете созерцание (вьет. тхиен), то достигаете истинного сознания. Просветление находится в самом (вашем) сознании, оно осязаемо, близко, реально, его проявления бесчисленны, как песчинки в реке, его не надо искать где-то далеко"<sup>2</sup>.

Видимо, монахи школы Винитаручи, следуя традиции махаянского буддизма, отрицали онтологический статус дхарм, сводя дхарму только к гносеологическому аспекту. Кроме того, в согласии с традицией чань-буддизма они полагали, что сущность дхармы изначальна и неподвержена рождению и смерти, она непознаваема, и поэтому не надо стремиться к её познанию: она возвышается над языком и понятийным мышлением и постижима лишь через созерцание или медитацию.

Таким образом, медитация (вьет. тхиен) для монахов школы Винитаручи представляет собой путь к достижению непосредственного опыта переживания природы дхармы или "Высшей духовной Реальности". Тот, кто пробудился, может осознать высшую, истинную реальность, т.е. дхарму, находящуюся в реальном, пыльном мире. Эта реальность, по сути, пустота, её нельзя выразить ничем, ни словами, ни звуками; тем не менее, она день за днём проявляется повсюду. Монах Чань Хонг (1046-1100) пишет об этой реальности:

"Чудесная истина - пустота - везде показывается,  
подобно теплему ветру тихо веет повсюду.  
Кто обладает "не-деянием" (вьет. во-ви, кит. у-вэй),  
Тот сможет возвратиться в "свой дом"<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. Стр. 104.

<sup>2</sup> Там же. Стр. 106.

<sup>3</sup> Там же. Стр. 139.

Под "своим домом" имеется в виду изначальная собственная природа человека, постоянно чистая, как Высшая Дхарма. В вышеприведённой гатхе автор использует термин "не-деяние", и это дает некоторым исследователям повод утверждать о наличии элемента даосизма в его мировоззрении<sup>1</sup>, поскольку в даосской традиции термин "не-деяние" т.е. естественная и спонтанная реализация человеческой истинной природы, обычно обозначает не-нарушение закона естественности. Но мы, основываясь на общем духе гатхи, считаем, что монах Чань Хонг просто использовал язык даосизма для выражения буддийских идей, как это и было принято у чань-буддистов. В этом случае под "не-деянием" монах имел в виду состояние полного покоя сознания, достигнутое в результате медитации.

Монахи школы Во-Нгон-Тхонга ввели термины "зиеу тхе" - "таинственная, чудесная тхе" (дхарма) и "шак тхан" - мир явлений. Как и монахи школы Винитаручи, они считали, что дхарма ("чудесная тхе") и мир явлений неотделимы. Живший в XIII веке монах Дао Хуэ (ум. в 1173 - 9-ое поколение школы Во-Нгон-Тхонга) писал: "Мир явлений и таинственная тхе несоединимы и неразлучны. Если бы некто захотел различить их, то он уподобился бы сажающему цветы в очаге"<sup>2</sup>.

Понятие "тхе" тут обозначает высшее проявление Будды. Монах Чыонг Нгуен (1110-1165 гг., 10-ое поколение школы Во-Нгон-Тхонга) писал: "Тхе существует в свете и пыли, но не является светом и пылью. Она и есть прозрачное, чистое там – сознание (кит. синь), оно присуще всем вещам. Это мастер, создающий и питающий все вещи"<sup>3</sup>.

Следует заметить, что из-за семантики вьетнамского слова "тхе" оно иногда переводится как «естественность». Отсюда некоторые вьетнамские исследователи понимают "тхе" как естественность в даосской традиции т.е., как воплощение всеобщих и универсальных закономерностей структурной

---

<sup>1</sup> См. Нгуен Хунг Хау. Краткий очерк вьетнамской буддийской философии. Т. 1. Ханой, 2002.

<sup>2</sup> Тхик Тхань Ты (монах). Вьетнамские чань-буддисты. Хошимин, 1972. Стр. 149.

<sup>3</sup> Там же. Стр. 179.

организации и функционирования мира, единых для всей природы, как живой, так и неживой<sup>1</sup>. По нашему мнению, несмотря на то, что в буддийском мировоззрении вьетнамских чаньских монахов явно присутствует влияние даосизма, эта интерпретация не согласуется с концепцией Чьонг Нгуена. В данном случае "тхе" следует понимать как дхарму высшей реальности/таковости.

Вьетнамские монахи ввели также понятие "чистое там", аналогичное китайскому понятию "синь" или понятиям «виджняна», «манас», «читта» в индийском языке. В индийской махаяне понятие виджняны имеет широкое толкование, охватывающее интеллектуальную деятельность человека, его эмоции, ощущения и поступки. Под данным понятием также подразумевается процесс становления и развития мира, интерпретируемый индийскими толкователями как результат деятельности космического разума. Близок к данному понятию индийский термин "алайвиджняна", трактуемый как вместилище сознания. Г.М. Бонгард-Левин подчеркивает, что "космический разум не только мыслит, но и порождает все происходящее в природе"<sup>2</sup>.

Понятие «манас» в индийской традиции обозначает одновременно душу, разум и замысел; «читта» представляет собой смысловой аналог манаса, расширенного семантикой таких понятий, как чувство и ощущение<sup>3</sup>.

Определенное сужение семантики виджняны, манаса и читта отражается в термине вьетнамского буддизма "там" (кит. «синь»), обозначающего буквально «сердце». В науке утвердилось мнение, что в русском языке нет аналогичного слова, раскрывающего единство эмоционального и интеллектуального начал.

Категория синь выступает как недифференцированное начало, обнимающее все внутреннее, душевное, психическое, оно

---

<sup>1</sup> См. Лао Цзы. Дао Дэ Цзин ("поэтическая матрица"). Пер. Виноградского Б.Б. М., 2003, а также Лао Цзы. Дао Дэ Цзин (Канон пути и благодати). Пер. Маслова А.А. М., 2003.

<sup>2</sup> Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985. С. 504.

<sup>3</sup> Санскритско-русский словарь. М., 1978. С. 586, 494.

противопоставляется любому внешнему действию, явлению и поведению. Понятие синь (как «читта») близко по значению "шестому чувству", которое перечисляется наряду с другими пятью органами чувств, но явно противопоставлено им в качестве особого ментального органа. Высшие ментальные способности "синь-там" выступают как признак существ божественного ранга, а отсутствие их - удел профанического "я".

А.И. Кобзев упоминает об ином оттенке данного понятия. Он утверждает, что синь означает "субъективное, включая сюда интеллектуальное, волевое, объективация "сердечности" может иметь лишь метафорический смысл, наподобие "мировой души". Синь стоит ближе к понятию субъективного, чувственного начала, чем к понятию идеального. Если можно трактовать синь как обозначение идеального, то только подразумевая под ним субъективно-идеальное"<sup>1</sup>.

В своей интерпретации понятия «синь» вьетнамские буддисты не пытались совместить разные по смыслу сущности и использовали его в значении эмоционального сознания. Прямым аналогом "синь" в раннем вьетнамском буддизме являлся термин "там". Монахи школы Винитаручи полагали, что "там" существует всюду, в каждой вещи; во всех живых существах "там" присутствует изначально. "Там" не рождается и не умирает, обозначая одновременно вечную пустоту. Мыслители школы Во Нгон Тхонга видели в "там" Будду, т.е. отождествляли все сущее с Буддой, предвосхитив тем самым эманационную теорию во вьетнамском буддизме.

Монах Кыу Чи (7-ое поколение школы Во-Нгон-Тхонга) полагал, что для пробудившихся «там» и дхарма являются одним и тем же: "Все Дхармы родились в "там", если бы "там" не рождало, то дхарме было бы негде пребывать"<sup>2</sup>. Он считал, что "там" рождает всякое явление, само будучи ничем. Из "там" появились все меры со своими формами. А по монаху Бао

---

<sup>1</sup> Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и китайская классическая философия. М., 1983. Стр. 83.

<sup>2</sup> Тхик Тхань Ты (монах). Вьетнамские чань-буддисты. Хошимин, 1972. Стр. 100.

Заму (умер. 1173 г., 9-ого поколения школы Во-Нгон-Тхонг), все дхармы, все явления превращаются в пустоту<sup>1</sup>.

Таким образом, по мнению представителей школы Во-Нгон-Тхонга, началом всего является абсолютная пустота. Мир явлений и все дхармы рождаются из "там". Снаружи кажется, что все дхармы реальны, но на самом деле они существуют лишь благодаря "там". Мир явлений на самом деле нереален и иллюзорен. В нём все подчиняется закону непостоянства, изменчивости. Монах Куи Чи писал: "Ничто не является следствием, ничто не является причиной"<sup>2</sup>. Монах Тхьонг Чиеу (ум. в 1203, 12-ое поколение школы Во-Нгон-Тхонга) считал, что "всем дхармам присуща нирвана"<sup>3</sup>.

Надо признать, что наше исследование идей таких ранних вьетнамских школ чань-буддизма, как Винитаручи, Во-Нгон-Тхонга и особенно Тхао-Дьонга, неизбежно остаётся ограниченным из-за больших трудностей с письменными источниками. Во-первых, китайских и старо-вьетнамских иероглифических переводов буддийских текстов и интерпретаций таких текстов представителями этих школ до настоящего времени дошло крайне мало. Во-вторых, только некоторые из этих немногочисленных произведений посвящены проблемам философии. В-третьих, вьетнамские чань-буддисты, следуя традиции чань, сосредоточивались на практике реализации дхармы и передавали дхарму следующим поколениям непосредственно от сознания к сознанию, т.е. их предписания часто были незнаковыми. Поэтому часто об идеях этих монахов свидетельствует какая-нибудь одна гатха или несколько стихотворений, оставленных перед уходом в нирвану.

До наших дней дошло лишь несколько произведений, откуда мы можем черпать соответствующую информацию. Вот они: "Собрание высказываний выдающихся святых из сада дхьяны", "Вьетнамские чань-буддисты", а также некоторые тексты, где присутствуют фольклорные и

---

<sup>1</sup> Там же. Стр. 151.

<sup>2</sup> Там же. Стр. 100.

<sup>3</sup> Там же. Стр. 203.

мифологические элементы - "Дивные повествования земли Линьнама" и сборники-антологии поэзии; например, "Поэтическое собрание вьетских звуков". Но, несмотря на это, выше мы, опираясь как на содержание этих стихотворений, так и на ряд китайских источников (на "Сутру Мадхпраджня-парамита", "Сутру помоста" и "Дао Дэ Цзин"), попытались выяснить, как эти школы интерпретировали термина «дхарма». Ключевым элементом в понимании дхармы как высшей духовной реальности сыграло новое понимание сознания (вьет. там). Истинная природа человека ни в чём не отличается от природы Будды, а изначальное сознание всегда чисто. Индивиды – отнюдь не изолированные сущности, как считают люди, чьё сознание омрачено. Все обособленные сущности обретают смысл только тогда, когда мыслятся в единстве с Высшей Реальностью. Из-за неведения в сознании человека возникает различие профана и Будды, а также все субъектно-объектные отношения и разделение на множество дхарм; иными словами, неведение обеспечивает возникновение дуализма. Но когда сознание человека оказывается совершенно просветленным, он перестает строить искусственные барьеры эгоизма перед своим духовным взором, стирается разница между "я" и "ты", а дуализм уничтожается. Таким образом, все дхармы рождаются от сознания.

Понимая дхарму как Учение, как путь, который ведет последователей к прозрению, вьетнамские чань-буддисты полагали, что благодаря медитации человек может постичь свою чистую изначальную природу, тождественную природе Будды в этом реальном мире «пыли». В этом контексте идеал нирваны не столь существен для вьетнамских буддистов; у них на первом месте стоит идеал просветления, достижение полного, совершенного сознания, абсолютное постижение буддийских истин. И таким образом, реальный, "пыльный" мир для вьетнамских мыслителей перестал быть местом тотального страдания, сферой, от которой необходимо избавиться: он понимался как сущностно идентичный нирванической запредельности. Для

этого постижения достаточно было лишь изменить фокус внутреннего видения.

По всей видимости, интерпретации понятия дхармы этими школами не отличались от традиции махаяны вообще и китайского чань-буддизма, особенно южной школы, в частности, и это вполне логично, ибо с последней все эти школы имели непосредственную и тесную связь. Именно поэтому для полного понимания вьетнамской буддийской философии и интерпретации в ней понятия дхармы далее мы рассмотрим идеи школы Чук-Лам, единственной автохтонной из пяти основных вьетнамских школ чань-буддизма. До наших дней дошли стихотворения, записи бесед, оригинальные работы и комментарии к сутрам представителей этой школы. Это стихотворения монаха-государя Чан Нян Тонга, беседы преподобного Туэ Чунга и особенно стихотворения, комментарии к сутрам и оригинальные работы монаха-государя Чан Тхай Тонга, вошедшие в сборник "Хоа хы лук"<sup>1</sup>.

Для представителей школы Чук-Лам дхарма – это прежде всего земной мир и пустота. Земным миром является поток мгновенных дхарм, соединение причин и следствий, рождений и смертей. Согласно школе Чук-Лам, земной мир или поток дхарм определяется действием трех законов: Закон рождения и смерти (то, что родилось, возникло, появилось, обязательно умрет/исчезнет), Закон причинности (все вещи и явления находятся в отношениях причин и следствий). Закон непостоянства (все непостоянно, все движется, изменяется и превращается).

Согласно традиции буддизма, "все существующее возникает из причин и условий /.../, оно во всех отношениях непостоянно /.../, что кажется вечным – исчезает, высокое снижается, где есть встреча – будет и разлука;

---

<sup>1</sup> "Хоа хы лук" ("Записи об опытном изучении пустоты"), принадлежащее кисти императора Чан Тхай Тонга (1218-1277), – одно из пяти самых древних буддийских произведений Вьетнама, сохранившихся до настоящего времени. Четыре других – это "Тхиен уиен тап ань" ("Собрание высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны"), "Туэ Чунг тхьонг ши нгы лук" ("Записи бесед превосходного мужа Туэ Чунга"), "Тхань Данг Лук" ("Записи о мудрейших светочах") и "Краткие изречения первых пяти императоров династии Чан".

все, что рождено, умрёт"<sup>1</sup>. Этот закон мироздания говорит о вечном изменении и движении, об универсальных связях, о моментальности всех вещей и явлений земного мира, о том, что все непостоянно, преходяще и относительно<sup>2</sup>. Представители школы Чук-Лам интерпретируют эти законы по-своему: "Сто лет – это один миг, четыре великих элемента (четыре элемента это: рождение, старение, болезнь и смерть) по существу не вечны. Пять скандх вообще не существуют. Каждый день люди смешно, неудачливо и быстро попадают в беспредельную сеть кармы. Они не знают, что существует Единая природа и поощряют желания шести органов"<sup>3</sup>. "День за днём, весна за осенью, все (вещи) вечно меняются. Богатство, заслуги и слава – это лишь длинный сон. Богатство и знатность никого не избавят от закона непостоянства"<sup>4</sup>. В работе "Учения об обряде шести времен покаяния" сказано также:

"Солнце передвигается с востока на запад.

Тело всплывает и утопает.

Старость приходит ко всем, несмотря на мудрость или тупость.

Смерть также не выбирает только умных.

Никто не избежит закона непостоянства

Никто не избежит большого неведения - смерти"<sup>5</sup>.

Представители школы Чук-Лам считали, что "изначальная единая природа - дхарма - пустотна. Из-за появления омраченности (вьет. вонг) появился чувственный мир. Омраченность порождает чувственное. После отказа от нерождения – перерождения люди навечно попали в цепи рождения-перерождения /.../. Люди рождаются либо мудрыми, достойными, либо глупыми и неумными, или перерождаются в разные облики животных.

---

<sup>1</sup> Чаттерджи С., Датта Д. Древняя индийская философия. М., 1954. Стр. 128.

<sup>2</sup> См. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985.

<sup>3</sup> Чан Тхай Тонг. Советы о том, как постичь истинную дхарму // Хоа Хы Лук. 1972. Стр.132.

<sup>4</sup> Тхик Тхань Ты (монах). Вьетнамские чань-буддисты. Хошимин, 1972. Стр. 287.

<sup>5</sup> Чан Тхай Тонг. Учение об обряде шести времен покаяния // Хоа Хы Лук. Стр. 288.

Они всегда погружаются в море страданий, всегда находится в состоянии страданий»<sup>1</sup>.

По мнению представителей школы Чук-Лама, Будда присущ внутреннему миру каждого человека. Природа Будды и мудрость присутствуют в каждом человеке независимо от его личных качеств, убеждений или внешности: будь он большой или маленький, красивый либо безобразный; будь он монах или мирянин, мужчина или женщина; будь он последователем буддизма, конфуцианства или даосизма. Пока (люди) не понимают эту истину, они различают три учения. Постигнув истину, все обретут буддовость – единую природу. Все дело заключается в том, чтобы увидеть Будду в самом себе. Чань-буддийский наставник Линьцзи учил: "Когда вы сможете осознать, что все множество вещей не было рождено и что само сознание подобно иллюзии или миражу, что не существует ни одной пылинки и ни одной дхармы, когда повсюду будет совершенная чистота – это и будет Буддой"<sup>2</sup>. Школа Чук-Лам по традиции не отрицала существование объективного мира. Этот мир существует, но сам он есть иллюзия. Все вещи, явления этого мира в любой момент является ими самими, но и другими потому, что они постоянно изменяются. Объективный мир - это соединение изменяющихся дхарм, рождающихся из-за причинно-следственных отношений. Он находится под влиянием трех законов: закона рождения и смерти, закона причинности и закона непостоянства. Явно находясь под влиянием даосизма, для которого "Исчезает великий путь – и появляется контактность и осознание. Уходят мудрые и знающие - появляется большая искусственность"<sup>3</sup>, представители школы Чук-Лам считали, что объективный мир возникает для каждого человека в отдельности, в зависимости от его сознания – «там». Иными словами, образ объективного мира зависит от сознания человека. Когда изначальная природа

---

<sup>1</sup> См. Чан Тхай Тонг. Рассуждение о четырех великих элементах // Там же. Стр.72.

<sup>2</sup> См. Записи бесед чаньского наставника Линьцзи Хуэйчжао из Чжэньчжоу. Пер. Н.В. Абаева // Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989. Стр. 229.

<sup>3</sup> Лао Цзы. Дао Дэ Цзин. Пер. Б. Виноградского. М., 2003. Стр. 49.

"там" замутируется невежеством, заблуждениями, тогда индивид начинает различать себя и объективный мир. "Изначальная природа у всех людей спокойна, прозрачна как пустота, в которой не содержится ни пылинки. Беспокойство появляется в сознании, подобно волне, вздымающейся над водой, и возникает заблуждение в различении воды и волны, обыкновенного человека и Будды"<sup>1</sup>. А когда изначально природа человека "там" становится пустой, абсолютно спокойной, то она определяет Высшую истину – дхарму. Об этой идее писал монах Туэ Чунг:

"Нигде не надо искать Будду или наставника,

Дхарма всегда полная и светлая.

Луна повсюду светит, и на западе, и на востоке,

Ветер везде дует, будь то север или юг"<sup>2</sup>.

Тогда все понятия: "индивид" и "объективный мир", "обыкновенный человек" и "Будда" – исчезают, остается только одна истина - высшая дхарма. От сознания, считают вьетнамские буддисты, также возникают добро и зло "Там является источником, язык является воротами всякого добра и зла"<sup>3</sup>.

В то же время сознание под влиянием взаимодействия человека и мира и в связи с возникающими от этого стремлениями и желаниями претерпевает изменения и утрачивает свою изначально чистоту. Поэтому Тхай Тонг писал: "Нужно запомнить закон непостоянности, не желайте этой быстротечной жизни. Тащите себя за нос (т.е. от распущенной души, которая все дальше уходит от изначального состояния), поворачивайте голову (к изначальному чистому сознанию), не дайте нутру побеждать сознание. Зажигайте внутренний свет в себе, не давайте повода внешним предметам властвовать над собой"<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Чан Тхай Тонг. Учение об обряде шести времен покаяния // Хоа Хы Лук. Стр. 252. Перевод с вьет. языка на русский Нгуен Тхи Хонг.

<sup>2</sup> Чан Тунг. Туэ Чунг тхьонг ши нгы лук (Записи бесед превосходного мужа Туэ Чунга). Ханой, 1976. Стр. 82.

<sup>3</sup> Чан Тхай Тонг. Рассуждение о пяти запретах // Хоа Хы Лук. Стр. 45.

<sup>4</sup> Чан Тхай Тонг. Учение об обряде шести времен покаяния // Там же. Стр. 284.

"Собственная душа" человека или сознание - "там" есть природа абсолютного бытия, природа Будды. Она изначально пуста. Изначальное сознание у представителей школы Чук-Лам, а именно у Чан Нян Тонга, названо пустотой "чистой, правильной, не-созданной, не-разрушенной, не-рожденной и неумирающей. Она нигде не живет, избавлена от всех привязанностей к миру явлений. Она и есть "пустота", которая характеризуется ни как отсутствие, ни как присутствие, ни как пребывание, ни как непривыкание, ни как существование, ни как несуществование, ни как рождение, ни как исчезновение"<sup>1</sup>.

Просветленный человек в чань или тхиен – это тот, кто достиг состояния сознания пустоты в вышеуказанном значении. Для просветленного человека Будды нет, сердца нет, правда и ложь - равны. Он идет подобно тому, как летает облако или течет вода, он стоит так непоколебимо, как гора. Его деятельность не знает ни привязанности, ни ненависти, ни ослепления. Если обыкновенный человек, иными словами, профан, действует под влиянием привязанностей, испытывает жажду жизни, то это ведет к смене карм, вызывает новое рождение. Такое поведение подобно посеву обычного зерна. А действия, совершаемые с пониманием подлинной сущности бытия - пустоты, лишены привязанности, не порождают кармы и, следовательно, нового рождения. Они подобны посеву бесплотного зерна. Просветление влечет к такому состоянию, когда человек ощущает спокойствие и самостоятельность, какую бы должность он ни занимал, что бы он ни делал. Об этом, проникшись духом даосской естественности, писал монах Туэ Чунг:

"С посохом я брожу  
По просторной земле и широкому небу.  
Голодая, я питаюсь  
Уставая, я лежу"<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Тхик Тханг Ты. Вьетнамские чань-буддисты. Стр. 302.

<sup>2</sup> Чан Тунг. Туэ Чунг тхыонг ши нгы лук (Записи бесед превосходного мужа Туэ Чунга). Ханой, 1976. Стр. 88 - 90.

А когда Чан Нян Тонг спросил его о жизни и смерти, монах Туэ Чунг отвечал:

"К чему беспокоиться о бурунах в океане,  
Об облаках, гонимых ветром по вечернему небу?"<sup>1</sup>.

Человек становится действительно свободным тогда, когда он как бы даже не догадывается, что он свободен и не стесняет свое сознание никакими понятиями. Для него "блестящие желтые цветы представляются сознанием высшей мудрости, зеленеющий тонкий бамбук является основанием абсолютной истины /.../. Он не сделал все дхармы друзьями, и ничего не осталось. Будды нет, сознания нет, истина и ложь для него равны /.../ на флейте без отверстий он играет ноту "не-рождения", на бесструнном инструменте он играет ноту "радостной жизни"<sup>2</sup>. Если человек чувствует, что несвободен, значит, он знает, что есть свобода, которой он лишен. Тогда у него появляется желание быть свободным. Но если он попытается избавиться от самого желания быть свободным, то он все еще будет иметь одно желание - не иметь желаний. А это желание порабощает точно так же, как и любое другое. Поэтому свободен не тот, кто находится по ту сторону добра и зла, а тот, кто избавился от всех привязанностей и идей свободы и не-свободы, кто не различает, где свобода, а где не-свобода, не отвергая и не принимая ни то, ни другое.

Таким образом, интерпретация свободы вьетнамскими чань-буддистами сводится к пониманию этой категории как свободы самого человеческого сознания. Это было следствием не только буддийской традиции, но и определенной социальной установки: Чан Тхай Тонг и Чан Нян Тонг были императорами, Туэ Чунг был генералом, и вместе с тем они были последователями буддизма. Они стремились как-то оправдать укрепившееся в стране угнетение и рабство. По их мнению, раб может быть

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Чан Тхай Тонг. Рассуждение о единой дороге-Дао // Хоа Хы Лук. Стр. 523-524.

более свободен и близок к Будде, чем мнимо свободный господин, уходящий от истинного пути к свободе, увлекаясь земным и властью.

Следуя традиции чань, представители школы Чук-Лам считали, что нельзя познать сущность и причину вещей и явлений при помощи разума и чувственного опыта. "Причину жизненного цикла всех вещей и явлений разум по своей природе и способности не может постичь. Ведь органы зрения и слуха по своей сути не могут заметить те силы, что отвечают за соединения и разъединения, появления и исчезновения их»<sup>1</sup>.

По мнению вьетнамских буддистов, на основе восприятия иллюзорной внешней среды, в которой царят причины и следствия, возникло обдумывание и рассуждение. Но поскольку все объекты родились из сознания, человек черпает свои мысли и идеи из собственного внутреннего мира. У него рождаются мысли подобно тому, как шелковичный червь рождает шелковую нить. Восприятие и обдумывание человека подобны кокону шелковичного червя и являются не чем иным, как обычными думами, обычаями, законами, каждодневными принципами и правилами поведения человека в земном мире, в мире страданий, где люди видят только образы и формы вещей и явлений, а не их истинную сущность.

Но шелковичный червь умер бы в коконе, если бы не превратился в бабочку, разрывающую кокон и вылетающую из неё. Аналогично происходит и с человеком. Человечество умерло бы от законов, обычаев, правил, которые само оно создало, если бы постоянно не дополняло, не изменяло и даже до какой-то степени не уничтожало бы их.

Значительную роль в постижении истинного сознания – дхармы, вьетнамские буддисты, также следуя традиции чань и даосизма, придавали созерцанию. По традиции чань-буддизма, передача истины или дхармы происходит вне описаний и речей, она происходит непосредственно от сердца - сознания к сердцу - сознанию. Созерцание собственной изначальной природы и есть реализация состояния Будды.

---

<sup>1</sup> Чан Тхай Тонг. Хоа хы лук. Стр. 72-73.

Одна из главных идей вьетнамских буддистов состоит в том, что, поскольку люди бывают разные, путей к достижению цели, т.е. состояния Будды, может быть несколько. "Из-за того, что люди делятся на разные виды - просветленные и омраченные, высоко способные и наоборот - Будда в зависимости от способности отдельного человека, указывает ему путь возвращения к своей изначальной природе, подобно врачу, который дает лекарство в зависимости от болезни пациента"<sup>1</sup>. Так, для людей невысоких способностей, для которых требуется покаяние, Чан Тхай Тонг написал "Учение об обряде шести времени покаяния" - единственную работу, полностью сохранившуюся до настоящего времени. В ней он утверждал роль покаяния для очищения сознания. В предисловии этой работе он писал: "/.../ Благодаря покаяниям сознание возвращается к своей изначальной чистоте. Подобно утихающему ветру, угасает волна над водой, очищенное от пыли зеркало отражает полноту мира. Почему? Тучи, закрывающие собой луну, несут проявление злого сознания; огонь, разрезающий темноту – это светлое сознание. Вот какова огромная польза покаяния"<sup>2</sup>.

Для людей с высокими способностями основным методом познания, по мнению представителей школы Чук-Лам, является медитация - тхиен. Тхиен в учении школы Чук-Лам, подобно чань в китайском буддизме, означает созерцание, медитацию и сосредоточение с целью реализации собственного первородного сознания, иными словами – прозрение изначальной чистой природы. При этом практикующий должен быть бдителен всегда и везде: когда он ходит, стоит, сидит, лежит или совершает любое другое действие, в его сознании не должно быть никаких привязанностей к внешним признакам вещей и явлений. Отрешаясь от привязанностей к внешним признакам вещей и явлений, он находится среди вещей, но у него не рождаются мысли о них. Тогда его поток мыслей не останавливается и не задерживается на чем-либо.

---

<sup>1</sup> Чан Тхай Тонг. Учение о шести временах покаяния // Хоа Хы Лук. Стр. 252. Перевод с вьет. языка на русский автора диссертации.

<sup>2</sup> Там же. Стр. 253.

Прошлые мысли, нынешние мысли и будущие мысли следуют друг за другом спонтанно, не прерываясь. Это и есть прекращение понятийного, дискурсивного мышления и реализация изначальной природы сознания.

По мнению вьетнамских чань буддистов, самый лучший способ сосредоточения – сидячая медитация. Человек может практиковать медитацию и постигать Дхарму, когда он ходит, стоит, сидит или лежит. Однако когда он идет, стоит или сидит, то не может сосредоточиться. А когда он лежит, у него возникает омраченное спокойствие, рождающее рассудительность; отсюда появляется восприятие. Тому, кто хочет прекратить восприятие, надо практиковать сидячую медитацию. Тхай Тонг писал: "Для человека, занимающегося учением тхиена, необходимо видеть сознание - "там". Если он хорошо соблюдал монашеские обеты, но не практиковал тхиен, то сила сосредоточения не родилась. Если сила сосредоточения не родилась, то невежественное восприятие не прерывалось, и увидеть природу трудно"<sup>1</sup>.

Представители школы Чук-Лам предпочитают практику тхиена махаяны, при помощи которой практикующий достигает состояния нирваны в течение земного существования, "Сегодня вы берете тхиен махаяны за основу. Такая сидячая медитация уничтожит восприятия и впечатления и не породит мнение"<sup>2</sup>.

Согласно вьетнамским буддистам, во всех буддийских сутрах говорится о соблюдении запретов. Соблюдение запретов – это подготовительный период сосредоточения, которое, в свою очередь, есть необходимый этап на пути достижения мудрости. Они считают, что запретами можно уничтожить грязные пороки людей, сосредоточением – желания и стремления, а мудростью – все привязанности, тем самым достигнув освобождения.

---

<sup>1</sup> Чан Тхай Тонг. Рассуждение о сидячей медитации // Хоа хы лук. Стр. 194.

<sup>2</sup> Там же. Стр.195.

Как и шестой чаньский патриарх Хуэйчэн, который считал, что «сосредоточенность и мудрость едины и нераздельны; сосредоточенность есть субстанция мудрости, мудрость есть функция сосредоточенности»<sup>1</sup>, Тхай Тонг также особо выделяет роль взаимосвязи сосредоточения и мудрости. Сила сосредоточения рождает мудрость, которая подобна медному зеркалу. Благодаря полировке медь становится зеркалом и может отражать вещи. Если не отполировать медь, то из-за мха и пыли медное зеркало не даст отражения. В связи с этим он пишет: «Благодаря сосредоточению появилась мудрость, благодаря мудрости родилось сильное сосредоточение. Сосредоточение и мудрость опираются друг на друга и не существуют одного без второго. Без сосредоточения не может проявиться мудрость, подобно тому, как не может проявиться луна, если не уйдут тучи. Обладание сосредоточением означает обладание мудростью. Если усомнишься хотя бы в чём-нибудь из этого, то уподобишься тому, кто хочет достать из воды отражение яркой луны (т.е. человеку, который стремится к невозможному)»<sup>2</sup>.

Утверждая, что каждому человеку изначально присуща природа Будды и что каждый может стать Буддой в земном мире, вьетнамские чань-буддисты следовали южному направлению китайского чань-буддизма, делавшему акцент на учении о "мгновенном просветлении". Они полагают, что для просветления важен толчок. Концепция толчка основана на мысли о том, что одинаковые звуки резонируют, а единомышленники стремятся друг к другу. По мнению чаньских монахов, этот толчок происходит столь же редко, как если бы кто-то, бросая песчинку, смог попасть в головку иглы. Н.В. Абаев четко классифицировал виды толчков в китайской чаньской традиции, такие, как восклицание, удар палкой, удар веником из перьев, бросок бамбуковой расчески, использование парадоксальных задач, диалоги,

---

<sup>1</sup> См. Сутра помоста. Перевод Н. В. Абаева // Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск. 1989. Стр. 185.

<sup>2</sup> См. Чан Тхай Тонг. Рассуждение о сосредоточенности (вьет. динь) и мудрости (вьет. туэ) // Хоа хы лук. Стр. 216-217.

даже смех и сквернословие<sup>1</sup>. Когда адепты занимаются, казалось бы, одним и тем же, одним просветление дается легко, а другие достигают результата с трудом. Все зависит от личных способностей, а также от определенных условий, в которых совершается действие. Вьетнамские чань-буддисты полагают, что каждый способен к просветлению. Однако потенциальная просветленность самостоятельно не проявится, для этого необходим повод, толчок.

Популярным вариантом вьетнамского тхиенского толчка является диалог между учителем и учеником. Чаньские наставники в любой момент могли закричать ученику: "Говори", и заговорив в ответ на этот внезапный приказ, ученик раскрывал перед наставником меру зрелости своего просветления. Одним из примеров может служить диалог между Тхай Тонгом и монахом Дык Тхань (настоятелем монастыря "Чан-Зао"), когда последний спросил Тхай Тонга:

- Как ты понимаешь (эту фразу): "Ещё не покинув небеса, Будда уже оказался во дворце, ещё не покинув материнского чрева, он уже постиг пробуждение"?

Тхай Тонг отвечал:

- "Столько рек, сколько лун.

Где нет туч, там видно небо".

Под лунной государь имел в виду Единую дхарму или Будду. Но в мире тысячи рек, в которых тысячекратно отражается луна. Имеется в виду, что что истина, т. е. дхарма или Будда – одна, но её воплощений в мире причинно-следственных отношений – множество. Небо также подобно природе дхармы: его нельзя измерить, но его могут скрыть тучи, точно так же, как дхарму может скрыть неведение. Таким образом, образы луны и неба символизируют вечную, не-рожденную и не-исчезающую Дхарму и Будду, т.е. Высшую истину реальности.

---

<sup>1</sup> См. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989, а также. Вон Кью Кит. Энциклопедия дзэн. М., 2001.

Монах спросил: "Говорят, что Дорога - Дао только одна, все люди ходят по одной дороге, почему только принц Шакьямуни достиг просветления?"

Государь отвечал:

"Весенний дождь везде одинаков,  
Только растения бывают и высокие, и низкие".

Монах спросил: "Если говорят, что у каждого человека присутствовала "природа Будды", тогда для чего медитировать"?

Государь отвечал:

"Вода течет вниз с горы без намерения,  
облако летит над горой без стремления".

Монах промолчал.

Государь еще добавил: "Нельзя сказать, что человек без намерений является Буддой. Человек без намерений отделен от Будды стеной".

Монах спросил: "Если не было намерения, зачем тогда говорить о стене"?

Тхай Тонг вновь сказал:

"Вода течет вниз с горы без намерения,  
облако летит над горой без стремления"<sup>1</sup>.

По всей видимости, этим истолкованием высшей истиной реальности, Будды и дхармы Тхай Тонг хотел сказать, что все действия достигшего просветления происходят естественно, бессознательно, без принуждения, спонтанно.

Таким образом, во вьетнамском тхиен-буддизме просветленным сознанием - там - считается сознание без восприятия и впечатлений, без местонахождения и формы. Превращение своего там - сознания в пустое сознание происходило как бы произвольно, без сознательного участия или вмешательства субъекта действия. Н.В. Абаев справедливо отмечает: "В терминах чаньской психологии это состояние описывается как не-сознание,

---

<sup>1</sup> Чан Тхай Тонг. Хоа хы лук.

не-интеллект, не "я" и характеризуется как действие на каком угодно уровне - физическом и психическом - без попыток в одно и то же время контролировать и наблюдать за ним со стороны. В этом состоянии у человека совершенно отключаются механизмы понятийного мышления и вербализации непосредственного чувственного опыта, создающие барьер мысли между намерением и отсутствием, и действуют лишь интуиция и инстинктивная, бессознательная мудрость тела, позволяющая быстро и точно отреагировать на критическую ситуацию"<sup>1</sup>.

Будучи просветленными адептами чань-буддизма, государь Чан Тхай Тонг, государь Чан Нян Тонг и генерал Туэ Чунг, несмотря на политическую деятельную и действенную вовлеченность в повседневную жизнь, отрешились от всех привязанностей, были спокойны и радостны. Все это нашло отражение в следующих строках государя Чан Нян Тонга, незаурядного поэта:

"Ивы столь величественны, что даже птицы умолкают.

Вечерние облака вот-вот сорвутся с края крыши в затененный зал.

Друг приходит не для беседы,

А чтобы наблюдать бирюзовое небо, прислоняясь к перилам"<sup>2</sup>.

Итак, мы подводим итог сказанному. Буддизм во Вьетнаме с VI по XIV век представляет собой главным образом совокупность школ китайской традиции чань-буддизма. Между самими вьетнамскими школами существовали разные взгляды на путь достижения Высшей Реальности - Дхармы, например, школа Винитаручи большую роль отводила личности монахов, что было абсолютизировано в рамках школы Во-Нгон-Тхонга при использовании искусства медитации в толковании буддийских канонов. Подобного субъективизма не допускали представители школы Чук-Лам, исключившей божественную сущность из личности монаха, и утверждавшей

---

<sup>1</sup> Абаев Н.В. О некоторых философско-психологических основах чаньских военно-прикладных искусств. // Общество и государство в Китае. М., 1981. Стр. 228.

<sup>2</sup> Фан Фу Тхнен. "Вьет ам тхи тап" ("Поэтическое собрание вьетских звуков"). Ханой 1976. Стр. 122.

истины статичные, не подлежащие какому-либо пересмотру. В целом главные понятия буддизма как "шуньята" ("пустота"), неведение, просветление, и особенно понятие дхармы логично интерпретируются в традиции буддизма махаяны и особенно китайских традиций чань-буддизма и даосизма. Интерпретация этих понятий вьетнамскими монахами происходила не в ходе академического их изучения; она была тесно связана с практическим процессом реализации пробуждения, с непосредственным опытом каждого буддиста.

По нашему мнению, в IX-XIII вв. Китай и Индия как культурные центры, были развиты в большей степени, чем Вьетнам. В этот период только складывалась национальная вьетнамская традиция буддизма, несмотря на то, что традиционная культура Вьетнама оказалась достаточно развитой для того, чтобы не просто калькировать такое сложное учение, как буддизм. Но все-таки чань-буддизм во Вьетнаме не был воспринят во всей его философской глубине и не приобрел таких разнообразных форм, как в Китае. Однако даже небольшое число стихотворений монахов вьетнамских школ, сохранившихся до настоящего времени и особенно труды представителей школы Чук-Лам говорят о том, что Вьетнам шел по своему пути интерпретации понятий и имел собственную логику освоения буддизма. В течение этих нескольких столетий вьетнамские буддисты постоянно вступали в активное диалогическое взаимоотношение с местной традицией народов Вьетнама, превращая понятие дхармы в волшебные способности монахов, что было более понятно и близко представлениям простого народа. Вьетнамские буддисты не стремились вытеснить другие учения, существовавшие во Вьетнаме, т.е., даосизм и конфуцианство; они шли на определённые нововведения, заимствуя некоторые их элементы. В своих интерпретациях буддийских понятий вьетнамские буддисты часто цитировали даосские тексты; вообще они широко использовали даосскую терминологию для интерпретации своего учения. Это является доказательством взаимовлияния буддизма, даосизма и всей вьетнамской

религиозно-философской традиции в целом. Таким образом, во Вьетнаме буддизм представляет собой синтез буддийских идей с элементами автохтонных верований, даосизма и конфуцианства. Наверное, такое могло быть только во Вьетнаме: император Чан Тхай Тонг отказался от престола ради постижения истины буддизма, а когда ему пришлось вернуться на трон, он сделал это крайне неохотно. Он считал себя и последователем буддизма, и благородным мужем и управлял государством по такому принципу: "наследник престола, как и благородный муж, должен научиться отождествлять себя с волей народа и с каждым ударом его сердца"<sup>1</sup>. Принцип управления государством Тхай Тонга насыщен духом даосизма, для которого "Мудрец правя в Поднебесной, делает своё сердце безыскусным и приводит его в согласие с Поднебесной. Люди внемлют ему слухом и взором. Он же смотрит на них как на своих детей"<sup>2</sup>. Именно поэтому в его буддийской философской системе постоянно существовали два уровня: стройная религиозно-философская система для последователей буддизма и доступная, понятная буддийская система, обращённая не только к образованной правящей верхушке страны, но и к простому народу.

Отсюда вытекает ещё одна особенность вьетнамского буддизма. Именно поэтому кроме работ, которые дают лишь интерпретацию буддийских понятий, и комментариев к сутрам, этот император написал "Учение об обряде шести времен покаяния" в простом стиле. Вот что говорил он сам: "Имея свободное время, я просматриваю сутры и выбираю учения для дальнейшего образования людей. Много раз задумываясь, понимаю, что карма создана шестью органами чувств. Раньше Сиддхартха Гаутама, не достигнув пробуждения, отправился жить в горы на шесть лет по числу органов чувств. По этой причине я делю день на шесть отрезков времени, каждый из которых посвящается одному органу чувств. /.../ Литература обширна и говорит о многом. Если говорить обо всем, люди устанут

---

<sup>1</sup> Чан Тхай Тонг. Тхьен тонг чи нам (Руководство по чань-буддизму) // Хоа хы лук. Стр. 18.

<sup>2</sup> Лао Цзы. Дао Дэ Цзин (Канон пути и благодати). Пер. А.А. Маслова. М., 2003. Стр. 258.

молиться, отдаленное слово вызовет недоверие. Поэтому не используя высокий слог для увлечения объёма работы, постараюсь, чтобы читателю было интересно, а слушателю понятно"<sup>1</sup>. Работа "Учение об обряде шести времен покаяния" действительно являлась новаторской для вьетнамского буддизма. Она не только принесла в чань-буддийскую традицию новый метод очищения сознания, но и отразила новый взгляд вьетнамского буддизма на проблему просветления.

Отношения взаимной дополнительности, связывавшие буддизм, даосизм и конфуцианство, способствовали формированию специфической системы т.н. "трех учений", что являлось ещё одной отличительной чертой буддизма Вьетнама. Во Вьетнаме во время династии Поздние Ли (1010 - 1225) и Чан (1226-1399), когда главы феодального государства являлись буддийскими монахами, в политической жизни государства играли большую роль буддийская этика и система "трёх учений". Следующий параграф будет посвящён именно этой роли, а также влиянию буддизма на становление государственных и политических отношений династий Поздние Ли и Чан во Вьетнаме.

---

<sup>1</sup> Чан Тхай Тонг. Учение об обряде шести времен покаяния // Хоа хы лук. Стр. 254. Пер. с вьет. Нгуен Тхи Хонг.

## II. БУДДИЗМ КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЙ ФАКТОР ПОЛИТИКИ, ЭКОНОМИКИ И КУЛЬТУРЫ ВЬЕТНАМА И ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА.

### § 1. Влияние школ чань-буддизма на становление государственности у вьетов и на политику эпохи правления династий Динь, Ранние Ле, Поздние Ли и Чан (IX-XIV вв.) во Вьетнаме

Некоторые исследователи, анализируя отдельные структурные элементы вьетнамской традиционной идеологии - народные верования, конфуцианство, буддизм и даосизм, - высказывали мнение, согласно которому только конфуцианство претендовало на политическое влияние, а буддизм как духовная философия и даосизм с его учением о естественном жизненном мире были далеки от социально-политических проблем<sup>1</sup>. Но материалы по истории раннего вьетнамского буддизма в частности, и по истории Вьетнама в целом свидетельствуют о большом вкладе многих буддийских монахов и школ в дело становления государства, а также об их влиянии на политические отношения. Более того, вьетнамский буддизм представляет собой не сугубо индийский вариант буддизма, а уже синтез, слияние идеи буддизма «широкого пути» и китайского чань-буддизма с элементами автохтонных верований, даосизма и конфуцианства. Это объясняет активное участие буддизма в повседневной и политической жизни в стране. В период деятельности школ Винитаручи, Тхао-Дыонга и особенно школы Чук-Лам монастыри становятся центрами объединения буддийской этики с идеями конфуцианства и даосизма. Это способствовало упрочению государственной независимости Вьетнама. Однако если в Китае в общем синтезе этих трех учений главными выступают идеи конфуцианства, то во Вьетнаме центральное место остается за принципами буддизма.

С X по XIV века тхиен-буддизм становится главной духовной основой жизни вьетов и государственной религией. Наибольшее влияние буддизм,

---

<sup>1</sup> См. Нгуен Тай Тхы. Формы влияния религий и идеологий на современного вьетнамца. Ханой. 1997. Стр. 241.

как правило, приобретал в период общенациональной борьбы с иноземными захватчиками, а Вьетнам XX века мог гордиться тем, что буддийские монахи поддерживали свой народ в освободительном движении.

В рамках этого параграфа мы ограничимся рассмотрением влияния ранних вьетнамских буддийских школ на политическую действительность соответствующего времени, т.е. до XIV века. Причины этого таковы. Во-первых, проблема роли вьетнамских буддийских школ в XX веке в освободительном движении очень сложна и связана с рядом социальных и исторических вопросов, для исследования которых требуется отдельная работа. Во-вторых, в указанную эпоху (IX-XIV вв.) произошли события, сыгравшие решающую роль в истории Вьетнама и вьетнамской культуры: на политической карте Юго-Восточной Азии появилось независимое вьетнамское государство, в возникновении и укреплении которого сыграл ключевую роль именно буддизм. И наконец, с X по XIV века буддизм во Вьетнаме достиг вершины своего развития, став государственной идеологией и получив возможность оказывать максимальное влияние на политические отношения современного ему общества.

Исследователи вьетнамской истории отмечали, что уже первое государство во Вьетнаме обрело ореол власти сакральной и легитимной. К этой теме обращалась ещё древняя вьетнамская мифология<sup>1</sup>. Согласно ей, разные народы, живущие на нынешней территории Вьетнама, были родными братьями и происходили от одного благородного отца - дракона Лак Лонг Куана и добродушной матери - феи Ау Ко. После того как супруги соединились, Ау Ко родила сверток, в котором были сто яиц. Через семь дней скорлупа яиц треснула, из каждого из них вышел мальчик. Поскольку отец Лак происходил из рода дракона водной стихии, а мать Ау Ко была феей земной тверди, супруги вынуждены были разлучиться. Пятьдесят сыновей Государя Дракона Лака жили с отцом и стали водяными богами, а другие пятьдесят вместе с матерью обосновались на равнинах

---

<sup>1</sup> См., например, Е. Ю. Кнорозова. Мифы и предания Вьетнама. СПб, 2000.

и стали вьетами. Некоторые из детей ушли в горы, и от них произошли малые народы Вьетнама. Лак Лонг Куан научил народ пахать и сеять, а Ау Ко научила их сажать шелковицу и разводить гусениц шелкопряда, рассказала народу про сахарный тростник и др. Их старший сын обосновался на земле Фонг-Шон и стал первым правителем вьетнамского народа по имени Хунг Вьонг. Правитель Хунг взошел на престол и дал название первому государству – Ван-Ланг (страна татуированных людей). Престол передавался по наследству от поколения к поколению. Императоры всех последующих правлений также назывались Хунг Вьонгами – государями Хунгами. Всего их насчитывалось восемнадцать. Все эти императоры были одновременно командующими армией и покровителями религиозных ритуалов. Таким образом, первым элементом сакральности государства Ван-Ланга и его правителей было божественное происхождение из рода дракона. Сакральное происхождение считалось гарантией мудрости императоров, которые научили народ хозяйственным делам, заботились о материальном благосостоянии своих подданных, а также об их духовной жизни и о стабильности общества.

В III веке до н.э. государство Ван-Ланг уступило место государству Ау-Лак. Сменив государей Хунгов, его возглавил Тхук Фан, получивший тронное имя Ан Зьонг Вьонг. За почти 10 лет управления государством Тхук Фан смог выдворить с территории Ау-Лака пятьсот тысяч хорошо вооруженных солдат Цинь Ши-хуана в 218 – 208 гг. до н.э. После этой победы Тхук Фан построил столицу страны – крепость Ко-Лоа, в плане напоминающую улитку, великолепный образец фортификационного сооружения.

После крушения империи Цинь в 207 г. до н.э. один из полководцев Цинь Ши-хуана, Чжао То (вьет. Чиеу Да), несколько раз во главе своей армии нападал на государство Ау-Лак и крепость Ко-Лоа, но всякий раз терпел поражение, потому, что для защиты Ко-Лоа применялось по тем временам грозное оружие – арбалеты, способные одновременно выпускать большое

количество стрел с бронзовыми наконечниками. Вьетнамские мифы так трактуют это событие: Тхук Фан несколько раз отстраивал крепость Ко-Лоа, но по какой-то причине крепость всякий раз разрушалась. Потом явилась золотая черепаха Ким Куй, проползла по земле и оставила за собой спиральный след. Согласно получившемуся чертежу Тхук Фан построил крепость в виде улитки, и она больше не разрушалась. Золотая черепаха Ким Куй оставила Тхук Фан Ан Зыонг Выонгу в подарок собственный коготь. Из него Тхук Фан сделал спусковой крючок для волшебного арбалета. Благодаря этому Тхук Фан Ан Зыонг Выонг выиграл сражение у Чжао То. Сакральность и легитимность государства Ау-Лак толковалась мифологией как покровительство ему со стороны Золотой Черепахи Ким-Куй, одного из четырех благородных волшебных зверей вьетнамской культуры (остальными тремя сакральными животными являются дракон, единорог и птица-феникс). Согласно культурной традиции вьетнамцев, гигантская черепаха – это морское божество, которое покровительствует народу и никогда не оставляет его в беде<sup>1</sup>. Одним из главных элементов легитимности государства Ау-Лак было то, что, объединив разные вьетнамские народы в борьбе с армией Чжао То, оно одержало победу и тем самым укрепило независимость вьетнамского народа.

Однако через некоторое время в стране установилось китайское господство, длившееся около тысячи лет. В это время в стране происходили непрерывные восстания вьетов против иноземных захватчиков. В частности, можно упомянуть крупное восстание сестер Чынг Чак и Чынг Ньи (40-43 гг. н.э) против господства китайской династии Дун Хань (Восточная Хань), восстание под руководством госпожи Чиеу Тхи Чинь (248 г. н.э.) против господства китайского царства У (220-280 гг. н.э.), восстание под руководством Ли Би (542 г. н.э) против господства китайской династии Лян (502-557 гг. н.э.), в результате которого сформировалось независимое

---

<sup>1</sup> Образ Золотой Черепахи упоминается и в преданиях о чудесном мече, благодаря которому в 1427 г. Ле Лон выиграл сражение у захватчиков китайской династии Мин.

государство Ван-Суан (544-602 гг.). Во времена господства китайской династии Тан (618-907 гг.) происходили восстания Май Тхук Лоан (722 г.), Фунг Хынг (с 771-791 гг.), Хук Тхыа Зу (906-907 гг.), Хук Хао (907-917 гг.), Хук Тхыа Ми (917-923 гг.), Зыонг Динь Нге (931-938 гг.)<sup>1</sup>.

Эти восстания свидетельствовали о желании вьетов обрести независимость и свободу. Способность освободить народ постепенно становилась одним из главных критериев легитимности государства и власти во Вьетнаме.

С момента появления во Вьетнаме в первые века нашей эры буддизм не только стремился адаптироваться к автохтонной культуре (о чем речь шла в предыдущих параграфах) и интерпретировать свое учение в духе диалогического отношения к местной традиции. Он также внес в последнюю новый взгляд на сакральность и легитимность власти. Надо вновь подчеркнуть, что в отличие от других стран, например, Китая, где до появления буддизма конфуцианство создало прочное учение о политике и государстве<sup>2</sup>, во Вьетнаме ещё не существовало единой письменной философской традиции. Поэтому буддийское мировоззрение в целом и его воззрения на государство в частности не столкнулись с каким-либо идейным сопротивлением и процесс распространения буддизма во Вьетнаме протекал намного проще, чем в Китае. Так, уже в рамках вьетнамского народного фольклора складывалась совершенно буддийская идея об общественной справедливости. В народных сказках («Там Кам», «Бамбук с сотней коленец» и др.), Будда предстаёт добрым стариком - волшебником, который всегда появляется вовремя, чтобы дать совет, помочь страждущим и бедным людям, вступить за правое дело. Одной из особенностей вьетнамской чань-буддийской школы Винитаручи является то, что эта школа идентифицирует Будду, Бодхисатв и просветленных монахов, обладающих «совершенной дхармой», с разными божественными персонажами и почитаемыми во

---

<sup>1</sup> См. Чыонг Хыу Куинь, Фан Дай Зоан, Нгуен Кань Минь. История Вьетнама. Ханой, 1998. Т. 1.

<sup>2</sup> См. История китайской философии. М., 1989.

вьетнамской добуддийской культурной традиции духами (об этом мы вели речь в предыдущем параграфе). Благодаря этой интерпретации буддийские монахи обрели высший авторитет не только в вопросах религии, но и фактически во всех государственных делах. В действительности буддийские монахи были также единственным образованным слоем вьетов тогдашнего времени, сознающим объективные нужды страны. Более того, они жили в постоянном общении с народом и поэтому хорошо понимали культурную и духовную жизнь последнего. Из вьетнамской истории известно, что императоры династий Динь и Ранние Ле происходили из незнатных семей, и для управления новым независимым государством они нуждались в учености и многосторонних знаниях монахов. Именно поэтому многих буддийских монахов приглашали во дворец, где они становились императорскими советниками и участвовали в строительстве и защите страны. Например, монах Фап Тхуан (914 – 990, 10-ое поколение школы Винитаручи) участвовал во встречах с иностранными послами в качестве представителя вьетнамской династии Ле, в 971 году император Динь Тиен Хоанг наградил монаха Нго Чан Лыу (933-1011, 5-ое поколение школы Во Нгон Тхонга) титулом Великого наставника Хуонг Вьета – спасителя вьетской державы. А император Дай Хань из дома Ле оказал ему еще большие почести: наставник принимал непосредственное участие во всех делах, касающихся дворца, армии или державы. Кроме того, в это же время император Ле Дай Хань назначил монаха Ван Ханя (ум. 1018) советником по делам управления государством.

Итак, используя местные народные верования и давая им буддийскую интерпретацию, вьетнамским чань-буддистам тем самым удалось сблизить буддизм с местной культурной традицией и более того - органично вписать буддизм в сферу управления государством. В свою очередь, монахи – советники императорского двора в своей деятельности активно внедряли ценности вьетнамского буддизма.

Как известно, в общей буддийской традиции существует воззрение о

праведной власти, соединённое с мотивом социального договора. Согласно буддизму, первоначальная земная гармония была разрушена человеческими страстями, возникшими из эгоистической жажды жизни. Грехопадение превратило общество в хаос корысти и вражды, и тогда люди поставили над собой Правителя - самого справедливого и благородного из людей, призванного поддерживать порядок. Вьетнамское буддийское представление о праведном государстве, обеспечивающем мир, покой и благополучие людей, по-своему выразил монах Фап Тхуан в своём стихотворении - совете императору Ле Дай Ханю, когда последний задал вопрос о долговечности своего правления:

"Державы престол нерушим лишь тогда,  
Когда он опора для всех и всегда!  
Коль скоро те земли, что Вам вручены,  
Великим спокойствием, счастьем полны,  
А в царских палатах, в казённых местах,  
Забыли давно о служебных делах,  
Тогда на просторах любимой страны  
Никто не захочет пожара войны"<sup>1</sup>.

А монах Виен Тхонг (1080-1151, 18-ое поколение школы Винитаручи) так объяснил императору Ли Тхан Тонгу причины расцвета и гибели Поднебесной: "Поднебесная подобна сосуду: если с ним обращаются бережно - служит исправно, а если небрежно - скоро приходит в негодность. Очевидно, что все здесь зависит от того, как ведет себя властелин людей. Известно такое качество правителя, как любовь к живым существам, людям. Если правитель таков, люди любят его, как отца и мать, поклоняются ему как солнцу и луне. Это и есть бережное обращение с Поднебесной"<sup>2</sup>.

Для этого монаха основа государственного управления сводилась к

---

<sup>1</sup> Мы используем перевод с вьетнамского языка на русский составителей "Антологии традиционной вьетнамской мысли" (М., 1996; стр. 157).

<sup>2</sup> Тхик Тхань Ты. Вьетнамские чань-буддисты. Хошимин, 1992. Стр. 168.

отношениям правителя и народа, подобным отношениям отца и детей. Глава государства должен искренне любить народ, как отец любит своих детей; он должен желать народу счастья. И только в контексте этой любви может быть реализовано желание гармонично управлять обществом и делать все для процветания страны. Это воззрение монаха несёт явный отпечаток даосизма (ср. "Мудрец не имеет постоянного сердца. Его сердце - сердце людей. Для добрых я добр. Для недобрых я тоже добр. /.../ Люди внемлют ему слухом и взором. Он же смотрит на них как на своих детей")<sup>1</sup>.

В своей концепции управления государством Фап Тхуан находился под влиянием не только даосизма, но и конфуцианства. Монах считал, что порядок и смута в Поднебесной зависят от чиновников. Если правитель сумел выбрать достойных людей, - будет порядок. Если он упустил таких людей, - будет смута. Для Фап Тхуана Поднебесная никогда не процветала без помощи благородных мужей и всегда погибала из-за вмешательства ничтожных людей. Однако в какое бы состояние она ни приходила, это не совершалось, как говорится, за одно утро и за один вечер.

Все, что происходит в Поднебесной, накапливается постепенно. Подобно природе, где небо и земля не вдруг охлаждаются и нагреваются, но всегда постепенно, через смену весны и осени, так и правитель людей не разом обеспечивает расцветом или приводит к гибели, но всегда постепенно - через приверженность добру или злу. Согласно мнению монаха, "мудрейшие правители древности подражали Небу и, не откладывая своих доблестей-дэ, самосовершенствовались. Брали за образец Землю и, не откладывая своих доблестей-дэ, успокаивали народ"<sup>2</sup>. Монах считал, что для самосовершенствования правителям нужна предусмотрительность, они должны знать меру и продвигаться с осторожностью, как бы ступая по тонкому льду. Для успокоения народа они должны заботиться о своих

---

<sup>1</sup> Лао-Цзы. Дао Дэ Цзин - Канон пути и благодати. Ростов-на-Дону, 2003. Пер. А.А. Маслова. Глава 49. Стр. 258.

<sup>2</sup> Тхик Тхань Ты. Вьетнамские чань-буддисты. Хошиминь, 1992. Стр. 168.

подчиненных и действовать осмотрительно, как бы управляя бегом горячего коня. Если поступать так, то процветание обязательно наступит. А если поступать наоборот, то гибели не миновать. Именно в этом заключены постепенность расцвета и гибели.

Первому властителю дома Ле во Вьетнаме - Ле Дай Ханю - удалось достичь процветания страны за 24 года правления, причём он следовал советам буддийских наставников. Согласно мнению многих историков, "искоренив внутреннюю измену, этот император принял государство, изгнав внешних супостатов, он успокоил народ. Пространство внутри четырех морей пребывало в покое, от южных до северных границ державы не было войны"<sup>1</sup>.

Нравственное обоснование всегда считается главным достоинством власти и государства в буддийской традиции в целом и во вьетнамской культуре в частности. Буддийская политическая культура не мыслит равнодушного к морали правителя. К данному критерию обратились вьетнамские буддисты при свержении с престола жестокого самозванца императора Ле Нога-Чиеу. Случилось это в 1010 году, когда император Ле Дай Хань перед смертью, устанавливая правила престолонаследия, назначил не старшего а третьего сына - принца Ле Лонг Вьета наследником престола. Принц Лонг Вьет занимал трон только 3 дня. Затем его младший брат принц Лонг Динь убил своего брата и узурпировал власть. Вступив на престол, он стал называть себя императором - властителем Нгоа-Чиеу (1005).

"Дай-Вьет ши ки тоан тхы"<sup>2</sup>, один из немногих исторических достоверных источников Вьетнама, гласит, что по природе император Нгоа-Чиеу был склонен к жестокости. Например, некоторых осуждённых на казнь поджигали, обвязав тело соломой (тогда человек умирал от ожогов), а иногда император приказывал коротким кинжалом с тупым лезвием расчленять тело

---

<sup>1</sup> См. Антология традиционной вьетнамской мысли. М., 1996. Стр. 183.

<sup>2</sup> Дай-Вьет ши ки тоан тхы (Полное собрание исторических записок Великого Вьета). Сост. Ле Ван Хью, Фан Фу Тиен, Нго Ши Лиен и др., Т. 1. Ханой, 1998.

осужденного, так, чтобы тот долго мучился и не умирал сразу.

Узурпация престола и жестокости Ле Лонг Динга прямо противоречили общей буддийской морали и концепции праведной власти во вьетнамской традиции. Ранее власть во Вьетнаме всегда старалась следовать буддийским по духу моральным заповедям: стремилась быть щедрой, незлобивой и терпимой. Поэтому когда Нгоа-Чиену умер от болезни в возрасте 24 лет (его сыну исполнилось всего 3 года), буддийские наставники - советники императорского дворца и другие чиновники решили искать заслуженного человека (уже не из рода Ле), чтобы он унаследовал престол. Так они хотели спасти государство от неизбежной гибели и сгладить возмущение народа. Этим человеком стал Ли Конг Уан (974-1028), основавший мирную и славную династию Поздние Ли (1010-1225). Мы видим, что именно участие монахов позволило обойтись без кровавых столкновений при возникновении династии Поздние Ли во Вьетнаме. Монахи толковали народные предания и пророческие стихотворения, применяли науку фэн-шуй и интерпретировали различные приметы и прорицания в контексте исторически-прогрессивной смены императорской власти.

Ли Конг Уан родился в год Собаки (по циклическому исчислению; т.е. в 974) в области Ко-Фап в уезде Бак-Зянг. Монахи приписывали ему божественное происхождение, опираясь на народные традиции: однажды его мать, прогуливаясь по территории монастыря Тиен-Шон, сошлась с духом в человеческом облике и забеременела. С рождения у мальчика на ладонях были написаны иероглифы, имеющие значение "отчизна", т.е. символические атрибуты великого человека и правителя. Это ещё один из многих мифологических сюжетов, использовавшихся буддийской традицией.

Согласно другому преданию, в 785 году при постройке пагоды Куинь-Лам люди нашли курильницу для благовоний и десять штук каменных гонгов. Когда эти находки мыли в реке, один гонг упал в воду и лег на дно. Это истолковали в том смысле, что на этой земле в будущем появится властитель, который на долгое время принесет стране независимость. Из-за

этого события ту местность переименовали, и она стала называться Ко-Фап т. е. Древняя Дхарма. Так монахи не только придали происхождению Ли Конг Уана ореол сакральности, но и связали его с буддийскими представлениями. С этой же целью наставник Динь Хонг (730-808) сочинил такую гатху:

Десятый под воду ушел, на землю лег

Названием Древняя Дхарма прославится округа.

Сядет Курица на место Феникса, пройдет месяц -

Процветут дом Ли и Три Драгоценности<sup>1</sup>.

Пророчество о том, что из Ко-Фап выйдет император, содержится также в ряде других легенд.

Перед погружением в нирвану монах Динь Кхонг наставлял ученика Тхонг Тхиена хранить магические источники земли Ко-Фап и дхарму и передать ее следующему поколению. Следуя наставлениям, монах Тхонг Тхиен построил на этой земле ступу и вручил монаху Ла Куй Ан (852-936, 10-ое поколение школы Винитаручи) дхарму.

В 865 году некий полководец китайской династии Тан - Као Биен (кит. Гао Пянь) во время пребывания во Вьетнаме попытался разрушить геомантически благоприятные места, где, по преданию, должны были родиться будущие вьетнамские правители. В частности, на земле Ко-Фап Као Биен выкопал 19 ям, считая, что там находились источники духов и надеясь лишить их сакральной силы. Однако он ничего не смог сделать по причине могущества местных духов. Вьетнамская буддийская литература разъясняет, что монах Ла Куй Ан, зная намерение Као Биена, разровнял в известном ему месте землю и посадил на ней хлопковое дерево, чтобы на время укрыть духовных покровителей земли вьетов. Как и монах Динь Хонг, Ла Куй Ан предсказал, что в будущих поколениях появится удачливый правитель, который позаботится о том, чтобы вырастить семена истинной дхармы.

При правлении тирана Нгоа-Чиёу в местности Ко-Фап появился щенок. Был он белым, а на спине - черные пятна, узор которых составлялся в

---

<sup>1</sup> Тхик Тхань Ты. Вьетнамские чань-буддисты. Хошимин, 1992. Стр. 24-26.

иероглифы "Сын Неба". Тогда монахи решили, что в год собаки родится человек, который станет Сыном Неба. И вот Ли Конг Уан родился в год собаки (974), а впоследствии действительно стал Сыном Неба. Пророчество совпало с историческими фактами.

Другое предание гласит, что в области Ко-Фап молния ударила в хлопковое дерево, посаженное раньше монахом Ла Куй Ан, и на расщепленном стволе стало можно прочесть текст. Монах Ван Хань растолковал этот текст следующим образом:

"Государь не жилец. Поданный возродится.

Дом Ле падет, дом Ли воспрянет.

С востока явится Сын Неба.

На западе сгинет мужлан.

Пройдет шесть-семь лет -

И в Поднебесной установится Великое Равновесие"<sup>1</sup>.

В то время среди народа рассказывали и другие истории. Говорили, что в буддийской пагоде Шунг-Лам муравьи проели листья фикуса и на этих листьях из многих маленьких дырочек образовались слова "отечество" и "Ли Конг Уан". По ночам из могилы Хиен-Ханя, - приемного отца Ли Конг Уана, - часто раздавался голос, декламировавший пророческие стихотворения о коронации Ли Конг Уана.

По всей видимости, воспользовавшись ударом молнии в хлопковое дерево и другими природными явлениями и предъявив "громовые письма", монах - гадатель Ван Хань ловко убедил людей в том, что они были свидетелями необычного предзнаменования, удивительного вмешательства духов, которые предсказывали, что дом Ле должен пасть, а дом Ли - возвыситься. В результате этого население страны целиком и полностью убедилось в том, что дом Ли достоин управлять страной. Итак, восшествие на престол Ли Конг Уана и смена династий естественным образом обрели легитимность: с одной стороны, им благоприятствовало Небо, а с другой

---

<sup>1</sup>. Там же. Стр. 55.

стороны, их осуществили люди, выполняя волю Неба. Таким образом, в отстранении от власти дома Ле и формировании дома Ли во Вьетнаме буддисты использовали два основных буддийских способа легитимации властных отношений: первый - рационально-этический способ, делающий буддизм идеологией порядка; и второй - иррационально-милленаристский, который при известных обстоятельствах (когда дела в государстве были неблагоприятны, когда существовала угроза внутреннего кризиса и др.) вырабатывал на базе буддизма протестные настроения у народа.

Многим известно, что во время Северной колонизации суровая политика китайских династий во Вьетнаме ограничивала просвещение народа. В стране было крайне мало образованных людей. Большинство из них были китайскими чиновниками и их родственниками или беженцами из центральных и северных районов Китая, которые в периоды смут охотно селились в этих районах - на крайнем юге империи. Представителей вьетских семейств было мало. Более того, вьеты относились к китайской культуре и письменности как к культуре захватчиков. Поэтому буддийские монахи, единственные представители вьетнамского образованного слоя, знакомые с искусством управления, представляли интересы государства и народа и брали на себя задачу управления политическим курсом страны. Основание династии Ли является результатом многолетней упорной работы монахов по созданию благоприятного духовного климата перемен и формирования различных вариантов легитимизации династии Ли Конг Уана.

Монахи школы Винитаручи оказали не только огромное влияние на легитимизацию власти этой династии, но и на важные политические события в стране. Одним из таких событий является перенесение столицы - политического и административного центра государства - из города Хоа-Лы в Тханг-Лонг весной 1010 года.

Ссылаясь на науку фэн-шуй, монах и придворный советник Ван Хань (ум. 1018, 12-ое поколение школы Винитаручи) заявил, что столичный город Хоа-Лы находится в геомантически неудачном месте и поэтому недостойн

быть резиденцией императоров. Ван Хань, как и другие монахи школы Винитаручи, полагал, что высокодостойный правитель не должен думать о собственной выгоде, все его помыслы должны направляться на то, чтобы оказаться в центре величественной ойкумены и тем самым способствовать лучшим условиям жизни народа. Монахи считали, что для решения важных политических проблем правитель должен внимательно следить за небесными знаменами, чутко прислушиваться к народным чаяниям и осуществлять необходимые преобразования. Только тогда державный престол укрепится на долгое время, нравы будут просты, а богатств накопится предостаточно.

В это время монахи считали, что город Дай-Ла, "расположенный в самом центре пространства, разделяющего Небо и Землю, обладает (в контексте геомантики) силой тигра, готового к прыжку, и мощью дракона, свернувшегося в кольцо. Его расположение в пространстве приведено в точное соответствие со странами света: юг - север, восток - запад. Он удачно расположен относительно рек и гор. Земли Дай-Ла обширны и ровны. Его местность высока и доступна ветрам"<sup>1</sup>. По мнению монахов, на земле Дай-Ла народ избавлен от изнурительного противоборства с грозными стихиями, а живая природа необычайно богата и разнообразна. Они полагали, что Дай-Ла - царь земли, к которому поистине устремляются люди, как спицы к втулке; он создан для того, чтобы быть верховной столицей властителей всех грядущих поколений.

Следуя советам буддийских наставников, рассказавших ему о столь удачном геомантическом положении города Дай-Ла, император Ли Конг Уан собственной рукой составил указ о перенесении туда столицы государства Дай-Вьет осенью 1010 года.

Когда императорский корабль бросил якорь под стенами Дай-Ла, над ним показался желтый дракон. По этой причине город Дай-Ла был переименован в Тханг-Лонг, обозначающий "Взлетающий дракон". Здесь надо вновь подчеркнуть, что появление божественного желтого дракона над

---

<sup>1</sup> Объявление о переносе столицы // Дай-Вьет ши ки тоан тхы (Полная история Дай Вьета). Ханой, 1998.

императорским кораблем в момент вступления в новую столицу считалось хорошей приметой; это означало, что небеса положительно оценивают деятельность правителя. Это было дополнительным средством легитимизации власти.

Воцарение династии Поздние Ли и перенесение столицы - это не единственные примеры, свидетельствующие о росте роли буддизма в политической жизни страны.

Если императоры династий Динь и Ранние Ле назначали буддийских наставников на важные посты в государственном аппарате и позволяли им непосредственно принимать участие в решении важных политических проблем, благодаря чему они могли применять буддийские концепции о праведном правительстве в политической жизни Вьетнама, то император династии Ли придал буддизму новый импульс развития. Во время династии Ли (1010-1225), кроме уже существовавших там двух чань-буддийских школ Винитаручи и Во-Нгон-Тхонга, в Дай-Вьете возникла и школа Тхао-Дьонга.

Согласно "Собранию высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны", появление школы Тхао-Дьонга связано с присутствием в стране Дай-Вьет монаха Тхао Дьонга, попавшего в плен после войны между странами Дай-Вьет и Тямпа. Император Ли Тхань Тонг, убедившись в глубоком понимании монахом проблем организованной власти и нравственных ценностей буддизма, назначил его государственным наставником. Наверное, авторы "Собрания высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны", старались объективно описывать события, и пытались избежать субъективных оценок. По нашему мнению, назначение пленного монаха Тхао Дьонга государственным наставником и настоятелем храма Хай-Куок в самом центре столицы Тханг-Лонга, когда в стране уже существовала традиция поддержки местных буддийских школ и монахов (особенно монахов школы Винитаручи), было необъяснимым фактом. Это вызывает много вопросов. Если император хотел повысить авторитет буддизма для народа, ему было бы гораздо удобнее опереться на школу

Винитаручи, понятую и принятую вьетами. Поскольку сам император Ли Тхань Тонг считался представителем второго поколения школы Тхао Дьонга (сам Тхао Дьонг был основателем и монахом первого поколения), можно предположить, что пресловутого Тхао Дьонга выдумал сам император, создавший данную школу с целью основать ведущее философское учение Вьетнама. По существу, школа Тхао-Дьонг развивает традицию синтеза идей конфуцианства и буддизма. Эта традиция также лежала в основе общего курса феодального государства Дай-Вьет в отношении создания духовно-культурной основы слияния политических и религиозных структур в деле борьбы за единое и независимое государство. Кстати, из истории Вьетнама мы узнаем, что в 1054 году, сразу после коронации, император Ли Тхань Тонг переименовал страну в Дай-Вьет (Великий Вьет), чем хотел усилить как свою политическую позицию, так и независимость страны от Китая.

Во втором параграфе первой главы данной работы, при рассмотрении истории появления и развития буддийской школы Тхао-Дьонга, мы отмечали, что в числе 6 поколений и 19 представителей этой школы только 10 из них были пострижены в монахи, 3 из них были императорами, а остальные были государственными чиновниками, поэтому данная школа не имела отдельной сангхи. По нашему мнению, основание сангхи просто не входило в первоочередную задачу Ли Тхань Тонга, поскольку школа Тхао-Дьонга выполняла политическую миссию - утверждала официальную доминирующую идеологию, т.е. синтез идей буддизма и конфуцианства страны Дай-Вьет. Во время правления династии Ли императоры поддерживали буддизм и строили много пагод, ступ и храмов, но одновременно они официально поддерживали и даосизм с конфуцианством. Например, в 1075 году император Нян Тонг ввёл первый государственный экзамен на знание трех учений: буддизма, конфуцианства и даосизма. Первые 10 человек, выдерживавшие экзамен, получали места в государственной администрации. В 1076 году император открыл Куок-Ты-Зам - первый государственный университет Вьетнама. История

свидетельствует, что по сравнению с остальными феодальными династиями династия Ли правила дольше всех; период её правления был самым мирным<sup>1</sup> и светлым временем истории Вьетнама. Вьетнамские историки были совершенно правы, полагая, что это было время весьма успешной внешней политики при относительно редких внутренних потрясениях, время пышных императорских праздников и активного строительства буддийских храмов. В политической мысли в указанный период формируются основные концепции о месте в мире вьетнамского государства и его правителя. Специфической чертой периода является и союз буддийской сангхи с властью.

Выше мы говорили о том, что во время правления дома Ли буддийские школы влияли на построение легитимного государства и установление мирной политической атмосферы в стране. Во время правления дома Чан императоры (Чан Тхай Тонг, Чан Нян Тонг) и полководец Туэ Чунг, непосредственно руководившие экономическим, дипломатическим и политическим развитием страны, не только поддержали буддийскую традицию, но и сами стали создателями собственно вьетнамской чань-буддийской школы Чук-Лам. Поэтому в это время буддизм стал государственной идеологией. Его идеи нашли широкое отражение в разных сферах повседневной жизни. Благодаря покровительству императоров династии Чан произошло объединение буддийской общины по всей стране в 1313 году<sup>2</sup>. Монахи школы Чук-Лам продолжали традицию слияния буддийской морали с идеями конфуцианства, даосизма и патриотизма. Под духовным влиянием этого синтеза знать и простой народ трижды объединялись, разгромив и выдворив с территории Вьетнама сильнейших захватчиков того времени – монголов.

В отличие от вьетнамской чань-буддийской школы Во-Нгон-Тхонга, большинство последователей которой свою жизнь проводили в монастырях и

---

<sup>1</sup> Согласно "Вьет ши лыок" ("Краткая история Вьета"), если во время правлений династий Динь и Ранние Ле, во дворцовом дворе стоял треножник и клетка со свирепым тигром, использовавшиеся для казней, то когда Ли Конг Уан стал императором, эти наказания отменили.

<sup>2</sup> Нгуен Ланг. Расуждение о вьетнамском буддизме. Ханой, 2000. Стр. 387.

храмах, сосредоточивались на практике реализации дхармы и передаче дхармы следующим поколениям непосредственно от сознания к сознанию, наставники школы Чук-Лам, будучи правителями государства, не могли отречься от своих должностей и нашли другой выход: "Наследник престола должен научиться отождествлять себя с волей народа и с каждым ударом его сердца. /.../ Даже среди своих государственных трудов он должен продолжать поиски духовной истины"<sup>1</sup>.

Развивая традицию синтеза идей буддизма и конфуцианства, считая этическое обоснование главным достоинством самого правительства и главным критерием развития общества, наставник – император Чан Тхай Тонг разрабатывал принцип управления народом на основе ритуала и конфуцианских добродетелей. Однако Конфуций считал, что "Если руководить народом с помощью добродетели вносить в народ порядок с помощью правил поведения, народ будет знать стыд и исправится"<sup>2</sup>, а Тхай Тонг полагал, что политик должен осуществлять буддийскую мораль в обществе как средство для освобождения народа от ослепления и как истинный кратчайший путь выяснения сущности жизни и смерти<sup>3</sup>.

Основываясь на этом, основатели школы Чук-Лам создали специальную этико-политическую концепцию для общества, доминирующее духовное влияние в котором принадлежало именно монахам. В этической концепции они уделяли особую роль вопросу о рождении и смерти. Обсуждая проблемы заблуждения сознания, Тхай Тонг писал, что в будничной жизни люди ценят только золото и драгоценности, "все люди падки до славы и богатства, ради них подрывают свой дух и свое здоровье, забывают свою жизнь и целиком находятся в плену презренного богатства"<sup>4</sup>. Если люди ценят только вещи и не понимают, что дороже всего сам человек, если они потеряли человеческое лицо, то и через тысячу жизней им трудно

---

<sup>1</sup> Чан Тхай Тонг. Руководство по буддизму // Хоа Хы Лук. Ханой, 1996. Стр. 18.

<sup>2</sup> См. Конфуций. Суждения и беседы (Лунь юй). Пер. с китайского П.С. Попова. М., 2004. Стр. 11.

<sup>3</sup> Чан Тхай Тонг. Руководство по буддизму // Хоа Хы Лук. Ханой, 1996. Стр. 19.

<sup>4</sup> Чан Тхай Тонг. Рассуждение о сознании // Хоа Хы Лук. Ханой, 1996. Стр. 130.

будет обрести его вновь. Никто из них не дороже, чем великое учение и дхармы Будды. Для того, чтобы вступить на путь Будды и познать его, люди прежде всего должны соблюдать заповеди буддизма. Первый император династии Чан считал, что действия человека благи, когда они свободны от десяти грехов: трёх телесных грехов (убийства, кражи, прелюбодеяния), четырёх грехов речи (лжи, клеветы, ругани, празднословия) и трёх духовных грехов (корыстолюбия, ненависти, заблуждения). Таким образом, если учение Конфуция исходило из того, что изначальная природа всех людей добра, а различия в их привычках происходят от воспитания в разных условиях, и полагало, что добродетель обретают в результате нравственного перевоспитания, а ритуал для него был системой правил такого перевоспитания, то вьетнамские буддисты делали акцент на индивидуальном совершенствовании и личном спасении. Запрет на убийства живых существ, традиционный для общей буддийской традиции, Тхай Тонг объясняет так: "все живые существа являются одинаковыми по природе, по разумности и по ощущениям. Они носят разные имена и облики потому, что они обладают кармой. Может быть, в предыдущем рождении они были людьми, а в настоящем являются животными. Наши друзья или братья изменили свой облик и превратились в рыбу, краба, птицу, зверя. Жена забыла своего мужа, дети забыли своих родителей. Мы, люди, увидели изменившиеся лица и очертания и убили их. Сегодня ты убил его (животное), в будущем оно убьет тебя. Ты ел его мясо, оно съест твое мясо"<sup>1</sup>. Этот путь никогда не прекратится, и грехи, совершенные в предшествующем воплощении, продлятся на безграничный срок. Из поколения в поколение люди платят злом на зло, из жизни в жизнь они пылают злобой друг к другу.

Этическую кражи Тхай Тонг объяснял в терминах конфуцианской традиции: "Благородный муж совершает гуманные и справедливые дела, а маленький человек занимается воровством. Благородный муж сочувствует одиноким и бедным, а маленький человек жаждет богатства, страстно хочет

---

<sup>1</sup> Чан Тхай Тонг. Рассуждение о пяти запретах // Хоа Хы Лук. Ханой, 1996. Стр. 42-43.

отнять богатства у других для себя, думает только о своей жажде и не знает, что богатство зависит от Неба"<sup>1</sup>.

Будучи правителями государства, монахи школы Чук-Лам полагали, что "буддизм нуждается в мудрости конфуцианства как в основе правосудия, как в нормах успешных действий в человеческом обществе"<sup>2</sup>. Поэтому они считали соблюдение государственных законов образцом поведения человека. В земном мире административные органы подвергают воров аресту, а после смерти, в аду они подвергаются пыткам: "сеть неба широка и крепка, человек с добрыми деяниями избежит её, человек со злыми деяниями попадет в неё"<sup>3</sup>.

Все запреты и императивы нравственного поведения в учении наставников школы Чук-Лам рассматриваются как необходимые условия, предваряющие переходы к последующим ступеням совершенствования и постижения истины. Совершенное состояние сосредоточения внутреннего мира невозможно без морали. Третий император династии Чан – Чан Нян Тонг – считал, что когда голова и сердце человека переполнены страстью и жаждой славы, взволнованы любовью и чувствами, тогда не может быть правильного понимания смысла жизни. Сосредоточенность и реализация буддовости возможны только после преобразования личности<sup>4</sup>. А Тхай Тонг писал, что запрет подобен хорошей почве, на которой рождается все доброе; хорошему врачу, который может вылечить болезнь или лодке, на которой можно переплыть море страданий. Запрет, - считал Тхай Тонг, - необходимое средство в процессе достижения духовной свободы. Он полагал, что люди должны раскаиваться в совершенных ими грехах, что отсутствие покаяния отягощает вину. Потеряв человеческое лицо, трудно вернуться к нравственной жизни.

Таким образом, концепция управления государством чань-буддийских наставников - императоров династии Чан явно строится на слиянии идей

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Чан Тхай Тонг. Руководство по буддизму // Там же. Стр. 19.

<sup>3</sup> Там же. Стр. 44.

<sup>4</sup> См. Поэзия и проза династий Ли и Чан. Том 2. Ханой, 1988.

конфуцианства и буддизма. Однако в этом учении центральное место все-таки занимают принципы буддизма. Стремясь к единению социально-политических и религиозных идей, монахи идентифицировали моральное совершенствование индивида с самоспасением личности, тем самым намеревались упорядочить первичное звено общественной жизни - сознание каждого её члена. Именно поэтому вьетнамские буддисты старались придать буддийской характер этой концепции.

Чан Тхай Тонг считал, что людям нужно хранить заповеди/запреты дхармы, чтобы перейти мост рождения-смерти. Чтобы считать Будду учителем, прежде всего надо следовать его запретам. Говорят, что для того, чтобы переправиться через реку, необходима лодка. Но после переправы лодка больше не нужна. Заповеди, добродетельные поступки и обеты в учении монахов школы Чук-Лам подобны лодке, в которой люди переплывают "реку страданий". Тому, кто переехал реку, лодка больше не нужна, точно так же, как тому, кто достиг мудрости и вечного спокойствия, не нужны больше запреты. Таким образом, заповеди представляют собой первую ступень на пути к освобождению собственной души.

Однако в своей концепции управления государством монахи - императоры династии Чан не только стремились внедрить в народе нравственность для поддержания порядка в обществе, но и продолжали развивать буддийскую традицию, стараясь сообщить собственной власти сакральность через соответствие её действий Дхарме. Удерживая власть в своих руках, императоры династии Чан способствовали распространению, развитию и применению собственной теоретической концепции этико-политического регулирования жизни общества. В 1253 году император Тхай Тонг, открывая Куок Хок Виен (Государственную конфуцианскую академию), приказал отлить статуи Конфуция, чтобы поклоняться им. Он же, как говорилось выше, организовал экзамены "Там Зао" - трех учений, чтобы подбирать способных людей для государственного аппарата. В 1301 году Чан Нян Тонг на 8 месяцев, с марта по октябрь, отправился в паломничество в

страну Тямпа (государство на территории современного центрального Вьетнама) как буддийский монах. За это время он неоднократно встречался и беседовал с королем Тямпа. В результате он решил отдать ему в жены свою дочку - принцессу Хуен Чан. Этот брак укрепил мирные отношения между двумя странами на долгие годы. Весь 1304 год император объезжал разные районы своей страны, чтобы наставлять народ в буддийском учении и призывать граждан к осуществлению "десяти добрых дел". Сам император-буддист был пострижен и строго соблюдал аскетическую жизнь, тем самым показывая народу наглядный пример соблюдения буддийских запретов.

В отличие от предшествующих династий, где передача престола происходила только после смерти императора, все императоры династии Чан уступили престол наследникам при жизни, чтобы в полной мере посвятить себя углубленному изучению буддизма. Например, император Чан Тхай Тонг после того, как изгнал из страны монгольских захватчиков, передал трон своему сыну, будущему императору Чан Тхань Тонгу в 1258 году; В свою очередь, император Чан Тхань Тонг уступил престол принцу Хаму, которому был 21 год. А император Нян Тонг после 14 лет пребывания на престоле и двух побед над монгольскими захватчиками, в 1285 году передал трон своему сыну, императору Ань Тонгу. Однако все императоры, уступив престол, занимали пост государственного советника, обладавшего властью большей, чем сам император. При династии Чан советник не только назначал наследника трона, но и устранял императора в случае необходимости<sup>1</sup>. Таким образом, государственные советники - буддийские наставники, сохранявшие в руках высшую власть, в действительности продолжали решать абсолютно все проблемы, касающиеся судеб страны.

Российский синолог А.С. Мартынов в одной из своих работ отмечал,

---

<sup>1</sup> Согласно "Вьет ши тиеу ан" ("Критические заметки о вьетской истории") Нго Тхи Ши, однажды в июне 1299 года Нян Тонг (уже гос. советник) неожиданно приехал из центра Тык-Мак в Тханг-Лонг и застал императора Ань Тонга пьяным. Государственный советник был разгневан. На следующий день он вернулся в Тык-Мак, собрал всех чиновников и объявил об отстранении от управления страной императора Ань Тонга.

что государственная власть на Дальнем Востоке и Юго-Восточной Азии в качестве своего сакрального фундамента имеет не какую-либо отдельную религиозную систему, а всю совокупность народных верований, и тем самым государство наделяется сакральным статусом<sup>1</sup>. Вьетнам, находящийся в этом регионе, не был исключением. История становления и укрепления первых государств (Ван-Ланг, Ау-Лак) во Вьетнаме показала, что уже тогдашняя власть опиралась на народные верования для подтверждения легитимности и сакральности своего существования, фундаментом которых было сверхъестественное происхождение правителей и постоянная поддержка государственной власти различными божественными силами. В последние столетия древней истории Вьетнама и в раннее средневековье (с I века до н.э. и до конца IX века), когда страна находилась в зависимости от северных империй, в культуре местных народов появились новые тесно переплетенные элементы: конфуцианство, даосизм, геомантия и буддизм. Они стали главными элементами, составляющими вьетнамский тип мышления. Однако указанный период также ознаменован постоянной и острой борьбой вьетов за свою независимость против господства иноземцев. С одной стороны, ни непосредственные вожди этих восстаний, ни главы феодальных государств во Вьетнаме не могли прямо обращаться к конфуцианству, которое считалось культурой захватчиков, или к сугубо традиционным культам, авторитет которых в значительной мере удерживался старой земельной аристократией. С другой стороны, именно буддизм с его уникальными возможностями адаптации легко прививался к культурным традициям народов Вьетнама. Вьетнамские буддисты создавали основные элементы легитимизации и сакрализации государства в соответствии с местными культурными обычаями. В результате подобных усилий в народном мировосприятии идеи буддизма постепенно заняли центральное место. Именно они стали определять критерии легитимности государства. И именно в этом выражается существенная роль буддийских школ и монахов: они стали

---

<sup>1</sup> См. Мартынов А.С. Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987.

главными инициаторами формирования государственности и политических отношений в эпоху династий Динь, Ранние Ле, Поздние Ли и Чан во Вьетнаме, когда была достигнута государственная независимость, относительная стабильность и материальное благополучие подданных. Поэтому при правлении династий Поздние Ли и Чан буддийская дхарма была провозглашена государственной идеологией, а буддийские моральные принципы стали нормами и для народа, и для власти. О простой, аскетической жизни некоторых императоров - монахов свидетельствуют многочисленные источники<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Показательно в этом отношении стихотворение императора Чан Няи Тонга:

"Огонек освещает окно, книги разбросаны повсюду в комнате.

Холодная ночная роса падает на террасу.

Просыпаюсь и слышу, как откуда-то доносится звук стучащего песта.

Только свет новой луны освещает коричневые ветви" (Поэзия и проза династий Ли и Чан. Том 2. Ханой, 1988).

## § 2. Буддийская традиция как духовно-интегративный элемент современной экономики Вьетнама

Процесс политического и экономического обновления во Вьетнаме начался в конце 80-ых годов (точнее, после VI съезда КПВ в 1986 году). Суть этого процесса состоит в переходе от централизованной, плановой экономики - к рыночному хозяйству с различными формами собственности (значительное место в ней занимает государственное регулирование) при сохранении существующего политического управления. В связи с этим в стране постепенно формируется модель рыночной экономики с социальной ориентацией, происходит демократизация общественных и экономических отношений. В настоящее время Вьетнам ведёт политику «открытых дверей», направленную на укрепление международного сотрудничества и партнерства, в том числе – на восстановление утраченных во время «перестройки» хозяйственных связей с Россией, стремится наладить экономические отношения с США, Китаем, Японией, Южной Кореей. Эффективность и первые результаты реформ дали основания говорить о «вьетнамском экономическом чуде» и «новом просыпающемся драконе» в Юго-Восточной Азии. Все это приносит Вьетнаму большие перспективы в улучшении жизненного уровня народа, как это происходит в Китае, Южной Корее и некоторых других странах этого региона. Сегодня Вьетнам находится на стадии устойчивого экономического роста (например, за 12 лет реформ процент бедности в стране снизился с 75% в середине 80-х гг. до 58% в 1993 г. и до 37% в 1998г. За период с 1991 по 2001 гг. ВВП на душу населения увеличился в два раза и достиг 416 долл. США в 2001 г.)<sup>1</sup>: В стране возникает масса кооперативов и частных хозяйств, развивается промышленность. В результате Вьетнам действительно стал экономическим

---

<sup>1</sup> Чан Зук Тхык. Формы и методы создания привлекательного инвестиционного климата для иностранных инвестиций в странах с переходной экономикой. М., 2003. Стр. 90. Однако в 2005 г. этот показатель уже превысил 600 долл.

партнером многих европейских стран (особенно таких, как Германия, Франция, Италия).

Вышесказанное свидетельствует о повышении уровня производства материальных благ и уровня жизни народа. В соответствии с этим, необходимо стимулировать изменение духовной культуры в сторону традиционной буддийской идеологии как одной из систем духовных ценностей народа Вьетнама, но и сам буддизм должен модернизировать свое учение, приспособив его к современной действительности. Речь идет, в первую очередь, о более эффективной адаптации основ буддийской традиции к динамике роста материальных благ и о культивации буддизмом представлений о должном порядке в производстве.

В отличие от других религий, например ислама и конфуцианства, буддийская идеология – учение о «четырех благородных истинах» – считает, что корень всех страданий находится в чрезмерной жажде жизни и наслаждений, а также в стяжательстве. Однако надо подчеркнуть, что во Вьетнаме буддийский монашеский идеал всегда отличался от идеала мирянина. Что касается отношения к традиционному буддизму, вьетнамское общество распадается на 3 социальные группы. К первой относятся монахи, бонзы, живущие и работающие в разных пагодах и храмах, студенты, изучающие буддийские каноны и сутры в буддийских академиях и в различных буддийских школах, т.е. люди, которые принимают постриг и поклоняются Будде. Ко второй группе относятся миряне, часть которых считает буддизм своей религией (но не постригается в монахи). А к третьей относятся люди, воспринимающие буддизм и народные верования как культурно-духовную ценность.

Говоря о народном, мирском буддийском мировоззрении во Вьетнаме, мы полагаем, что народ не интересуется его философская глубина, онтологический, космологический, психологический или метафизический аспекты данного учения. Народ понимает буддизм скорее как единую религиозную идеологию, содержащую ряд этических догм. Это объясняется

тем, что вьетнамские монахи имели тенденцию упрощать буддийское учение в процессе интерпретации канонов, о чём речь шла в предыдущих параграфах. Самыми популярными и доступными для широких масс верующих являются учения о карме, причинно-следственной связи, о сансаре и нирване. Если буддийская традиция считает, что, карма есть сумма добрых и злых деяний жизни, которая на основе присущей ей автоматически действующей и закономерной причинности создает предпосылки для нового, последующего существования определенного рода сущности и определенной судьбы, то материальное благополучие и право на удовольствие в духе модернизации буддизма рассматриваются как естественные награды за праведность. Вьетнамская народная поговорка гласит: «Какие семена выращиваются, такие плоды собираются», или «кто посеет ветер, тот пожнёт бурю». Если люди в повседневной жизни соблюдают нормы буддийской морали, совершают добрые деяния и не причиняют другим зла, они тем самым создают условия для создания хорошей кармы и обеспечивают себе следующие рождения в богатых и знатных семьях, уход в «Западную землю» или даже в нирвану. Благополучие и удовольствия допускаются и не осуждаются ещё и потому, что по буддийской традиции, корень зла находится не в самых благах, а только в духовной привязанности, отказом от которой праведники заслужили всяческие блага. Именно этим, возможно, объясняется существование двух типов отношений к материальному в буддизме. Первое – это сдерживание желаний, равнодушие к материальным благам в этой жизни. Оно впоследствии вознаграждается земными радостями в следующем существовании. Второе отношение - неограниченное пользование материальными благами, ибо моральное право на это человек уже заслужил в своей прежней жизни.

Проблема в том, что актуальна и противоположность первой установки – страх потерять в будущем свое нынешнее благополучие. Современные вьетнамские буддисты разрешают эту проблему по-разному. Одни (они, кстати, в меньшинстве) провозглашают идеалом монашескую скромность и

воздержание, другие же полагают, что буддист имеет право удовлетворять свои материальные потребности, разрешенные религиозными канонами, поскольку считают, что карма накапливалась не только в прежних рожденьях: она образуется и в результате ежедневной человеческой деятельности, каждую минуту и каждый миг нынешней жизни. В соответствии с этим человек, накапливающий добрую карму, вполне заслуживает материального и духовного счастья в этой жизни. Для всех буддистов справедливо следующее: материальное, лишённое самостоятельной ценности, всегда соотносится с моральными категориями. Вышесказанное объясняет, что на почве вьетнамского буддизма так и не сложилось острой необходимости в резком отделении светского и религиозного мировоззрений, как ценностного, так и интеллектуального, нацеленного на преумножение материальных благ. Что касается отношения к аскетической традиции буддизма, то для вьетнамских мирян это предписание выражается довольно слабо. Мирянину не рекомендуется добиваться наслаждений или продлевать их аморальным способом, но он может свободно наслаждаться тем, что получено по заслугам.

Теперь рассмотрим интерпретацию буддистами вопроса приумножения материальных благ? Возьмём предание о принце Сиддхартхе Гаутаме. Будда после многих лет строгой аскезы добился лишь крайней степени физического истощения и не смог добиться просветления. Принц решил вымыться, попить свежего молока и съесть «вкусной рисовой каши»<sup>1</sup> перед тем, как на 49 дней сесть медитировать под знаменитым деревом Бодхи. Мы замечаем, что в буддийской культуре не было агрессивного отношения к материальным удовольствиям как таковым. Согласно буддизму, корень страдания находится в привязанности к этому миру, а не в самом мире. Мир иллюзорен, следовательно, иллюзорно и наслаждение. Источник страданий - это внутренние ложные чувства, связанные с привязанностью самого «я», а не внешние объекты, его вызывающие. Освобождение есть избавление от всех

---

<sup>1</sup> См. Boisselier J. La sagesse du Buddha. P., 1993. Стр. 56.

этих привязанностей, а не отрицание самих вещей, чреватых удовольствием. Современные вьетнамские буддисты смотрят на этот вопрос точно так же. Так, в тезисах выступления на одной буддийской конференции вьетнамский монах Тхик Минь Чау<sup>1</sup> говорит: «последней целью буддийского воспитания является освобождение, нирвана, абсолютное счастье. Но в первую очередь буддизм желает уменьшения человеческого страдания в этой жизни, дорожит земным счастьем всех существ, дорожит их материальными потребностями, лишь бы это счастье, эти потребности не причиняли никому зла, не являлись причиной будущего страдания»<sup>2</sup>.

Говоря о материальных благах, мы имеем в виду богатство. Известно, что буддийская традиция отрицательно относится не только к богатству, но и к собственности вообще. Всякое обладание наполнено привязанностью к миру, оно вносит в человеческое «я» иллюзорное качество субстанции, онтологизирует его, в то время как в действительности человеческое «я» - только непрерывный поток ощущений. В каноническом буддизме подчеркивается порочность стремления к богатству как внутренней установки: «кто жаждет полей, вещей, золота, коров и лошадей, слуг, женщин, связей и т. д. непременно будет страдать в следующих перерождениях»<sup>3</sup>.

Таким образом, можно полагать, что с одной стороны, жажда накопления собственности и путь к нирване находятся на разных полюсах, а с другой стороны, в буддийской традиции не было основания для какой-либо «вечной» собственности, поскольку все материальные блага, в частности, как и весь материальный мир - вообще, подчиняются закону непостоянства. Следовательно, нынешнее владение, как и неожиданная потеря или приобретение благ, воспринимаются в конечном итоге как неизбежная данность. Буддийская каноническая критика жажды собственности оказала

---

<sup>1</sup> Нынешний ректор Академии изучения вьетнамского буддизма.

<sup>2</sup> Буддийское воспитание в современности (коллектив авторов). Хошимин, 2001. Стр 12.

<sup>3</sup> Narada Thera. Buddha and his teachings. Jetavana, 1964. Стр. 315.

немалое влияние на массовые установки и нормы поведения во Вьетнаме. Доктрина «не-я» (санскр. an-atman) ведет к ослаблению чувства собственности. Однако концепция «срединности» буддийской традиции, с одной стороны, отвергает излишнее богатство, с другой стороны, рекомендует всячески избегать бедности. В разных буддийских текстах мы находим пассажи, где Будда предупреждает о горестях, которые приносит бедность: бедняк вынужден брать в долг и закабаляется, теряя личную свободу. Отсутствие бедности и поддержание достатка на твердом уровне считаются необходимостью. «С помощью собственности, полученной благодаря своей энергии должными ненасильственными способами, можно осчастливить себя, своих родителей, детей и жену, можно делать надлежащие подарки родне, гостям, приносить дары умершим, платить налоги властям и также, ради получения заслуг, делать подношения монахам»<sup>1</sup>. В другом фрагменте канона содержатся прямые рекомендации практического устройства земной жизни: «нужна энергичность, чтобы любое дело, – будь - то земледелие, скотоводство, торговля, ремесло, – выполнялось с усердием и умением. Нужно трудолюбие, чтобы уберечь владения от всякого ущерба. Нужны добрые дружеские связи для прочной гарантированной взаимопомощи, наконец, надо вести умеренную жизнь, т.е. сообразовывать доходы и расходы»<sup>2</sup>. Буддийские каноны также давали объясняли, что есть материальное счастье: «существует четыре вида материального счастья для обыкновенного человека, это обладание собственностью (санскр. atthisukha), обладание имуществом «санскр. bhogasukha», отсутствие долгов (санскр. ananashukha) и отсутствие порицаний (санскр. anavajjasukha)<sup>3</sup>. Когда человек своим трудом и потом достигает обладания собственностью, он вправе использовать это имущество или дать возможность другим обрести благую карму». Приведенные

---

<sup>1</sup> См. Anguttara Nikaya // Narada Thera. Buddha and his teachings. Jetavana, 1964. Стр. 162.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

примеры иллюстрируют признание буддизмом житейских добродетелей и мирской установки на «небедность», на гарантию от бедности. В таком контексте собственность кажется не только оправданной, но и необходимой, что носит оттенок практической морали. В связи с этим вполне понятным становится оправдание новой экономической политики во Вьетнаме в соответствии с национальной идеологией. Самый простой аргумент в пользу этой политики – закон кармы, согласно которому богатство оказывается наградой за значительные заслуги. Причем надо подчеркнуть, что самого факта моральной заслуженности богатства здесь недостаточно. Роль ключевого критерия выполняет непривязанность к богатству. Более того, как отмечает буддолог А.С. Агаджанян, исследуя буддийское учение в Таиланде, Шри-Ланке и др.: «/.../ всякое новое богатство должно быть легитимным, и лучший способ сделать его таковым – традиционное, праведное распоряжение им»<sup>1</sup>. Поэтому во Вьетнаме, в частности, и во всех странах, где имеется значительное влияние культурной традиции буддизма, наиболее популярной формой демонстрации отношения непривязанности к богатству является религиозное и социальное пожертвования в адрес школ, больниц, пагод и т. д. Чем больше человек жертвует, тем больше его уважают в обществе, ибо эти деяния выражают свойственный буддизму дух щедрости, сострадания и милосердия; более того, они доказывают, что жертвователю не испытывает привязанности к богатству. Эта традиция играет немалую роль в развитии общественной идеологии и обеспечении становления экономики Вьетнама, а также способствует росту числа различных благотворительных фондов.

Итак, для современного вьетнамского буддизма стремление к материальному не является суетой и не осуждается. Вместе с тем, не культивируется чрезмерное стремление к богатству. Богатство по-прежнему рассматривается как нечто иллюзорное, фиктивное, к нему нельзя стремиться как к главной цели в жизни. В то же время обладание законно (т.е.

---

<sup>1</sup> Агаджанян А.С. Буддийский путь в 20 веке. М., 1993. Стр. 213.

собственным трудом) приобретённым имуществом морально оправдано и высоко оценивается как кармическая награда. Оптимальный уровень обладания определен потребностями самообеспечения. (В этом плане нельзя не сказать, что такой «срединный» путь буддизма прекрасно решает задачу модернизации традиционных доктрин буддизма).

Рассмотрим отношение современных вьетнамских буддистов к проблеме производственной деятельности. Известно, что в древней индийской буддийской традиции большинство монахов не занималось никаким общественно полезным трудом. С образом буддиста того времени связаны такие символы – атрибуты, как ряса из грубой ткани и чаша для подаяний. Более того, во многих школах и направлениях буддизма (в том числе и китайского) всякая активная деятельность рассматривалась как препятствие к достижению идеального состояния нирваны. Даже те деяния, которые считались благими с точки зрения буддийской этики и полезными для достижения высшего состояния сознания, эти формы религиозной практики и её атрибуты расценивали всего лишь как «средства спасения». Их следует сжечь, уничтожить после того, как они исполнили свою роль. Н.В. Абаев в работе «Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае»<sup>1</sup>, анализируя причины нападков и гонений на буддизм в Индии и в Китае, совершенно верно утверждает, что самое тяжелое обвинение, которое выдвигали конфуцианские ученые и чиновники против буддизма заключается в том, что он асоциален и не принимает участия в общественном производстве, являясь паразитом на теле общества и государства.

Традиционный буддийский монастырский устав жёстко запрещал монахам заниматься сельскохозяйственными работами. Это связывалось с преданием о Будде, согласно которому он однажды наблюдал за крестьянином, обрабатывавшим землю, и видел, что из-за этого гибли

---

<sup>1</sup> Н. В. Абаев. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989. Стр. 125.

различные живые существа, а значит, нарушался закон не-насилия<sup>1</sup>. Кроме сельскохозяйственных, буддийская традиция так же запрещала ряд других работ. Например, в одном китайском переводе из Винаи (монастырский устав) указывалось, что «тем, кто следует пяти предписаниям, не разрешается принимать участие в торговых сделках, обрабатывать поля, строить здания, держать рабов и выращивать животных ..., воспрещается также резать траву и рубить деревья»<sup>2</sup>.

Как уже отмечалось в предыдущем параграфе, в современном Вьетнаме существуют разные школы буддизма. Из них небольшая часть принадлежит буддизму «узкого пути». Монахи этого направления по древней традиции странствуют и просят милостыню. Большинство остальных школ принадлежат буддизму «широкого пути», а именно традиции южного китайского чань-буддизма. Последняя осознанно и открыто игнорировала все «писанные» запреты. В истории японского дзэн-буддизма мы находим много таких примеров:

«Некий монах сказал наставнику Дзёсю (кит. Чжаочжоу – жил во времена китайской династии Тан):

- Я только что пришел в монастырь. Пожалуйста, дайте мне наставление.

Дзёсю ответил:

- Ты уже съел свою рисовую кашу?

Монах сказал:

- Да.

Дзёсю сказал:

- Тогда тебе лучше пойти и вымыть свою миску»<sup>3</sup>.

Приведенный диалог говорит о том, что последователи дзэн-буддизма не удаляются от мира, а наоборот, принимают активное участие в

---

<sup>1</sup> См. Тхьеу Чыу. Путь изучения буддизма в 20 веке. Ханой, 2002. Стр. 74.

<sup>2</sup> Фо-и-цао-цзин (Сутра драгоценного буддийского учения) // Тайсё синсю Дайдзюкё. Т. 12. Стр. 1110.

<sup>3</sup> См. Вон Кью Кит. Энциклопедия дзэн. М., 2001. Стр. 5.

повседневных делах. В китайской чань-буддийской традиции такой подход связан с именем девятого патриарха Байчжана (720-814), создавшего новый устав, который в ряде пунктов отличался от прежних правил Винаи. Согласно новому уставу, чаньские монахи должны были все свободное от лекций и медитации время посвящать разного рода хозяйственным работам: убирать территорию монастыря, заготавливать топливо и воду, вести текущий ремонт, обрабатывать землю на монастырских полях, сажать овощи, фруктовые деревья, собирать урожай, готовить пищу и т.д. Участвуя в этой трудовой деятельности, монах не просто исполнял свои обязанности: он должен был проявлять максимальное рвение, и отдавать все духовные и физические силы работе. В чань-буддийских канонах рассказывается история о том, что сам патриарх Байчжан ежедневно выходил на поле и работал усерднее всех. Ученики, видя, как он истощает свои силы, однажды спрятали его рабочие инструменты. Не зная об этом, Байчжан отказался от пищи, выдвинув при этом лозунг «кто не работает, тот не ест»<sup>1</sup>, что выражает четко положительное отношение чань-буддистов к труду.

Вьетнамский тхиен-буддист Тхиеу Чыу по-иному объясняет такое отношение к труду. В одной из работ он отмечает, что на своей родине – в Индии, большинство буддистов были выходцами из варны брахманов. Когда такой почтенный человек просил милостыню, ему никто не мог отказать. Чань-буддисты в Китае и во Вьетнаме, где большинство выходцев – из низших слоев общества, не могли следовать этой традиции. Наставник предлагает для буддийских сангх трудовую деятельность в торговой, воспитательной и медицинской областях. По его мнению, эти сферы деятельности не только способствовали развитию буддийского учения, но и давали буддистам возможность помогать всем людям.

В предыдущих параграфах при исследовании процесса возникновения, адаптации к местной культуре и формирования собственно вьетнамского тхиен-буддизма мы отмечали, что тхиен буддизм во Вьетнаме представляет

---

<sup>1</sup> См. Репс П. 101 дзэнская история // Плоть и кости дзэн. М., 2002. Стр. 244.

собой синтез местных верований, даосизма, конфуцианства и буддизма. Его последователями являлись не только простой народ и монахи, принявшие постриг, но даже многие императоры разных династий, непосредственно руководившие политической и экономической жизнью государства.

Вьетнамская история сложилась так, что при династиях Поздние Ли (1010 – 1225 гг.) и Чан (1226 – 1400 гг.) тхиен-буддизм стал государственной идеологией государства. В отличие от драматических событий 1959 года, когда из-за китайского вторжения в Тибет Далай-Лама был вынужден покинуть страну, вьетнамские тхиен-наставники – императоры династии Чан сами сражались в боях за независимость отечества с монгольскими захватчиками. Поэтому одной из особенностей вьетнамского буддизма является традиция активного участия во всех областях обыденной жизни. Это во многом упрощает процесс модернизации буддийской идеологии в современном Вьетнаме. В настоящее время вьетнамский буддизм допускает для своих последователей широкую возможность участия в разных видах человеческой деятельности при условии, что любой вид практической деятельности следует рассматривать как продолжение практики психического самосовершенствования. Тут, конечно, возникает вопрос о судьбе человека в будущем перерождении – в соответствии с законом кармы. Вьетнамские тхиен-буддисты считают, что это зависит от отдельного индивида. Алчный человек, погрязший в мыслях о приобретении и утрате, непременно будет наказан, может быть, даже в этой жизни. Наоборот, если человек не уваливал от неприятных обязанностей, чреватых для него грехопадением, и честно исполнял свой долг, заботясь лишь о том, чтобы принести пользу себе, своей семье, родным и другим людям, то даже если он занимался весь день любыми делами, он не создаёт условий для накопления плохо кармы, как если бы он ничего не делал.

Итак, в настоящее время вьетнамские буддисты заняты в различных сферах деятельности, стремясь увеличить свой вклад в общую экономику страны и улучшить материальную жизнь монахов. Так «в «деревенских»

районах, монахи занимаются сельским хозяйством и скотоводством; в районах плоскогорья монахи выращивают чай, кофе, делают сандалии и т. д., поскольку для этих храмов местная администрация выделяет землю; а в городах монахи участвуют в производстве пищевых продуктов: кондитерской или диетической продукции, занимаются бизнесом (открывают диетические рестораны, школы, больницы, производят товары массового потребления и товары для экспорта). В некоторых местах они осуществляют реставрацию храмов, отливают колокола, ваяют статуи, публикуют канонические тексты и другие книги, способствуют развитию туризма. Часть дохода от всех указанных видов идёт на развитие буддийского учения, т.е. на публикацию буддийских канонов, а остальное - вкладывают в разные социально-благотворительные фонды»<sup>1</sup>.

Однако буддизм вообще и вьетнамский буддизм в частности не является экономическим учением. Если говорить о механизме его влияния на развитие экономики, то его нельзя считать фактором, непосредственно стимулирующим современное развитие экономики Вьетнама. Он фактически вынужден модернизировать свое учение для адаптации к современным тенденциям экономического развития. Здесь мы делаем акцент на влияние буддийской идеологии как одного из аспектов культурных ценностей на современного вьетнамского человека как на субъект производственной деятельности – в частности, и на государственную власть как на управляющую организацию новой экономической политики – в целом.

Многим известно, что в народном буддизме большое значение имеет проблема нравственности (санскр. *silla*), которая складывается из трех связанных между собой праведных шагов «восьмеричного пути» (правильной речи, правильных поступков и правильного образа жизни)<sup>2</sup>.

Буддийские запреты: не убивать, не красть, не развращать, не лгать, не стремиться к личной выгоде, не питать ненависть к другим людям и т.д.

---

<sup>1</sup> См. Доклад о деятельности Вьетнамской буддийской организации (2002). Стр. 24.

<sup>2</sup> См. Эриккер К. Буддизм. М., 2005. Стр. 96-103.

ориентируют последователей на самосовершенствование, способствуя увеличению гармонии в отношениях с другими людьми и с самим собой. Они вполне соответствуют этическими критериями и законам цивилизованного общества. Под влиянием буддийских догматов о моральных запретах, о причинно-следственной связи и о карме формируются миролюбивые, добрые, честные и ответственные люди, ибо они хорошо осознают, что человек должен отвечать за каждый поступок в обыденной жизни не только перед государственным законом, но и перед законом кармы.

Политика «открытых дверей» Вьетнама способствует развитию сотрудничества вьетнамских и иностранных компаний, а также притоку иностранных инвестиций. Буддийские нравственные достоинства гарантируют надёжную атмосферу сотрудничества, где каждая сторона стремится к достижению высокой эффективности сотрудничества на основе уважения, честности и здоровой конкуренции. В этом контексте Вьетнам в последние годы действительно стал здоровой и безопасной для иностранных компаний инвестиционной сферой (например, общая сумма иностранных инвестиций во Вьетнаме в 2004 г. составляла менее 4 миллиарда американских долларов, а уже в 2005 г. эта цифра составила 5,4 миллиарда)<sup>1</sup>. В свободной рыночной экономике, где материальные ценности и деньги приравнены к цели человеческой деятельности, буддийский альтруизм, сострадание и другие этические догматы могут сдерживать чрезмерное развитие индивидуализма, безразличия и эгоизма.

В последнее время число посетивших Вьетнам туристов сильно возросло именно благодаря общественной безопасности и дружелюбию вьетнамцев. Анализируя роль буддизма в общественном сознании вьетов, профессор Нгуен Тай Тхы подчеркивает влияние буддийского учения о сансаре: «Буддизм рассматривает мир явлений под углом закона сансары, т.е. каждое явление одновременно может быть результатом прошлого и причиной будущего. Поэтому вьеты легко приспосабливаются к изменениям

---

<sup>1</sup> Статистический ежегодник 2005: <http://vneconomy.com.vn/statistic/vn>.

в различных областях человеческой жизни»<sup>1</sup>. А буддийское учение о бессамости (аната) дает своим последователям больше возможности для постоянной модернизации представления о положении человека в мире, о том, что человек и вселенная находятся в нераздельном единстве. Поэтому многие буддийские организации в мире, а также теоретики «буддийской экономики» призывали отказаться от потребительского отношения к окружающей среде, стремиться не разрушать её и создать такую форму экономики, которая бы не вела к истощению ресурсов, загрязнению окружающей среды и т. д. Они даже подняли голос против «индустриальных обществ», «технологических обществ», представленных в современном западном мире, потребовав сокращения производства и потребления товаров и продовольственных продуктов. Они также предлагали жить просто, делясь энергией и материальными ресурсами с теми, кто в этом нуждается. Как говорит немецкий буддолог E.F. Schumacher, буддисты предлагали «достичь желаемого минимальными средствами»<sup>2</sup>. Не впадая в такую крайность, современные вьетнамские буддисты, поддерживая новую экономическую программу государства, стремятся ограничить губительное влияние науки и техники на природу. Так, в программе развития буддийского воспитания говорится: «первоочередной задачей вьетнамской буддийской организации является предупреждение загрязнения окружающей среды, прежде всего беспорядочного развития промышленности в таких областях, как лесозаготовки и производство ядохимикатов»<sup>3</sup>.

Важная роль буддийской традиции в становлении государственности и политических отношений во Вьетнаме в средневековье была выяснена нами в предыдущем параграфе. Это верно и для современного этапа развития Вьетнама. Известно, что нынешняя власть во Вьетнаме светская, коммунистическая. Буддизм не является государственной идеологией. Но

---

<sup>1</sup> Нгуен Тай Тхы. История вьетнамского буддизма. Ханой, 1988, Стр. 417.

<sup>2</sup> Schumacher E.F. Small is beautiful. L., 1973. Стр. 53.

<sup>3</sup> Ву Нгок Хань. Некоторые проблемы буддизма и теории вьетнамской идеологии. Ханой, 1986. Стр. 149.

история возникновения и развития буддизма, как уже говорилось выше, свидетельствует о тесной его связи с духовной жизнью, мышлением и деятельностью вьетнамского народа. Эта связь естественна, она была, когда буддизм был государственной религией, и даже когда он не был таковой<sup>1</sup>. Некоторые черты единства вьетнамского народа и традиций буддизма можно увидеть в словах исследователя Нгуен Нама: «Вхождение буддизма в светский мир является особенностью вьетнамского буддизма. Она отражена в деятельности вьетнамских монахов в разные периоды существования страны и народа. Так, монахи участвовали в строительстве и защите Родины, что имело отношение к духовной жизни монахов. Монахи тоже были детьми земли Вьетов, поэтому они стремились к вечному существованию вьетнамского народа, к расцвету страны, к гармонии религиозной и обыденной жизни»<sup>2</sup>. Практика взаимоотношений буддийских монахов и светских властей в стране показала отсутствие существенных противоречий в их практической деятельности. Более того, буддизм всегда поощрялся и поддерживался государством. В настоящее время официальная позиция Буддийской ассоциации Вьетнама («Соединенной вьетнамской буддийской организации») выражается в том, что она «призывает вьетнамских монахов и буддистов поддерживать политику «реформ» вьетнамского правительства; принимает участие в строительстве страны, собирая пожертвования для благотворительных фондов на общественные нужды: строительство школ, мостов, дорог и т. д.... Буддийская ассоциация также организует собрания, чтобы монахи и другие буддисты знакомились с новой политикой государства и могли высказывать свои мнения о ней. Иными словами, современная вьетнамская буддийская организация следует девизу: «Буддийская традиция, родина, народ и согласие между разными буддийскими школами». Кроме того, Соединенная вьетнамская буддийская организация сотрудничает с другими международными буддийскими

---

<sup>1</sup>Нгуен Нам. Буддийская мораль. Ханой, 1989. Стр. 50-51.

<sup>2</sup>Нгуен Нам. Буддийская мораль. Ханой, 1989. Стр. 50-51.

организациями в целях укрепления мира и стабильности в Азиатском регионе и во всем мире, расширения благотворительной деятельности, а также для обмена опытом и знаниями»<sup>1</sup>.

В свою очередь, государство активно поддерживает эту позицию Вьетнамской буддийской организации. Вместе с тем, как отмечалось выше, в силу исторических причин легитимная власть во Вьетнаме приобретает ореол власти сакральной, с религиозной окраской. Нынешняя коммунистическая власть также насыщается сакральными чертами, превращаясь во власть легитимную и праведную. Хотя подобная сакральность официально отрицается, власть – всегда продукт культурно-исторического, в том числе – религиозного развития того или иного народа. Именно в этом заключалась сакральность любой власти во вьетнамской буддийской традиции, в том числе и сакральность нынешней светской коммунистической власти.

При анализе определенных достижений новой экономической программы важно понимать, что изменения пока происходят главным образом в городах, социальной базой которых являются средние слои. Жизнь средних слоёв в разной степени связана с новыми экономическими реалиями и нетрадиционными способами накопления богатств. Но в действительности Вьетнам – это страна типично восточная, крестьянского типа. Во Вьетнаме до 2004 года живущие в деревнях крестьяне все ещё составляли почти 70% населения. Поэтому необходимо учитывать факты, связанные с народной традицией этих сельских районов.

Здесь уместно добавить, что одной из особенностей вьетнамских деревень является поклонение местным духам-покровителям (помимо общей для всех традиции культа предков, а также буддийских и конфуцианских культов). По большей части духом-покровителем деревни считается тот, кто при жизни оказал ей большую услугу: например, основатель деревни или

---

<sup>1</sup> Там же. Стр. 52

мастер –ремесленник, народный герой и т.п. В состав духов-покровителей каждой деревни входят и разные мифологические персонажи: властитель гор, властитель рек, животные и растения<sup>1</sup>. Функции духа-покровителя деревни включают в себя покровительство, защиту и развитие данной общины. Тем самым такой культ является интегратором общих интересов и центром взаимосвязи между индивидами данной деревни или данного округа. В русле этой традиции в массовом сознании вьетнамцев индивидуальное богатство в современности все ещё связывается с идеей жадности; богатство должно быть доступно всем членам общины и предполагает широкие родственные, дружеские связи. В этом контексте во Вьетнаме экономические отношения, по крайней мере, в настоящий момент, не воспринимаются как самостоятельные, они прочно интегрированы в кровно-родственные аграрные связи. Поэтому по всей территории Вьетнама до сих пор существуют сотни «ремесленных деревень». Это означает, что целые деревни, даже целые округа в соответствии с природными преимуществами своей местности занимаются каким-то определенным кустарным промыслом. С целью сохранения качества своих изделий секреты и приёмы производства передаются только в рамках данной деревни или округа (например, деревня Бат Чанг специализируется на керамической продукции, деревни Донг Шон и Тхань Нга производят циновки, в деревне Ван Фук ткут шёлк, в деревне Куат Донг – вышивают, деревня Чанг Шон производит веера, деревня Фу Винь – изделия из бамбука и тростника, деревня Чуиен Ми специализируется на инкрустации перламутром и т. д.). Это выражает тесные связи коллективных интересов всех жителей. Большинство таких «ремесленных деревень» расположены в северных провинциях Вьетнама, например, в провинциях Хатау, Тханьхоа, Бакнинь и Тхайбинь – на бывшей территории Цзяочжоу, где формировались первые общины и первые государства вьетов.

Реалии современной экономической жизни страны таковы: 3/4 населения страны составляют крестьяне, их образовательный уровень

---

<sup>1</sup> См. Кнозорова Е. Ю. Мифы и предания Вьетнама. СПб, 2000.

невысок; конечно, он ниже, чем у городской части населения. Неравномерное экономическое развитие города и деревни стимулирует и быстрый рост разрыва между бедными и богатыми в обществе. Это положение Вьетнама можно уподобить человеку, у которого одна нога уже в будущем, а другая все еще в прошлом. Под прошлым имеются в виду элементы традиционного мышления и культуры, где буддизм занимает центральное место. Именно поэтому мы полагаем, что на данном этапе всякие резкие изменения и искусственно привнесенные принципы функционирования развитых демократий могут ввергнуть страну в хаос политических и экономических потрясений.

Ещё одной из отличительных особенностей мышления и самоощущения вьетнамца, находящегося под влиянием буддийской этики, является привычка к взаимопомощи. В обыденной жизни взаимопомощь явным образом выражается в семейных, соседских, родственных и земляческих отношениях. В политико-экономической стратегии «открытых дверей» нынешнего Вьетнама эта традиция воплощается в новой форме. Это тенденция инвестиций в экономику своей страны вьетнамскими диаспорами разных государств. Кроме прямых инвестиций наблюдается тенденция возврата многих преуспевающих вьетнамцев, живущих за границей, на родину, чтобы работать там, воссоединившись со своей традиционной культурой.

Подведём итоги. В настоящее время Вьетнам выдвигает программу политико-экономического обновления, положительные результаты которой, с одной стороны, значительно повышают уровень жизни населения, а с другой стороны, приводят к некоторым изменениям в области традиционных культурных ценностей. Будучи основным элементом этих ценностей, вьетнамский буддизм активно модернизирует своё учение. Однако буддийская традиция не только адаптируется новой общественной действительности, — она в разной степени оказывает положительное воздействие на развитие экономики, на нравственность вьетнамцев и

особенно на ценностную ориентацию национальной культуры. В целом эта ориентация направлена на достижение политической стабильности, экономического развития и гармоничного слияния духовной и обыденной жизни. Вместо вывода приведём слова английского буддолога Клайва Эриккера: «Если человек ориентируется в жизни на эти принципы (моральные), то все его дела будут благословением миру. Шила (этическое действие) обеспечивает осуществление дхармы (истины). Если мы можем опереться на шилу в нашей повседневной жизни, если мы поступаем в соответствии с моральными установками, то мир будет спасен от болезней и беспорядка»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Эриккер К. Буддизм. М., 2005. Стр. 192.

### § 3. Буддийский храм как основа коммуникации и ретрансляции народной буддийской традиции.

Как уже отмечалось в предыдущем параграфе, в современном вьетнамском буддизме следует различать два направления: каноническое и народное. По всей сущности и своему внутреннему содержанию буддизм во Вьетнаме был и остается движением монахов и сводится главным образом к истории тхиен-буддизма. Однако для народов Вьетнама классическое учение буддизма значительно упрощалось в связи с неграмотностью большинства населения (речь идёт о незнании именно китайского языка, на который были переведены буддийские каноны). В ходе исторического развития в народном сознании закрепились самые простые доктрины буддизма: закон кармы, учение о сансаре и учение о нирване. Они соединились с некоторыми элементами вьетнамских народных верований: с культом предков, культом духов домашнего очага, духов-хранителей деревни/города и культом народных героев, а также с культом даосских божеств. И ключевой формой трансляции буддийского учения из поколения в поколение среди вьетнамцев были не буддийские канонические тексты, а буддийские ступы во всех районах страны.

По преданию, ступы возникли в древней Индии, их строили в память о Будде Гаутаме Шакьямуни. Согласно древней легенде, когда Будда собирался покинуть этот мир, опечаленные ученики попросили его оставить им какое-нибудь напоминание о нём. Тогда Будда перевернул свою чашу для собирания подаяния и сказал, что это и будет напоминанием. В знак этого после ухода Гаутамы Шакьямуни в нирвану древние индийские последователи буддизма строили ступы в форме перевернутой вверх дном чаши, в фундаменте которых замуровывали буддийские реликвии, части тела

самого Будды или его учеников<sup>1</sup>, тексты сутр, почитавшихся как запись подлинных слов Будды, драгоценности и т. д. Эти ступы стали предшественницами тибетских чортенов, монгольских субурганов, китайских и вьетнамских пагод. Буддийские пагоды появились во Вьетнаме вместе с возникновением в нём буддизма. Но со II по VI века из-за низкого уровня развития экономики и архитектуры тогдашнего Вьетнама буддийские пагоды воплощались лишь в небольших архитектурных формах и напоминали традиционные вьетнамские залы, где располагался алтарь предков. По мнению исследователя Чу Куанг Чы, буддийские пагоды в это время еще не имели стандартной формы, поскольку во многом были зависимы от местной культовой традиции<sup>2</sup>. Первой пагодой, упоминающейся во вьетнамских источниках, является пагода Фап-Ван (пагода Дхармы облака), или пагода Дау, где в VI веке монах Винитаручи и его ученики переводили сутры с санскрита на китайский язык.

При вьетнамской династии Поздние Ли буддизм, достигнув своей цели, стал государственной идеологией. Это способствовало массовому возникновению буддийских пагод в стране. «Где есть жильё, появляются буддийские пагоды»<sup>3</sup>, «Повсюду, где есть достопримечательности, строятся буддийские пагоды»<sup>4</sup>. При династии Ли буддийские храмы во Вьетнаме строились большими и в соответствии со строгим геомантическими требованиями. Во-первых, место для строительства пагоды должно было быть средоточием «благоприятных» сил, во-вторых, — оно должно было защищать город (или резиденцию императора/владельца князя) от «неблагоприятных» потусторонних демонических воздействий. В центре

---

<sup>1</sup> Когда Будда ушел в нирвану, ученики в соответствии с обычаем кремировали тело Учителя. После кремации в пепле ими были найдены *шарира* – особые образования в форме шариков, характерные для мощей святых. Они стали важнейшими буддийскими реликвиями.

<sup>2</sup> Чу Куанг Чы. Наследие народной культуры в верованиях и религии вьетнамцев. Хошимин, 2001. Стр. 90.

<sup>3</sup> Надпись на обелиске в пагоде Тхиен-Фук (в провинции Хатай).

<sup>4</sup> Надпись на обелиске в пагоде Линь-Шынг (уезд За-Лам, Ханой).

буддийского ансамбля этого времени стоит башня (подобные памятники найдены в пагоде Фат-Тик в провинции Бакнинь, пагоде Тьонг-Лонг в городе Хайфон, пагоде Чьонг-Шон в городе Нам-Динь)<sup>1</sup>.

При династии Чан архитектура многих буддийских башен напоминала стиль династии Ли, но они были меньше размерами. Например, довольно хорошо сохранились башня Фо-Минь в провинции Намдинь и башня Бинь-Шон в провинции Виньфу до сих пор. Это – многоярусные башни, установленные на пьедестале в форме украшенной рисунками и декором лotosовой чашечки.

В XVII веке затяжная война кланов Чинг и Нгуен обескровила страну. Народ по традиции обратился к внутреннему религиозному протесту и с особым рвением стал посещать храмы и молиться богам. Соответственно, именно в это время было построено много пагод и храмов. Согласно исследованию Чу Куанг Чы, «большинство буддийских пагод и храмов этого времени были большого размера, они имели сотни залов и дверей. При строительстве этих пагод и храмов народ не только использовал естественный ландшафт, но и преобразал его. В эти буддийские архитектурные ансамбли часто входят озера или сады»<sup>2</sup>.

В конце XVIII века, во времена Тау Шон, ряд буддийских пагод строился на денежные сборы местного населения. Таковы известные пагоды Нги-Там (в городе Ханой) и Тау-Фьонг (в провинции Хатай). Первая располагается в ложбине, рядом с озером, а последняя – на вершине горы Као-Лау.

Во время правления дома Нгуен почти все старые пагоды реставрировались. Но императорский двор строил также много новых пагод, принадлежавших государству.

Кроме буддийских пагод (которые могли принадлежать конкретной деревне, конкретному району или государству), во Вьетнаме существуют и

---

<sup>1</sup> Чу Куанг Чы. Наследие народной культуры в верованиях и религии вьетнамцев. Хошимин, 2001. Стр. 88.

<sup>2</sup> Там же. Стр. 90.

храмы – Динь. В отличие от буддийских пагод, динь принадлежит только отдельному селу. Сельские пагоды – динь – это место, где люди поклоняются местным божествам - хранителям этого села – Тхань Хоанг. Согласно исследованию Чу Куанг Чы, во Вьетнаме динь возник намного позже, чем буддийская пагода,<sup>1</sup> – самые древние динь, сохранившиеся до настоящего времени, были построены в XVI веке, например, динь Тхуй-Фиеу и динь Тау-Данг (в провинции Хатай) относятся к 1531 году. Автор пишет также, что бурное строительство динь пришлось на 1680-1705 годы. Позже построенные в этот период динь ремонтировали и расширяли<sup>2</sup>.

Один из принципов строительства динь во Вьетнаме – тщательный выбор места. Динь обязательно находится при входе в деревню, поблизости от дороги, чтобы людям было удобно в неё зайти. В архитектурный ансамбль динь часто входят озеро и вековые деревья. Как и буддийские пагоды, динь строились на местах, выбранных по законам фэн-шуй. Динь прилегает к деревне и смотрит на юг, где обычно располагаются река, озеро или рисовое поле.

Наряду с буддийскими пагодами и динь, во Вьетнаме существуют другие виды храмов, так называемые Дэн. Дэн – сакральное место, где народ отдаёт дань почета национальным героям. В отличие от динь, Дэн не принадлежит определенному селу, а подчиняется области или даже государству. На территории Дэн ежегодно происходят весенние народные праздники, например, праздник королевских поминок Хунь в Дэн Хунге в десятый день третьего лунного месяца, праздник в честь подвига сестер Чынг в Дэн-Хай-Ба и т. п.

Буддийские пагоды и другие вьетнамские национальные храмы появились очень рано. Они постоянно строились и реставрировались в феодальном Вьетнаме, несмотря на то, что в разные периоды исторического развития в стране происходила смена доминирующих режимов и идеологий.

---

<sup>1</sup> В действительности буддийские ступы входят в число наиболее ранних архитектурных памятников Индии.

<sup>2</sup> Чу Куанг Чы. Наследие народной культуры в верованиях и религии Вьетнама. Хошимин, 2001. Стр. 92.

Этот факт объясняется тем, что кроме разных школ тхиен-буддизма, существовавших среди интеллектуального слоя и претендовавших на доминирующую позицию в обществе, во Вьетнаме существовало и другое направление буддизма. Оно состояло из совокупности разных национальных религиозных практик, не составлявших единую организованную систему, но постоянно динамически взаимодействовавших друг с другом. Это направление называется вьетнамской национальной религией. В рамках последней буддийские пагоды сложно или просто невозможно отличить от других видов пагод или храмов. На алтарях этих пагод стоят изображения Будды, разных Бодхисатв, статуи архатов и Авалокитешвар в женском облике. Наряду с изображениями буддийских персонажей в храмах национальной религии существуют и другие объекты поклонения. Это скульптурные группы богов счастья, богов обильного потомства (их изображают с ребенком на руках); покровитель учености и удачной карьеры с книгой в руке; божества долголетия с молитвенно сложенными руками; статуи четырех Дхарм: Дхармы облака, Дхармы дождя, Дхармы грома, Дхармы молнии и даже статуи национальных героев (например, статуи полководца династии Чан – Чан Хынг Дао и др.).

Согласно исследованиям буддолога Фан Дай Зоана, в северной части Вьетнама раньше почти каждое село имело как минимум одну буддийскую пагоду. Например, в составе группы деревень Тхань-Хыонг (район Тхуан-Тхань – провинция Хабак) на 5 сел приходилось 8 пагод<sup>1</sup>. В исследовании Нуен Ван Зиеу приводятся цифры о количестве буддийских пагод на деревенских территориях, где живут малые народы, такие, как южно-вьетнамский народ хо-ме<sup>2</sup>. В настоящее время на этой территории существует 468 буддийских храмов, т.е. в среднем один храм на каждые 1700 человек. Независимо от того, какой статус имел храм – деревенский или

---

<sup>1</sup> Фан Дай Зоан. Некоторые проблемы буддизма и идейной истории Вьетнама. Ханой, 1986. Стр. 153.

<sup>2</sup> См. Нуен Ван Зиеу. Малые народы Вьетнама. Ханой, 1984. Стр. 66. Народ хо-ме (численностью около ста тысяч человек) рассеян по таким провинциям южного Вьетнама, как Шокчанг, Тиензанг, Тауинь, Лонган, Кантхо, Донгтхап и Анзанг.

государственный, – в состав каждого храмового комплекса обычно входили пагоды, колокольня, зал для проповедей, библиотека (хранилище рукописей), зал для медитаций на сутрах, кельи монахов, трапезная (храмовая столовая) и храмовый двор.

В исследованиях многих авторов подчеркивается, что буддийская храмовая территория фактически является школой для жителей деревни. Нгуен Ван Зиеу в своей статье «Воспитательная роль буддийских пагод для малых народов дельты Кыу-Лонга» называет эти учебные заведения буддийскими храмовыми школами (E'coles de Pagode)<sup>1</sup>. Учителями в них бывают ни кто иные, как монахи – настоятели этих храмов. Можно сказать, что уровень образования и степень просветленности монаха – настоятеля каждой буддийской пагоды играет ключевую роль в воспитательной функции пагоды. Те же личные качества настоятеля оказываются решающим фактором для определения ценности этой пагоды. В книге «Собрание высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны», где рассказывается о деятельности монаха Чи Бао (?-1190), приводится следующий эпизод:

«Однажды некий посетитель пришел к пагоде, настоятелем которой был монах Чи Бао.

Посетитель спросил монаха:

- Откуда появилось всё сущее? И куда оно отправится после смерти?

Монах долго раздумывал!

Посетитель сказал:

- Пока (вы) раздумываете, облако улетит далеко!

Монах не знал, что отвечать!

Посетитель воскликнул:

- Жалко! Пагода красивая (внешне), но Будды в ней нет.

И ушёл»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Нгуен Ван Зиеу. Воспитательная роль буддийских пагод для малых народов дельты Кыу-Лонга. Хошимин, 2001. Стр. 127.

<sup>2</sup> Собрание высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны. Ханой, 1990. Стр. 126-127.

Исследователь Нгуен Хак Тхуан в статье «Заглядывать в прошлое, чтобы лучше понимать важную роль буддийского воспитания в современности» четко выделяет две формы воспитания в буддийских пагодах во Вьетнаме, во время северной (китайской) колонизации: первой формой является получение населением обыденного знания. Эта форма включает в себя изучение китайской иероглифической письменности и элементов грамматики, нравственности, норм общежития и повседневного труда. Вьетнамский фольклор сохранил слова монаха Калачале: «Укажите народу то, что ему надо в повседневной жизни, и не спешите учить его тому, что знаем мы (монахи)». Второй формой является типичное буддийское поучение: наставление в буддийской дхарме<sup>1</sup>. Приведённая нами выше история о монахе Чи Бао имеет отношение ко второй форме обучения. Она показывает, насколько важна для авторитета любой буддийской пагоды степень пробуждённости её настоятеля. Чтобы быть наставником в деревенской пагоде, монах должен располагать определенными знаниями в самых разных сферах; он должен быть знаком с земледелием, ремёслами, животноводством, педагогией и особенно – с медициной.

Буддизм и буддийские храмы возникли во Вьетнаме в I – II вв., когда почти все население было неграмотным. В стране было крайне мало грамотных людей, знающих китайские иероглифы. Буддийские пагоды фактически являлись центрами государственного образования. Историк Нгуен Данг Тхук отмечает: «Во время Цзяочжоу базой подготовки талантов для государства обязательно являлась буддийская пагода, вокруг которой сплавивался простой народ; в неё стекались традиционные народные верования»<sup>2</sup>. В своем исследовании буддолог Чан Ван Зап утверждает также: «Когда в стране еще не было конфуцианских экзаменов, экстерны получали

---

<sup>1</sup> Нгуен Хак Тхуан. Заглядывать в прошлое, чтобы лучше понимать важную роль буддийского воспитания в современности. Ханой, 2001. Стр. 287.

<sup>2</sup> Нгуен Данг Тхук. Вьетнамский буддизм. Сайгон, 1974. Стр. 284.

образование только благодаря монахам»<sup>1</sup>. С другой стороны, не следует забывать тот факт, что в период вассальной зависимости от Китая, конфуцианство воспринималось вьетами как официальная идеология врага, поэтому оно не получило распространения ни на уровне аристократии и интеллигенции, ни, тем более, в простом народе.

Во время правления династии Поздние Ли (1010-1225), в 1075 году, правительство официально открыло экзамены на знания конфуцианского канона. Но учиться конфуцианской классике могли лишь представители городской знати. Буддийские пагоды, как и прежде, оставались школами для простого народа. Надо сказать, что они действительно эффективно выполняли данную функцию. Знания доходили до нужного адресата – до нижнего социального слоя, представители которого не смели мечтать выучиться конфуцианству в соответствующем учебном заведении. Буддийская пагода была всегда открыта для прихожан, и обучение в храме оставалось совершенно бесплатным. На вьетнамском языке, слово «пагода» или «храм» - «chùa» обозначает не только собственно буддийский храм; оно имеет также значения «свободный», «бесплатный» - «cửa chùa» и т.п.<sup>2</sup>

Буддолог Дао Зуй Ань в «Краткой истории культуры Вьетнама» отмечает: «Во Вьетнаме большинство деревенских пагод строилось в уединенных местах либо на пожертвования местных жителей, либо на деньги богача, желавшего накопить благую карму. Потом эта пагода передаётся под управление одному или нескольким монахам»<sup>3</sup>. Поэтому деревенские жители рассматривали буддийскую пагоду как собственный дом. Приходя в любое время в пагоду, крестьяне могли задавать монаху всевозможные вопросы на любые житейские темы, – и получали объяснения. Этот непосредственный контакт определил особое влияние буддийских монахов на простой народ. Австралийский историк и путешественник У. Бэрчетт отмечал: «Именно они

---

<sup>1</sup> Чан Ван Зап. Вьетнамский буддизм с древних времен до XIII в. Сайгон. 1968. Стр. 46.

<sup>2</sup> См. Нгуен Хак Тхуан. Заглядывать в прошлое, чтобы лучше понимать важную роль буддийского воспитания в современности. Ханой, 2001. Стр. 288.

<sup>3</sup> Дао Зуй Ань. Краткая история культуры Вьетнама. Сайгон, 1951. Стр. 209-210.

(буддийские монахи) в значительно большей степени, чем любые правительственные чиновники, соприкасаются с повседневной жизнью народа»<sup>1</sup>. Восприятие простым народом буддизма таким путем зависит не только от обыденного знания или познаний в дхарме местного настоятеля, но и во многом от его собственного нравственного поведения. Как точно подмечает Нгуен Хак Тхуан: «любой с лёгкостью заметит четыре из добродетелей монахов: неприхотливость в еде, скромность в обиходе, честность в общении и добросовестность. Эти четыре достоинства гарантируют монаху доверие простого народа»<sup>2</sup>.

Разумеется, речь тут идет о времени китайской зависимости и о крестьянах, живших вокруг деревенского храма. По нашему мнению, для народа вьетов первый шаг сближения с буддизмом был обусловлен не столько пониманием его учения, сколько доверием к носителям дхармы — монахам.

Нам известно, что одним из методов, используемых буддийскими наставниками для передачи учения, является использование своего влияния или своей собственной деятельности в качестве примера, по которому ученики следуют и над которым размышляют. Французский исследователь — монах Matthieu Ricard — так рассказывает о своих ощущениях от первой встречи со своим наставником — знаменитым Далай-Ламой XIV: «Я был им очарован»<sup>3</sup>. Разумеется, для простого народа личное влияние монаха связано не с его философской или религиозной ученостью, а с повседневными поступками. В предыдущем параграфе мы уже приводили пример трудовой деятельности китайского наставника чань-буддизма Байчжана, который тоже служил образцом для подражания. Во Вьетнаме многие наставники использовали подобный метод воздействия на учеников. Например, в 1820

---

<sup>1</sup> У. Берчетт. Вверх по Меконгу. М., 1959. Стр. 98.

<sup>2</sup> Нгуен Хак Тхуан. Заглядывать в прошлое, чтобы лучше понимать важную роль буддийского воспитания в современности. Ханой, 2001. Стр. 286.

<sup>3</sup> Revel J.F. & Ricard M. Le moine et le philosophe. Пер. с французского на вьет. язык Хо Хыу Хынг. Хошимин, 2002. Стр. 41.

году (во время правления императора Минь Манга) наставник Ньят Динь – настоятель храма Ты-Хиеу, наставник Дао Там – настоятель храма Тхуен-Тон и его последователи вырастили и собрали так много риса, что в храмовых житницах для него не хватило места. В результате император Минь Манг был вынужден выделить специальное помещение для урожая, собранного монахами<sup>1</sup>.

Упорство в труде, которое проявляли наставники, было хорошим примером не только для их учеников, но и для жителей деревни. Французский философ Andre Migot совершенно справедливо подмечает, что в западных странах философия рассматривается как наука, которая ищет истину. Философ – это часто какой-нибудь профессор, изучающий и преподающий определённую теорию. При этом интересно, что когда этот профессор покидает институтскую или университетскую аудиторию, он может вести себя как любой секретарь или дантист; он совершенно не обязан думать о том, как соотносится эта философская теория с его жизненными принципами. В западных странах и религия для большей части её последователей подобна ящику стола, к которому тянутся в определенное время дня. В странах Востока, напротив, философ считается духовным руководителем, нравственная повседневная жизнь которого постоянно энергетически подпитывается последователями. Последователи и местное население усваивают его философскую теорию не для удовлетворения любопытства, а для того, чтобы применить её на практике в собственной жизни.

Во вьетнамском обществе всегда считались и считаются благородными две профессии: учителя и врача. На вьетнамском языке слова «учитель» (вьет. *thầy giáo*) и «врач» (вьет. *thầy thuốc*) включают в себя морфему «отец» (вьет. *thầy*). Народ с большим уважением и любовью называет буддийского монаха храмовым отцом (вьет. *thầy chùa*): буддийские монахи и

---

<sup>1</sup> Суан Зыонг. Очерк буддийского воспитания в городе Хуе после наставника Фо Тиня. Хошимин, 2001. Стр. 327.

действительно являются не только учителями, но и врачами. Соответственно, буддийские пагоды исполняют ещё и больничные функции. История вьетнамского буддизма знает многих монахов – врачей. Так, в XVII в. жил известный монах-врач Туе Тинь, основавший целое медицинское направление. В «Собрании высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны» рассказывается о монахе Махамайе (санск. Mahāmaṃya), представителе десятого поколения школы Винитаручи, который однажды прибыл в одну деревню в провинции Айчау (ныне провинция Тханьхоа). У местных жителей существовала традиция регулярно приносить в жертву разным духам животных. Монах посоветовал им прекратить убийства и для пожертвований использовать вегетарианскую пищу вместо животных. Жители побоялись последовать его совету, полагая, что в противном случае они навлекут на себя гнев духов, тем более что почти все сельчане были больны, и их не могли вылечить никакие лекари. Тогда монах полил больных чистой водой, и все они исцелились. После этого жители стали доверять монаху и прекратили убийства.

Разумеется, вышеприведенный рассказ преследует только одну цель: повышение авторитета монашества. Поэтому мы могли бы не относиться к нему серьёзно. Но мы, тем не менее считаем, что нет оснований сомневаться в медицинских знаниях буддийских монахов, которые они регулярно применяли и тем самым действительно укрепляли престиж буддийского образа жизни. Все монахи на каком-то уровне знали китайские иероглифы и санскритский язык, – они могли читать и интерпретировать буддийские сутры. А эти сутры сами по себе содержат много медицинских знаний. Неслучайно, что в любом храмовом ансамбле имеется сад. Во Вьетнаме монахи часто выращивали в храмовых садах лекарственные травы или цветы. Традиция использования народной медицины и иглотерапия (иглоукалывание) является отличительной особенностью индийской, китайской и вьетнамской медицины. Неслучайно также все эти храмы строились на месте, удовлетворявшем требованиям фэн-шуй, которое

должно было быть средоточием «благоприятных» сил и защищать деревни от «неблагоприятных» потусторонних демонических воздействий. Иногда под благоприятными силами геоманты понимали просто наличие тёплых ветров и чистых родников.

Соответствие строгим требованиям геомантических законов фэн-шуй обеспечивает один из многих критериев эстетической ценности буддийского храма. Буддийские храмы открыты для обозрения, они должны служить украшением местности. Их высокие многоярусные крыши органично вписывались в рельеф, гармонично сочетаясь с храмовым ансамблем и окружающим его круглый год многоцветным садом, который производил на посетителей неизгладимое впечатление.

Конечно, не все построенные на деревенской территории пагоды можно причислить к настоящим достопримечательностям. Несмотря на это, сама архитектура пагод и их общее гармоничное сочетание с окружающим пейзажем – невысокие здания с изгибающимися крышами и цветочный сад, лotosовые пруды и аллеи, – придают каждому деревенскому храму особую красоту. По словам Дао Нгуена, «эта красота носит старинный, задумчивый (спокойный) и гармонический характер, отражающий уравновешенную и устремлённую вовнутрь философию»<sup>1</sup>.

Известно, что любая религия имеет здания, где учат вере и устраивают празднества. Каждое религиозное учение проповедуется не только канонической литературой, но и собственным искусством. Буддийская каноническая литература очень богата и разнообразна. Но она написана на палийском, санскритском и китайском языках. Поэтому эти сутры фактически недоступны для большинства вьетнамского неграмотного крестьянства. Поэтому наряду с изустными преданиями буддийские пагоды, их архитектурное искусство и проходящие в них службы представляют собой простой путь знакомства простого народа с историей, доктринами и идеями

---

<sup>1</sup> Дао Нгуен. Большое значение буддийской пагоды. Хошимин, 2001. Стр. 225.

буддизма. Религиозное искусство включает в себя такие формы как танцы, театр, музыка, живопись и скульптура.

Танцевальную, театральную и музыкальную формы буддийского искусства можно наблюдать в пагодах и храмах во время буддийских или традиционных праздников, когда актерские труппы показывают многочисленные спектакли, сюжеты которых почерпнуты из буддийских легенд. Часто эти спектакли ставятся в соответствии с традиционными для вьетнамского музыкального театра жанрами «туонг» и «тео». Эти жанры, как синтетические виды искусства, основываются на сочетании музыки, пантомимы, танца и поэтического слова. Особенно это относится к «тео», произошедшему из традиции крестьянских празднеств, впитавшему в себя народные мелодии и танцы и использующему народные музыкальные инструменты. Зрителям всегда нравилась красота костюмов и танцев артистов. При этом большую роль в восприятии зрелища играли цветовые и динамические эффекты театрального действия, костюмов, грима актеров, символика движений и жестов последних, имеющих глубокую психо-этническую подоплеку. Например, красный цвет во вьетнамском театре символизирует преданность и честность, черный и коричневый – простоту и прямолинейность, синий – упрямство и жестокость, желтый – власть и т.д.<sup>1</sup>

Тем не менее, несмотря на то, что вышеупомянутые виды искусства действительно играли определённую роль в трансляции буддийского учения, роль эта оставалась незначительной: хотя воспринимать их проще и они облечены в более привлекательную форму, чем каноническая литература, язык этих искусств простому народу всё же довольно-таки трудно усвоить. К тому же храмовые спектакли бывают редко – только во время праздников. Так что для простого вьетнамского народа ключевую роль в трансляции буддийского учения играют именно картины и комплексы статуй, а также

---

<sup>1</sup> Тут уместно напомнить, что символических средствах выражения в художественной культуре Китая и Вьетнама во многом схожи. См. Сорокин Ю.А., Марковина И.Ю.. Типы китайской символики в языке и культуре // Этнопсихоллингвистика. М.: Наука, 1988. Стр. 64-71.

памятники национальным героям, располагающиеся на алтаре и украшающие храмы.

На алтаре в пагоде Фат-Тик (досл. Следы Буды – построена в 1057 году во время правления семьи Ли в провинции Бакнинь) до нашего времени сохранилась статуя сидящего Будды на лotosовом подножии в облике женщины. Высота статуи 1,8 м; у неё овальное лицо, тонкие брови, прямой нос, длинная шея, круглые запястья, длинные и тонкие пальцы. В целом, статуя выражает благородную красоту физического и духовного облика. Кроме статуи Будды, расположенной в центре, в алтарном зале находятся и другие изображения: человек-птица, слоны, буйволы, кони, львы и т.д. При этом изображение льва, несущего на голове лотос, в представлении народа символизирует пожелание дождя во время начала посадки риса. В пагодах времён династии Ли особое внимание уделяется оформлению декоративным рельефам на пьедестале статуи, на обелисках и на подходе к храмам. Эти рельефы изображали музыкантов, танцовщиц, драконов, фениксов, цветы, листья и волны.

В пагодах и храмах, построенных во времена правления династии Чан (например, в пагоде Тхай-Лак в провинции Хынгиен и в пагоде Бой-Хэ в провинции Хатай), не было вообще никаких буддийских статуй, а темой декоративного рельефа оставались музыканты, танцовщицы, драконы, фениксы, цветы, листья и волны, однако по сравнению со стилем рельефов династии Ли они стали более свободными, а изображения людей приобрели больший реализм. Вьетнамский буддизм во времена династии Чан не стеснял себя формальностями; буддисты того времени полагали, что Будда находится в сердце человека и связан с индивидуальным сознанием, следовательно, пагода – это всего лишь место для обсуждения буддийской дхармы. Поэтому в пагодах и не устанавливали скульптур – объектов поклонения.

Вернёмся к деревенской пагоде. Распространившийся во вьетнамской деревне буддизм претерпел влияние народной культуры, поэтому в каждой деревне у храмов были собственные особенности. В пантеон деревенских

пагод входили не только будды, бодхисатвы и архаты; там присутствовали также канонизированные последователи конфуцианства и даосизма, а также боги-покровители деревни. Народ поклонялся и тем, кто отличился при строительстве или защите этой деревни от врагов, а также своим предкам. Поэтому в пагодах и храмах, построенных позже, в XVI веке, можно видеть различные комплексы статуй. Так, на алтаре может присутствовать и статуя Куан-Ам Нам-Хай – Авалокитешвары Нам-Хай (Южного моря), и статуя новорожденного Будды, и статуи четырех дхарм: облаков, грома, дождя, молнии, и статуя Нгок-Хоанг (кит. Юй-хуан) – высшего божества даосизма, и даже статуи императоров, императриц и принцесс, построивших или отреставрировавших данную пагоду. Расположение этих многочисленных статуй подчинялось определенному принципу: в центре алтаря стояли буддийские статуи, а вокруг них – все остальные. Общей чертой этих изображений являются их здоровые, полные фигуры и добрые лица, отражающие привольную красоту. Императоры и императрицы изображены в удобной, свободной сидящей позе, снимающей всякую скованность и серьёзность.

Со временем комплексы памятников и статуй в храмах дополнялись всё новыми и новыми фигурами. Согласно автору «Наследия народной культуры в верованиях и религии Вьетнама»<sup>1</sup>, если храмы Тау-Фьонг (в провинции Хатай), и Ким-Лиен (в городе Ханой) можно считать шедеврами вьетнамской буддийской храмовой архитектуры, то соответственно, статуи в них являются вершиной скульптурного искусства. В этих храмах представлено множество буддийских святых: там есть будды, бодхисатвы, а также статуи десяти первых учеников Будды. Все эти персонажи изображены с рельефной отчётливостью черт лица, а характер каждого героя соответствует истории его жизни<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Чу Куанг Чы. Наследие народной культуры в верованиях и религии Вьетнама. Хошимин, 2001. Стр. 111.

<sup>2</sup> Вот, к примеру, как на Востоке художественными средствами передается духовная глубина одного из основных основателей чань-буддизма: «на портрете Бодхидхармы кисти великого фехтовальщика Японии

Наряду с памятниками и статуями в пагодах имеются и группы картин, иллюстрирующих различные доктрины буддизма. Многим известно, что в тибетской буддийской традиции популярно изображение «бхава-чакры» (это иллюстрация учения о карме и перерождениях сансары). На такой картине бывают изображены три concentрических окружности. В центральном (самом маленьком) круге изображены три животных: свинья, змея и петух. Они как бы ухватились за хвосты друг друга и пустились в бег по кругу, приводя в движение все «колесо бытия». Эти три животных суть невежество, гнев и страсть – три базовых аффекта, лежащих в основе сансарического существования. Внешний относительно большой круг разделен на пять секторов, соответствующих пяти мирам рождений живых существ. Он содержит сцены из жизни каждого вида существ. И наконец, последний круг, образующий как бы обод колеса, разделен на двенадцать сегментов, соответствующих двенадцати ниданам цепи причинно-зависимого происхождения. Каждой нидане соответствует символическое изображение. Например, неведение символизируется изображением человека, в глаз которого попала стрела. Формирующие импульсы символизирует фигура гончара, лепящего горшки на своем гончарном круге. Сознание изображено обезьяной, прыгающей с ветки на ветку (поскольку оно неустойчиво и склонно перескакивать с одного объекта на другой). Имя и форму символизируют два человека в одной лодке. Шесть баз восприятия оказываются домом с шестью окнами и т.д. Все это «колесо бытия» держит в своих лапах, как бы обнимая его, страшный монстр, символизирующий страдание – главное свойство сансарического бытия. Вне колеса, в верхнем

---

Миямото Мусаси мы видим свирепого вида плотоядного старика с полусумасшедшим взглядом. Но пристально всматриваясь, мы замечаем, что это уродство слишком нарочито, чтобы воспринимать всерьез, и за отталкивающей внешностью патриарха мы улавливаем сочувственную усмешку художника, который беззлобно и мудро надругался над нашим наивным стремлением к идеалу, к авторитету, - в этом, собственно, и заключается красота портрета. Добро, очевидно, не так уже бессильно, если пробивается даже сквозь столь устрашающую личину». См. Андрушкевич О.В. Некоторые особенности изображения человека в китайском классическом романе // Этнопсихоллингвистика. М. 1988. Стр.89.

углу картины, обычно изображается Будда или монах, указывающий перстом на сияющий круг около него – символ нирваны, состояния, свободного от страданий<sup>1</sup>. А во Вьетнаме в буддийских храмах самым популярным является комплекс 10 гравюр на дереве, изображающих 10 адских миров. Главным героем изображён Зиём Выонг – царь ада. Он нарисован в центре каждой картины в царском наряде и отличается грозным видом, свидетельствующим о серьёзном отношении к оценке грехов человека. Слева и справа от него стоят помощники. Ниже изображены страшные дьяволы, символизирующие средневековые пытки, которым подвергаются те, кому вынесен обвинительный приговор. Иногда на картине бывают начертаны стихи, комментирующие конкретную вину и соответствующее ей наказание. К числу таких комплексов относятся изображения 10 адских миров в пагоде Вонг-Кунг (провинция Намдинь). Согласно исследованиям некоторых авторов, гравюры с изображением 10 адских миров были популярны в конце XIX века. Их эстетическое содержание тесно связано с нравственной идеей: в центре Зиём-Выонг – царь ада и представитель правосудия – изображен видным, румяным и здоровым человеком; а внизу картины грешники изображены маленькими, жалкими, уродливыми и мрачными. Таким образом, картины 10 адских миров в пагодах, содержавшие иллюстрацию того, как бывает поощрено добро и наказано зло, наглядно показывали зрителям смысл буддийского учения о взаимоотношении причин и следствий. Эти картины, несомненно, эффективнее, чем каноническая литература, учили простой народ нравственности.

Итак, буддийские пагоды, храмы и комплексы находящихся в них скульптур и картин сами по себе обладают художественной ценностью. Более того, они также представляют собой средство сохранения и трансляции буддийского учения. Мы вновь напоминаем, что для большинства простых вьетнамцев буддийские канонические материалы и их толкования были недоступны, так как работы некоторых древних авторов были написаны на

---

<sup>1</sup> См. Торчинов Е.А. Введение в буддизм. СПб. 2005. Стр. 35 - 36.

палийском, санскритском и китайском языках. К тому же из-за влажного климата и непрерывных войн в стране многие из них были утеряны. Именно поэтому для буддологов, историков и других исследователей буддийские пагоды и храмы представляют ценные свидетельства о ранних этапах существования и развития буддизма во Вьетнаме. Разнообразие памятников и статуй буддийских, даосских и национальных божеств в храмах, построенных в IX-X веках отражает универсальность вьетнамского буддизма династии Ли. И наоборот отсутствие всяких статуй или памятников в храмах, построенных в XII-XIII веках, свидетельствует об освобождении буддизма династии Чан от любых привязанностей к форме. Для простого народа вышеназванные статуи и картины являются самым коротким и понятным путём знакомства с историей и учением буддизма.

Мы можем сделать следующий вывод относительно общих тенденций развития вьетнамского буддизма. История буддизма во Вьетнаме представляет собой процесс возникновения и развития разных школ китайского направления чань-буддизма (содержащего элемент тантризма, нашедший отражение в школе Винитаручи), и вершиной этого развития стала смена вьетнамской школой Чук-Лам трёх школ, берущих начало из Китая: Винитаручи, Во-Нгон-Тхонга и Тхао-Дьонга. Но, по нашему мнению, учение этих школ не было непосредственно связано с реальностью повседневной жизни большинства простого народа. Поэтому оно развивалось в определенный период вьетнамской истории в качестве ответа на запросы грамотных вьетнамцев, т.е. аристократических и служилых слоев. Несмотря на это, до настоящего времени во Вьетнаме существуют известные храмы, относящиеся к чань-буддийским школам, например, знаменитая пагода Чук-Лам на горе Иен-Ты-Шон относится к школе Чук-Лам, а пагода Чан-Куок в центре Ханоя – к школе Тхао-Дьонга.

Но простой народ обращался к собственному направлению буддизма, тесно связанному с пагодой или храмом в конкретной деревне. Если вьетнамский «деревенский» буддизм представляет собой смесь буддийских

идей, народных обрядов и правил поведения, в качестве собственно буддийского элемента тут выступают главным образом тантризм и амидаизм.

Возникший в начале второй половины I тыс. н.э. тантрический буддизм (или Ваджраяна) считается заключительным этапом развития буддизма на его родине – в Индии. В рамках буддизма со словом «ваджра» начали ассоциировать, с одной стороны, изначально совершенную природу пробужденного сознания, подобную несокрушимо алмазу, а с другой стороны – само пробуждение или просветление, подобное мгновенному удару грома или вспышке молнии. Следует сказать, что в отношении метафизической глубины Ваджраяна не предполагает практически ничего нового по сравнению с классической Махаяной и базируется на её философских идеях. Все своеобразие тантрического буддизма связано с его методами обретения состояния Будды для блага всех живых существ. Ваджраяна утверждает, что главное преимущество её метода – её чрезвычайная эффективность, «мгновенность», позволяющая человеку стать Буддой в течение одной жизни. Следовательно, адепт тантрического пути может быстрее выполнить свой обет бодхисатвы. Все тантры, то есть доктринальные тексты Ваджраяны, представляющие собой, подобно сутрам, наставления, вложенные авторами тантр в уста самого Будды – Бхагавана, делились на четыре класса. 1) тантры очищения, 2) тантры действия, 3) йогические тантры и 4) тантры наивысшей йоги. Каждому типу тантр соответствовали свои методы. Например, в тантрах очищения преобладают внешние формы практики, прежде всего различные мистические ритуалы; в тантрах действия появляются элементы внутренней, созерцательной практики; в йога-тантрах она – главная доминанта образа жизни, а в тантрах наивысшей йоги уже относятся исключительно к внутренней психопрактике. Согласно исследованиям русских и вьетнамских буддологов<sup>1</sup>, тантризм в Китае начали проповедовать в начале VIII века, когда в Китай прибыл

---

<sup>1</sup> См. Ха Ван Тан. О трех элементах вьетнамского буддизма: тхиен (чань), тинь (амидаизм) и мат (тантризм). Ханой, 1986. Стр. 84.

индийский монах Ваджрабодхи. Во Вьетнаме наставник Винитаручи и монахи этой школы переводили «Махаяна вайпулия дхарани» - одну из главных тантрических сутр VI века<sup>1</sup>. Многие монахи школы Винитаручи были шаманами, например, монах Ты Дао Хань (умер в 1115 г.) - 12-ое поколение; монах Махамая (санск. Mahāmaṃya); монах Тхиен Ньям (умер 1163 г.) - 13-ое поколение. Таким образом, тантрический буддизм во Вьетнам, возможно, пришёл не из Китая, а непосредственно из Индии. Однако встретившись с народными верованиями и земледельческими традициями вьетнамского крестьянства, тантризм здесь претерпевает своеобразную трансформацию; популяризирую тантры очищения, которые дополняют: волшебство, магия, изготовление амулетов, гадание, спиритические сеансы и сожжение поминальных бумажных записок с просьбой о дожде, солнце, здоровье и др.

Более того, современная мистическая магия Вьетнама утверждает, что тело обычного, мирского человека может быть проводником «сверхъестественной силы». Обладая такой божественной силой, человек может помогать людям, контактировать с душой умершего родственника, предсказать судьбу того или другого человека, узнать причину неприятностей и способ избавления от них. В настоящее время подобная деятельность приобретает особый размах во время праздников и массовых паломничеств в буддийских пагодах и храмах. Если тантризм удовлетворяет требования крестьянства в обыденной жизни, то элемент буддийского амидаизма обещает им желанный рай – Западную землю, более заманчивую и конкретную, чем безмолвная и непонятная нирвана школы чань-буддизма.

Согласно буддийской космологии, существует бесчисленное множество тройственных параллельных миров, во всем подобных нашему миру. Сутры амидаизма пошли дальше по пути развития этих идей. Так, «Сутра о явлении Земли блаженства» (санскр. «Sukhavati-vyuha sutra»)

---

<sup>1</sup> См. параграф «Влияние канонического чань-буддизма и китайских монахов на становление буддийских школ во Вьетнаме».

утверждает, что некоторые из этих миров были как бы «очищены» трудами будд и бодхисатв и превратились в своего рода райские земли, населенные только святыми, бодхисатвами и буддами. Такие миры и получили название «полей Будды». Кроме того, к «полям Будды» относились и некие миры, «искусственно», магическим образом созданные буддами для превращения их в такие же райские обители. «Полей Будды» - много, но только одно из них имеет особое значение в силу специфики обетов создавшего это «поле» будды, - это и есть Земля Блаженства Амитабхи (или Амиды – отсюда название «амидаизм»). Согласно «Сутре о явлении Земли Блаженства», на этой райской земле растут деревья с листьями и цветами из драгоценных камней и разноцветные лотосы большого размера, летают и поют прекрасные птицы. В этом мире практически нет страданий, даже рождение в нем происходит не из материнской утробы, а из цветка лотоса. Родившиеся в Земле Блаженства люди совершенствуются на пути Дхармы под руководством самого будды Амитабхи, а затем непосредственно погружаются в полную нирвану.

Из всех обетов Амитабхи особую важность приобрел один, а именно его обещание, согласно которому любой человек, независимо от своих поступков, непременно обретет рождение в Земле Блаженства, если будет полностью уповать на Амитабху и с нерушимой верой повторять его имя. Таким образом, в отличие от тхиен и многих школ буддизма, ориентированных на достижение просветления собственными силами адепта, школа амидаизма опиралась в деле спасения и достижения нирваны на силы другого – на милость будды Амитабхи.

Современные вьетнамские исследователи пока не выяснили, когда и откуда именно во Вьетнам пришёл амидаизм<sup>1</sup>. Однако есть сведения о том, что изображения триады – будды Амитабхи, Авалокитешвары и

---

<sup>1</sup> Китайская традиция амидаизма – школа Чистой Земли (Цзинту) была создана в VI–VII вв. монахами Тань-луанем и Шань-дао, хотя начало ей было положено ещё на рубеже IV-V вв. знаменитым монахом Хуэй-юанем. В XII в. эта школа попала в Японию. См. Торчинов Е.А. Введение в буддизм. СПб, 2005. Стр. 89-108.

Mahāsthāmaprāptā – были распространены в буддийских пагодах и храмах уже во времена династии Ли (во времена чань-буддийской школы Тхао-Дыонга). В настоящее время почти у всех алтарей пагод и храмов на севере Вьетнама располагается этот комплекс статуй. Отличительная особенность вьетнамского амидаизма состоит в том, что статуя Авалокитешвары изображается в женском облике Матери. Этому образу поклоняются иногда отдельно от будды Амитабхи. Если этому целому комплексу статуй поклоняются в пагодах, храмах, то отдельной статуе Авалокитешвары поклоняются почти в каждой семье. В качестве религиозной практики, приходя в буддийскую пагоду, люди произносят молитвенные славословия Будде, чтобы постоянно помнить о нём и следовать его учению. Основной молитвенной формулой у адептов этой школы служила амидаистская фраза (кит. нянь фо – памятование о Будде), которая по-вьетнамски звучит нам-мо-а-ди-да-фат (отдаюсь на милость Будды). Этот комплекс правил обеспечил успех амидаизма и способствовал его широкому распространению среди массы крестьянского населения и простых верующих-буддистов во Вьетнаме. Согласно Докладу о деятельности Вьетнамской буддийской организации за 1997-2002 гг.<sup>1</sup>, во Вьетнаме насчитывается 36512 служителей буддизма (монахов и лиц, профессионально занимающихся буддийской деятельностью), тогда как общая численность верующих буддистов, исповедующих амидаизм, оценивается цифрой более 10 миллионов. Последнее объясняется тем, что амидаизм не требовал от верующего ни длинных молитв, ни сложных и постоянных методов созерцания, ни знания буддийских текстов и философии. Амидаизм не требует и соблюдения монашеских обетов – всё заменяет пламенная вера в всемогущего будду Амитабху. В современном Вьетнаме постоянно приходят в храм и поклоняются будде Амитабхе не только буддисты, но и 70,8% населения страны (исключая христиан)<sup>2</sup>, однако по результатам опроса, большинство из

---

<sup>1</sup> Доклад о деятельности Вьетнамской буддийской организации за 1997-2002 гг. Ханой, 2002.

<sup>2</sup> См. Данг Нгьем Ван. Религия и религиозные проблемы во Вьетнаме. Ханой, 2003. Стр. 282.

них не надеются достичь рождения в Райской Земле в следующем перерождении, а предпочитают молиться о более практичных целях в обыденной жизни (например, о накоплении добродетелей и передаче заслуг потомству или о достижении удачи в повседневной деятельности).

Выше мы проанализировали разные функции буддийской пагоды в жизни вьетнамского крестьянина и всего вьетнамского народа. Однако по нашему мнению, наиболее значительная роль пагоды в духовно-культурной жизни народа состоит в том, что она является культурным центром каждой деревни, где жители собираются по случаю сбора урожая или во время традиционных и буддийских праздников. Что касается последних, известно, что буддийская традиция знает множество разнообразных праздников и церемоний. Буддийское учение на протяжении своего исторического развития проникало во множество разных культур. Тем не менее, для всех регионов в фокусе внимания оставался образ Будды и важнейшие события его жизни. Различия наблюдаются только в том, что каждая культура сообщает праздникам свой особый колорит и для каждой характерен свой особый календарь. Как и в Китае с Японией, во Вьетнаме в качестве буддийских праздников, отмечаются 3 события: день рождения Будды Шакьямуни; день, когда Будда стал Буддой, т.е. обрел просветление под деревом бодхи (прозрения), а также праздник голодных духов (вьет. Ву лан).

День рождения Будды Шакьямуни отмечается в Индии в полнолуние месяца *Vaishkha*, т.е. 30 числа второго месяца по индийскому лунному календарю. В Китае этот праздник отмечается на 8-ой день 4-го лунного месяца в районах, заселенных ханьцами; на 15-ый день 4-го лунного месяца в районах проживания монголов и тибетцев; а также в любой из 10 дней до или после этого праздника, который обычно приходится на 5-й день четвертого месяца в районах, где живут тайцы. Во Вьетнаме на всей территории страны это событие отмечается 15-ого числа четвертого лунного месяца. Одной из традиционных праздничных церемоний в этот день является очищение статуи Будды благовонной водой. После очищения её утирают красным

полотенцем, режут полотенце на мелкие куски и раздают всем собравшимся.

День, когда Будда стал Буддой отмечается в Индии в день полной луны месяца Рао-са, т.е. в октябре. Это соответствует 15-ому числу 12-го лунного месяца по китайскому и вьетнамскому календарю.

Праздник голодных духов отмечается 15-ого числа седьмого лунного месяца. В центре праздника – история Маудгальяны (вьет. Мук-Киен-Лиен), ученика Будды и проповедника, обладавшего особой властью, благодаря которой он мог посещать другие миры. В одном из путешествий он встретил свою мать в царстве ада. История рассказывает, что он спас свою мать, устроив пир для всех будд и монахов. Оценив этот достойный поступок, Будда с помощью верёвки поднял её из ада. Во время этого праздника люди приходят в пагоду, участвуют в церемонии подношения Будде благовоний и в церемонии панихиды по бродячим душам. Кроме того, в храм обязательно приносят кашу в качестве подношения для голодных духов. В пагоде также показывают спектакль о спасении своей Махамаудгальяной своей матери.

Кроме этих трех чисто буддийских праздников, во Вьетнаме во всех пагодах отмечают также три другие праздника, равно относящихся к буддийской и к народной традициям. Это праздник Тхиен-Куан-Тик-Фук (посвящается небесам), который отмечается 15-ого числа первого лунного месяца. В этот день люди, приходя в пагоду, кладут на алтарь цветы и благовония, молясь о счастье. Во Вьетнаме этот праздник отмечается, пожалуй, очень торжественно, – народ считает, что даже целый год поклонения Будде не сравнится с этим праздником. Второй праздник, Диа-Куан-Са-Той (посвящается земле), отмечается 15-ого числа 7-го лунного месяца и совпадает с праздником Ву-Лан. Данный праздник посвящён накоплению добрых поступков и прощению грехов. Третий праздник, Тхуй-Куан-Зай-Ак (посвящается водному божеству), отмечается 15-ого числа 10-го лунного месяца. Считается, что в этот день вода смывает все людские невзгоды.

Все эти праздники отмечаются в полнолуние. На алтарь ставят 6 видов

подношений: благовонные палочки, цветы, свечи, зеленый чай, фрукты и печенья из рисовой муки – вещи простые и доступные любому вьетнамскому крестьянину.

Кроме чисто буддийских праздников, в зависимости от местных традиций на территории буддийских пагод ежегодно организуются и другие весенние деревенские праздники, отражающие обычаи простого народа этого района. Например, в северных равнинных провинциях Вьетнама, бывших территориях Цзяочжоу (провинции Бакнинь, Хынгиен, Хатай), день рождения Будды считается днём рождения Будды-Матери Ман-ньонг и четырех дхарм: Дхармы Облака, Дхармы Дождя, Дхармы Грома и Дхармы Молнии<sup>1</sup>. Во всех пагодах народ торжественно отмечает это событие, проходят церемонии, в ходе которых выражают надежду на благоприятную для сельского хозяйства погоду. Организуются различные игры и соревнования<sup>2</sup>.

Для больших буддийских пагод, таких, как пагоды деревни Лань в городе Ханой или пагоды Хьонг в провинции Хатай, весенние храмовые праздники проводятся не только местными жителями; фактически они становятся общими празднествами для жителей всех районов страны,

---

<sup>1</sup> См. параграф «Индийские истоки буддизма во Вьетнаме».

<sup>2</sup> См. Чу Куанг Чы. Наследие народной культуры в верованиях и религии Вьетнама. Ханой, 2001. На этом празднике в провинции Бакнинь, в первый день народ сопровождает статуи Дхармы Дождя, Дхармы Грома и Дхармы Молнии (они считаются младшими сестрами) к старшей сестре – Дхармы Облака. Днем народ вновь сопровождает две статуи – Дхармы Облака и Дхармы Дождя от пагоды Дхармы Облака до ворот деревни. Затем, достав воду из общего колодца этой деревни, возвращаются к пагоде Дхармы Облака. Церемония доставки воды символизирует мольбу о дожде. После этого народ снова сопровождает все четыре статуи к Будде-Матери Ман-Ньонг в главной пагоде. Праздник длится несколько дней, наряду с этими церемониями, организуют разнообразные народные игры, в числе которых вольная борьба, танцы с посохами или с барабанами, танцы с масками льва, игра в шахматы, где фигуры – настоящие люди, или сжигание петард. А в провинции Хынгиен на этом празднике народ сопровождает статуи трех старших сестер к младшей сестре – Дхарме Молнии, поскольку считается, что, выйдя из пагоды, дхарма Молнии может вызвать пожар или удар молнии. В провинциях Намдинь и Тхайбинь, а также Тханьхоа Дхарме Дождя поклоняются, устраивая соревнование по гребле между командами разных деревень. Смысл соревнования состоит в том, что гребцы шумно рассекают водную гладь и будят водного царя, чтобы он даровал обильную влагу для урожая.

отправляющихся туда в паломничество<sup>1</sup>.

Перечисление этих праздников не является нашей главной целью. Это лишь средство, благодаря которому мы выясняем, что для простонародья и крестьянства, круглый год или даже всю жизнь занятому тяжёлым сельскохозяйственным трудом, буддийский храм, с одной стороны, являются сакральным местом, куда приходят молиться об удаче, счастье и т.п.<sup>2</sup>, а с другой стороны – центром объединения жителей вокруг общего деревенского духа.

Известный японский буддолог Д.Т. Судзуки писал, что культура азиатских стран исходит из буддийских храмов. И действительно, буддийские храмы входят в число архитектурных памятников всех культур, где наличествует буддийская традиция. Буддийские храмы вообще и вьетнамские буддийские пагоды в частности, со своим архитектурным колоритом и богатыми комплексами буддийских статуй, картин и т.п., сами по себе являются достопримечательностями. Они служат хранилищами буддийских реликвий, которые также способствуют трансляции доктрин и идей буддизма.

Очень рано проникшие во вьетнамскую национальную культурную традицию пагоды имеют местные особенности. Они состоят в том, что в пагодах поклоняются не только Будде, Дхарме, Сангхе, бодхисатвам или будде Амитабхе, но и совокупности различных национальных и местных религиозных персонажей. Их появление связано с неграмотностью

---

<sup>1</sup> Ежегодный весенний праздник пагоды деревни Лань длится в течение трёх дней, с 4-го по 6-е число второго лунного месяца. Главные церемонии этого праздника – поклонение Будде в пагоде и сопровождение статуи Дхармы Облака к центру деревни. Местные жители и гости слушают монахов, читающих сутры. На празднике часто показывают спектакли, танцы; также в это время проходят соревнования по водной гребле, приготовлению риса. Ежегодный весенний храмовый праздник провинции Бакнинь длится в течение трех месяцев весны. Центральное мероприятие этого праздника – соревнование по исполнению известной местной традиционной лирической песни Куан-хо в разных вариантах: между деревнями, между командами мужчин и женщин и т.д.

<sup>2</sup> Так, приходя в пагоду Хьонг-Тик, люди глядят по голове статуи мальчика и девочки, чтобы в новом году у них родились сын или дочь; они трогают изображения «мешка риса» и «золотого дерева», чтобы иметь успех в делах.

большинства вьетнамского населения. Поэтому буддийские пагоды в сельских районах Вьетнама действительно были и продолжают оставаться родными для местных жителей местами, а также одновременно школами, больницами и центрами духовно-культурной деятельности. А монахи – настоятели деревенских пагод являются учителями, врачами, духовными отцами и воспитателями, передающими простым людям житейские знания и нравственные принципы. Это достигается благодаря непосредственным контактам монахов с жителями. Кроме того, буддийские пагоды и неотличимые от них другие виды храмов в сельских районах являются центрами, где происходят и народные, и религиозные вьетнамские праздники.

Таким образом, вьетнамские буддийские храмы представляются местом, куда народ приходит не просто молиться Будде, чтобы удовлетворять свои духовные потребности, но и учиться жить, быть добрыми и порядочными людьми.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование возникновения буддизма, механизма его адаптации к народной традиционной культуре, процесса формирования собственно вьетнамской буддийской школы и роли буддизма в разных аспектах социальной и духовно-культурной жизни вьетнамцев позволило прийти к следующим выводам.

Буддизм во Вьетнаме имеет длительную, почти двухтысячелетнюю сложную историю. Впервые эта традиция привнесена во Вьетнам непосредственно из Индии торговцами-мореходами в конце I столетия н. э. С тех пор её освоение происходило параллельно и в жизненно-религиозном, и в идейно-философском аспектах. С одной стороны, адаптационная способность к местным религиозным представлениям позволила буддизму быстро стать одной из религий вьетов, с другой – обусловила саму специфику вьетнамской буддийской традиции.

Одна из существенных причин разнообразия буддизма во Вьетнаме состояла в том, что с VI века им была воспринята ещё и китайская чань-буддийская традиция. В результате этого появлялись первые чань-буддийские школы во Вьетнаме. Изучение процесса появления и характеристики этих школ привело к выводу, согласно которому на становление чань-буддизма во Вьетнаме существенно повлияли китайские наставники.

При этом географические, историко-культурные и этноконфессиональные условия обеих стран придали процессу буддизации, шедшему из Китая во Вьетнам, характер закономерности. Этому способствовали и благоприятные условия: наличие во Вьетнаме достаточно развитой философско-психологической традиции буддизма Махаяны; прекрасно принявшаяся на вьетнамской почве даосская традиция и особенно – усилия образованных вьетнамских монахов в области переводов и

комментариев к классическим сутрам и привнесение ими элементов народного фольклора в буддийские ритуалы.

Специфика вьетнамского чань-буддизма заключается также в том, что он предпочитает длительному совершенствованию внезапное просветление. Ключевыми условиями распространения новой духовной традиции были: языковая и психологическая близость вьетнамских традиций с южной линией китайского чань-буддизма, соответствие чаньских школ уровню образованности вьетнамских буддистов, а также их гибкие и разнообразные методы в практике реализации буддийской дхармы.

Анализ идей ранних вьетнамских школ чань-буддизма – школ Винитаручи, Во-Нгон-Тхонга и Тхао-Дьонга, – показал большое сходство в их интерпретации термина «дхарма» с его пониманием в китайской чань-буддийской традицией. В обоих случаях дхарма означала путь, ведущий последователей к прозрению, а также Высшую Реальность, истинную и всегда чистую природу человека.

Изучение стихотворений, записей бесед, оригинальных философских работ и комментариев к сутрам наставников собственно вьетнамской чань-буддийской школы Чук-Лам показало, что интерпретация данной школой понятия «дхармы» тесно связана с практическими интересами и с повседневной деятельностью, направленной на реализацию состояния пробуждения. Кроме того, отличительной характеристикой школы Чук-Лам являются отсутствие боязни нововведений, активное творческое диалогическое взаимоотношение с народной культурой и широкое использование терминологии других учений для интерпретации отдельных положений буддизма.

Ещё одной из особых черт школы Чук-Лам является то, она непрерывно развивалась на двух активно взаимодействующих уровнях: как достаточно упорядоченная религиозно-философская система для просвещенных последователей и, с другой стороны, – как доступное и понятное для простого народа учение, где достижение истинного пути

связывалось с моральными ценностями повседневной жизни. Текст «Учения об обряде шести времен покаяния» предоставляет нам неопровержимое свидетельство творческих достижений вьетнамского буддизма, который не только создал новый для чаньской традиции метод очищения сознания, но и разработал собственный оригинальный взгляд на проблему просветления.

Все вышесказанное приводит к мысли, что Вьетнам имел свой неповторимый путь понимания и буддийского учения и собственную логику его освоения. Вьетнамские мыслители, интерпретируя основные элементы легитимизации и сакрализации государства, наделяли их буддийским характером. Они принесли в культуру вьетов новое воззрение о праведном государстве. Кроме того, вьетнамские монахи органично вписали буддизм в систему политического и государственного управления.

Одновременно буддийские представления активно эксплицировались во все сферы жизни вьетнамского общества – от экономики, политики и культуры и до обыденной жизни вьетов. Во время правлений династий Ли и Чан буддийская дхарма была провозглашена государственной идеологией, а буддийская этика легла в основу и поведения граждан, и функционирования власти. Все это свидетельствует о существенной роли буддизма в становлении политических отношений эпохи правлений династий Динь, Ранние Ле, Поздние Ли и Чан (IX-XIV вв.) во Вьетнаме.

Анализ современного экономического положения вьетнамского общества привел нас к выводу о том, что в настоящее время во Вьетнаме происходят изменения, а точнее – модернизация буддийского традиционного взгляда на отношение к материальным благам, к собственности и нравственного самоощущения работающих людей.

Будучи одной из самых древних религий вьетов, буддизм не только сумел укорениться в современной реальности Вьетнама: он продолжает оказывать положительное воздействие на мышление и поведение современного вьетнамца – субъекта производственной деятельности. Показателем заметной роли буддийской этики в этом отношении является

сдерживание развития в современном обществе крайностей индивидуализма, безразличия и эгоизма. Кроме того, опираясь на некоторые буддийские принципы, нынешняя светская власть во Вьетнаме пытается найти оптимальные идеологические позиции, которые органично сочетали бы социальную справедливость, коллективизм и уважительное отношение к труду в условиях рыночной экономики.

И наконец, наблюдение культурно-религиозной жизни в стране в целом, и в сельской местности в частности даёт основание полагать, что помимо канонических школ, среди простого народа превалирует направление «народного» буддизма, к которому и относятся многочисленные буддийские храмы, ступы и другие виды пагод на всей территории страны.

На формирование вьетнамского «народного» буддизма наложили отпечаток традиционная культура и история, что и сформировало его особый характер. Он, в частности, проявляется в том, что вьетнамские буддийские храмы в повседневной жизни вьетов выполняют самые разные функции: они являются школами, больницами и одновременно – центрами духовно-культурной деятельности жителей местности. А монахи и настоятели деревенских храмов являются учителями, врачами и духовными отцами, нравственное поведение которых непосредственно оказывает влияние на повседневную жизнь народа.

Каждая пагода сама по себе – это культурная ценность. Буддийская пагода не только свидетельствует о специфике и этапах существования и развития буддизма во Вьетнаме: она также является средством сохранения исторической преемственности, трансляции идей и традиций буддизма.

Опираясь как на всю историю буддизма во Вьетнаме и его тесное и гармоничное соединение с социально-культурной традицией вьетов, так и на факт заметного оживления буддийской традиции в последние годы, можно предположить, что на нынешнем этапе развития вьетнамского общества буддизм как духовно-культурная ценность будет продолжать играть роль важного элемента государственной идеологии, обогащающей культуру

вьетнамского народа и способствующей экономической и политической стабильности Вьетнама.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### Источники на русском языке

1. Ашвагхоша. Шаstra о пробуждении веры в махаяну. Пер. с кит. Н.В. Абаева // Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989.
2. Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутра. Пер. с кит. Е.А. Торчинова // Психологические аспекты буддизма. 2-ое изд-е. Новосибирск, 1991.
3. Конфуций. Лунь юй (Суждения и беседы). Пер. с кит. П.С. Попова. М., 2004.
4. Лао Цзы. Дао Дэ Цзин (Канон пути и благодати). Пер. с кит. А.А. Маслова. М., 2003.
5. Лао Цзы. Дао Дэ Цзин (Начало древнекитайской философии). Пер. с кит. А.Е. Лукьянова. М., 1994.
6. Лао Цзы. Дао Дэ Цзин (Поэтическая матрица). Пер. с кит. Б.Б. Виногородского. М., 2003.
7. Линьцзи-лу (Записи бесед чаньского наставника Линьцзи Хуэйчжао). Пер. с кит. Н.В. Абаева // Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989.
8. Лю-цзу тань-цзин (Сутра помоста шестого патриарха Хуэцнэна). Пер. с кит. Н.В. Абаева // Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989.
9. Трактат о пробуждении веры в махаяну. Пер. с кит. Е.А. Торчинова// Философия китайского буддизма. СПб., 2001.
10. Хун-Жэнь. Трактат об основах совершенствования сознания. Пер. с кит. Е.А. Торчинова // Философия китайского буддизма. СПб., 2001.
11. Цзун-ми. О началах человека. Пер. с кит. Е.А. Торчинова // Философия китайского буддизма. СПб., 2001.

12. Hòa thượng Thích Thanh Từ. Thiên sư Việt nam. Nxb. Giáo hội Phật giáo thành phố Hồ Chí Minh. 1972. Тхик Тхань Ты (монах). Вьетнамские чань-буддисты. Хошимин, 1972.
13. Khương Tăng Hội. Lời tựa kinh An ban thủ ý. Người dịch Nguyễn Lang. // Việt nam Phật giáo sử luận. Tập 1. Sài Gòn, 1973. Хьонг Танг Хой. Предисловие к сутре Анапана. Пер. с кит. Нгуен Ланга // Рассуждение о вьетнамском буддизме. Том 1. Сайгон, 1973.
14. Kinh Lăng già. Phân viện nghiên cứu Phật học giáo hội Phật giáo Việt nam. Hà nội, 1992. Ланкаватара сутра (Lankavatara sutra). Ханой, 1992.
15. Kinh Pháp hoa. Phân viện nghiên cứu Phật học giáo hội Phật giáo Việt nam. Hà nội, 1992. Саддхарма-пундарика сутра (Saddharma pundarita sutra). Ханой, 1992.
16. Kinh Tổng trì. Lê Mạnh Thát dịch từ tiếng Hán. // Lịch sử Phật giáo Việt nam. Tập 2. Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh, 2001. Сутра дхарани (Dharani sutra). Пер. с кит. Ле Мань Тхата // История вьетнамского буддизма. Том 2. Хошимин, 2001.
17. Kinh Tượng đầu. Lê Mạnh Thát dịch từ tiếng Hán. // Lịch sử Phật giáo Việt nam. Tập 2. Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh, 2001. Гайаширса сутра (Gayasirsa sutra). Пер. с кит. Ле Мань Тхата // История вьетнамского буддизма. Том 2. Хошимин, 2001.
18. Lê Văn Hưu, Phan Phú Thiên, Ngô Sĩ Liên. Đại Việt sử ký toàn thư. Tập 1. Nxb. Khoa học xã hội. Hà nội, 1998. Ле Ван Хью, Фан Фу Тиен, Нго Ши Лиен и др. Полное собрание исторических записок Великого Вьета. Т. 1. Ханой, 1998.
19. Thánh đấng lục. Записи о мудрейших светочах.
20. Thiên uyển tập anh. Viện nghiên cứu Phật học. Nxb. Văn học. Hà nội, 1990. Собрание высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны. Ханой, 1990.

21. Trần Thái Tông. Khóa hư lục. Thiền viện Thường Chiếu. Hà nội, 1974. Чан Тхай Тонг. Записи о пустоте. Ханой, 1974.
22. Tuyết đậu ngũ lục. Запись о деятельности и идеях монаха Сюэдоу Минцзюэ 980-1052.
23. Vũ Quỳnh, Kiều Phú. Lĩnh nam chíc quái. Trường đại học Hán nôm. Hà nội, 1960. Ву Куинь, Кьеу Фу. Дивные повествования земли Линьнама. Ханой, 1960.

#### Список использованной литературы на русском языке

1. Абаев Н.В. О некоторых философско-психологических основах чаньских военно-прикладных искусств // Общество и государство в Китае. М., 1981.
2. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989.
3. Агаджанян А.С. Буддийский путь в XX веке. М., Наука, 1993.
4. Азия-98: экономика, политика, кризисы. М., 1999.
5. Андросов В.П. Монографические труды буддологов Азии.
6. Андрушкевич О.В. Некоторые особенности изображения человека в китайском классическом романе // Этнопсихоллингвистика. М. 1988.
7. Аносова Л.А. Вьетнам на пороге XXI века (динамика и модернизация производительных сил). М., 1993.
8. Антология мировой философии. М., 1961.
9. Антология традиционной вьетнамской мысли. Под ред. М.Т. Степанянц. М., 1996.
10. Аронофф К. Практический буддизм. Путь Кагью. СПб: Алмазный путь, 1991.
11. АСЕАН: итоги, проблемы, перспективы. М., 1998.
12. Берчетт У. Вверх по Меконгу. М., 1959.
13. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985.
14. Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 1. СПб, 1992.

15. Буддизм. Четыре благородных истины. М., 2002.
16. Буддизм: проблемы истории и культуры. М.: Наука. 1990.
17. Буддийские сутры. Перевод с палийского на англ. Т.В. Рис-Дэвидса, на рус. Герасимова Н.М., 1900.
18. Буй Куок Хунг. Экономические реформы и международная помощь Вьетнаму в 80-90<sup>е</sup> годы. М., 1999.
19. Быков Ф.С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М.: Наука, 1966.
20. Васильев Л.С. История религий Востока (религиозно-культурные традиции и общество). М., 1983.
21. Восхождение к Дао. Пер. с кит. Малявиным В.В. М., 2003.
22. Вьетнам на пути интеграции. Ханой, 1999.
23. Вьетнамская философия нового и новейшего времени. Материалы и исследования к 100-летию Хо Ши Мина. М., Наука, 1998.
24. Вьетнамские сказки. М.: Художественная литература, 1965.
25. Гийон Э. Философия буддизма. Университетская библиотека. М., 2004.
26. Григорьева Н.В. Современная этноконфессиональная ситуация во Вьетнаме. М., 2004.
27. Деопик Д.В. Традиционное и новое искусство Вьетнама // Нгуен Фи Хоанг. Искусство Вьетнама. Очерки истории изобразительного искусства. Под ред. Деопика Д.В. М., Прогресс, 1982.
28. Жизнь Будды – индийского учителя жизни. Самара, 1998.
29. Ильинский М.М. Индокитай, пепел четырех войн. М., 2000.
30. Индокитай: 1990 годы (политика и экономика). М., 1999.
31. История Вьетнама. Пер. с вьетнамского. М.,: Наука, 1983.
32. История Вьетнама. Середина XIX – середина XX века. М.: Наука, 1991.
33. История китайской философии. Пер. с кит. В.С. Таскина. М.: Прогресс, 1989.
34. Капра Ф. Дао физики. Пер. с англ. П.Л. Гроховского СПб., 1994.
35. Касевич В.Б. Буддизм. Картина мира. Язык. СПб., 1996.

36. Книга прозрений. Восточные арабески. М.: Наталис, 1997.
37. Кнозорова Е.Ю. Мифы и предания Вьетнама. СПб, 2000.
38. Кобелев Е.В. Современный Вьетнам: реформы, обновление, модернизация (1976-1994). М., 1999.
39. Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и китайская классическая философия. М., 1983.
40. Конзе Э. Буддийская медитация. М., 1993.
41. Корнев В.И. Буддизм и его роль в жизни стран Азии. М., 1983.
42. Кости и плоть Дзэн. Сто одна история дзэн. М.: Эксмо, 2004. (Серия «Антология мудрости»).
43. Лама Ангарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993.
44. Лексинен А. Тэт-праздник вьетов. // Вокруг света. № 1, 1994.
45. Лексинен А. Традиционное мировоззрение и праздничная образность вьетнамцев. М., 1996.
46. Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.
47. Малетин Н.П., Чан Нгок Нгуен. Вьетнам в системе международных отношений Юго-Восточной Азии. (1976-1994). М., 1995.
48. Мартынов А.С. Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987.
49. Мифы и легенды Древнего Востока. СПб., «Норинт» 2002.
50. Мифы народов мира. М., 1997.
51. Нгуен Хунг Хау. Философское учение Чан Тхай Тонга (XIII в.). Диссертация на соиск. степени канд. филос. наук. М., 1987.
52. Нидал О. Открытие Алмазного пути. М., 1992.
53. Никулин Н.И. Вьетнамская литература. М., 1971.
54. Ольденберг Г. Будда, его жизнь, учение и община. М., 1905.
55. Основы Дхармы. СПб., 1991.
56. Островская Е.П., Рудой В.И. Буддийский взгляд на мир. СПб: Изд-во Андреев и сыновья, 1994.

57. Островская Е.П., Рудой В.И. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.
58. Пишел Р. Будда, его жизнь и учение. М., Литературный фонд РСФСР. 1991.
59. Познер П.В. История Вьетнама эпоха древности и раннего средневековья до X в. н. э. М., Наука, 1994.
60. Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986.
61. Религии мира. Перевод с англ. М., 1994.
62. Репс П. 101 дзэнская история. // Плоть и кости дзэн. М., 2002.
63. Розенберг О.О. Проблема буддийской философии. Пг., 1918.
64. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., Наука, 1991.
65. Россия и страны Азии: поиск путей обновления. М., 1995.
66. Рудой В.И. Становление буддийской религиозно-философской традиции в древней и раннесредневековой Индии. //Буддийский взгляд на мир. СПб: Изд-во Андреев и сыновья, 1994.
67. Санскритско-русский словарь. М., 1978.
68. Слово о Вьетнаме. Золотые колокола. М., 1985.
69. Соколовский А.Я. Годы великой добродетели в пятнадцатом, по европейскому летоисчислению веке, в государстве Дай Вьет, ныне именуемом Вьетнам. //Рубеж. Владивосток, 1998.
70. Соколовский А.Я. Очерки по вьетнамской культуре. Владивосток. Изд-во Дальневосточного университета. 2000.
71. Сорокин Ю.А., Марковина И.Ю.. Типы китайской символики в языке и культуре // Этнопсихоллингвистика. М.: Наука, 1988.
72. Стержень жизни. Книга о Будде и его учении. СПб., 1997.
73. Тайсё синсю Дайдзокё. Фо-и-цао-цзин («Сутра драгоценного буддийского учения»). Т. 12.

74. Торчинов Е.А. Религия мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1998.
75. Торчинов Е.А. Философия китайского буддизма. Изд-во Азбука-классика. СПб., 2001.
76. Традиционный Вьетнам. Сборник статей. Выпуск 1. Издание подготовлено вьетнамоведческим центром. М., 1993.
77. Три основных практики. СПб: Алмазный путь. 1991.
78. Фам Дык Чинь. От плана к рынку: опыт экономических реформ Вьетнама (1986-1998). М., 1999.
79. Фам Куе Ань. Основные этапы и особенности развития вьетнамского буддизма. Диссертация на соиск. степени канд. филос. наук. М., 1999.
80. Филимонова Т.Н. История Вьетнама в рассказах Нгуен Хюи Тхиепа «Острый меч» и «Золото и огонь». М., 1993.
81. Ха Тюйен. Эстетические аспекты традиционной вьетнамской культуры. // Традиционный Вьетнам. Сборник статей. Выпуск 1. М., 1993.
82. Чан Зук Тхык. Формы и методы создания привлекательного инвестиционного климата для иностранных инвестиций в странах с переходной экономикой. М., 2003.
83. Чаттерджи С., Датта Д. Древняя индийская философия. М., 1954.
84. Щербатский Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.
85. Этнопсихоллингвистика. М., Наука, 1988.

Список использованной литературы на вьетнамском и других языках

1. Cao Xuân Dục. Đại nam nhất thống chí. Као Суан Зук. Дай нам нхат тхонг чи.
2. Chu Quang Trữ. Di sản văn hóa trong tín ngưỡng và tôn giáo ở Việt nam. Nxb. Mỹ thuật. 2001. Чу Куанг Чы. Наследие народной культуры в веровании и религии во Вьетнаме. Изд-во. Художества. Ханой, 2001.
3. Đặng Nghiêm Vạn. Tôn giáo và tình hình tôn giáo ở Việt nam. Viện nghiên

- cứu tôn giáo. Hà nội, 2003. Данг Нгием Ван. Религия и религиозные проблемы Вьетнама. Ханой, 2003.
4. Đào Duy Anh. Lịch sử văn hóa Việt nam. Sài gòn, 1951. Дао Зуи Ань. Краткая история культуры Вьетнама. Сайгон, 1951.
  5. Đào Nguyên. Vai trò to lớn của ngôi chùa phật. Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh, 2001. Дао Нгуен. Большое значение буддийской пагоды. Хошимин, 2001.
  6. Dương Đức Nhân. Tuyển tập thi ca. Hà nội, 1978. Зыонг Дык Нян. Поэтическое собрание лучших авторов. Ханой, 1978.
  7. Giác Dũng. Lịch sử phật giáo Nhật bản. Nxb. Tôn giáo, 2002. Зак Зунг. История буддизма в Японии. 2002.
  8. Giáo dục phật giáo trong thời hiện đại. Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh, 2001. Буддийское воспитание в современности. Хошимин, 2001.
  9. Hà Văn Tấn. Về ba yếu tố trong phật giáo Việt nam: thiền, tịnh, mật. Hà nội, 1986. Ха Ван Тан. О трех элементах вьетнамского буддизма: чань, амидаизм и тантризм. Ханой, 1986.
  10. Hòa thượng Thích Thiện An. Phật giáo và thiền ở Việt nam. Монах Тхик Тхиен Ан. Буддизм и дзэн во Вьетнаме.
  11. Hoàng Trọng Miên. Việt nam văn học toàn thư. Sài gòn, 1953. Хоанг Чонг Миен. Вся вьетнамская литература. Сайгон, 1953.
  12. Hòa thượng Mật Thể. Lịch sử phật giáo Việt nam. Hà nội, 1959. Мат Тхэ (монах). Буддизм во Вьетнаме. Ханой, 1959.
  13. Lê Mạnh Thát. Khương Tăng Hội – toàn tập. Nxb. Vạn Hạnh, 1975. Ле Мань Тхат. Хыонг Танг Хой - сборник. Сайгон, 1975.
  14. Lê Mạnh Thát. Lịch sử phật giáo Việt nam. Phần 1: từ khởi nguyên đến thời Lý Nam Đế. Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh, 1999. Ле Мань Тхат. История буддизма Вьетнама. Часть 1: Вьетнамский буддизм с возникновения до династии Ли Нам Де. Хошимин, 1999.
  15. Lê Mạnh Thát. Nghiên cứu về Mật Tử. Nxb. Vạn Hạnh, 1982. Ле Мань Тхат. Исследование о Мау Ты. Ванхань, 1982.

16. Lê Trung Vũ. Những lễ hội trong gia đình và xã hội. // Về tôn giáo tín ngưỡng Việt nam hiện đại. Hà nội, 1996. Ле Чунг Ву. Праздничные обряды в семье и в обществе // О верованиях и религии современного Вьетнама. Ханой, 1996.
17. Ngô Thì Sĩ. Thơ văn Lý Trần. Tập 2. Nxb. Khoa học xã hội. Hà nội, 1988. Нго Тхи Ши. Поэзии и прозы династий Ли и Чан. Т. 2. Ханой, 1988.
18. Nguyễn Đăng Thục. Phật giáo Việt nam. Sài gòn 1974. Нгуен Данг Тхук. Вьетнамский буддизм. Сайгон, 1974.
19. Nguyễn Hùng Hậu. Lược sử Phật giáo Việt nam. Nxb. Khoa học xã hội. Hà nội, 2002. Нгуен Хунг Хау. Краткая философия вьетнамского буддизма. Ханой, 2002.
20. Nguyễn Khắc Thuần. Nhìn lại quá khứ để hiểu hơn vai trò quan trọng của giáo dục Phật giáo trong thời hiện đại. Hà nội, 2001. Нгуен Хак Тхуан. Заглядывать в прошлое, чтобы лучше понимать важную роль буддийского воспитания в современности. Ханой, 2001.
21. Nguyễn Khắc Viện. Lịch sử Việt nam. Tái bản lần thứ 2. Hà nội, 1998. Нгуен Кхак Виен. Очерки истории Вьетнама. Второе издание с изменениями и дополнениями. Ханой, 1998.
22. Nguyễn Khắc Xương. Vài nét về hội làng trên đất Tổ và những yếu tố văn hóa Hùng Vương. // Văn học dân gian, 1984. Số 4. О деревенских праздниках в провинции Виньфу и об элементах культуры времен Хунг Вьонга // Фольклор, 1994. № 4.
23. Nguyễn Lang. Việt nam Phật giáo sử luận. Toàn tập. Nxb. Văn học, 2000. Нгуен Ланг. Рассуждение о вьетнамском буддизме. Т. 1, 2 и 3. Ханой. 2000.
24. Nguyễn Nam. Giáo dục Phật giáo. Hà nội, 1989. Нгуен Нам. Буддийская этика. Ханой, 1989.
25. Nguyễn Tài Thư. Hình thái và sự ảnh hưởng của tôn giáo lên tư duy con người Việt nam hiện đại. Hà nội, 1997. Нгуен Тай Тхы. Формы влияния религий и идеологий на современного вьетнамца. Ханой, 1997.
26. Nguyễn Tài Thư. Lịch sử Phật giáo Việt nam. Hà nội, 1988. Нгуен Тай Тхы. История вьетнамского буддизма. Ханой, 1988.

27. Nguyễn Văn Diệu. Các dân tộc thiểu số Việt nam. Viện Dân tộc học. Hà nội 1984. Нгуен Ван Зиену. Малые народы Вьетнама. Ханой, 1984.
28. Nguyễn Văn Diệu. Vai trò giáo dục của chùa phật đối với đồng bào dân tộc thiểu số vùng đồng bằng sông cửu long. Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh, 2001. Нгуен Ван Зиену. Воспитательная роль воспитания буддийских пагод для малых народов дельты Кыу-Лонга. Хошимин, 2001.
29. Phan Đại Doãn. Vài vấn đề về phật giáo và lịch sử tư tưởng ở Việt nam. Viện nghiên cứu triết học, Hà nội, 1986. Фан Дай Зоан. Некоторые проблемы буддизма и идейной истории во Вьетнаме. Ханой, 1986.
30. Phan Phú Thiên. Việt âm thi tập. Hà nội, 1976. Фан Фу Тхиен. Поэтическое собрание вьетских звуков. Ханой, 1976.
31. Thiền sư Thiều Chửu. Con đường nghiên cứu phật học thế kỷ 20. Hà nội, 2002. Тхиеу Чыу (монах). Путь изучения буддизма в XX в. Ханой, 2002.
32. Thơ văn Lý Trần. Tập 2. Nxb. Khoa học xã hội. Hà nội, 1988. Поэзия и проза династий Ли и Чан. Том 2. Ханой, 1988.
33. Trần Tùng. Tuệ Trung thượng sỹ ngữ lục. Hà nội, 1976. Чан Тунг. Записи бесед превосходного мужа Туэ Чунга. Ханой, 1976.
34. Trần Văn Giáp. Phật giáo Việt nam từ du nhập đến thế kỷ 13. Sài gòn, 1968. Чан Ван Зап. Вьетнамский буддизм с древнего времени до XIII в. Сайгон, 1968.
35. Trương Hữu Quỳnh, Phan Đại Doãn, Nguyễn Cảnh Minh. Lịch sử Việt nam. Nxb. Giáo dục. Hà nội, 1998. Чыонг Хыу Куинь, Фан Дай Зоан, Нгуен Кань Минь. История Вьетнама. Ханой, 1998.
36. Từ điển phật học Hán Việt. Nxb. Khoa học xã hội. Китайско-вьетнамский буддийский словарь. Хошимин, 2002.
37. Từ điển phật học. Nxb. Thuận hóa. Huế, 1991. Буддийский словарь. Изд-во Тхуан-Хоа. Хуе, 1991.
38. Vũ Ngọc Khánh. Vài vấn đề về phật giáo và lịch sử tư tưởng Việt nam. Hà nội, 1986. Ву Нгок Хань. Некоторые проблемы буддизма и теории вьетнамской идеологии. Ханой, 1986.

39. Vũ Ngọc Phan. Truyện cổ tích chọn lọc. Hà nội, 1965. Ву Нгок Фан. Собрание вьетнамских сказок. Ханой, 1965.
40. Xuân Dương. Vài ý kiến về vai trò phật giáo ở Huế sau thời sư Phổ Tịnh. Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh, 2001. Суан Зыонг. Очерк буддийского воспитания в городе Хуе после наставника Фо Тиня. Хошимин, 2001.
41. Báo cáo về hoạt động của Giáo hội phật giáo Việt nam giai đoạn 1992-1997. Nxb Giáo hội phật giáo Việt nam. Hà nội, 1997. Доклад о деятельности Вьетнамской буддийской организации за 1992-1997. Ханой, 1997.
42. Báo cáo về hoạt động của Giáo hội phật giáo Việt nam giai đoạn 1997-2002. Nxb Giáo hội phật giáo Việt nam. Hà nội, 2002. Доклад о деятельности Вьетнамской буддийской организации за 1997-2002. Ханой, 2002.
43. Tạp chí “Giác ngộ”. Thành hội phật giáo thành phố Hồ Chí Minh. Số 168. 2003. Журнал «Пробуждение». Хошимин, № 168. 2003.
44. Tạp chí “Giác ngộ”. Thành hội phật giáo thành phố Hồ Chí Minh. Số 276. 2005. Журнал «Пробуждение». Хошимин, № 276. 2005.
45. Tạp chí “Nghiên cứu lịch sử”. Hà nội, 1975. So 5-6. Журнал «Изучение истории». Ханой, 1975. № 5-6.
46. Tạp chí “Tiền phong chủ nhật”. Hà nội, 1998. So 24. Журнал «Авангард». Ханой, 1998. № 24.
47. Tạp chí “nghiên cứu Phật học”. Phân viện nghiên cứu phật học giáo hội phật giáo Việt nam. Số 3. 2005. Журнал «Изучение буддизма». № 3. 2005.
48. Boisselier J. La sagesse du Buddha. P., 1993.
49. Cleary Th. The five houses of Zen. Boston & London 1993.
50. Conze E. Buddhism, its essence and development. Oxford, 1951.
51. Erricker C. Buddhism. L., 1995.
52. Jordan M. Buddha. His life in images. London, 1996.
53. Narada Thera. The Buddha and his teachings. Jetavana, 1964.
54. Revel J.F. & Ricard M. Le moine et le philosophe. P., 2002.
55. Rhys – Davids. C.A.F. Outlines of Buddhism. L. 1934.
56. Schumacher E. F. Small is beautiful. London, 1973.

57. Warder A. K. Indian Buddhism. New Delhi, 1971.
58. Watts A.W. The way of Zen. L., 1957.
59. Wong Kiew Kit. The complete book of Zen. L., 1996.

182 +1

