

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

С. А. ГОРБУНОВА

**БУДДИЙСКИЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ
В ИСТОРИИ КИТАЯ XX в.
(10-90-е годы)**

Информационный бюллетень № 2

Москва 1998

Монография представляет собой сквозное исследование по истории буддийских объединений Китая 10–90-х гг. XX в. С целью более серьезного анализа данной проблематики автор останавливается на изучении особенностей восприятия буддизма в Китае и важнейших устоев сангхи (буддийской общины). В книге рассматривается постепенный процесс сплочения сторонников этой религии, сопоставляется ее роль в обществе в различные исторические периоды. Значительное место уделено современному состоянию буддизма в КНР и деятельности Китайской буддийской ассоциации по его превращению в важный элемент общественной жизни.

Работа издается в авторской редакции.

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР
к. филос. н. **В. Ф. Феоктистов**

Рекомендовано к публикации Ученым советом ИДВ РАН
по заключению комиссии в составе:
д. и. н. *В. С. Кузнецова*,
д. и. н. *Л. С. Переломова*,
к. филос. н. *В. Ф. Феоктистова*

ОГЛАВЛЕНИЕ

стр.

ГЛАВА I.

ПОЛОЖЕНИЕ И УСТОИ САНГХИ

(БУДДИЙСКИЕ МОНАСТЫРИ ТРАДИЦИИ МАХАЯНЫ) 13

- § 1. Особенности процесса восприятия буддизма как части китайских религиозных верований 13
- § 2. Буддийское посвящение 17
- § 3. Монастырские устои 22
- § 4. Храмовая и монастырская собственность 28

ГЛАВА II.

ВОЗРОЖДЕНИЕ БУДДИЗМА В КИТАЕ

В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX в. 32

- § 1. Новые тенденции в китайском буддизме 32
- § 2. Первые попытки создания общенациональных объединений буддистов 39
- § 3. Усиление буддийского движения за общенациональное объединение 44

ГЛАВА III.

ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ КИТАЙСКОЙ БУДДИЙСКОЙ АССОЦИАЦИИ, ЕЕ РОЛЬ В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ КНР

в 50–60-е гг. 58

- § 1. Проблема реформы буддизма в первые годы после образования КНР 58
- § 2. Образование общекитайской организации буддистов и ее филиалов 65
- § 3. Усиление контроля КБА над сангхой — новый этап реформирования буддизма 73
- § 4. Интерпретация буддийской доктрины в соответствии с идеологией нового общества 84
- § 5. Состояние буддизма накануне и во время “культурной революции” 88

ГЛАВА IV.	
РОЛЬ БУДДИЙСКИХ ОБЪЕДИНЕНИЙ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ КНР И ТАЙВАНЯ	95
§ 1. Восстановление буддизма в КНР в период реформирования общества	95
§ 2. Общественное назначение современного буддизма на Тайване	120
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	130
ПРИМЕЧАНИЯ	135
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	157
SUMMARY	164

ВВЕДЕНИЕ

Данный очерк представляет первую в отечественном китаеведении попытку сквозного исследования истории буддийских объединений в 10–90-е гг. XX в., не претендуя на исчерпывающий исторический анализ всего процесса развития китайского буддизма и тем более анализ его догматов и философии. Главные усилия автора были направлены на изучение буддийских организаций как своеобразного феномена религиозной и социальной жизни и их места и роли в политической жизни Китая. Вместе с тем одной из целей автора являлось стремление рассматривать эту проблему на конкретном историческом фоне. Подобный подход представляется наиболее плодотворным, поскольку позволяет осветить деятельность буддийских объединений как части истории китайского общества нашего столетия. В свою очередь концентрация внимания именно на этой тематике объясняется тем, что, несмотря на общественные перемены этого периода, тенденция к объединению оставалась стержневой и неизменной в китайском буддизме. Возникнув на рубеже XIX и XX вв. в среде последователей этой религии, эта тенденция соответствовала общему вектору развития китайского общества — от разрозненности и регионализма к единству. Необходимость ее была осознана во всех его группах и слоях. В 20-е гг. общенациональные объединения начали возникать повсеместно: от профсоюзов до религиозных организаций. И, как нам представляется, изучение буддийского возрождения, одной из черт которого стало создание общекитайского объединения буддистов, позволяет обогатить изучение истории Китая нашего столетия. Созданные в XX в. буддийские организации, речь пойдет прежде всего о Генеральном объединении китайского буддизма (Чжунхуа фоцзяо цхунхуэй), Китайском буддийском союзе (Чжунго фоцзяо хуэй), Китайской буддийской ассоциации (Чжунго фоцзяо сехуэй), Тайваньском буддийском союзе (Тайвань фоцзяо хуэй), в различные

исторические периоды брали на себя задачу объединения монашества и мирян всей страны.

Автор поставил перед собой цель проследить эту объединительную тенденцию в аспекте буддийской традиции и той реальной среды, которая ее вызвала к жизни, а именно уклада сангхи. Это представляется важным еще и потому, что предназначением перечисленных выше организаций являлась защита храмовой и монастырской собственности, правил монашеского общежития и монашеских устоев.

Подойти к анализу процессов изменений в экономическом идеологическом, политическом и социальном плане, происшедших после образования КНР и затронувших статус сангхи, невозможно без исторического экскурса, без общей характеристики устоев и принципов монашеского общежития. В связи с этим в работе предпринят анализ состояния буддизма в первой половине XX в. Это в свою очередь позволило понять истоки и цели создания в 1953 г. Китайской буддийской ассоциации как общенациональной организации, объединившей монахов и мирян.

Вместе с тем в монографии уделяется внимание тому, как Китайская буддийская ассоциация превращалась в одно из звеньев политической системы КНР, в инструмент государственной внутренней и внешней политики, нисколько не принижая ее деятельность по защите интересов монашества, охране и восстановлению храмов и монастырей в благоприятной для религий общественно-политической атмосфере 80–90-х гг.

Процесс стремительного распространения буддизма наблюдается в последние годы и в тайваньском обществе. Изучение этого феномена дает возможность сопоставить общность и различия религиозной ситуации на Тайване и в Китайской Народной Республике, всесторонне осмыслить положение материкового буддизма.

Именно сейчас, когда в отечественной синологии наметилась тенденция переосмысления целого ряда исторических явлений, особенно актуальна выработка новых подходов к месту и роли религии в современном обществе.

Важно по-новому взглянуть на сущность подъема религиозных настроений 80–90-х гг. в КНР и на Тайване, обусловленного тем, что для китайца вера в буддизм — это прежде всего следование психокультурным традициям, это психическое самосовершенствование личности и

различные методы его реализации. На наш взгляд, буддизм в КНР в тяжелые периоды тотальных идеологических обработок и политических кампаний, имевших целью секуляризацию сознания, сохранялся как психология религиозного опыта. Именно буддийский идеал несвязанности личности с внешним миром всегда давал китайцу иллюзию отстраненности от объективного мира, от общества, в котором государство стояло на первом месте, тем самым способствуя сохранению традиционных верований, которые при ослаблении идеологического пресса начинали быстро распространяться. На Тайване в настоящее время буддизм для китайцев тоже является убежищем, в данном случае убежищем от общества потребления, подрывающего традиционные устои.

Естественно, что решение проблемы общественной роли буддизма, осознания в буддийских кругах необходимости поворота этой религии в сторону общества непосредственно зависит от степени разработанности данной тематики в отечественной и зарубежной синологии. Обращает на себя внимание обилие работ по истории буддизма. Вместе с тем можно с уверенностью говорить о сравнительной скудости литературы по истории создания и деятельности общенациональных буддийских организаций в нашем столетии. Однако существует немало работ зарубежных авторов, в которых рассматриваются различные аспекты этой проблемы. Остановимся на некоторых из них, наиболее значимых с нашей точки зрения.

Среди западной литературы первой половины XX в., написанной в жанре очерков и путевых записок, серьезностью и добросовестностью проникновения в китайские реалии тех лет выделяется книга Прип-Меллера “Китайские буддийские монастыри” (см. прим. 13). В ней на основании сведений, почерпнутых в результате путешествия по Китаю (1929–1933), автор, архитектор-консультант, подробно описал устройство, устои и стиль жизни китайских буддийских монастырей. Благодаря материалам и фотографиям, собранным в этом сводном труде, он является важным источником по истории буддизма республиканского Китая.

Последовательная научная разработка различных проблем китайского буддизма началась в западной историографии в 60-е гг. Самым заметным явлением этого периода представляется трилогия Х. Вэлча “Практика китайского буддизма”, “Буддийское возрождение в Китае”, “Буддизм под властью Мао” (см. прим. 11, 45, 69), каждая книга кото-

рой является самостоятельным солидным томом. В ней собран и систематизирован важный материал по истории буддизма нашего столетия. Автором анализируются различные аспекты буддийского возрождения, а также деятельность китайских буддийских объединений с 1912 г. по середину 60-х гг. Этот труд является для исследователя своеобразной энциклопедией китайского буддизма XX в. Х. Вэлчем обработано огромное число источников, которые зачастую доступны нам только в его изложении. В этом заключается еще одно ее достоинство. Вместе с тем не может не вызвать критического отношения метод Вэлча, впрочем характерный для многих западных авторов, при котором допускается использование христианских понятий при переводе с китайского названий буддийских обрядов, служб, чинов монастырской иерархии и т.д. Например, на наш взгляд, совершенно неправомерно определять службу в буддийском храме как литургию, посвящение как ординацию и т.д., которые имеют разный смысл, скрытый в глубинных различиях христианского и буддийского вероучений.

В качестве другой фундаментальной монографии западной историографии 60–70-х гг. может быть названа книга К. Чэня “Буддизм в Китае” (см. прим. 12), в которой буддизм в Китае анализируется с древнейших времен до середины нашего столетия. В книге дается характеристика буддийских монастырей и монашества, а также основных тенденций развития этой религии в XX в.

Интерес к современной истории буддизма в Китае вновь проявился на Западе, в среде европейских китаеведов, в конце 80-х гг., когда вышел ряд специальных исследований, в основном статей. Некоторые из них вошли в сборник “Поворот в сторону подъема” (см. прим. 163) под редакцией Дж. Паса. Содержащиеся в нем статьи Т. Хана, Дж. Паса и других посвящены возрождению буддизма 80-х гг., в том числе восстановлению деятельности КБА. Наиболее детально они разработаны в монографии ученого из Великобритании А. Хантера “Буддизм под властью Дэна” (см. прим. 163). В этом оригинальном труде, являющемся первой попыткой осмысления перемен, происходящих с буддизмом в современном Китае, анализируются проблемы возрождения монастырской жизни, особенности деятельности буддистов мирян, а также активизации КБА как в центре, так и на местах.

Общие черты и особенности положения современной сангхи в различных странах Востока прослеживаются в книге П. Харви “Введение в

буддизм” (см. прим. 5). Немало места в ней уделяется рассмотрению устоев монашеской жизни в Китае.

В историографии КНР лишь в последнее десятилетие проявился подлинно научный интерес к истории китайского буддизма в XX в., который можно охарактеризовать как шанхайский период. Это определение нам кажется справедливым, поскольку наиболее результативно, особенно в деле сбора и обработки источников, характеризующих современный буддизм, работают ученые Института религий Шанхайской Академии общественных наук. Начало изучения буддизма в КНР было ознаменовано выходом книги “Религиозные проблемы в период строительства социализма в Китае” (см. прим. 90). В этом сухом идеологизированном обзорном труде не только содержится очерк истории буддизма в КНР, но и чрезвычайно важные для современного исследователя документальные материалы — результат полевых обследований буддийских монастырей пров. Фуцзянь и обследования различных групп верующих. Этому труду предшествовал выход в 1986 г. книги под редакцией ведущего историка буддизма Гао Чжэньнун “Китайский буддизм” (см. прим. 19). Это сквозное историческое исследование буддизма с древнейших времен до середины 80-х гг. В нем, в частности, нашли отражение проблемы образования и деятельности буддийских объединений как в республиканском Китае, так и в КНР. Гао Чжэньнун в последние годы фактически возглавил работу по фундаментальному изучению истории китайского буддизма в нашем столетии. При его непосредственном участии вышли “Краткие биографии высших монахов и выдающихся буддистов нового и новейшего времени” (см. прим. 32). В этом сборнике содержатся сведения об известных деятелях буддийского возрождения, инициаторах создания буддийских общенациональных организаций, много сделавших для повышения общественной роли китайского буддизма.

Вслед за этим вышла книга Гао Чжэньнун “Буддийская культура в Китае нового времени” (см. прим. 34). В соответствии с концепцией автора, возрождающийся буддизм начала века трактуется как важная часть китайской традиционной культуры.

Шанхайские ученые, с 90-х гг. руководствуясь принципом регионального подхода, главный упор делают на изучении истории своего города. Надо отметить, что в сфере изучения буддизма он вполне оправдан, поскольку Шанхай в начале столетия стал центром буддийского

возрождения, а в последнее десятилетие восстанавливает свое прежнее значение.

Примером регионального исследования является коллективная монография “История религий Шанхая” (см. прим. 39). Главы по буддизму в ней написаны Гао Чжэньнуном. В этой книге впервые систематически изложена история создания и деятельности буддийских объединений с 1912 по 1948 г., местом пребывания которых был Шанхай и где проходили почти все важнейшие буддийские съезды, конференции и совещания этого периода. Поистине уникальной является источниковедческая база этого исследования — буддийская периодика, в оригинале недоступная для российских исследователей.

Помимо перечисленных работ в КНР в последние годы выходит огромное число специальных религиоведческих периодических изданий, среди которых хотелось бы выделить журнал, издаваемый Институтом религий ШАОН “Изучение современных религий” (“Дандай цзунцзяо яньцзю”). В этом журнале в последние годы опубликован целый ряд статей, в которых рассматриваются тенденции развития религий в современном Китае.

Перейдем теперь к отечественной историографии, особенностью которой, к сожалению, является фактически неизученность истории китайского буддизма в XX в. Нет ни одной работы даже статейного плана, в которой бы косвенно затрагивались те или иные аспекты истории создания и деятельности буддийских объединений.

Вместе с тем есть исследование, которое непосредственно подводит нас к изучению истории буддизма нашего столетия, давая необходимую информацию об организации буддийских монастырей, о том положении, в котором они находились к концу XIX в., т.е. той среды, которая дала импульс к возрождению буддизма и созданию общекитайских буддийских организаций. Речь идет об обобщающем труде Л.С. Васильева “Культы, религии и традиции в Китае” (см. прим. 25).

В какой-то мере восполнить существующий пробел в российской историографии может вышедший в 1994 г. энциклопедический словарь “Китайская философия” (см. прим. 6), в котором содержатся надежные сведения по истории буддизма и некоторые персоналии.

Во взаимосвязи с общественными процессами поставлен ряд проблем современного китайского буддизма в статье Л.С. Переломова и

Н.В. Абаева “Буддизм в Китае: исторические традиции и современность” (см. прим. 136).

Из большого числа работ смежной тематики, вышедших в последние годы, ближе всего подходит к изучению ряда интересующих нас проблем книга К.М. Тертицкого “Традиционные ценности в современном Китае” (см. прим. 163), в которой анализируются в числе других вопросов современная религиозная жизнь и религиозное сознание в КНР и на Тайване в этнопсихологическом аспекте.

Характеризуя источники, следует отметить, что при изучении сравнительно большого и богатого событиями периода пришлось обращаться к разнохарактерным и разрозненным источникам. С тем чтобы осветить некоторые вопросы, материалы приходилось собирать по крупным.

Единственным полным собранием документов является “Сборник источников по китайскому буддизму” (см. прим. 91), в который вошли многочисленные материалы по деятельности Китайской буддийской ассоциации с момента ее образования и вплоть до начала “культурной революции”. Они весьма специфичны, поскольку большей частью представляют материалы центральной прессы, таких газет, как “Жэньминь жибао” и “Гуанмин жибао”, в которых содержатся решения конференций и совещаний КБА и ее филиалов тех лет.

Определенный научный интерес представляет журнал “Современный буддизм” (Сяньдай фосюе) — печатный орган КБА, издававшийся с 1953 г. до начала 60-х гг. Несмотря на явную тенденциозность этого издания, которое длительное время возглавлял представитель радикально настроенных необновленцев-реформаторов Цзюйцзань, в нем содержатся уникальные сведения о деятельности КБА и ее отделений на местах, помогающие ощутить атмосферу тех лет.

С 1981 г. после длительного промежутка новым печатным органом КБА стал журнал “Голос дхармы” (Фа Инь), значительно менее политизированный и больше ориентированный на освещение традиционных

основ буддийской философии и культуры ,а также общественной роли сангхи и религиозной жизни в стране.

Следующую группу источников, дающих реальную возможность познакомиться с положением современных верующих, представляют уже упоминавшиеся обследования, проведенные Институтом религий ШАОН. Важные сведения были почерпнуты автором в процессе бесед со специалистами этого Института во время научной командировки в КНР (декабрь 1995 г.).

Пристального внимания заслуживают появившиеся в последние годы в Китае истории буддийских монастырей, в частности “Краткая история чаньского монастыря Юйфо” (см. прим. 159). Содержание данной работы существенно обогатили впечатления автора, полученные при посещении буддийских монастырей Ханчжоу, Сиани и Шанхая в 1988–1989 гг. и в 1995 г. Завершая это краткое введение, хотелось бы указать на сложность при решении поставленной автором задачи композиционного соединения разрозненных и мозаичных сведений по истории буддийских организаций Китая в XX в. Степень достижения желаемого призвана показать представленная монография.

ГЛАВА I. ПОЛОЖЕНИЕ И УСТОИ САНГХИ (БУДДИЙСКИЕ МОНАСТЫРИ ТРАДИЦИИ МАХАЯНЫ)

§1. Особенности процесса восприятия буддизма как части китайских религиозных верований

В I тысячелетии индийский буддизм, постепенно распространяясь в страны Дальнего Востока и Центральной Азии и испытывая там серьезное воздействие автохтонной культурно-исторической среды и местных культов, дал начало различным региональным формам этой религии (китайской, корейской, японской, тибетской).

Проникая в Китай, буддизм преодолевал многочисленные препятствия и на протяжении I–IV вв. адаптировался в принципиально иных по сравнению с исходными (индийскими) социокультурных условиях¹. Иными словами, в стране древней цивилизации, многовековой культуры, сформировавшегося этико-политического учения — конфуцианства и местной религии — даосизма происходил процесс его китаизации: а именно модифицировался тип мировоззрения, под влиянием местных условий видоизменялись нормы поведения приверженцев религии, а также внешние культовые формы религиозной жизни.

Напомним в связи с этим одно из высказываний Н.И. Конрада: “История общественной мысли в Китае замечательна тем, что в ней нашли отражение две струи, идущие из двух национальных источников. Одним источником был китайский народ с его уже тогда многовековой культурой; другим источником была Индия с ее уже в то время блестящей и многосторонней цивилизацией, во многих отношениях, превосходившей китайскую. Китайская культура, китайская мысль оказались обогащенными элементами чужеземной культуры, чужеземной мысли, сумевшей и дополнить недостающее в самом Китае, и быть толчком новых явлений”².

Факт восприятия буддизма как китайской религиозности объяснялся вероятностью сближения ряда его положений в трактовке махаяны (широкого пути спасения, большой колесницы (кит. да чэн), одного из основных направлений буддизма, оформившегося на рубеже I-II вв.) с древней китайской философией и даосским учением. В Китай проникали и другие течения буддизма. Почему же именно махаянистское мироощущение стало созвучным китайской ментальности?

Теория махаяны базировалась на фундаментальных положениях буддизма, в частности, буддийском воззрении о человеческой жизни и внешнем мире, выделившим дхармы в качестве первичных элементов бытия и психофизических элементов жизнедеятельности человека. В соответствии с ним человеческое “Я” — это совокупное функционирование определенных дхарм, а жизнь не что иное, как отражение их пульсации в сознании живых существ. Буддийское вероучение провозглашало страдание формой существования человека, имеющего неправильные взгляды на жизнь, преодолеть которое можно только в процессе перерождений живых существ и, прекратив пульсацию дхарм, с помощью самосовершенствования добиться спасения. Спасти, прекратить цепь сансары (круговорота жизненных циклов бытия человека), очистить сознание, достигнуть нирваны может только человек, который занимает особое уникальное место в иерархии живых существ.

Вместе с тем в китайской интерпретации махаяна дала новую трактовку путей спасения и способов их достижения после окончания жизненного существования. Принципиально важную роль для развития китайской буддийской мысли и превращения буддизма в народную религию сыграло учение о всеобщности Будды. В соответствии с ним широкий путь спасения доступен каждому человеку (мирянину и монаху), поскольку в нем объективно содержится “природа Будды”. Избавление от ложного “Я”, реализация собственной природы Будды, слияние с ней становились доступными любому китайцу независимо от происхождения, жестких рамок государства и общественной иерархии.

Китайскими формами мысли было также усвоено и развито положение махаяны о доступности для каждого пути бодхисаттвы (кит. Пуса, того, чья сущность — совершенное знание). Главным смысловым содержанием пути бодхисаттвы, посвятившего себя выполнению закона Будды, является жертвенность — отказ при достижении просветления от вхождения в нирвану. Вместо этого бодхисаттва, которому присущи

гуманность, добровольное наложение на себя определенных обязательств, чувство долга, способность к созерцанию, т.е. черты, близкие китайской ментальности, выбирает себе место между Буддой и людьми, имея возможность вторгаться в сансару.

Адаптация и развитие буддийского учения, особенно той его части, в которой главное внимание уделялось сущности человека, его сознанию и психике, происходили на китайской почве во взаимодействии с идеологическими и культурными особенностями, а также с теми религиозно-философскими традициями, в которых эти аспекты были наиболее разработаны. Именно традиция махаяны наиболее адекватно соответствовала местным особенностям процесса рецепции буддизма не как единого догматического религиозно-философского вероучения, а как учений различных школ, в которых истолковывались представления о человеческой жизни и смерти в буддийской и традиционной китайской философии. Подоплекой этого являлось то, что ассимиляция буддизма в Китае происходила посредством сближения с даосизмом благодаря сходным функциям и аморфным структурам обеих религий, в которых отсутствовала опирающаяся на догмат строго иерархическая организация. Ее субститутотом являлась полифония школ и направлений.

На стадии восприятия буддизма как части китайских религиозных верований махаянистские идеалы адаптировались в даосской интерпретации благодаря их органичности интровертивным чертам китайского типа личности, в дальнейшем способствуя их углублению. (Например, первоначально понятие нирвана — угасание передавалось даосским понятием у вэй — недеяние, лишь со временем была введена его китайская транскрипция — непань).

Закономерным следствием вытеснения этических аспектов спасения и усиления психологизма буддийской религиозной практики в Китае стало появление учения о внезапном постижении истины. Оно было сформулировано в IV в. н.э. монахом Даошэном. Он постулировал возможность внезапного и мгновенного достижения “природы Будды”, избегнув длинного цикла перерождений. Эта доступность отразила склонность китайцев к интуитивному познанию и стала весьма популярной в народном буддизме. В качестве примера синтеза буддизма и китайской ментальности можно привести повествование о внезапном просветлении, достигнутом при чтении произведений известного чаньского монаха и мыслителя Сэнчжао (IV–V вв.) одним из его коммента-

торов монахом Дэцином (XVI–XVII вв.): “Радость моя не знала границ. Я подпрыгнул и простерся перед изображением Будды, но — о чудо! — тело мое осталось неподвижным. Я приподнял занавес и вышел осмотреться. Деревья во дворе сотрясались от порывов ветра, а в воздухе кружились опадающие листья. Но я видел, что ни один лист не шевельнулся, и знал, что бушующий ветер, который сдвигает с места горы, вечно спокоен”³.

Учение о внезапном постижении истины сыграло важную роль не только в формировании главных школ китайского буддизма Чань, Тяньтай, Хуаянь, Цзинту, но и в выработке бытовых норм поведения последователей этой религии, приспособленных к китайским реалиям. Психологические аспекты наиболее полно раскрылись в учении и практике самой китаизированной школы буддизма — Чань, сформировавшейся в процессе слияния буддийской практики медитации с даосизмом.

Еще одной особенностью типично китайской школы буддизма стало то, что из всего буддийского наследия в качестве философских моделей различных школ были избраны сутры (кит. *цзин*) — лаконичные и вместе с тем содержащие глубокий смысл высказывания Будды, дающие широкий простор для истолкования. В них нашли отражение важнейшие положения махаяны, главным образом те, которые включали психологические аспекты буддизма. Постепенно религиозное содержание сутр окрашивалось китайской спецификой. В переведенных на китайский язык текстах, которые зачастую приобретали совершенно иной, далекий от оригинала вид и новое религиозное вдохновение, отчетливо прослеживается органичная связь с китайским духовным наследием. Суть процесса восприятия буддизма в свое время точно подметил В.П. Васильев, подчеркнув, что “буддизм, принесенный со своими уставами в различные страны, соорудивший там монастыри конечно не мог поддерживать прежних связей, тем более что могли мешать и политические отношения. Он должен был принаравливаться к умственным потребностям страны, к идеям, которые там господствовали, входить в столкновения с другими учениями, которые были неизвестны в других странах, даже пользоваться различными языками и наречиями, как это видим”⁴.

И, наконец, в Китае была адаптирована буддийская формула “Триратна” — “Три сокровища” (кит. *саньбао*), которая в лаконичной форме

аккумулировала основные элементы этой религии: Будду, дхарму, сангху (кит. *Фо, фа, сэнцзя*).

Итак, важнейшей особенностью процесса восприятия буддизма как части китайских религиозных верований являлось то, что спасение рассматривалось его последователями как путь психического самосовершенствования личности. Именно эта черта китаизированного буддизма, сделавшая возможным сохранение психокультурной традиции во внутреннем мире верующего в наиболее сложные для этой религии периоды многовековой истории Китая, отчасти объясняет ее нынешнее чудесное превращение в важный элемент религиозной жизни КНР.

§ 2. Буддийское посвящение

В 2500-летней истории буддизма одной из основ общины (санскр., сангха, кит. *сэнцзя*⁵) и ее важнейшим элементом было и остается посвящение (кит. *шоуцзе, чуаньцзе*) для желающих стать ее полноправными членами. По мере возникновения и распространения монашеских общин культовая практика посвящения вбирала в себя важнейшие принципы буддийской философии. Оно стало рассматриваться как серьезный рубеж, который было необходимо преодолеть в начале пути освобождения от страданий, как шаг к оптимальным условиям для следования учению Будды, для освобождения монахов и монахинь от материальных забот и мирской суеты, от налогов, несения воинской службы и т.д. Члены общины получали тем самым возможность направить все свои силы на соблюдение дисциплинарных требований, которые выдвигались основателем этой религии. Монахи не могли иметь никакой собственности, кроме чаши для подаяний и самой необходимой одежды. Идеалом буддийского монаха становится неприхотливая жизнь и владение минимумом собственности (нижнее белье, верхняя одежда, рабочий халат, пояс, чаша для подаяний, бритва, игла, сито, посох, зубочистка, сандалии, полотенце, заплечный мешок, зонт, книги, портрет учителя).

Согласно легенде, сам Будда Шакьямуни придавал большое значение обряду посвящения, указав своим ученикам на необходимость соорудить первую платформу для проведения связанной с ним церемонии. Эта традиция дошла до наших дней.

Первоначально в Китае в процессе деятельности миссионеров из Индии и Центральной Азии буддийские братства создавались стихийно. Со временем количество монахов возрастало, но четких правил вступления не было выработано, и это продолжалось до тех пор, пока нормы, изложенные в дисциплинарных правилах Пратимокши, части буддийского канона Винаи Питаки, не были переведены на китайский язык, т.е. пока ханьский буддизм не познакомился с организационными принципами сангхи, которые касались обряда посвящения. Подлинным пионером-переводчиком на китайский язык буддийских сутр стал выходец из Парфии монах Ань Шигао, прибывший в Лоян в 148 г. Он использовал метод переложения санскритских канонических текстов на китайский язык, опираясь на реалии местной культуры. Однако в сутрах, переведенных Ань Шигао, еще не содержались условия посвящения. Вместе с тем к III в. появляются центры, в которых стали регулярно проводиться церемонии посвящения. Одним из них стал монастырь Байма в Лояне⁶.

С конца III в. развернулась деятельность по переводу на китайский язык важнейших текстов махаяны выходца из Восточного Туркестана Дхармаракши. Его активная организаторская и переводческая работа дала импульс для распространения и упорядочения жизни буддийских братств в Китае.

Новый этап внедрения в среду монашества правил посвящения начался в V в., когда индийским монахом Кумарадживой был сделан перевод той части Пратимокши, которая непосредственно содержала условия прохождения посвящения. Этим буддийским миссионером и проповедником, прибывшим в Китай в 402 г., было переведено с санскрита 35 буддийских текстов, в том числе содержавших правила посвящения, 10 правил дхармы, а также наставления для монахов, что создало предпосылки для завершения организационного оформления сангхи в Китае. Переводы канонической литературы с санскрита и языков Центральной Азии, ставшие возможными благодаря тому, что Китай являлся развитой в культурном отношении страной, современный английский исследователь П. Харви считает грандиозным переводческим проектом. Его реализация содействовала составлению адаптированных для китайского языка и объединенных в сборники сутр⁷. А.Г. Дюмулен подчеркивает, что “адаптация индийского учения буддизма к китайской дейст-

вительности совершилась” тогда, когда “индийская метафизика соединилась с китайским образом мысли и была приспособлена к китайским лингвистическим моделям”⁸.

Правила посвящения и сама церемония, сохранившаяся в Китае фактически в неизменном виде вплоть до середины XX в. и полностью восстановленная в КНР в середине 80-х гг., формировала весь строй монашеской жизни.

Лица обоих полов, пожелавшие вступить в сангху и принять обеты, становились кандидатами. Согласно древнейшим правилам, для вступления в сангху необходимо достигнуть 7–8 лет, пройдя низшую стадию посвящения, стать послушником, долгие годы обучаться и в 20 лет принять посвящение. Можно было стать послушником и будучи взрослым. Для этого желающий обращался к настоятелю монастыря с прошением, в котором указывалось имя и возраст. Условиями вступления являлись отсутствие инфекционных заболеваний, криминального прошлого, долгов, а также согласие родителей или одного из супругов. Затем с вступающим лично беседовал настоятель с целью выяснения искренности его намерений. Ведь существовали самые разнообразные мотивы для вступления в сангху — от глубокой веры до самых тривиальных причин. Вот как об этом говорил один из мудрецов древности: “Одни сделались общинниками, чтобы избежать тирании царя, другие спасались от разбойников или же были обременены долгами. Есть такие, которые просто хотели обеспечить свое существование”⁹. Но несомненно, что ядро сангхи составляли те, кто, стремясь познать философско-этические воззрения буддизма, считали, что только в общине можно достигнуть высшего просветления, освободиться от цепи существований — сансары. В ряде случаев на прошение давался отрицательный ответ: если заявитель однажды уже вступал в сангху, а затем самовольно вернулся к мирской жизни; если он был замешан в преступлении и скрывался от правосудия; если в семье не осталось взрослых сыновей и внуков.

За кандидатами для вступления в сангху закреплялись определенные обязанности: изучать основы учения, совмещая это с обязанностями служки (сэнтү). К нему был приставлен опытный монах — знаток церемониала и монашеских правил (ши или фаши), духовный наставник, который судил о его степени готовности к принятию посвящения. Учитель — главный хранитель и распространитель традиции. Среди учени-

ков его авторитет неизмеримо высок. Они должны были всецело руководствоваться устными наставлениями учителя, отстраниться от внешних объектов, созерцать свое сознание, уничтожить ложные мысли. Лишь после того, как, по мнению учителя, произошло очищение сознания, допускался буддийский постриг — бритье головы (кит. *тиду*). Церемония начиналась с возжигания благовоний. Прощание с родственниками олицетворяло отрешение от мира. Затем вновь вступавший преклонял колени перед алтарем. Монахи окропляли его водой и читали соответствовавшие церемонии мантры (кит. *чжоу* молитвенные заклинания). Затем начиналось выстригание волос на голове кандидата. После этого его облачали в одеяние послушника¹⁰. Приняв это малое посвящение, он отказывался от своего мирского имени и по совету учителя выбирал новое имя. Первым иероглифом чаще становился иероглиф школы, к которой принадлежал данный монастырь. Вторым иероглифом — имя, под которым новый член общины был известен в монашеской среде. Существовало негласное правило, в соответствии с которым ученики-послушники получали первые навыки монашеской жизни и брили голову, готовясь к посвящению, в традиционных (наследственных) храмах, управление которыми передавалось по наследству от учителя ученику, а не в больших монастырях¹¹. Малое или неполное посвящение, если вступление в сангху совершалось взрослыми, включало небольшой экзамен. С периода династии Тан он заключался в декламации отрывка из какой-либо сутры и ее комментировании¹². Сдавший экзамен получал официальное свидетельство. Подавляющее большинство обитателей храмов и монастырей останавливалось на этой стадии, получив право носить монашескую одежду и обслуживать несложные культовые потребности населения.

Следующим шагом становилось продвижение к уровню монаха (монахини) (*сэн-ни*). Для этого необходимо было пройти полное посвящение. Правом проведения церемоний полного посвящения в Китае в XX в. обладали сравнительно небольшое число монастырей. Эта церемония могла проводиться один раз в год или в два-три года. Послушники, пожелавшие стать монахами, прибывали в монастырь за три месяца до ее проведения, в течение которых проходили обучение у наиболее опытных монахов. С этой целью формировались классы, где начиналось ознакомление с уставом монашеской жизни, ежедневными обязанно-

стями монахов, а также заучивались мантры; разъяснялся глубинный смысл сутр, например “Алмазной (Праздникапарамита) сутры”, в которой содержится беседа Будды со старейшиной первой буддийской общины.

В первой половине XX в. соблюдалась полная церемония посвящения, которая делилась на три стадии, каждая с интервалом в десять дней. В ночь, которая именовалась ночью очищения, накануне первого этапа посвящения, проводилась исповедь послушников во время двухчасовой службы. Затем давалась клятва не нарушать пять из десяти больших обетов: не убивать живых существ, не воровать, не прелюбодействовать, не лгать, не принимать возбуждающих напитков¹³.

Подготовка ко второй стадии посвящения занимала примерно две недели. После ритуального купания — очищения на специальную платформу для посвящения приглашались испытуемые. С середины дня до середины следующей ночи их проверяли бывший настоятель монастыря, олицетворявший Будду Шакьямуни, исповедник, олицетворявший бодхисаттву мудрости Манджушри, и экзаменатор — Будду Майтрею. Тем самым церемония обретала глубокий смысл в соответствии с традицией махаяны. Прошедшие испытание обязывались соблюдать следующие пять из десяти обетов: не умащаться благовониями, не петь и не танцевать, не спать на больших кроватях, воздерживаться от приема пищи в неуточное время, не стремиться владеть ценностями. Кроме того, прошедшие второй этап обязывались соблюдать 227 дисциплинарных правил Пратимокши для монахов. (Для монахинь, в соответствии с древнейшей палийской традицией, было разработано 347 дисциплинарных правил.) После этого посвященным вручались дипломы и годичные летописи монастыря, в которые вносились их имена¹⁴. Перед монахами, выполнившими все требования, открывались возможности для достижения более высокой ступени духовного сана. Поэтому на третьей, последней стадии посвящения производилась довольно болезненная процедура — прижигание специальных точек на голове.

Принявшие посвящение, став полноправными членами сангхи, в соответствии с древней традицией дважды в месяц — новолуние и полнолуние собирались на исповедь (упосатху), во время которой повторялись правила Пратимокши. После этого каждый из собравшихся исповедовался в грехах.

Обряд посвящения в Китае был и остается одним из важнейших элементов религиозной практики ханьского буддизма. В нем в культово-обрядовой форме нашли отображение буддийское мировоззрение, доктрина и символы. Посвящение как путь вступления в сангху создает в понимании верующего оптимальные условия спасения, осознаваемого им как избавление от связанности с телом и материальным миром, как достижение высшего состояния небытия — нирваны. Тем самым, придя в Китай, буддизм привнес то, что не могло дать определявшее нормы земной жизни конфуцианство, а именно объяснить, что происходит с индивидуумом после смерти и, исходя из этого, смысл жизни как подготовки к последующему перерождению.

§ 3. Монастырские устои

Монастырская жизнь регулировалась правилами Пратимокши и уставом “Байчжан цингуй”, составленным в 814 г., а также устоями, сложившимися в каждом отдельном монастыре. Постепенно к XX в. Байчжан стал рассматриваться как модель при разработке монастырских уставов, в которых содержались нормы монашеской жизни.

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

По степени значимости общие правила делились на несколько категорий. В первую входили правила, соответствовавшие принятым во время посвящения обетам: не поддаваться сексуальному влечению, не воровать, не убивать живых существ. Во вторую категорию входили 13 правил, защищавших устои сангхи. В третью категорию входили правила, запрещавшие монаху интимные отношения с женщиной. В четвертую — 30 правил, касавшихся монашеской собственности. В пятую категорию были объединены правила, касавшиеся нанесения ущерба всему живому на земле и недружелюбного отношения к собратьям по монастырю. В шестую категорию входили правила, запрещавшие мона-

хам принимать пищу от монахинь. В седьмую — правила для вновь вступавших в сангху¹⁵.

Китайские буддийские монахи в нашем столетии помимо этих общебуддийских правил руководствовались и продолжали руководствоваться вплоть до 90-х гг. XX в. текстом устава “Байчжан цингуй” (Чистый устав Байчжана или “Чань мэнь гуй ши”)¹⁶ с комментариями, опубликованном в 1823 г. Первоначально этот устав был разработан для конкретного монастыря — Да чжи шоушэн чаньсы в IX в. Однако оригинальный текст этих правил монастырской жизни был утерян. Самое раннее издание с их изложением относилось к 1336 г. Версия XIX в. по сути дела являлась изложением этих правил¹⁷. Устав Байчжана, включив в себя основные буддийские запреты, со временем стал для чаньских монастырей не менее авторитетным, чем Пратимокша. Вместе с тем на содержание этого свода оказали влияние конфуцианские идеи. Например, в нем содержались указания на необходимость трудовой деятельности для монахов. Девизом чаньского монашества в Китае стало “день без работы — день без пищи”. По преданию, сам создатель этих правил Байчжан подавал пример активного труда всем собратьям по монастырю, независимо от их ранга. Именно поэтому в китайских реалиях практика индивидуального сбора милостыни не получила столь широкого распространения, как в Индии и странах Юго-Восточной Азии. Вместе с тем ханьский буддизм, в отличие от других направлений буддизма, строго следует древнейшей традиции соблюдения вегетарианства, заботы о слабых, проповедничества. Главное внимание в нем уделяется духовному самосовершенствованию с целью освобождения от всех привязанностей материального мира.

В правилах Байчжана речь шла об общей практике буддийского монастыря и ритуалах. К нашему столетию правила, разрабатывавшиеся в каждом отдельном монастыре, обычно опирались на тексты Пратимокши и Байчжана, вместе с тем они были более подвижными и подверженными изменениям, поэтому на практике руководством для монашеского общежития являлись внутренние уставы различных монастырей. В качестве примера рассмотрим правила одного из монастырей, действовавшие в 30-е гг. XX в. Написанные на 24 бамбуковых дощечках, они гласили:

1. Подвергается наказанию всякий, кто пачкает одежду, стучит палочками во время еды.
2. Подвергается наказанию тот, кто без видимых причин отлынивает от медитации.
3. Подвергается наказанию тот, кто без надобности входит в чужую комнату или грубо и вульгарно разговаривает.
4. Подвергается наказанию тот, кто ленится во время сельскохозяйственных работ.
5. Подвергается наказанию тот, кто самовольно изменяет род деятельности.
6. Подвергается наказанию тот, кто использует монастырь для прикрытия корыстной деятельности.
7. Подвергается наказанию тот, кто без подобающего одеяния находится на территории монастыря.
8. Подвергается наказанию тот, кто тайно курит в своей спальне.
9. Подвергается наказанию тот, кто крадет деньги или собственность, принадлежащую монастырю.
10. Подвергается наказанию тот, кто, найдя чужую потерянную вещь, скрывает это.
11. Подвергается наказанию тот, кто из-за болезни покидает монастырь, но не сообщает об этом и не возвращается к положенному сроку.
12. Подвергается наказанию тот, кто зарабатывает деньги чтением сутр.
13. Подвергается наказанию тот, кто готовит еду только для себя.
14. Подвергается наказанию тот, кто не выполняет должным образом свои обязанности по монастырю.
15. Подвергается наказанию тот, кто не оказывает должного почтения прибывающим в монастырь гостям.
16. Подвергается наказанию тот, кто играет в азартные игры.
17. Подвергается наказанию тот, кто не приходит на призыв гонга или не спешит прийти.
18. Подвергается наказанию тот, кто хвастается красноречием в спорах с другими.
19. Не разрешается жить в монастыре тому, кто нарушает один из великих обетов.
20. Не разрешается жить в монастыре тому, кто любит говорить о политике и чей разум озабочен житейскими делами.

21. Не разрешается жить в монастыре тому, кто просит милостыню.
22. Не разрешается жить в монастыре тому, кто ругается и устраивает драки.

23. Не разрешается жить в монастыре тому, что не соблюдает ритм произнесения сутр или неусердно медитирует.

24. В монастыре вывешивается специальная табличка с именем того, кто тайно покидает монастырь и не возвращается в установленный срок¹⁸.

Общим для буддизма ханьской традиции являлось соблюдение правила исповеди в соответствии с разработанными “Шестью подходившими к искренней исповеди”. Неукоснительно соблюдались правила воды и суши (*шуй луй фахуэй*) — важный церемониал продолжительностью от 7 до 49 дней. Главная цель этого церемониала: соблюдение поста, совершение молитв и исповедь. В нем принимает участие от 10 до 100 монахов. Соблюдались и соблюдаются следующие праздники — день рождения Будды (8-й день 4-го месяца по лунному календарю), уход Будды (8-й день 12-го месяца по лунному календарю), праздник нирваны (непань) (15-й день 2-го месяца по лунному календарю), день рождения Гуаньинь (19-й день 2-го месяца по лунному календарю), день ухода Гуаньинь (19-й день 6-го месяца по лунному календарю), день просветления Гуаньинь (19-й день 9-го месяца по лунному календарю)¹⁹.

В древней Индии сангха не имела четкой организационной структуры. Правила общежития не были выработаны, не проводилось коллективных регулярных служб и медитаций. Члены буддийской общины собирались вместе лишь дважды в месяц в дни упосатх — время прочтения правил Пратимокши, а остальное время бродили по стране. В Китае по мере формирования монастырей в них складывалась иерархическая система управления. К началу XX в. буддийский монастырь ханьской традиции представлял довольно сложный институт с весьма дробной организацией. Формировалась верхушка по управлению монастырем из 7–8 человек. Главную роль в общем управлении играли высшие по рангу в монастыре лица: настоятель (*чжучи*) старейшина (*шоуцзо*), а также охранитель традиции и норм монастырской жизни (*вэйна*) и ведавший хозяйственными делами (*цзяньши*). Все важнейшие решения в монастыре принимались совместно: настоятелем, старейшиной, заве-

дующими 4 залами (*сы тан коу*), складом (*куфан*), гостиницей (*кетан*), хранилищем (*вэйналяо*) и хранилищем сельскохозяйственной продукции (*нунболяо*)²⁰.

Непререкаемый авторитет (вплоть до 50-х г.) имел настоятель. К этой выборной должности предъявлялись следующие требования: наличие административного опыта, прекрасное знание Винаи, этикета и правил монастырской жизни²¹. Помимо того, что в его ведении было назначение монастырских штатов, на него возлагалась обязанность преподавать буддийские канонические тексты и основы учения, опираясь на фундаментальные знания в этой области, а также в области иероглифики. Таким образом, его жизнь распределялась на общественно-хозяйственную и пасторскую активность. Поэтому он должен был быть как коммуникабельным человеком, так и человеком долга. В первой половине XX в. в условиях постоянных нападков на монастырскую собственность институт настоятельства превратился в тяжелую ношу, которая принималась монахом только в интересах сангхи²².

Культовая и деловая стороны жизни монастыря находились под контролем настоятеля, деятельность которого заключалась в сочетании религиозных и административных обязанностей. По наиболее трудным проблемам с ним обязана была консультироваться монастырская администрация. Он распоряжался монастырскими доходами. За нарушение правил общежития он мог отлучить провинившегося монаха или послушника от монастыря. Под наблюдением настоятеля находились деловой и гостевой отделы, зал медитации. В его ведении были ежедневная и праздничная службы.

Старейшина также имел очень высокий статус и авторитет. Это, как правило, был пожилой монах с прежним многолетним опытом настоятельства. Он не занимался бытовыми проблемами монастырской жизни, выполняя функции почетного советника. Старейшина заменял настоятеля во время его отсутствия. Он давал свои рекомендации относительно назначения монахов или отстранения их от должности. Если кто-либо из монахов совершал неблаговидные поступки, именно за старейшиной было последнее слово при назначении наказания. Важная роль ему отводилась при совершении обряда посвящения.

Большим авторитетом в монастыре пользовался знаток и хранитель канона (*чжицзан*), в ведении которого находилась каноническая лите-

ратура. Весьма влиятельными были учителя дхармы (*фаши*) — носители знаний о Трипитаке, церемониале и правилах монастырской жизни. Независимо от выполнявшейся обязанности каждый имел возможность участвовать в ежедневной медитации.

Вместе с тем в чаньском буддийском монастыре сложилась к началу XX в. не только приведенная выше иерархия административных должностей, но и иерархия духовных чинов. Чин определялся достижениями в области духовной практики, в частности, медитации, влиял на выполнявшуюся в монастыре обязанность и предопределял место монаха во время службы, а также в зале медитаций. Он имел смысл только для данного монастыря, не распространяясь на другие. Покинув тот или иной монастырь, монах терял свой чин. Даже в названиях чинов в различных монастырях не было единообразия. Общим, однако, было то, что в каждом монастыре градация чинов определялась в соответствии с частями света. Главным чином считался западный чин, располагавшийся во время служб в левой части зала или монастырского двора. Низший — восточный, располагался справа. Приведем один из вариантов иерархии этих чинов:

<i>Западный чин</i>	<i>Восточный чин</i>
1) старейшина, председатель (шоуцзо)	1) смотритель (цзяньши)
2) секретарь (шуцзи)	2) охранитель (вэйна)
3) хранитель канона (чжицзан)	3) заместитель (фусы)
4) распорядитель по приему гостей (чжике)	4) заведующий (дяньцзо)
5) заведующий купальнями (чжиюй)	5) хозяйственник (чжисуй) ²³
6) заведующий залами (чжидянь)	

За соблюдением монашеских устоев следил охранитель (*вэйна*). Важная роль в монастырской администрации отводилась писарю-каллиграфу (*цзилюй*). В больших монастырях его основная функция заключалась в выполнении обрядов и треб, связанных с культом предков, а именно в каллиграфическом написании иероглифов на свитках, а также на бумажных деньгах для сжигания. Во время церемоний поминовения усопших он также отвечал за сбор денег с населения при отправлении погребальных обрядов. Заведующий залами (*чжидянь*) отве-

чал за помещения, в которых совершались службы, за воскурение благовоний в зале Дхармы и др.

Финансами и общим делопроизводством распоряжался заместитель (помощник) (*фусы*). Хозяйственными проблемами занимался смотритель (*цзяньши*), а работами внутри монастыря — хозяйственник (*чжисуй*). Приемом и размещением прибывших извне гостей распоряжался *чжике*. В ведении *дяньцзо* находилось питание и жилье для монахов.

Низшую категорию монастырских служек, которые трудились в конторе, на строительных и ремонтных работах или в качестве слуг, представляли послушники или временно находившиеся в монастыре миряне²⁴.

Следует учитывать, что в буддийском монастыре, несмотря на иерархию, одинаково уважается выполнение любой, даже самой грязной работы, поскольку возможности для духовного роста в равной степени открыты всем.

§ 4. Храмовая и монастырская собственность

На протяжении многовековой истории ханьского буддизма сложилось два типа монашеского устройства: народные монастыри и традиционные (наследственные) монастыри и храмы.

В республиканский период насчитывалось около 300 больших народных монастырей с 20–25 тыс. монашеством, что составляло менее 5% всей сангхи. Эти показатели претерпевали сезонные колебания в зависимости от церемоний посвящения, в период подготовки и проведения которых в монастырь прибывали послушники и миряне. После получения монашеского сана часть их на неопределенное время оседала в том или ином монастыре. Больше всего монахов насчитывалось в Цзянсу и Чжэцзяне, в тех провинциях, где традиционно существовали наиболее крупные и богатые монастыри. Л.С. Васильев отмечал, что “соотношение крупных, средних и мелких монастырей оставалось примерно неизменным на протяжении веков. Так в XX в. в Китае насчитывалось около 100 крупных монастырей в среднем со 130 монахами в каждом и около 200 средних с 50–75 монахами”²⁵.

Абсолютное большинство монашества являлось обитателями традиционных (наследственных) храмов. В эту вторую группу входили не-

большие монастыри, сельские храмы, местные святилища, как правило, не имевшие земельной собственности.

В свою очередь монастыри и храмы до Синьхайской революции подразделялись на официально признанные императором и не признанные, а в республиканский период — на имевшие правительственную поддержку и не имевшие ее. Для крупных монастырей характерной была многопрофильность. Специализация небольших храмов оставалась чрезвычайно узкой. Например, существовали храмы, главной функцией служителей которых было бритье головы накануне процедуры посвящения или отправление погребальных обрядов²⁶.

Приведенная выше классификация обуславливала деление монашества на три категории: монахи, находившиеся на обеспечении государства, обязанные участвовать в официальных церемониях; монахи — индивидуалы, прошедшие посвящение, получившие религиозное образование, опиравшиеся на богатых и влиятельных мирян; народные монахи — монахи, обитавшие в уединенных храмах в горах или сельской местности и получавшие средства к существованию от местных жителей.

Храмы и монастыри в ряде провинций, главным образом Восточного побережья, оставались крупными собственниками земли (полей, садов, животных, инвентаря) вплоть до середины XX в. Например, к началу XX в. монастырь Цзиншань (вблизи города Чжаньцзян) имел наделы плодородных земель общей площадью 10000 му, а также 1000 му угодий в заболоченных местах. Монастырь Тяньнин (вблизи города Чанчжоу) также имел земельные наделы общей площадью 10 000 му²⁷. Несмотря на отчетливо проявляющуюся в первой половине XX в. тенденцию к секуляризации, до Земельной реформы 1950 г. в КНР за большинством храмов и монастырей продолжала сохраняться земельная собственность. Если дело обстояло таким образом, то монахи могли самообеспечиваться продуктами или получать доход от их продажи. При наличии соответствующих условий монашество находилось на самообеспечении, занимаясь садоводством и огородничеством на монастырских землях или личных наделах. Зачастую продуктов было недостаточно для того, чтобы обеспечить всех монахов данного монастыря. Например, в 30-е гг. монахам города Янчжоу хватало урожая для самообеспечения только на 9 месяцев. Остальное время они существовали за

счет пожертвований. Если же в монастыре, например, в ханчжоуском монастыре Линьинь, не было земли, то в республиканский период он субсидировался из местного бюджета²⁸. Монашество там существовало также за счет отправления обрядов и пожертвований местного населения в форме продуктов (в основном риса) или денежных средств. В отличие от буддийских братств в Индии, Бирме или Таиланде индивидуальный сбор подаяний в Китае не практиковался и даже осуждался, как мы указывали выше, монастырскими уставами. Вместо этого осуществлялись коллективные выходы монахов для сбора подаяний, во время которых в близлежащий город следовала целая их процессия. Население дарило им благовония, лекарства, рис и другие продукты, а также деньги. В ряде случаев настоятель какого-либо монастыря направлялся в город для получения пожертвований от богатых мирян²⁹.

В республиканский период храмы и монастыри в зависимости от своих возможностей развивали хозяйственную сферу: использование энергии воды для производительных нужд, эксплуатация масляных прессов. В ряде монастырей создавались ломбарды, ссудные кассы, сокровищницы. В тех монастырях, где сформировалась сокровищница, как правило, деловая активность расширялась, развивались различные формы ссуды и аренды (в том числе земель и помещений). Такое обращение средств было характерной чертой китайского буддизма. Немалый доход приносили и пользовавшиеся большой популярностью среди монахов-паломников и путешественников мирян удобные и безопасные монастырские гостиницы.

Суммируя сказанное выше, можно констатировать, что в республиканском Китае часть сангхи могла существовать за счет внутренних резервов, монастырской движимой и недвижимой собственности, другая же наиболее значительная ее часть находилась в серьезной зависимости от поддержки богатых и влиятельных мирян или государственной поддержки.

Таким образом, китайский буддизм к XX в. можно охарактеризовать как религию со сложившимся многовековым уставом и монастырской организацией. Поскольку в китайском буддизме отсутствует ортодоксальность, а значит и иерархия монастырей и школ, каждый буддийский монастырь представлял и представляет сложную автономную структуру, в которой член сангхи имел вполне определенную, закреплённую за

ним обязанность. Это позволяло крупному народному монастырю являться самодостаточной единицей. Наследственные храмы и небольшие монастыри в большей степени зависели от народных монастырей и мирской жизни.

ГЛАВА II. ВОЗРОЖДЕНИЕ БУДДИЗМА В КИТАЕ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX в.

§ 1. Новые тенденции в китайском буддизме

На рубеже XIX и XX вв. буддизм в Китае — различные его школы и сангха в целом, являясь частью сложившейся системы религиозного синкретизма (*саньцзяо*), а не официальной государственной религией, все больше терял императорскую поддержку. Сохранившись жизнестойким религиозно-философским течением, эта религия во многих отношениях находилась в бедственном положении. Социальные функции ее служителей сводились лишь к совершению погребальных церемоний. Основная часть сангхи оставалась малограмотной, способной лишь на простейшее отправление культа и совершение погребальных обрядов, что, впрочем, в китайском обществе традиционно считалось очень важным.

Последнее десятилетие правления Цинов характеризовалось нарастанием секуляризаторских настроений в охваченном реформами китайском обществе, частью которого выдвигались требования конфискации монастырской собственности. Это в свою очередь способствовало мобилизации сангхи на борьбу с грозившей ей опасностью, выразившейся в появлении среди монахов и мирян целой плеяды деятелей, ратовавших за возрождение буддизма, за более активное участие общины в общественно-политической жизни страны, а также в образовании буддийских обществ различного толка и в отчетливо проявившейся тенденции к созданию общекитайской организации буддистов.

После Синьхайской революции, свергнувшей маньчжурскую династию и провозгласившей республику, буддийская культура вновь начинает занимать достойное место в обществе, оказывая всестороннее и глубинное влияние на китайскую культуру, становясь ее важным эле-

ментом. Знаменательно, что развитие буддийской культуры этого периода выражалось не в простом продолжении традиций буддийской культуры древнего Китая, а имело приметы эпохи и соответствовало реформаторскому духу времени. В силу того, что буддизм довольно долго находился в состоянии обособленности и упадка, обрыва культурной традиции прошлого, в обществе выветрилось осознание этой религии как важной части китайской культуры. Глубинные преобразования государственной структуры Китая в начале XX в. дали импульс не только для возрождения буддизма, но и для пересмотра его роли и значения. Реформаторски настроенные общественные политические деятели, ратуя с конца XIX в. за упразднение монастырской земельной собственности³⁰, одновременно обратились к буддийскому культурному наследию и в конечном итоге способствовали возникновению в общественной мысли мнения о том, что буддизм — это неотъемлемая часть китайской философии и культуры. В атмосфере нараставшего к нему интереса в среде китайской интеллигенции наметилась тенденция включения изучения буддизма в учебные курсы ряда светских университетов. Сначала в Пекинском университете, а вслед за этим в Юго-Восточном университете, в Уханьском университете, в пекинском университете Цинхуа, в университете Чэнду и других началось чтение лекций по буддийскому учению³¹.

Одним из факторов подлинного буддийского возрождения стало появление из среды верующих группы буддийских подвижников — монахов и мирян, ориентировавшихся на реформирование этой религии, таких, как Ян Вэньхуэй (Ян Жэньшань) и его ученики Оуян Цзинъю, Тайсюй, Юаньин и многие другие.³² В результате их усилий стали расширяться сферы изучения буддизма: появился разносторонний интерес к буддийской философии, истории, искусству, музыке, архитектуре, жизнеописаниям выдающихся буддистов прошлого.

“Родоначальником возрождения” китайского буддизма, первым идейным вдохновителем буддийской реформации, просветителем и воспитателем целой плеяды выдающихся буддистов нового времени по праву считается Ян Вэньхуэй. В соответствии с концепцией возрождения буддизма в Китае, пропаганды и распространения за рубежом этой религии как одной из мировых религий основные задачи комплексной деятельности Ян Вэньхуэя включали публикацию буддийских источни-

ков и литературных памятников, а также организацию регулярного буддийского образования. Действительно издание и популяризация буддийского наследия, знакомство с которым ранее являлось лишь делом отдельных ученых-комментаторов, способствовали распространению в обществе культурного буддийского наследия прошлого.

Ян Вэньхуэй, выступив как истинный подвижник книжного дела, стремившийся преодолеть замкнутость ученых-книжников, расширить сферу просвещения, обратиться в буддизм как можно больше людей, в качестве первого шага в деле популяризации буддийской литературы пытался наладить ее переиздание на путунхуа. Практическим воплощением этих планов стала деятельность с 1866 г. в Нанкине отдела по переводу и публикации буддийских источников, призванных восполнить урон, нанесенный монастырским библиотекам в период тайпинского восстания, в результате чего было издано свыше миллиона их копий. В начале XX в. в Чанша, Пекине, Тяньцзине, Чунцине, Сучжоу, Ханчжоу, Гуанчжоу и других городах были созданы аналогичные переводческо-издательские отделы, а также сеть книжных магазинов по продаже буддийской литературы. Публикация и распространение буддийской литературы сыграли важную роль в развитии китайской культуры нового времени, став устойчивой тенденцией в китайском буддизме первой половины XX в.

Хотя необходимость повышения образовательного уровня монашества назрела в среде самой сангхи, именно Ян Вэньхуэя можно считать основоположником регулярного буддийского образования.

Первая попытка создания буддийской школы была предпринята в 1903 г. хунаньским монахом Лиюнем в Чанша в храме Кайфу, где был открыт учебный класс для монахов. Затем по инициативе монаха Вэньси в Янчжоу в храме Тяньнин открылся еще один учебный класс для монахов. В Нанкине монахи Юэся и Дисянь сформировали школу по подготовке буддийских проповедников для пров. Цзянсу. Эти школы, положив начало практике создания буддийских учебных заведений, действовали эпизодически и имели весьма узкую специализацию³³. Вот почему только организованные в 1907 г. Ян Вэньхуэем в Нанкине учебные классы на базе уже упоминавшегося отдела переводов можно считать действительно новым буддийским учебным заведением смешанного типа (религиозно-светским) и в смысле подбора преподававшихся

дисциплин, и в смысле пропорционального количества учеников (всего 20) как монахов, так и мирян. Это было весьма символично, поскольку предопределило содержание возрождения буддизма, нашедшего выражение в преодолении размежевания между религиозными служителями и мирянами.

Обучение в нанкинской школе велось на базе учебника по буддизму, изданного собственными силами. В ней преподавался английский язык и санскрит. Среди выпускников школы были выдающийся монах Тайской и видный буддийский ученый Оуян Цзинью. Вместе с ними и другими своими учениками-единомышленниками Ян Вэньхуэй образовал Комитет по изучению буддизма. В его замыслы входило создание комплексной системы буддийского образования, которая включала бы три уровня: начальный, средний и высший. Каждая ступень была рассчитана на три года, а полный курс обучения на девять лет. На начальном уровне изучались гуманитарные и естественные науки, а также ежедневный буддийский церемониал. Получившие начальное образование должны были соответствовать уровню послушника. На среднем уровне изучались каноническая литература и толкования к ней, а также правила буддийского общежития. Получившие такое образование, согласно Ян Вэньхуэю, соответствовали бы уровню монаха. На третьем, высшем уровне более углубленно изучались буддийский церемониал и монашеские правила, а также медитация и специальные предметы (китайский язык, математика, история, география, иностранные языки и другие предметы)³⁴. Воплощение в жизнь создания широкой сети учебных заведений по подготовке религиозных деятелей, как монахов, так и мирян, усилиями сангхи и светских подвижников стало одной из сторон возрождавшегося китайского буддизма.

В последующие десятилетия ориентация на организацию буддийских учебных заведений приобрела динамичный и стабильный характер. В 1914 г. Юэся организовал в Шанхае многопрофильное изучение религий при университете Хуа Ян. В 1918 г. Дисянь в Нинбо при храме Шуанцзун основал общество по изучению буддизма. В 1922 г. в Учане Тайской основал институт буддизма, где в соответствии с традицией нанкинских учебных классов Ян Вэньхуэя не только преподавались важнейшие буддийские дисциплины, но и японский и английский языки³⁵. В том же году и другой ученик Ян Вэньхуэя Оуян Цзинью основал

в Нанкине Китайский институт внутреннего учения³⁶. В 1925 г. в Сямэне при храме Наньпуса Хуэйцзоанем была организована Южнофуцзяньская академия буддизма. В 1932 г. Тайсюй в Чунцине стал инициатором создания Ханьско-тибетского института. В 20-30-х гг. сангха, взяв твердый ориентир на повышение общеобразовательного уровня своих членов, повсеместно насаждала учебные заведения при известных буддийских храмах и монастырях. Например, в Пекине действовали Институт по изучению буддизма при храме Гуанци, Институт китайского буддизма при храме Фаюань, Институт буддизма Китая при храме Жуйин, Институт буддизма при храме Болин. Различные институты были организованы на городском и провинциальном уровне. Так в Кэйфэне действовал Институт буддизма Хэнани, в Цзюхуашане Институт буддизма Цзюхуашань, в Ханчжоу Институт буддизма Улин, Институт буддизма в Пусашань, в провинциях Цзянсу и Чжэцзян Институт буддизма Цзяошань и Институт буддизма Чжумин, в Сучжоу Институт буддизма Лин Яньшань, в Шанхае при монастыре Юйфо Шанхайский институт буддизма, а также Институт буддизма при храме Цзиань, в Фучжоу при храме Юн Цюань институт буддизма Гу Шань и другие³⁷. В этих и многих других школах и институтах получила образование целая плеяда монахов и буддийских ученых, сыгравших видную роль в ренессансе китайского буддизма и впоследствии весьма авторитетных в республиканском Китае.

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

Самым ранним периодическим изданием стали шанхайские буддийские газеты “Фосюе цунбао” и “Фосюэ юэбао”, выходявшие соответственно в 1912 г. и 1913 г. Дольше других издавался в Чанчжоу журнал Тайсюя “Хайчаоинь”. С точки зрения мастерства и культурного уровня наибольший интерес вызывал издававшийся в Нанкине Оуян Цзинъю с 1923 г. журнал “Ней Сюе” (Внутреннее учение). Самое широкое распространение получил также издававшийся Тайсюем и другими в 1923 г. в Шанхае журнал “Шицзе фоцзяо” (Мировой буддизм). С 1928 г. в Нинбо Бао Цзинъюй издавал журнал “Хун Фа Шэкань” (Общества все-

объемлющей дхармы). С 1930 г. Се Вэйин издавал ежемесячник “Вэй Инь Юэкань” (Мощное звучание). С того же года Фань Гунун, Юй Ляовэн и другие издавали в Шанхае выходивший дважды в месяц журнал “Фосюе” (Буддийское учение). С 1932 г. Вэйфан в Ханькоу издавал журнал “Чжэн синь” (Истинная вера). Тот же Фань Гунун с 1935 г. в Шанхае издавал “Фосюе жибао” (Буддийская газета). Чжоу Шуцзя и другие с 1936 г. в Пекине издавали “Вэймяо Шэн” (Глубокий голос). С 1947 г. Чжан Жэньцзянь в Тяньцзине издавал журнал “Шицзянь цзе” (Мировой анализ). С 1949 г. Юй Хунту и другие издавали ежемесячник “Цзюэ Сюнь” (Новое в ощущениях). Помимо перечисленных выше в первой половине XX в. в Китае выходило еще более трех десятков нерегулярных периодических изданий, не имевших широкого хождения³⁸. Даже простое перечисление этих периодических изданий дает представление о широте их распространения в обществе.

И, наконец, в качестве нового, соответствовавшего духу и задачам возрождения, центра буддийской культуры выдвигается Шанхай, который в прошлом не играл сколько-нибудь заметной роли в исторических судьбах этой религии. Однако с наступлением нашего столетия ситуация изменилась: этот развитый в промышленном, экономическом, политическом и культурном отношении город занял первое место в стране не только по числу вновь построенных храмов и кумирен, по быстрому увеличению количества вновь обращенных, но и по сосредоточению там выдающихся деятелей буддийской культуры, по активности буддийских обществ различного толка, по публикации буддийского литературного наследия и периодики, по созданию как светских, так и религиозных учебных заведений, по установлению культурных связей с зарубежными буддистами.

Согласно статистическим данным, в республиканский период в Шанхае помимо уже действующих Лунхуа, Юйфо, Цзинань, Баонин, Цибао, Фахуа, Гуаньинь был построен 71 храм и монастырь. До антияпонской войны в Шанхае насчитывалось 149 буддийских храмов и монастырей, в основном небольших, а после антияпонской войны их было уже 311 (соответственно число монахов и монахинь до антияпонской войны около 3000 и после — более 5000)³⁹. Среди вновь построенных храмов и монастырей были монастырь Хайхуэй (1930 г.), мона-

стырь Цинлян (1939 г.), монастырь Фацзан (1924 г.), Фухуэй (1939 г.), Чжуанянь (1940).

В новое время в Шанхае были представлены и активно действовали все важнейшие школы и направления китайского буддизма⁴⁰. С 1918 г. там получила распространение школа Фасян. Она стала популярной в среде интеллигенции в 20-е гг. в результате активной деятельности монаха Дисяня (1858–1932). Обосновавшаяся еще в конце XIX в. в монастыре Лунхуа школа Тяньтай привлекала много сторонников. Очень большое влияние в Шанхае имела школа Хуа Ян. Распространение в Шанхае этой школы было связано с именем монаха Юэся, который стал одним из инициаторов создания в 1914 г. университета Хуа Ян, действовавшего в Шанхае 4 месяца, а затем переведенного в Ханчжоу. Впоследствии выпускники этого университета внесли большой вклад в дело распространения буддизма в Шанхае.

Школа Цзинту получила в Шанхае распространение с 1912 г. в результате деятельности Иньгуаня. Дело популяризации идей школы Чань, местопребыванием которой стал монастырь Юйфо, было продвинуто Юаньбином. Распространителями школы Ми в 20–40-е гг. были японские монахи. Усилиями монаха Цзюши Баньчяня с 1924 г. в Шанхае получила распространение школа Цзан Чуан Ми Цзяо⁴¹.

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

Таким образом, феномен возрождения китайского буддизма нашел выражение в переиздании и распространении буддийского канона, введении изучения этой религии в качестве дисциплины в курсы целого ряда светских высших учебных заведений, в формировании сети религиозно-светских буддийских учебных заведений, широком распространении буддийской периодики и, наконец, осознании в среде буддистов необходимости создания общекитайской организации, способной объединить монашество и мирян, о чем пойдет речь в следующем разделе.

§ 2. Первые попытки создания общенациональных объединений буддистов

Опасения консервативной части монашества относительно того, что политические перемены чреваты новыми осложнениями, были отчасти оправданы: после Синьхайской революции наблюдался рост атеистических настроений в обществе. Политические лидеры, появившиеся на ее волне, стремились освободить народ от религиозных оков, ослабить влияние традиционной китайской культуры. Распространение марксизма принесло в Китай идею полного отрицания религий. Атака на буддизм его критиков выразилась в требовании использовать часть монастырских помещений как светские школы, присутственные места, бараки и полицейские участки, а также в стремлении к разрушению изображений Будды. Доходы монастырей принудительно изымались для открытия светских школ. Монастырские и храмовые земельные наделы предлагалось конфисковать в русле реализации программы земельной реформы. Нападки на монастырскую собственность с целью ее конфискации особенно усиливались в периоды антирелигиозных движений начала 20-х гг. и борьбы с суевериями конца 20-х гг. Однако эти факторы в свою очередь способствовали сплочению сангхи. Поэтому после Синьхайской революции продолжалось возрождение буддизма, получившее выражение в борьбе за развитие национальной культуры и классической литературы, в распространении буддийских памятников письменности.

С наступлением республиканского периода участились вооруженные конфликты, усилились нестабильность и раскол в обществе. Часть представителей интеллигенции обратилась к марксизму. Другие, неудовлетворенные действительностью, отвергали как этот путь, так и конфуцианские идеалы, препятствовавшие, по их мнению, прогрессивному развитию общества, а также западную культуру, в конечном итоге склонившись к тому, что только в буддизме можно обрести личное и национальное спасение. В эти смутные годы обращались в буддизм и другие слои населения. Например, многие шанхайские рабочие, жизнь которых была беспросветно тяжела, не только участвовали в революционной борьбе, но искали спасение в буддизме. Посещая храмы и кумирни, они надеялись обрести счастливую жизнь в следующем перерождении или, добившись прекращения цепи перерождений, достигнуть нирваны⁴².

Нестабильная внутривластная ситуация 10–20-х гг., крушение материальных основ жизни привели к тому, что все больше людей, стремясь обрести хоть какую-нибудь опору в жизни, обращались в буддизм. Этим, видимо, и объясняется увеличение количества буддистов-мирян, создание буддийских обществ и возрождение школ различной ориентации. Этот период характеризовался также появлением таких подвижников, сторонников возрождения буддизма, как Тайсуй и Оуян Цзинью, которые сыграли выдающуюся роль в истории этой религии первой половины XX в. Они были инициаторами общенационального объединения буддистов, идея создания которого носилась в воздухе сразу после Синхайской революции. Она нашла отклик и в среде сторонников соблюдения традиций, таких, например, как Юаньин. В случае ее воплощения буддийское монашество могло апеллировать к власти, к закону и таким способом обеспечить охрану монастырской собственности.

Общественную поддержку буддизма могли обеспечить группы верующих мирян, процесс образования которых активно проходил в наиболее крупных городах Китая, например, в Шанхае. В свою очередь и сангха оказывала им поддержку. Благодаря этой взаимной поддержке общественная роль буддизма возросла. Ведь в Китае зачастую покровительство влиятельных персон было сильнее защиты закона.

Таким образом, уже в республиканский период выработались следующие формы самозащиты буддизма: 1) создание общенациональных буддийских организаций; 2) развертывание широкого движения мирян; 3) складывание новой системы обучения, направленной на подготовку монахов-проповедников; 4) внедрение в общественное сознание мысли о том, что буддизм должен занять достойное место в обществе как часть китайской традиционной культуры. Был еще один очень немаловажный фактор возрождения именно китайского буддизма — это ослабление влияния, которым пользовался тибетский буддизм (ламаизм) при Цинах.

В январе 1912 г., стремясь противостоять имевшим место в условиях местной автономизации и регионализма фактам занятия монастырей, захвата и перераспределения их собственности, группа учеников Ян Вэньхуэя, которых возглавил Оуян Цзинью, предприняла попытку организовать Китайский буддийский союз (*Чжунго фоззяо хуэй*) в Нанкине. Его учредителями стали 10 человек. Главными лозунгами подготовлен-

ного ими Устава были: распространение дхармы⁴³ на фабриках, в тюрьмах и больницах, открытие школ и учебных групп. В этом документе содержались и довольно радикальные требования: 1) право КБС полностью распоряжаться собственностью, принадлежащей всем буддийским организациям; 2) арбитраж КБС в спорах, возникающих между ними; 3) помощь со стороны Национального правительства в проведении социальных, миссионерских и филантропических мероприятий; 4) невмешательство Национального правительства в его деятельность. Союз тем самым ориентировался на полностью независимое от него положение, стремясь избавиться от многовекового контроля властей над сангхой, который осуществлялся с помощью специальных административных органов, ведавших посвящением, прикреплением монахов к монастырю, назначением настоятелей. Первые попытки создания общенационального центра положили начало серии конфликтов как внутри сангхи, так между сангхой и мирянами относительно задач и характера его деятельности.

Содержание Устава встретило недовольство в буддийских кругах, ответивших протестом на попытку формирования строго централизованной иерархической организации буддистов, время для создания которой, как они считали, еще не пришло. Как деятели консервативного направления, так и новое поколение реформаторов выступили за пересмотр Устава. Созданный в Нанкине союз фактически не успел начать реализацию своих планов, самораспустившись в апреле 1912 г. Решение о создании другой организации было принято уже в феврале 1912 г. С этой целью ряд видных монахов Дисянь, Юаньин, Тайсью в храме Лююнь в Шанхае созвали совещание, на котором было принято решение о создании Генерального объединения китайского буддизма (Чжунхуа фочзяо цзунхуэй). Тайсью возглавил подготовительный комитет. 1 апреля 1912 г. в храме Лююнь был открыт учредительный съезд. В его работе приняло участие 100 человек, среди которых был Дисянь, Юаньин, Тайсью, Цзинбо, Теянь, Инцян, Цзичань и другие. Председателем был избран авторитетнейший монах Цзичань. На съезде было решено, что Генеральное объединение является общим объединением всего монашества Китайской Республики, а также что его руководящие органы должны впредь располагаться в храме Лююнь. В задачу объединения входило распространение буддийского учения, популяризация буд-

дийского образования, организация издательского дела и т.д. Действовавшие ранее самостоятельно буддийские образовательные общества на местах превращались в его отделения и филиалы (20 провинциальных отделений и 400 уездных филиалов)⁴⁴. В октябре 1912 г. был разработан Устав. Требования этого Устава были менее радикальные, чем требования Устава Китайского буддийского союза. Однако объединение претендовало на довольно широкие полномочия. Например, монастырская собственность без его разрешения не могла быть продана. Избрание или отзыв настоятеля монастыря также должен был согласовываться с руководством объединения. Оно брало на себя контроль за посвящением, издавало сертификаты для лиц, принявших его. Объединение обладало правом создавать учебные заведения, например семинарии, центры по изучению канона, а также приюты, больницы, магазины для бедных. Новое объединение планировало принять активное участие в разработке программы миссионерской деятельности как внутри страны, особенно в армии, тюрьмах, так и за рубежом⁴⁵.

Особое внимание уделялось подъему культурного уровня вступающих в сангху, формированию кадров высокообразованных буддистов с тем, чтобы поднять престиж религии в обществе. Это была умеренная программа реформы буддийского устройства, проводившаяся в жизнь не радикалами-обновленцами, которых представлял Тайсуй, а ратовавшими за сохранение традиций представителями крупных буддийских монастырей Чжэцзяна и Цзянсу.

Устав Генерального объединения китайского буддизма был направлен правительству Юань Шикая для утверждения. Однако прошел год, но устав так и не был ратифицирован правительством. Это отчасти объяснялось тем, что министр внутренних дел являлся ярким сторонником конфискации собственности буддийских монастырей. Между ним и председателем объединения развернулись яростные споры. После одной из бурных встреч с министром внутренних дел Цзичань, не пережив очередной неудачи, скоропостижно скончался. После его смерти вопрос быстро решился. Стремясь сгладить сложившуюся ситуацию, Юань Шикай дал указание министерству внутренних дел утвердить “Правила регулирования деятельности Генерального объединения” по всему Китаю.

После этого начался хоть и короткий, но сравнительно спокойный период в деятельности Генерального объединения. Широкое распространение получили различные движения в поддержку обновления китайского буддизма. Основным направлением деятельности объединения стало восстановление монастырей и храмов, издание и распространение буддийских канонических произведений.

В марте 1913 г. Генеральным объединением китайского буддизма в Шанхае был созван 1-й Всекитайский съезд буддийских представителей (Дачунь от Цзянси, Сюйюнь от Юннани, Цзинбо от Цзянсу, Инцян от Шанхая, Юаньин от Чжэцзяна). Председателем был избран монах Чжикай, его заместителем Цинхай, советником Юаньин, заведующим канцелярией Вэньси, заведующим хозяйством Юйхуа, главным редактором печатного органа объединения “Фоцзяо юэбао” стал Тайсюй.

В марте 1914 г. был созван 2-й съезд, на котором присутствовало уже 400 представителей отделений из различных провинций. Отчетный годовой доклад был сделан заместителем председателя⁴⁶.

Новая угроза для буддизма возникла осенью 1915 г., когда правительство Юань Шикая начало обсуждать проект “Циркуляра об управлении монастырями и храмами”. Согласно этому документу правительство получало контроль над посвящением, смещением настоятелей, нарушавших монастырские правила, над публичными выступлениями видных буддистов. Это давало местной администрации возможность оказывать давление на монахов, сопротивлявшихся секуляризации. Перед лицом этой новой опасности Генеральное объединение активизировало свою деятельность. Однако в декабре 1915 г. его деятельность была приостановлена. 6 июня 1916 г. президент Юань Шикай скончался. К этому времени “Циркуляр по управлению монастырями и храмами” так и не вступил в действие. Этим воспользовалась группа наиболее активных монахов, обратившихся в новое правительство Дуань Цижуя за разрешением преобразовать Генеральное объединение китайского буддизма в Объединение китайского буддизма (Чжунхуа фоцзяо хуэй) с прежним уставом. Они добились успеха.

Объединение действовало несколько лет, когда в Пекине вступили в силу “Правила по регулированию и контролю за монастырями”. В 1918 г. министерство внутренних дел пекинского правительства признало деятельность объединения незаконной и приняло решение о его

ропуске. В июне 1919 г. вступил в действие “Циркуляр об управлении монастырями”. Часть консервативно настроенного высшего духовенства подчинилась этому, другая часть — наиболее радикально настроенные монахи, главным образом из Чжэцзяна, которых возглавил Тайсью, — выступила против. В результате возник раскол в буддийских кругах. За ним последовал роспуск объединения. Так завершилась еще одна попытка организовать буддистов Китая.

С 1919 по 1929 г. в Китае не существовало единой общекитайской организации буддистов. В течение этих десяти лет важным фактором стала деятельность таких видных представителей китайского буддизма, как Тайсью, Оуян Цзинью, Юаньин, не оставлявших попыток по возрождению буддизма, которое каждый из них понимал по-своему. Тайсью следовал идее глубокого реформирования сангхи, Юаньин — соблюдения традиций, Оуян Цзинью — светского направления в буддизме.

§ 3. Усиление буддийского движения за общенациональное объединение

В сложной общественно-политической обстановке в период национальной революции 1925–1927 гг. буддисты вновь предприняли попытку организационно оформиться. В 1926 г. в Шанхае был образован “Комитет по защите буддизма” (Шанхай фоцзяо вэйтэхуэй), в котором особенно активно действовал монах Ванитин.

С приходом к власти Гоминьдана начался новый период в истории буддийских организаций. Несмотря на то, что первые годы правления этой партии характеризовались усилением тенденций к конфискации монастырской собственности и гонениям на монахов (что имело место в 1927–1928 гг. в провинциях Хэнань, Шэньси, Ганьсу), именно время правления Гоминьдана стало наиболее стабильным в деле организационного оформления китайских буддистов. Вместе с тем периодически возобновлялись нападки на сангху. В мае 1928 г. в Нанкине была созвана национальная конференция по образованию. На ней присутствовало 77 делегатов, главным образом получивших образование за рубежом и не питавших уважения к традиционным верованиям. На конференции было выдвинуто требование конфискации собственности как крупных, так и мелких монастырей. Их доходы предполагалось направить на развитие образования. Это предложение получило одобрение у боль-

шинства делегатов конференции. Оно было поддержано также и министром внутренних дел. Все это не могло не всполошить сангху. Стараясь обезопасить ее от посягательств сторонников конфискации монастырской собственности, Юаньин основал Цзянсу-Чжэцзянскую буддийскую федерацию. Затем он отправился в Нанкин с тем, чтобы выступить против предложений, выдвинутых на конференции. Благодаря его усилиям ни одно из перечисленных выше предложений конференции по образованию не прошло⁴⁷.

Буддийские авторитеты восприняли это как временную передышку, но в целом сангха не без оснований испытывала беспокойство за свое будущее. 25 января 1929 г. министерство внутренних дел распространило проект “Правил по контролю над храмами и монастырями”, состоявший из 21 статьи. Их принятие означало бы расшатывание монастырской собственности. Для того, чтобы подчеркнуть свою социальную значимость и предотвратить новые попытки конфискации монастырской собственности, сангха начала поворачиваться к обществу: создавать детские приюты, мастерские, участвовать в общественно-полезных мероприятиях. Но, конечно, самым надежным средством противостояния нападкам могло быть только создание общенациональной организации.

Одним из главных инициаторов ее создания наряду с Юаньинем был Тайсюй, который, хотя и находился, как упоминалось выше, за рубежом в момент ее создания, но, вернувшись в мае 1929 г. в Китай, активно включился в работу.

Китайский буддийский союз (Чжунго фоцзяо хуэй) был создан в апреле 1929 г. в Шанхае. Вся его деятельность проходила и была связана с этим городом. Еще в марте 1929 г. Юаньин сформировал в Цзянсу комитет последователей буддизма. Инициативная группа этого комитета подготовила прошение гоминьдановскому правительству об организации всекитайского буддийского объединения.

12 апреля в Шанхае в храме Цзюе Юань была созвана первая Всекитайская конференция буддийских представителей, на которой был образован Китайский буддийский союз (КБС). На съезде был избран Исполнительный комитет союза в составе 36 человек⁴⁸. Его членами, в частности, стали Юаньин, Тайсюй, Жэньшань, Кэчэн, Ванитин. Было также избрано 12 членов ревизионной комиссии, в числе которых Дисянь,

Иньгуан, Байпужэнь и другие. Юаньина избрали председателем КБС. На этом съезде был принят Устав КБС из 16 пунктов, в котором, в частности, определялось, что КБС является всекитайской организацией верующих буддистов, объединяющей как монахов, так и мирян. Однако руководящая роль отводилась монашеству. Особо подчеркивалось, что целью “объединенных верующих буддистов всей страны является распространение спасительного духа махаяны, всемирное распространение буддизма, служение людям”. В соответствии с этой задачей деятельности бюро КБС, местопребыванием которого стал Шанхай, становились благотворительные мероприятия, образование простого народа, защита интересов рабочих и крестьян, а также пропаганда буддийских идей и создание с этой целью различных исследовательских обществ⁴⁹

Через несколько месяцев, 3 июля того же года, шанхайское бюро провело (чрезвычайно важное) совместное заседание Исполнительного комитета и ревизионной комиссии КБС. На заседании присутствовали Юаньин, Дэцзе и другие, всего 31 человек. На нем была принята “Программа широкого создания буддийских ассоциаций” в каждой провинции и уезде из 16 пунктов. На заседании также было принято решение образовать финансовый комитет и другие решения. Вслед за этим начали создаваться отделения КБС в Цзянсу, Чжэцзяне, Хубэе и других местах. 6 июня 1929 г. был создан Шанхайский буддийский союз, председателем которого стал Дабэй⁵⁰. Устав КБС был направлен для утверждения в министерство внутренних дел. Его члены также обратились с прошением о пересмотре ряда статей “Правил по контролю над храмами и монастырями”. Юаньин отправился в Нанкин и обратился в Законодательный юань с тем, чтобы ускорить решение этих проблем. Устав союза был одобрен 3 июня 1929 г. В конце года были приняты “Правила по контролю над храмами и монастырями”, в целом приемлемые для буддийских кругов.

5 июня было созвано первое заседание Постоянного Исполнительного комитета, на котором присутствовало 9 членов. На заседании была принята подробная инструкция по проведению в жизнь принятых решений.

С 1 по 2 сентября 1929 г. прошло 2-е заседание Постоянного комитета, на котором в доработанном виде была принята “Детальная инст-

рукция по проведению заседаний КБС” из 11 пунктов, а также “Принципы постоянного комитета КБС” из 15 пунктов и другие документы.

16 марта 1930 г. было созвано уже 17-е заседание ПК КБС, на котором обсуждался вопрос о созыве очередной Всекитайской конференции КБС. 23 марта было созвано 4-е заседание Исполкома КБС, главным в повестке дня которого был вопрос о времени проведения конференции, председательстве на нем и другие, связанные с этим вопросы.

25 мая 1930 г. в Шанхае была созвана 2-я Всекитайская конференция КБС, на которой присутствовали делегаты от провинций Хунань, Сычуань, Аньхой, Ляонин, Чжэцзян, Гуандун, Шаньдун, Хэнань, Хубэй, Шэньси, Цзянсу, а также городов Пекин, Шанхай, Нанкин, всего 38 человек⁵¹. На конференции был избран Исполнительный комитет из 36 человек, в том числе Юаньин, Тайсюй, Ванитин, 18 кандидатов в члены Исполкома, 12 членов в ревизионную комиссию, 6 кандидатов в члены ревизионной комиссии. Съезд принял исправленный вариант “Программы КБС для всех буддийских городских и провинциальных организаций” и другие документы.

На пяти заседаниях ПК КБС (17 июня, 25 июня, 16 июля, 1 августа, 21 августа) рассматривался переработанный, подробный вариант рабочей инструкции, утвержден новый устав и рассмотрены другие вопросы⁵².

В процессе выработки этих документов наметилось противостояние между сторонниками реформ, руководимыми Тайсюем, и традиционалистами под руководством Юаньина. Причем в Исполкоме преобладали вторые.

С 8 по 10 апреля 1931 г. вновь в Шанхае была созвана 3-я Всекитайская конференция КБС, на которой присутствовало 120 человек из провинций Внутренняя Монголия, Хэнань, Шаньдун, Аньхой, Чжэцзян, Хунань, Хубэй, Сычуань, Юньнань, Фуцзянь, Цзянсу, городов Нанкин, Шанхай, Пекин, а также представители известных мест паломничества — священных гор, буддийских объединений, гости из Сингапура и Малайзии⁵³. Именно на этой конференции разгорелась борьба между реформаторами и традиционалистами. Тайсюй, обратившись к ее делегатам с речью, выступил с резкой критикой положения, сложившегося в союзе, подчеркнул, что, как только миновала угроза конфискации, члены союза потеряли интерес к реформе. Он отметил неудовлетворитель-

ное положение дел с кадрами и финансами. В связи с этим он выступил с предложением реорганизовать Исполком КБС вплоть до его полного роспуска.

Сторонники примирения противостоящих групп на заседании 9 апреля, стараясь смягчить противоречия, подчеркивали, что каждая из них имеет право на существование и неразделимы — обновленческая в русле современного мирового потока в буддизме и традиционная, как упорочивающая вероучение. Однако в результате выборов нового состава Исполкома сторонники Тайсюя взяли верх, заняв все руководящие посты в Исполкоме, вновь избранном в составе 36 человек. Тайсюй был выдвинут обновленцами на должность председателя, после того как 11 апреля Юаньин подал в отставку, которая, однако, официально не была принята руководством КБС. Создавалась весьма двусмысленная ситуация: две группировки и два председателя.

Тем временем 1 мая 1931 г. по инициативе Тайсюя в Нанкине было созвано 2-е заседание ПК Исполкома КБС, на котором присутствовали он и еще два члена Исполкома, а также пять кандидатов в члены Исполкома. Было принято решение о перенесении местопребывания руководства КБС из Шанхая в Нанкин, а также о преобразовании шанхайского бюро в информационный пункт. Это решение было опротестовано на 2-м заседании Исполкома КБС третьего созыва, состоявшемся по инициативе сторонников Юаньина, Ванитина, Тайюаня и других 14 июня. Всего на нем присутствовало 25 человек. На заседании были приняты следующие решения: 1) восстановить в должности ушедших в отставку на 3-й конференции членов Исполкома; 2) учредить в качестве руководителей шанхайского бюро Юаньина и Ванитина; 3) назначить секретаря этого бюро. Фактически Шанхай должен был остаться местопребыванием КБС. Тайсюю было предложено возглавить нанкинское отделение⁵⁴. Юаньина поддерживали как наиболее крупные монастыри Цзянсу и Чжэцзяна, так и влиятельные миряне — противники радикальной реформы. Высший клир фактически перешел к скрытому саботажу в отношении Тайсюя, приняв решение не отчислять средства на развитие союза, если он его возглавит. Помимо этого ряд влиятельных буддистов-мирян сделали заявление о том, что считают апрельские выборы недействительными, и поддержали решение Исполкома восстановить местопребывание руководства КБС в Шанхае. В этой атмосфере начал-

ся раскол в среде сторонников Тайсюя. В результате Юаньин остался председателем КБС, а Тайсью был вынужден уйти в отставку, обвинив членов КБС в том, что они способны лишь защищать монастырскую собственность, а не содействовать реформе буддизма. Это был серьезный разрыв между Тайсьюем и Юаньином (напомним, что в 1906 г. они заявляли о братстве). После отставки Тайсью сосредоточился на подготовке служителей буддизма в Учане и Амое⁵⁵.

Основным направлением деятельности КБС оставалась охрана монастырской собственности, атаки на которую то затихали, то вновь возобновлялись.

Новая угроза возникла со стороны общества “Содействия образованию за счет храмовой собственности”, которое с августа 1931 г. начало возрождать планы конфискации монастырей по всему Китаю.

Юаньин как председатель КБС выступил с протестом, отстаивая право буддистов на свободу вероисповедания и неприкосновенность собственности. Последняя серьезная попытка первой половины XX в. посягнуть на собственность храмов и монастырей была отбита только благодаря деятельности КБС⁵⁶.

Летом 1932 г. КБС обратился в Национальное правительство с прошением о регистрации КБС как общественной организации. КБС был зарегистрирован, и буддизм обрел правовые гарантии.

Вместе с тем отстаивание интересов сангхи оставалось главным направлением его деятельности, что нашло отражение в решениях, принятых на 4-й конференции (июнь 1932 г.) и 5-й конференции КБС (июнь 1934 г.), которые традиционно проходили в Шанхае. Их председателем бесменно оставался Юаньин.

Но жизнь не стояла на месте. На фоне относительной стабильности вызревали перемены. На этот раз они были вызваны сложностями во взаимоотношениях между КБС и ее провинциальными и городскими отделениями. Несомненные достижения КБС в области объединения буддистов всей страны, выразившиеся в создании все новых отделений и организаций, требовали со стороны его руководства выработки адекватных решений. В связи с этим особое место в изучении истории деятельности этой организации должно быть отведено 7-й Всекитайской конференции КБС, открытие которой состоялось 18 июля 1935 г. в Шанхае. На ней присутствовали представители 12 провинций (всего 58

делегатов), а также 100 человек в качестве гостей — представители различных слоев общества. На съезде обсуждались проблемы пересмотра Устава, реформирования руководящих органов и др. С целью совершенствования руководства КБС вместо Исполнительного комитета были избраны правление в составе 35 человек и 17 кандидатов в члены правления, а также наблюдательный совет в составе 15 членов и 7 кандидатов. Для ведения повседневных дел было избрано постоянное правление КБС из 11 человек, в которое вошли Юаньин, Дабэй (одновременно являвшийся председателем Шанхайского буддийского союза). Председателем правления КБС стал Юаньин. На съезде был принят новый “Устав”, состоявший из 23 пунктов. Главным нововведением стал переход от трехступенчатых взаимоотношений к двухступенчатым, а именно к прямому, непосредственному сотрудничеству КБС с городскими и уездными организациями, минуя провинциальные. В соответствии с этим на первом совместном заседании правления и наблюдательного совета были выработаны “Общие организационные принципы для отделений КБС”, “Правила вступления в КБС”, “Правила избрания делегатов на конференции КБС” и другие документы, а также детальная инструкция о работе правления.

Однако случилось так, что новый “Устав” и “Общие организационные принципы” сразу после их принятия встретили ожесточенное сопротивление на местах. Оно сформировалось в требованиях пересмотра “Устава”, создания более разветвленной сети организаций КБС. Особенно отрицательное отношение в большинстве провинций встретило решение о фактическом роспуске провинциальных буддийских союзов. В ряде мест отнеслись к нему как к незаконному. В конце концов из многих провинций в правление КБС поступили сообщения, в которых указывалось, что именно на провинциальные отделения ложится вся повседневная работа, а потому именно они должны заниматься реформированием городских и провинциальных отделений. Требования более вдумчивого пересмотра “Устава” прозвучали в провинциях Цзянсу, Хунань, Аньхой, Шэньси, Сычуань, Юньнань, Шаньдун, Шаньси, Хэнань и др.⁵⁷

Вслед за этим 9 июня того же года представители некоторых провинциальных КБС в Цзиньшане созвали совещание, на котором присутствовало 12 делегатов: от Цзянсу (4), от Аньхоя (2), от Сычуани (2), от

Хунани (2), от Фуцзяни (2). В совещании приняли участие также представители ЦИК ГМД и местных гоминьдановских организаций. Юаньин и другие руководители правления КБС на этом заседании не присутствовали.

Главной темой обсуждения был вопрос о роспуске провинциальных КБС. В связи с этим были приняты следующие решения: 1) охранять существующие провинциальные организации; 2) ходатайствовать перед центральными властями о приостановлении вступления в силу нового Устава КБС; 3) созвать внеочередную конференцию КБС⁵⁸.

В соответствии со статистическими данными, обнаруженными КБС летом 1936 г., на местах насчитывалось около 500 отделений КБС⁵⁹. Всего (в число обследованных не вошли провинции Сычуань, Хэнань, Цзянси, Аньхой и Хунань) имелось 267000 храмов и монастырей и 738000 монахов и монахинь, входивших в КБС⁶⁰.

23 августа 1936 г. в Нанкине КБС созвал 7-е совместное заседание правления и наблюдательного совета, на котором присутствовали 23 члена правления, среди них Юаньин, Дабэй, Тайсюй и др., а также 8 кандидатов в члены правления и 5 членов наблюдательного совета. Председательствовал Юаньин. В качестве гостя на совещании присутствовал министр образования Центрального правительства. На совещании было принято решение вернуться к трехступенчатой системе взаимоотношений (КБС — провинциальные отделения — городские отделения). Было также принято решение провести очередную 8-ю конференцию КБС 15 октября 1936 г. в Нанкине⁶¹.

Вместе с тем 8-я конференция КБС вновь собралась в Шанхае. На ней присутствовало 200 делегатов от 15 провинций и 8 городов. В числе главных вопросов обсуждался пересмотр нового “Устава”, “Правил вступления в КБС”, “Правил избрания в КБС”, т.е. недавно принятых документов 7-й конференции. Относительно членства в КБС было принято решение о необходимости для монахов и монахинь зарегистрироваться в качестве его членов. Тем самым все члены сангхи оказывались под контролем этой организации. После конференции был обнаружен “Манифест”, в котором отмечалось, что в деле пропаганды вероучения главное внимание следует обращать на его прославление, а в сфере обучения монахов — не только на изучение базовых религиозных знаний, но и на овладение научными знаниями. Для сохранения основ ве-

роучения намечалось проводить в жизнь заветы Будды, придавать серьезное значение соблюдению обетов⁶². Таким образом, цели деятельности КБС отвечали основным задачам и идеалам возрождения буддизма, обрисованным в начале века Ян Вэньхуэем.

Этот продолжавшийся процесс возрождения буддизма был нарушен начавшейся летом 1937 г. антияпонской войной. Дело в том, что японцы, поставив под свой контроль Маньчжурию, стремились овладеть остальной территорией Китая, отводя в этих планах не последнюю роль буддизму, который активно использовался в японской внешней политике. Делалась определенная ставка на КБС и его руководство. Это объяснялось стремлением японцев создать китайско-японскую буддийскую ассоциацию, перетянув туда наиболее авторитетных буддистов. В этих условиях КБС занимает патриотическую позицию. Вся его деятельность сосредоточивается на этом.

После инцидента на мосту Лугоуцяо 7 июля 1937 г., ознаменовавшего начало антияпонской войны, Юаньин как председатель правления КБС созвал в Шанхае совещание. На этом совещании он призвал верующих — буддистов всей страны принять участие в патриотическом движении, образовав комитет спасения КБС для пострадавших в результате войны районов. Такой комитет был образован, и Юаньин стал его председателем. При шанхайском монастыре Юйфо из числа молодых послушников был сформирован боевой отряд комитета спасения КБС, вслед за этим аналогичные отряды были созданы и при других храмах. Весной 1938 г. шанхайский отряд сопротивления численностью 200 человек принимал участие в боевых действиях.

Положение КБС стало еще более сложным и двусмысленным после занятия 12 ноября 1937 г. Шанхая японцами, поскольку этот город оставался не только местом его пребывания, но и центром возрождения китайского буддизма.

За инициативу создания отрядов сопротивления, а также за отказ стать председателем китайско-японской буддийской ассоциации Юаньин осенью 1939 г. был арестован. Так и не став коллаборационистом, он после освобождения отправился в Нанкин. После этого Юаньин вновь занялся организацией буддийских отрядов сопротивления в Ханчжоу, Нинбо и других городах⁶³. Однако будучи скомпрометированным япон-

цами, он в январе 1940 г. отказался от поста председателя правления, а КБС приостановила свою деятельность в Шанхае⁶⁴.

Это было обусловлено в значительной степени тем, что с весны 1938 г. на руководящую роль в буддийском движении вновь начинает претендовать группа реформаторов-обновленцев во главе с Тайсюем. Он и часть членов правления КБС, перебравшихся в новую столицу гоминьдановского правительства Чунцин, делают заявление о восстановлении деятельности КБС, которая, как указывалось выше, с 1937 г. была ориентирована только на патриотическую работу. После ряда совместных совещаний (лето 1938 г.) членов правления и наблюдательного совета в чунцинском храме Люхань было принято решение о том, что возглавить деятельность по обновлению КБС должен Тайсюй⁶⁵. Также рассматривался вопрос о созыве предстоящей конференции КБС. На практике обновленному правлению не удалось развернуть активную деятельность. Все свелось к установлению связей с большинством провинциальных и городских отделений КБС, находившихся в тылу.

Лишь к 1945 г. после окончания антияпонской войны при посредничестве министерств внутренних дел и социального обеспечения удалось вернуться к практическому решению проблемы упорядочения деятельности КБС и его филиалов. 17 декабря 1945 г. министерством внутренних дел совместно с министерством социального обеспечения было утверждено 9 членов комитета по реорганизации, среди которых были Юаньин, Тайсюй и другие, а также 5 членов правления. Сторонники Тайсюя составили в этом комитете большинство.

22 декабря 1945 г. в Чунцине было созвано первое заседание комитета по реорганизации, на котором были приняты правила, в соответствии с которыми период реорганизации должен был занять год. Участники заседания сформировали специальный плановый совет, в который вошло 55 человек. Вскоре после этого начали создаваться региональные комитеты по реорганизации.

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

Вскоре после этого, 14 февраля, комитет по реорганизации смог переехать из Чунцина в Нанкин. В апреле Тайсюй представил на его рассмотрение свой план реорганизации. Его главными пунктами были: 1)

правовая защита буддийских храмов и монастырей в соответствии с принципом равенства религий и свободы вероисповедания; 2) распространение образования среди монахов и монахинь и их участие в сельскохозяйственных работах; 3) участие в благотворительных мероприятиях в интересах общества; 4) повсеместная регистрация монахов и монахинь с целью превращения КБС в упорядоченную организацию; 5) возможность для буддистов участвовать в политических движениях; 6) пропаганда учения Будды с целью преобразования общества⁶⁶. Очевидно, что по плану Тайсюя деятельность КБС получала явную общественную окраску. Естественно, что этот новый разворот китайского буддизма в сторону общества требовал реинтерпретации тех базовых положений буддизма, в которых главное внимание уделялось именно отстраненности от мира последователей этой религии.

19 июля 1946 г. в шанхайском монастыре Юйфо под председательством Тайсюя прошло заседание комитета по реорганизации. На этом заседании обсуждался вопрос о созыве пленума, а также о пересмотре Устава КБС.

20 февраля там же под председательством Тайсюя состоялся III пленум, на котором присутствовали Юаньин, Чжанцзя и др. Пленум поставил вопрос о созыве конференции. 5 марта на заседании комитета по реорганизации более подробно обсуждался круг проблем этой конференции.

Но Тайсюю, отдавшему столько сил реорганизации китайского буддизма и подготовке новой конференции, которая должна была ее закрепить, не суждено было реализовать все эти планы. Он скончался в возрасте 59 лет в монастыре Юйфо 17 марта 1947 г., не дожив 2 месяца до начала ее работы.

Итак, с 26 по 29 мая 1947 г. в Нанкине состоялась первая после победы в антияпонской войне Всекитайская конференция последователей буддизма. На ней присутствовало 70 делегатов из разных частей Китая. На конференции были обнародованы “Манифест” и пересмотренный “Устав”, а также утверждены “Принципы избрания в отделения КБС”, “Правила посвящения”, “Организационные принципы отделений” и другие документы. Председателем был избран Чжанцзя — представитель региональной формы буддизма, монгольского ламаизма⁶⁷.

Руководство союза теперь находилось в Нанкине. Штат был сравнительно небольшим — 11 человек. Отделения были открыты в каждой провинции, а ячейки в тех местах, где имелось значительное буддийское население. Каждый член отделения или ячейки становился членом КБС. Вступавшие в него делились на три категории: монахи и монахини, миряне, коллективные члены (монастыри, храмы, буддийские объединения и клубы). Районные ячейки подчинялись провинциальным отделениям, через которые они получали рекомендации от центрального руководства. Для правительства КБС становился посредником между ним и сангхой. Через отделения союза шли распоряжения сверху вниз. В свою очередь через них монастыри и храмы обращались к правительству. За счет расширения деятельности усиливалась социально-политическая роль сангхи в целом. Отделения и ячейки не только распространяли дхарму, но вели общественную деятельность, например, образовывали школы и приюты⁶⁸.

25 августа 1947 г. в Нанкине было созвано заседание Постоянного комитета КБС, главной темой которого стало обсуждение “Проекта правил служения обществу”. 21 мая 1948 г. в монастыре Юйфо в Шанхае под председательством Чжанцзя прошло совещание Исполкома КБС. На нем впервые присутствовали необновленцы Цзюйцзань и Чжао Пучу⁶⁹, сыгравшие видную роль в истории буддизма последующих десятилетий. На совещании обсуждались финансовые проблемы. В частности, было принято решение об оказании финансовой поддержки местным отделениям. В общем русле объединительных тенденций были разработаны принципы создания комитета Внутренней Монголии и Тибета⁷⁰. Однако в условиях гражданской войны, захлестнувшей страну, все эти планы не были реализованы или были реализованы частично только в Центральном и Восточном Китае в течение короткого промежутка времени.

Несмотря на налаживание деятельности КБС, он не успел стать эффективно действующим общенациональным центром, главным образом в силу объективных причин — состояния войны и политической нестабильности, дезинтеграции различных частей страны, что вело к самоизоляции местных отделений. Примерно в таком положении буддийская сангха находилась в конце 40-х гг. КБС фактически самораспус-

тился, когда началось широкомасштабное наступление НОАК 1948–1949 гг. Многие его руководители бежали на Тайвань или в Сянган⁷¹.

Основные тенденции китайского буддизма первой половины XX в. выразились в стремлении к возрождению этой религии, в усилении идеологии буддийской реформации — обновленчества. Спор между идеологами реформации, ратовавшими за усиление социально-политической активности сангхи, за толкование канона в соответствии с объективными потребностями общественного развития, за вовлечение буддистов в общественно-политическую жизнь, и ортодоксальными религиозными деятелями, проповедовавшими полный отказ от политической активности, являлся в этот период ключевым в китайском буддизме. Со второй половины 40-х гг. в среде китайских буддистов кристаллизуется третье направление, отпочковавшееся от реформаторов-обновленцев круга Тайсюя, главными выразителями которого в дальнейшем стали монахи одного из известнейших в Китае монастырей Линьинь (Ханчжоу) Цзюйцзань и авторитетный в среде верующих мирян Шанхая Чжао Пучу. Вместе с тем представителей этих трех направлений объединяло понимание значения общекитайской организации для судеб буддизма, создание и деятельность которой стали важными фак-

торами буддийского возрождения. Это прежде всего справедливо в отношении Китайского буддийского союза (КБС), действовавшего с 1929 по 1949 г. Руководителям этого сначала верховного органа постепенно удалось создать сеть буддийских организаций, объединив в городские, уездные и провинциальные отделения как монахов и монахинь, так и мирян, и подойти к началу 40-х гг. к решению проблемы реформирования буддизма. Активная роль в этих инициативах принадлежала монашеству. Их реализация проходила в чрезвычайно сложных политических условиях, неоднократно прерываясь, но все-таки пробивая себе путь.

ГЛАВА III.

ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ КИТАЙСКОЙ БУДДИЙСКОЙ АССОЦИАЦИИ, ЕЕ РОЛЬ В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ КНР В 50–60-е гг.

§ I. Проблема реформы буддизма в первые годы после образования КНР

В условиях продолжающейся гражданской войны вырабатывались важнейшие идеи обновленчества, представлявшие квинтэссенцию коммунистических идей с адаптированными к ним извлечениями из буддийского учения.

В 1948 г. Цзюйцзань непосредственно приступил к разработке проекта реформы, нацеленной на изменение общественной роли буддизма, главным выражением которой должно было стать ограничение количественного состава сангхи, урезание монастырских и храмовых земель, а также участие монахов в трудовой деятельности. В лице Чжао Пучу он нашел верного единомышленника. Согласившись с тем, что реформа своевременна, в качестве первого шага по ее осуществлению они намеревались тайно созвать конференцию реформистски настроенных буддистов Шанхая, Ханчжоу и Нинбо⁷². Тайную, поскольку ее участники должны были определиться в качестве оппозиции режиму Чан Кайши, который все еще распространялся на Восточный Китай, и заявить о себе как о сторонниках новой коммунистической власти.

Наступил 1949 г. НОАК приближалась к району Янцзы, где были сконцентрированы наиболее влиятельные монастыри, к городам, где было сосредоточено большое количество буддистов мирян, сторонников обновленчества. Так, в Шанхае, где буддизм имел большое влияние, к 1949 г. насчитывалось 3299 монахов и монахинь⁷³.

Весной, ощущая близость перемен, Цзюйцзань направился в Пекин, где продолжал работу над проектом реформы, одновременно стремясь заручиться поддержкой пекинских буддистов. В мае проект был направлен Мао Цзэдуна и представителям демократических партий. Это был своего рода меморандум, составленный Цзюйцзанем и подписанный 32 буддистами в Пекине. В этом документе отстаивалась необходимость сохранения буддизма в новом обществе. Поскольку установление власти КПК сопровождалось распространением новой идеологии: материализма и атеизма, новая плеяда реформаторов старалась подчеркнуть такие стороны буддийского учения, как атеистичность и ориентация на совершенствование личности. В меморандуме указывалось, что верующие буддисты — это часть китайского общества и что до тех пор, пока общество не будет изменено, не может быть проведено глубокой реформы буддизма. В документе вместе с тем нашли отражение главные идеи обновленчества. В частности, в нем было выдвинуто требование изменения старой феодальной организации монастырей и храмов. Речь фактически шла о широкой реформе буддийского устройства, конкретные задачи и способы проведения которой еще не были разработаны. Наиболее отчетливо формулировалось лишь требование очистить буддизм от неортодоксальных тайных религиозных обществ сект. Делался акцент на то, что игнорирование сильного влияния буддизма в Тибете и на Тайване привело бы к трудностям при их воссоединении с Китаем⁷⁴.

Реакция Мао Цзэдуна на этот документ неизвестна. Факт, что в результате контактов и переписки Цзюйцзаня с руководством КПК и членами ПК НПКСК буддистам было выделено в НПКСК три из семи мест, предназначенных для представителей различных религиозных кругов. В работе пленарной сессии НПКСК в сентябре 1949 г. участвовали монахи Цзюйцзань и мирянин Чжао Пучу, последний был избран в Политсовет НПКСК. Затем в 1954 г. пятеро буддистов (в том числе Чжао Пучу) стали делегатами Всекитайского собрания народных представителей первого созыва. Избрание буддистов в эти органы превратилось в 50-е гг. в традицию.

Постепенно государственная политика в области религий конкретизировалась и дифференцировалась. На пленарной сессии была принята Общая программа НПКСК — временная конституция КНР. В статье 5

Общей программы... в качестве одного из прав граждан КНР — страны, в которой исторически сосуществовали различные религиозные культы и был развит религиозный синкретизм, — провозглашалось право свободы вероисповедания⁷⁵. В документе оно только декларировалось, смысл его соблюдения на практике применительно к различным религиям не разъяснялся.

5 мая 1950 г. специально созданная при НПКСК группа по делам религий начала обсуждение проблем, связанных с реформой различных религий. На этом заседании было оглашено послание премьера Государственного административного совета КНР Чжоу Эньлая. В нем указывалось, что правительство выступает за сотрудничество с церковью в политическом плане, не затрагивая основ вероучения. Содержание послания свидетельствовало о том, что коммунисты, отвергая значимость религии в целом, вместе с тем осознавали, что буддизм, являясь важной частью системы религиозных верований, существовал в Китае длительное время и оказал большое влияние на китайскую культуру.

В работе заседания принимал участие Цзюйцзань. В его выступлении были поставлены конкретные вопросы, связанные с охраной религиозных памятников, с регистрацией религиозных групп (т.е. фактически проблема их статуса), а также с сокращением количества монастырских и храмовых помещений⁷⁶.

Следующее заседание группы по делам религий было в значительной степени посвящено проблемам буддизма. Рассматривались три вопроса: современное состояние буддизма, предложения по реформе буддизма, предложения по решению общерелигиозных проблем. Цзюйцзань, опираясь на исходившие из среды буддистов требования перехода монахов и монахинь к активной трудовой деятельности, а также на опыт создания под его руководством фабрики по производству холщовых мешков в одном из монастырей Пекина, где 250 молодых монахов были вовлечены в производство⁷⁷, отстаивал идею подрыва роли монастырей как крупных “феодалов-владельцев” земли и перехода монахов к “производительному труду” от “пассивной” трудовой деятельности, ориентированной главным образом на соблюдение религиозной практики. Его требования становились все более радикальными. Целью деятельности сторонников реформ, по его мнению, должно было стать очищение монашества от паразитизма, лени, пессимизма, вовлечение

его в строительство нового общества, т.е. фактически об активном их включении в общественную жизнь. Программа Цзюйцзэня являлась не чем иным, как видоизменением буддизма в соответствии с требованиями новой политической системы. Если реформаторы-обновленцы республиканского периода, как, например, Тайсуй, выступая за реформирование буддизма, вместе с тем верили, что искоренить социальное неравенство может только реализация анатма, а не коммунизм и коллективная собственность, то реформаторы прокоммунистической ориентации утверждали, что только коммунизм ведет к реализации анатма⁷⁸.

Проект разработанного Цзюйцзэнем документа (“Предложения по реформе буддизма”) вновь обсуждался на заседании группы по делам религий 10 июня и на неофициальной встрече представителей различных буддийских течений с заместителем председателя НПКСК Ли Цзишэнем, которая состоялась 18 июня. Большинство участников встречи отнеслось неодобрительно к выдвинутой Цзюйцзэнем идее поспешной радикальной реформы буддизма. Чжао Пучу, выразив мнение буддистов-мирян, высказался осторожно, предложив считать документ черновым проектом, который необходимо тщательно обсудить в буддийских кругах⁷⁹.

Сижао Цзяцо⁸⁰, представитель тибетского буддизма, подчеркнул, что применительно к буддизму следует очень осторожно употреблять термин реформа. Главным образом потому, что это не найдет понимания в Тибете⁸¹. Он также указал, что реформа не должна затрагивать основ вероучения, а ограничиваться реформой буддийского устройства. Тем самым сфера распространения реформы была сужена. Такой подход мог успокоить политически инертное, ортодоксальное большинство сангхи, в частности тибетское духовенство. Были высказаны и другие точки зрения, которые в основном сводились к тому, что поспешная реформа буддизма в масштабах всей страны может привести к непредсказуемым результатам, поэтому было бы желательно начинать ее проведение с реформы на местах; что реформа буддизма — это внутреннее дело сангхи и что только представители монашества, собравшись вместе, могут ее обсудить. На этой же встрече было выражено общее мнение о необходимости создания новой общекитайской организации буддистов.

В результате дискуссии первоначальное название проекта Цзюйцзяня было изменено на “Предложения по реформе китайского буддизма”. Таким образом, разработкам Цзюйцзяня был придан рекомендательный оттенок.

Итогом встречи стало важное решение об издании ежемесячного журнала “Сяньдай фосюе” (“Современный буддизм”), главным редактором которого был утвержден Цзюйцзянь, что в свою очередь стало свидетельством признания правительством его проекта реформы и радикальных обновленческих идей. Целью этого издания являлась пропаганда политики правительства в области религий, освещение роли буддизма в новом обществе и подготовка к реформе. В заявлении, опубликованном в первом номере журнала “Сяньдай фосюе”, излагались задачи этого издания:

1) распространять в среде буддистов политику правительства в области религий;

2) пересмотреть буддийскую доктрину с научной точки зрения;

3) анализировать значение буддийского наследия; систематизировать письменные исторические памятники, выявляя степень взаимодействия между буддизмом и различными аспектами китайской национальной культуры;

4) скорректировать ошибочные идеи, существовавшие в буддийских кругах с тем, чтобы продвинуть вперед реформу буддизма;

5) обсудить проблемы буддийского учения с прогрессивными учеными Китая и зарубежных стран;

6) установить контакты с зарубежными буддистами с целью борьбы за мир и демократию⁸².

Таким образом, до создания Китайской буддийской ассоциации журнал “Сяньдай фосюе” брал на себя функции органа, координировавшего жизнь сангхи.

Однако выдвинутые лозунги были созвучны с идеями небольшой группы радикально настроенных буддистов-обновленцев, стремившихся приспособить эту религию к новым условиям. В тот период они не имели решающего значения. Вместе с тем изменения очень скоро начали трансформировать уклад всего полумиллионного монашества. Этот процесс не был следствием реализации глубинной реформы буддизма, а результатом общегосударственных реформ и, в частности, земельной

реформы, которая внесла коренные изменения в статус буддийских храмов и монастырей. Очевидно, что идеи Цзюйцзана отразились на положениях “Закона о земельной реформе”, хотя мы не располагаем фактами о его прямой причастности к подготовке этого документа. Вполне вероятно, что именно они оказали влияние на его характер.

Согласно статье 3 “Закона о земельной реформе Китайской Народной Республики” (28 июня 1950 г.), в которой нашла отражение проблема храмовой и монастырской собственности, принадлежавшие храмам и монастырям земли подлежали реквизиции⁸³. В статье 13(д) предусматривалось, что находившиеся в сельских районах буддийские монахи и монахини “должны получить землю и средства производства наравне с крестьянами, если они не имеют других средств к существованию, но способны и желают заниматься сельским хозяйством”⁸⁴. Эти статьи частично повторяли параграфы “Постановления о разрешении земельного вопроса в сельскохозяйственных пригородных районах ранее освобожденных районов” от 13 января 1950 г. Однако в его статье 6 речь шла не о реквизировании земли, а о ее национализации и последующем распределении. Кроме того, в постановлении оговаривалось, что для тех храмов, “для которых доходы от сдачи земли в аренду являлись источником содержания школ, приютов, больниц и т.д., должны быть изысканы надлежащие способы разрешения вопроса об их существовании”⁸⁵. Казалось бы, должен был осуществиться переход от коллективной монастырской собственности к собственности индивидуальной. Однако на практике буддийские монахи или получали земли в коллективное пользование, или им выделяли столь ничтожные наделы, что они могли существовать только на правительственные субсидии и пожертвования мирян, которые в обществе, ориентированном на уравнительность, атеистическое воспитание и непопулярность религий в целом, имели тенденцию к сокращению.

Наиболее ощутимые изменения земельная реформа принесла крупным монастырям Восточного и Южного Китая, которые существовали главным образом за счет земельной ренты. Но в процессе секуляризации, сопровождавшейся произволом властей на местах, наметилась тенденция закрытия небольших монастырей и отдельных храмов как в сельской местности, так и в городах. Как и в прежние времена, первый главный удар обрушился на них. На фоне резкого сокращения количе-

ства монастырей наблюдалась миграция монашества в наиболее крупные монастыри. Свобода вероисповедания нередко оборачивалась широкой атеистической свободой, антирелигиозными демонстрациями, которые ущемляли права верующих. Имели место избиения, третирование и даже убийство монахов. Религиозная нетерпимость большинства враждебно настроенных местных кадров выливалась в прямые притеснения сангхи. Их испытали обитатели даже такого известного монастыря, как Линъинь в Ханчжоу⁸⁶. Как и в 20-е гг., храмовые постройки спешно приспособлялись под школы, клубы и даже временные тюрьмы. Например, часть построек шанхайского монастыря Лунхуа в 50-е гг. была превращена в бараки для бойцов отрядов общественной безопасности.

Вследствие резко изменившейся жизни буддийские монахи, главным образом молодые, были вынуждены переходить к активному производственному труду или, “сняв желтое одеяние” (т.е. выйдя из сангхи), вступать в НОАК. К 1953 г. большая часть пекинских монахов и монахинь была вовлечена в производственную деятельность.

Монашество других регионов также втягивалось в производственную деятельность. Например с 1951 г. монашество Фуцзяни организовало производство текстиля, бамбуковых, и металлических и швейных изделий, переплетное дело и др. Всего активным трудом занималось 500 монахов и монахинь⁸⁷.

На положение буддийской сангхи не могли не воздействовать и проводившиеся в первые годы после образования КНР политические кампании. Особенно кампания по борьбе с контрреволюцией, являвшаяся разновидностью революционного террора, и кампания “у-фань”. В процессе проведения первой нападкам подвергались не только тайные религиозные объединения буддийского происхождения и ориентации, но и некоторые традиционные школы, попавшие в разряд реакционных. Зачастую власти на местах не могли уловить разницу между ними и неортодоксальными даосскими сектами и обществом “Игуаньдао”, хотя Центральное народное правительство, выступая за ликвидацию реакционных сект, в целом не запрещало почитание Будды. Новые потрясения ожидали сангху в результате проведения кампании “у-фань”. Многие городские монастыри и храмы лишились пожертвований (оплаты на проведение ежедневных религиозных служб и треб) от наиболее со-

стоятельных почитателей культа вследствие пошатнувшегося финансового положения последних, а также непопулярности в обществе такого рода благотворительности.

Вместе с тем несправедливо было бы характеризовать политику государства в отношении буддизма как лишь завинчивание гаек.

Государство фактически сразу заявило о защите сооружений и памятников исторического значения. В статье 21 “Закона о земельной реформе” было зафиксировано, что “храмы, монастыри, церкви и т.д. не должны разрушаться”⁸⁸. Этой статье предшествовал целый ряд строгих указаний местным властям о защите религиозных, в том числе буддийских, реликвий. Первые меры местного значения по защите буддийских монастырей были предприняты еще до образования КНР в июне-июле 1949 г. народным правительством Пекина, города, в котором находилось в то время около 400 буддийских храмов и монастырей. Ни один не был разрушен, монахи не притеснялись. 24 мая 1950 г. ГАС обнаружил документ “Меры по охране древнейших реликвий, культовых ценностей, книг, редких растений и животных”, а 7 июня — распоряжение, обязывавшее местные власти охранять те буддийские здания и реликвии, которые имели историческое значение.

Зародившееся еще в гоминьдановском Китае обновленчество в первые годы после образования КНР получило благоприятные условия для экспериментов, однако его идеалы не нашли отклика в буддийской среде и не предопределяли ее настроений. Пожалуй, внедрилась только в целом близкая ханьскому монашеству идея перехода к активной трудовой деятельности, которая в результате земельной реформы имела глубинное воздействие на уклад сангхи. Да и то это требование новой жизни соответствовало традиции китайского буддизма. Общественная значимость буддизма в эти годы проявилась в участии небольшой группы монахов в разработке политики в области религий.

§ 2. Образование общекитайской организации буддистов и ее филиалов

Зародившаяся в среде идеологов буддийской реформации в начале XX в. идея образования общенационального буддийского центра, вернее его воссоздания, была подхвачена новой плеядой религиозных деятелей вскоре после образования КНР. Однако в силу целого ряда при-

чин до 1953 г. она не была реализована. Во-первых, затягивание этого процесса происходило вследствие внутривластных проблем, влиявших на ход становления нового государства, частично решить которые руководство страны стремилось путем проведения кампаний, дававших возможность добиться перелома общественного сознания в сторону атеизма.

Образованию общекитайской организации в определенной мере препятствовал и тибетский фактор, который играл немаловажную роль в выработке официальной линии в отношении религий. До полного присоединения Тибета к КНР новая власть вряд ли считала целесообразным создание общенациональной буддийской организации. Объединение тибетского и китайского буддизма в рамках общекитайской буддийской организации должно было содействовать контролю Центрального народного правительства над духовным руководством Тибета⁸⁹.

Третьим важным моментом, замедлявшим создание нового буддийского центра, было то, что, несмотря на многовековую историю существования буддизма в Китае, так и не сложилась единая общенациональная организация последователей этой религии всех национальных региональных форм, хотя на протяжении первой половины XX в. были созданы и действовали организации, проявлявшие к этому устойчивое стремление. Отсутствие централизованной иерархической организационной структуры в масштабах всей страны объяснялось тем, что китайский буддизм сформировался прежде всего как этическая религия, как система верований, маловосприимчивая к серьезным социальным изменениям и вместе с тем стремившаяся к ним приспособиться. Эта особенность в свою очередь обеспечила его жизнестойкость в переломных социально-политических реалиях 40-х — начала 50-х гг. XX в. Вместе с тем в это время в буддийских кругах в качестве средства самозащиты все более ощущалась потребность в создании объединяющего официально признанного центра.

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

Решающее же значение среди всех перечисленных причин имела позиция руководства страны, которое, в принципе согласившись уже в 1950 г. с необходимостью образования новой ассоциации, действитель-

но могло пойти на этот шаг только после стабилизации положения в обществе, подобрав ее потенциальных руководителей, лояльных правительству.

Уже в начале 1950 г. повсеместно начали организовываться “подготовительные комитеты китайской буддийской ассоциации”, “объединенные комитеты буддистов” и “комитеты буддистов”, призванные не только осуществлять подготовку к созданию общенационального центра, но и вовлекать буддистов в политические кампании⁹⁰. Однако учредительная конференция, провести которую планировалось 18 наиболее авторитетными монахами в августе 1951 г., была отложена.

Реальные сдвиги в сторону создания КБА наметились лишь к 1952 г., когда в основном оформилась политика правительства в области религий: наладилась деятельность соответствующих правительственных органов, стало актуальным создание не только буддийской, но и даосской и исламской ассоциаций. Определенную роль в этом сыграл внешнеполитический фактор. В сентябре 1952 г. в Пекине была созвана мирная конференция азиатского и тихоокеанского регионов, на которой присутствовали зарубежные буддисты из 8 стран и китайские буддийские монахи, подписавшие совместное заявление в поддержку резолюций конференции. Вырисовывалось очень важное, с политической точки зрения, направление в деятельности будущей организации. Руководство КНР, рассчитывая на влиятельную роль китайских буддистов в зарубежных странах Юго-Восточной Азии, где буддизм был официальной государственной религией, не могло не содействовать ее образованию.

4–5 ноября 1952 г. 20 представителей буддийских кругов, из которых 6 были тибетскими священнослужителями, созвали подготовительную конференцию в Пекине, на которой был разработан Устав Китайской буддийской ассоциации⁹¹. В уставе были намечены следующие направления деятельности КБА, некоторые из них уже ранее формулировались в заявлении журнала “Сяньдай фосюэ”: помогать народному правительству, проводить политику свободы вероисповеданий, объединять буддистов всей страны, служить в качестве посредника между последователями буддизма и правительством с целью взаимной информации и защиты интересов буддистов, выработать программу содействия развитию буддийской культуры, охраны культурных объектов, вос-

становления главных буддийских храмов и монастырей, проведения подготовки и обучения служителей культа, наладить международное сотрудничество буддистов⁹². Формулировки устава были лишены конкретного смысла и во многом декларативны. В уставе не содержались резкие требования о прямом вмешательстве КБА в жизнь сангхи, выдвигавшиеся Цзюйцзанем.

В работе конференции принял участие Ли Вэйхань, возглавлявший в ЦК КПК работу по единому фронту. Он разъяснил собравшимся смысл общей программы НПКСК и политики свободы вероисповеданий. Заметную роль в работе конференции сыграли инициаторы реформирования буддизма Цзюйцзань и Чжао Пучу.

Для завершения подготовительной работы по созданию КБА потребовалось полгода. 19 мая 1953 г. в канун дня рождения Будды в Пекин съехались представители буддистов всей страны. 20 мая состоялась торжественная служба, посвященная непосредственно дню рождения Будды. Своеобразной подготовкой к предстоящей конференции стали последовавшие за празднованием обсуждения важных для буддистов проблем: повышения культурного уровня и уровня религиозного образования монахов, распространения буддийской доктрины, охраны буддийских реликвий, перевода и изучения буддийской классики⁹³. Этим как бы первоначально очерчивался круг деятельности КБА.

Непосредственно работа конференции проходила в Пекине в храме Гуанцзи с 30 мая по 3 июня 1953 г. Она была очень представительной. В ней приняли участие 120 человек: настоятели, монахи и монахини из многих древних и влиятельных монастырей со всего Китая, представители различных национальностей: ханьцы, тибетцы, монголы, маньчжуры, тайцы.

Доклад о подготовительной работе по учреждению КБА сделал Чжао Пучу. Конференция приняла разработанный ранее “Устав Китайской буддийской ассоциации” в качестве программы на ближайшие четыре года. Делегаты избрали совет в составе 93 человек, 29 из которых были тибетцами. Причем в этом органе были представлены как члены сангхи, так и верующие миряне. Президентом КБА был избран как и в 1929 г. Юаньин (после его кончины это место занял Сижао Цзяо), в подчинении которого было 9 заместителей. Почетными президен-

тами стали представлявшие Тибет Далай-лама и Панчен-лама, Внутреннюю Монголию — Чаданкоген, собственно Китай — Сююнь⁹⁴.

Деловая активность осуществлялась специально сформированным штатом КБА во главе с Генеральным секретарем Чжао Пучу. Его помощниками стали монах Цзюйцзань и кадровый работник по делам религий ГАС Го Пэн. Они фактически и ведали всеми текущими делами ассоциации.

В заключительный день работы конференции собравшиеся выразили искреннюю поддержку проводившейся правительством политике в области религий, а также готовность поставить КБА на службу режиму. Это в дальнейшем стало традицией, как, впрочем, и приветственная телеграмма, направленная в адрес Мао Цзэдуна⁹⁵.

Несомненно, что КБА являлась созданной под контролем правительства и КПК организацией, инструментом его внутренней и внешней политики. Вместе с тем ее образование свидетельствовало об правовом признании буддизма, поскольку более определенным становилось место сангхи в системе новых общественных отношений.

Создание КБА вместе с тем не означало, что за ним сразу последует и создание широкой сети ее филиалов. Напротив, вплоть до второй половины 50-х гг. продолжала сохраняться организационная размытость: существовало большое количество локальных объединений на местах, учрежденных в 1947 г.

Решение о создании отделений КБА в провинциях и крупных городах было принято на 2-м расширенном совещании Совета КБА (16–31 августа 1955 г.). В следующем году началось поэтапное образование филиалов КБА на провинциальном и городском уровнях. Из крупных городов одним из первых в 1956 г. было учреждено шанхайское отделение КБА — Шанхайская буддийская ассоциация.

К 1956 г. власти КНР стали обращать особое внимание на создание отделений Китайской буддийской ассоциации в тех районах, где наибольшее распространение имела региональная форма буддизма — ламаизм — в Тибете, Внутренней Монголии и Ганьсу. Большое значение уделялось Тибетскому району, в восточных областях которого в течение нескольких лет среди местного населения наблюдался рост напряженности, вызванный начатой пекинским руководством подготовкой к социальным преобразованиям. В связи с этим инициировался социаль-

ный конфликт, главной целью которого было раскатать консолидированное религией и родоплененными связями тибетское общество⁹⁶.

К концу 1955 – началу 1956 г. волнения переросли в серию восстаний, подавлявшихся с помощью регулярных войск НОАК. В свою очередь события в Восточном Тибете создавали напряженность в Центральном Тибете, особенно ощущавшуюся в среде буддийского монашества. Если учитывать ведущую роль ламаизма в социально-политической жизни тибетского общества, главной особенностью которого являлось существование теократической формы правления, это был очень серьезный симптом. Именно поэтому события в Восточном Тибете побудили пекинское руководство отказаться от прямого силового давления, пойти на серьезные уступки местному тибетскому правительству. Они выразились в выводе части войск НОАК из тибетского района и отсрочке проведения реформ⁹⁷. С другой стороны, все это побудило руководство КНР к поиску более гибких методов решения тибетского вопроса, одним из которых стало использование КБА для осуществления контроля над тибетским буддизмом.

Отделение КБА было учреждено в Тибете в октябре 1956 г. На собравшейся с этой целью конференции в Лхасе присутствовало 700 делегатов из различных местностей Тибета. В ее работе приняли участие представители правительства Тибета и регионального бюро ЦК КПК. По уже сложившейся для КБА схеме участники конференции направили приветственную телеграмму Мао Цзэду⁹⁸. В сообщениях прессы о Лхасской учредительной конференции главный акцент делался на грандиозных ее масштабах, на стремлении участников к сплочению и их патриотическом настрое (имелся в виду китайско-тибетский патриотизм). Однако за действительное выдавалось желаемое. Истинное отношение многочисленного тибетского монашества к факту вхождения в КБА осталось за пределами официальной информации.

Через год после образования тибетского отделения КБА оно начало выступать с инициативой социальных реформ. Об этом было заявлено на конференции в честь 1-й годовщины образования отделения КБА в Лхасе, состоявшейся 6–13 октября 1957 г. В зале заседания соседствовали портреты Мао Цзэдуна и Далай-ламы, раздавались здравицы в их честь и в честь КПК. Участники конференции заявили о твердой решимости начать преобразования в Тибете. В сообщении, правда, не кон-

кретизировалось, что под ними понималось⁹⁹. Следует учитывать, что мы черпаем информацию об этой конференции из весьма одиозного, пропекинского источника — журнала “Сяньдай фосюе”, официального органа КБА. В заметке, опубликованной в нем, говорилось о том, что в выступлении заместителя председателя отделения КБА в Тибете подчеркивалось, что под правильным руководством КПК и лично Мао Цзэдуна политика, экономика и культура Китая получили подлинный расцвет. А в выступлениях других делегатов звучала необходимость побудить всех верующих Тибета, сплотившись под руководством КПК, горячо любить Родину, строить новый Тибет, идя по светлой дороге социализма, вместе с тем бороться с контрреволюционерами, рядящимися в религиозные одежды (т.е. бороться с любым инакомыслием, укреплять китайско-тибетское единство). На конференции с отчетом о работе за прошедший год выступил заместитель председателя отделения, отметив в качестве главного достижения года участие Далай-ламы по приглашению индийского правительства в праздновании 2500-й годовщины рождения Будды, что имело большое значение для китайско-индийской дружбы¹⁰⁰. Это соответствовало одному из генеральных направлений деятельности КБА, а также внешнеполитическим целям Пекина. В качестве достижения прошедшего года было выделено также начало работы по сбору и унифицированию источников тибетского буддизма. Секретарь тибетского филиала КБА принял участие во 2-й Всекитайской конференции КБА (март 1957 г.), рассмотревшей вопрос о ходе создания отделений КБА в провинциях и крупных городах¹⁰¹.

За строками декларативных достижений в заметке в “Сяньдай фосюе” проглядывало начало наступления на тибетский буддизм, стремление поставить его институты под контроль тибетского отделения, подчинить его деятельность целям внутренней и внешней политики КНР. Вместе с тем очевидно, что за год его деятельности не произошло сколько-нибудь значительных сдвигов в этом направлении. Тибетские буддисты в свою очередь стремились использовать отделение КБА как прикрытие от наступления государства, в которое вошел Тибет, на религию и национальную независимость. Его отчеты не давали никакого представления о реальной ситуации в Тибете. Фактически же функции тибетского отделения КБА свелись к внешнеполитическим контактам и деятельности по систематизации источников тибетского буддизма. Ре-

лигиозная ситуация в Тибете даже в незначительной степени не контролировалась КБА, и создание ее отделения отнюдь не свидетельствовало о подчинении ей многочисленного и свободолюбивого ламства. Вместе с тем оно было разделено путем создания отделений КБА также во Внутренней Монголии и Ганьсу.

Руководство КНР, делая при создании тибетского отделения КБА главный акцент на общее между тибетцами и китайцами, а именно религию — буддизм (например, на присутствие в китайских храмах и монастырях бронзовых изображений божеств общепантеона, отлитых по тибетским образцам), сознательно затушевывало в те годы различие между ханьским буддизмом и ламаизмом.

На наш взгляд, подоплека бесперспективности деятельности КБА в Тибете крылась в различиях между тибетским и китайским буддизмом, наглядно проявившихся в культовой практике, особенно в обрядоритуальной форме. Хотя ламаизм является региональной формой северного буддизма, основанной на слиянии махаяны и ваджраяны, однако в нем проявляются серьезные отклонения в культовой системе, обрядности, магической практике, которые обусловлены влиянием автохтонных более древних и архаичных верований, культов и обрядов тибетцев, в частности древней религии Тибета Бон. В культовой системе ламаизма были инкорпорированы и ассимилированы традиционные народные обряды, ритуалы и верования, связанные с почитанием духов земли, гор, рек, деревьев. В эзотерической религиозной практике монахов главное место отводилось именно методам тантрического происхождения, составляющих основу ваджраяны. Главной же особенностью было то, что тибетский буддизм на протяжении веков оставался государственной религией, в то время как китайский буддизм ею не являлся, будучи одной из трех синкретических религий. Огромное значение имело то, что церковь в Тибете являлась крупнейшим земельным собственником. Церковные земли, находясь в привилегированном положении, освобождались от государственных налогов и многих повинностей. Доходы церкви от земельной собственности достигали значительных размеров. Более того монастыри получали крупные субсидии правительства.

Именно крупные монастыри, представлявшие своеобразные самообеспечивавшиеся города с тысячами монахов, являлись главной ячейкой тибетского буддизма. Вот почему основной функцией государства в

Тибете до присоединения к КНР, а фактически до середины 50-х гг., являлось обеспечение потребностей монашества, которое было не только широко представлено во всех органах власти, но и направляло всю повседневную жизнь тибетцев. В руках Далай-ламы, который считался воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары, была сосредоточена верховная власть. Государственная религия, таким образом, пронизывала все стороны жизни тибетского общества. Роль же и значение прошедшей через секуляризацию и политические кампании буддийской церкви в Китае были совершенно несравнимы с тибетской церковью.

Следует учитывать и тот момент, что для китайского буддизма начала XX в. стало естественным стремление к созданию общенационального объединения, которое бы взяло на себя функции по защите буддизма от секуляризации и атеизма. Для тибетского же буддизма не было никакой жизненной необходимости в создании такого рода организации. Поэтому отделение в Тибете превратилось в искусственно привнесенное извне и отстраненное от основной части ламства учреждение, не сыграв сколько-нибудь заметной роль ни в решении тибетского вопроса, ни в деятельности КБА.

§ 3. Усиление контроля КБА над сангхой — новый этап реформирования буддизма

Новый этап реформирования буддизма начался в середине 1957 г., тогда, когда был взят курс на подчинение деятельности монастырей контролю КБА. Он вырабатывался в атмосфере общего наступления государства на религию, сопровождался идеологической обработкой как служителей культа, так и верующих мирян, атакой на прежнюю систему управления монастырями, подрывом влияния, а в дальнейшем и сменой их настоятелей. Наметилась тенденция интерпретации буддийской доктрины. Все это подготовило почву для образования городских отделений КБА, что расширяло и углубляло степень ее влияния.

Сразу после образования КНР проявилось стремление части буддистов внести изменения в порядок службы. Наиболее громко, пожалуй, звучали голоса сторонников изменения культовой и обрядовой сторон, которые, по их мнению, неминуемо должны были произойти вслед за реформой монастырской собственности. Подобные настроения в начале 50-х гг. не нашли отклика среди большинства монашества. Религиозная

практика в первые годы после образования КНР фактически оставалась неизменной.

Однако с середины 60-х гг. началось постепенное свертывание службы в больших общественных монастырях с двухразовой ежедневной до одноразовой. После 1956 г. повсеместно вообще не стало практиковаться ежедневное прочитывание сутр. Один из китайских беженцев — основатель в Пном Пене храма для эмигрантов в 1962 г. посетил ряд монастырей КНР, обнаружив, что в большинстве из них службы проводились лишь дважды в месяц. Например, в монастыре Линянь в Сучжоу — одном из важнейших центров школы Чистой земли он обнаружил, что почти все монахи вернулись к мирской жизни и начали трудиться. Монахи среднего возраста обрабатывали наделы, которыми их наделяли во время земельной реформы. Монахи постарше открыли монастырский ресторан. Во время “большого скачка” регулярные службы и отправление культов, например культа Амитабхи, отменялись, с тем, чтобы высвободить время монахов для активной трудовой деятельности¹⁰².

Плачевная ситуация наблюдалась и в сфере религиозной практики — медитации. Если пожилые монахи в монастыре Гаомишань еще соблюдали медитацию, то в монастыре Цзиншань зал для медитаций вообще был закрыт. В целом число залов медитаций сокращалось, а занятия в оставшихся сводились на нет. Монахи, занятые на тяжелой физической работе, не могли достигнуть соответствующей концентрации. Длительная, 7–15-часовая медитация стала привилегией только старых и ослабленных монахов. Поэтому если залы для медитаций оставались открытыми, то молодые, а, значит, наиболее трудоспособные монахи не имели ни времени, ни сил для тренировок¹⁰³. Наибольший урон это нанесло традиции монастырей чаньской ориентации, таким, как шанхайский монастырь Юйфо.

Весьма нестабильная ситуация наблюдалась и в сфере культовой практики, например культа предков. Он то как бы исчезал из буддийской практики, то вновь расцветал в зависимости от послаблений или ужесточений режима. Периодически в обществе появлялись призывы против соблюдения обрядов, например против связанного с большими тратами на благовония, ароматизированные масла и сжигание ритуальных предметов из бумаги почитания культа предков. Стараясь смягчить ситуацию, буддисты сами шли на внешнее упрощение обрядов.

Восемь лет, прошедших с 1949 г., продемонстрировали в целом невосприимчивость сангхи к любого рода нововведениям. Вместе с тем за это время выявились и их активные сторонники. В 1953 г. за месяц до образования КБА на страницах “Сяньдай фосюе” развернулась дискуссия между сторонниками вступления монахов в брак и обезвещения их потомством в условиях монастыря и противниками этого¹⁰⁴. На страницах этого рупора обновленчества содержалось сообщение о молодых монахах, вкушавших мясное, носивших светскую одежду и отрастивших волосы, а также вступавших в брак, в то время как в обязанности буддийского братства входило избегать лиц противоположного пола, расстаться с семьей¹⁰⁵. Но дело касалось не только внешней стороны. Сторонники нововведений критиковали почитание Будды как феодальное суеверие, а сутры, в соответствии с идеологией нового Китая, — как отраву, наносящую людям вред. Фактически же скатывались к полному отрицанию традиционных правил буддийского общежития.

Вместе с тем большинство сангхи ратовало за соблюдение обетов. Например, монах из Фуцзяни смог высказать на страницах “Сяньдай фосюе” противоположную обновленцам точку зрения. Он выразил идеи монашества, ориентировавшегося на сохранение традиций, указал, что любое их изменение создает напряжение в среде буддистов. Следует отметить, что и КБА в тот период отстаивала идею строгой дисциплины¹⁰⁶. Местные отделения КБА требовали изгнания из монастырей монахов, вступивших в брак и употреблявших мясо. Зимой 1954–1955 гг. в результате специально проведенной инспекции КБА в монастыре на горе Омэй было запрещено употребление вина и мяса. Дважды в месяц монахи должны были соблюдать упосатху, т.е. дни, когда читалась Пра-тимокша сутра (227 правил для буддийских монахов, которые повторялись ими в специально установленные дни — упосатхи). Эти правила перечислены в первой части Винаипитаки¹⁰⁷. (Дни упосатх были традиционными для большинства монастырей до 1949 г. и составляли регулярную практику для монастырей, опиравшихся на Винаю.)

Тема нововведений вновь была поднята в августе 1955 г. на 2-м расширенном совещании совета КБА. Оно заслуживает внимание, поскольку на нем были рассмотрены некоторые не поднимавшиеся ранее вопросы¹⁰⁸. С инициативой на этот раз выступила группа шанхайских монахов, появившаяся на этом заседании в светской одежде и призывав-

шая к ревизии Винаи, с тем, чтобы дать санкции для вступления монахов и монахинь в брак. Они утверждали, что дети, родившиеся от таких союзов, станут носителями буддийских идей. Опираясь на закон КНР о браке, установивший новую систему заключения браков, основанную на свободном волеизъявлении мужчин и женщин, они отстаивали право монахов и монахинь на вступление в брак.

Действия шанхайской группы встретили отпор со стороны делегатов из Пекина и ряда провинций. В заключительном решении совещания говорилось о необходимости отстаивать чистоту буддизма и повышать уровень знаний¹⁰⁹. Отголоском дискуссии этого совещания стало заявление Сююня, почетного президента КБА, выразителя мнения консерваторов. “Я убежден,— говорил он,— что можно допустить некоторые изменения в жизни монахов и монахинь, в их одежде, пище и быту, но при этом неизменными должны оставаться практика медитаций и изучение канона”¹¹⁰. (В последних предсмертных письмах Сююня все же выражалось требование сохранения монастырских правил¹¹¹.) Такая гибкая позиция была характерной в те годы для части высшего клира.

В марте 1957 г. на 2-й Всекитайской конференции КБА¹¹² группой реформаторов была предпринята попытка трансформировать ежедневную службу, что как прежде было отвергнуто большинством делегатов. Было решено лишь внести изменения в традиционное монашеское одеяние, форма которого стала более свободной. Некоторые нововведения были внесены в правила и этикет еды. Монахи теперь получали возможность разговаривать во время еды, в то время как прежде это строго запрещалось. Постепенно к 1957–1962 гг. отошли в прошлое обязательные ранее прямоугольные столы, а также некоторые ритуалы перед приемом пищи. В целом все это может быть определено как модернизация правил ношения одежды, питания и условий жизни. В ряде мест монахам и монахиням начало разрешаться совместное проживание в одном монастыре¹¹³. До образования КНР подобная практика имела место лишь в некоторых монастырях Гуандуна.

При новом режиме началось разрушение одного из основных устоев монастырской жизни — посвящения. В самые первые годы после образования КНР резко снизилось количество церемоний посвящений, проводившихся в наиболее влиятельных монастырях, что, естественно, вело к сокращению количества монашества. Поскольку ритуал посвя-

щения сам по себе предусматривал сбор в одном месте большого числа как верующих мирян, так и монахов, он уже тем самым был незаконным, так как в КНР были запрещены все массовые мероприятия. Второй причиной сокращения числа посвящений было снижение монастырских доходов, вследствие чего стало трудно финансировать эти дорогостоящие мероприятия. В- третьих, усложнилась подготовка кандидатов к принятию посвящения из-за закрытия многих традиционных храмов.

Церемонию посвящения намечалось провести в одном из монастырей г.Нинбо в конце 1950 г. Накануне проведения церемонии посвящения в монастыре действовала пропагандистская бригада секции по культуре и образованию подготовительного комитета по созданию буддийской ассоциации в Нинбо, в цели которой входил срыв церемонии посвящения. Достоверно неизвестно, была ли она в конечном итоге проведена. Следующую массовую церемонию посвящения намечалось провести в монастыре Юнмэншань. Ее проведение должно было состояться еще весной, но монастырь был окружен агитаторами-атеистами, настоятель избит, а наиболее влиятельные монахи даже арестованы. Все это делалось для запугивания буддистов с целью их добровольного отказа от традиционных посвящений, а тем самым и вливания в сангху новых сил. Резко критические статьи относительно посвящений появились в журнале “Сяньдай фосюе” в 1951 г. Они характеризовались как бесполезные мероприятия, которые в большей степени расшатывали устои буддизма, нежели укрепляли его, поскольку не было проведено проверки прошлой жизни кандидатов, что давало возможность членам реакционных сект трансформироваться в бхикшу. Престарелые же нищие, не имея веры, принимали посвящение только для того, чтобы получить в буддийском монастыре кров и одежду. Широко были открыты двери людям с психическими расстройствами. Фактически без серьезной подготовки и предварительного отбора бхикшу (сэн) мог стать каждый¹¹⁴.

Все эти критические настроения привели к тому, что на 2-м расширенном совещании совета КБА (16–31 августа 1955 г.) была принята следующая резолюция: 1) посвящение в настоящее время должно проводиться строго в соответствии с буддийскими правилами; 2) только лица, проживающие в той же провинции, в которой находится монастырь, организующий посвящения, могут быть допущены к нему (за

исключением тех случаев, когда они проживают в той провинции, где нет таких влиятельных монастырей); 3) нелегальные, официально незаконные церемонии посвящения должны быть запрещены¹¹⁵. Несмотря на все более отчетливо проявлявшееся со стороны КБА стремление взять под свой контроль вступление в сангху новых членов, массовые церемонии посвящения вплоть до 1957 г. продолжали проводиться. Более того на практике зачастую обходились запреты, наложенные КБА, — к церемонии допускались жители других провинций, самовольно увеличивались количество вступающих и продолжительность посвящения.

На 2-й Всекитайской конференции КБА (29–31 марта 1957 г.) вновь был поднят вопрос о контроле над посвящением. В процессе его рассмотрения был создан специальный комитет по выработке единой процедуры для всех без исключения монастырей. Важное значение для решения проблем посвящения имело изменение политической ситуации. Дело в том, что весна 1957 г. — пик проведения курса “пусть расцветают сто цветов, пусть соперничают сто школ”, когда наблюдался резкий рост числа вступающих в сангху. К июню 1957 г. ситуация круто изменилась. Началась открытая борьба с любыми формами инакомыслия, в том числе с религией. Тем временем специальный комитет при КБА затягивал с разработкой новых правил посвящения. Радикально настроенное руководство КБА стремилось прекратить проведение бесконтрольных церемоний посвящения. Ссылаясь на то, что стихийно увеличивается количество вступающих в сангху и контроль за религией ускользает из рук, руководство КБА приняло решение прекратить посвящения. В конце 1957 г. состоялась одна из последних официальных церемоний посвящения в монастыре Баохуашань, на которую было дано разрешение местных провинциальных кадров. На нее съехалось около 800 посвящаемых из 18 провинций.

Обновленческие идеи реформы монастырского устройства, как отмечалось выше, были сформулированы Цзюйцзанем в первые годы после образования КНР. Причем они были весьма далеки от идей реорганизации монастырской жизни, выдвинутых реформаторами гоминьдановского периода и носили революционный, а не эволюционный характер. Впервые требование пересмотра сложившейся системы монастырской административной структуры было выдвинуто Цзюйцзанем в

октябре 1950 г. Впоследствии им были разработаны принципы создания монастыря нового типа.

Согласно с ними все права по его управлению должны были перейти комитету управления, состоявшему из 7–9 членов, избравшихся на 3 года. Из схемы Цзюйцзая выпадали функции настоятеля. Хозяйственными делами должны были ведать административный отдел, контора и отдел по приему гостей. Право избирать и быть избранным в комитет сроком на 3 года получали по схеме Цзюйцзая не только представители монашества, но и верующие миряне, имевшие сложившиеся связи с монастырем, что могло стать большим нововведением. Членами сангхи обязательно должны были быть лишь глава комитета и его заместитель. В ведении комитета было 5 подразделений: 1) главная группа управления; 2) контора; 3) гостиница; 4) подразделение религиозной практики; 5) учебное подразделение.

Подразделение религиозной практики занималось организацией пожилых монахов и мирян с целью их концентрации на религиозных упражнениях. Монахи более молодого возраста присоединялись к ним в свободное от работы время. В учебном подразделении монахи имели возможность повышать образовательный уровень и изучать религиозную практику.

В соответствии с планами Цзюйцзая мирянам и монахам разрешалось войти в такой монастырь после прохождения ряда испытаний взамен прежнего обряда посвящения¹¹⁶. Однако до 1958 г. планы, разработанные Цзюйцзанем, так и остались на бумаге. Авторитет настоятелей монастырей был непоколебим, и они выполняли прежние функции.

Материалы, публиковавшиеся в “Сяньдай фосюе”, свидетельствовали о том, что реорганизация сангхи понималась частью монашества как дискредитация традиционной сложившейся системы. Высший клир не поддержал нигилистических настроений части паствы, взбудораженной проведением земельной реформы и расцветом атеизма в обществе. Так один из его представителей, ставший позднее вице-президентом КБА, Фацзун на учредительной конференции говорил о том, что монастырская система в будущем должна неизменно опираться на Винаю. Если, излагал далее Фацзун, мы сможем реорганизовать буддийскую монастырскую систему в соответствии с Винаей, используя слова Будды в качестве критерия, то мы сможем избежать множества бесполезных

дискуссий и сделать правильный выбор. Фацзун подчеркнул, что первым шагом, необходимым для создания будущего буддийского устройства, должно быть усовершенствование обучения Винае.

Стремление приспособить буддийские устои к новым условиям в соответствии с некоторыми требованиями Цзюйцзяня содержалось в выступлении на страницах “Сяньдай фосюе” представителя духовенства Чанша, избранного в Исполком КБА. Он утверждал, что, перейдя к производительному труду, монахи в настоящее время, более чем когда-либо, усердно повторяют сутры и имя Будды. Ссылаясь на Лотосовую сутру и Винаю, он стремился показать, что производительный труд в действительности не противоречит принципам анатма¹¹⁷.

В целом же в начале 50-х гг. большинство китайских буддистов, несмотря на признаки радикальных настроений, признавало, что базой для реформирования могут стать только положения Винаи.

К 1958 г., несмотря на изменения, которые внесла в статус монастырей земельная реформа, система управления монастырями оставалась прежней. Как и до 1949 г., власть концентрировалась в руках настоятеля. Часть административных проблем и проблем, связанных с отправлением культа, он решал самостоятельно, консультируясь с представителями клира лишь по особо важным вопросам. Он имел право распределять обязанности между монастырскими служителями.

На 2-й Всекитайской конференции КБА, в связи с внесением изменений в Устав КБА и рассмотрением вопроса о ходе создания провинциальных и городских отделений, вновь стали звучать голоса в защиту обновленческой реформы монастырского устройства. Летом 1957 г. были приняты решения, в соответствии с которыми вся деятельность монастырей, а также подготовка нового поколения монашества переходили в прямое подчинение центральным органам КБА¹¹⁸. Более ощутимые атаки на прежнюю систему управления монастырями на практике начались в 1958 г. Они нередко смахивали на террор и прямое давление на настоятелей монастырей. Целью их было установление через КБА контроля нового государства над монастырями. Завершилось воспитание первой группы нового монашества. В 1958 г. состоялся первый выпуск студентов Китайского института буддизма, подготовленных в качестве новой монастырской администрации¹¹⁹. С целью подрыва прежнего монастырского устройства создавались специальные группы

(бригады) мирян, активно вмешивавшихся в монастырскую жизнь. После определенной подрывной их деятельности, имевшей целью разрушить традиционную монастырскую автономию, столкнуть монашество с руководством монастырей, выпускники получали возможность стать действительной властью в монастырях, взяв на себя принятие всех ответственных решений. Функции настоятеля сужались до функций консультанта. Все эти мероприятия проводились в общем русле “кампании социалистического воспитания” и начала политики “большого скачка”, сопровождавшейся идеологической обработкой буддистов. Нападки на ряд видных представителей буддизма, например Чэнь Миншу, начавшиеся летом 1957 г., являлись одной из целей кампании против правых буржуазных элементов.

Группы по социалистическому воспитанию начали действовать с 20 мая того же года. Одна из них была образована в Гуандуне при содействии 127 известных буддистов и даосов. Ими был основан комитет, взявший на себя руководящие функции¹²⁰. 16 мая 1958 г. аналогичная группа была создана в городе Нэйцзин пров. Сычуань¹²¹ и других местах.

Повсеместное начало деятельности групп по социалистическому воспитанию создавало соответствующую атмосферу в монастырях для подрыва авторитета настоятелей. Показательным в этом отношении было дело Бэньхуана. Бэньхуан — монах из пров. Хубэй, ставший в 1948 г. настоятелем одного из известнейших монастырей пров. Гуандун Наньхуа. В течение десяти последующих лет исполнял обязанности настоятеля монастыря, приспособляясь ко всем изменениям, происходившим после образования КНР. В Гуандунском комитете КБА он был на счету как один из трех видных представителей религиозных кругов в провинции. Его назначили членом провинциальной комиссии по инспектированию монастырей и включили в Исполком КБА. В период движения “Пусть расцветают сто цветов” он не допускал никаких резких высказываний или заявлений. На 2-й Всекитайской конференции КБА, формально подорвавшей власть настоятелей, он выразил теплую благодарность правительству за поддержку. Бэньхуан и в дальнейшем неоднократно публично высказывал признательность правительству за реставрацию монастыря Наньхуа и за политику уважения к свободе вероисповедания и развертывание свободной критики¹²². Положительно

оценивая политику партии в области религий, он вместе с тем говорил о том, что изображения Будды недостаточно охранялись и что на монастыри оказывалось давление.

В 1958 г., год спустя, вокруг Бэньхуана началась шумная кампания. Поскольку он был очень влиятельным монахом, первым шагом должна была стать его полная дискредитация. Против Бэньхуана удалось настроить монашество после соответствующей обработки, проводившейся комитетом по перевоспитанию. На многочисленных собраниях ими была выражена поддержка мероприятиям правительства и аресту Бэньхуана.

Председатель монастырского комитета по перевоспитанию указал, что правительство выступает защитником свободы вероисповедания, а контрреволюционеры — враги народа и враги буддистов наносят им ущерб¹²³. Вслед за этим началось осуждение Бэньхуана на городском и провинциальном уровнях. В заметке (также перепечатанной в “Сяньдай фосюе” из “Наньфан жибао”) говорилось о том, что гуанчжоуские буддисты и даосы 11 июня 1958 г. созвали собрание, на котором объявили войну рядящемуся в буддийские одежды контрреволюционеру Бэньхуану, горячо поддерживали его арест народным правительством, потребовав серьезно его наказать в соответствии с конституцией¹²⁴.

Представитель 70 самых влиятельных буддистов Китая, глава гуанчжоуского подготовительного комитета КБА, мастер дхармы Цзяодэн указал, что заговорщики, в числе которых был и Бэньхуан, проворачивали темные делишки во время антияпонской войны, а после освобождения стали врагами народа, а, значит, и врагами буддизма. Другой представитель буддистов сказал, что народное правительство хорошо заботилось о Бэньхуане, а он не хотел исправляться. Прозвучал целый ряд выступлений с его осуждением за нанесение большого ущерба государству. Одна из участниц митинга даже безапелляционно подчеркнула, что Бэньхуан замутил чистоту буддизма.

Абстрагируясь от голословных обвинений, постараемся уяснить, что же конкретно инкриминировалось Бэньхуану, ставшему одной из первых среди религиозных деятелей жертв кампании по социалистическому воспитанию. В частности, ему приписывалось, что в период японской оккупации он действовал как коллаборационист (собрал для японцев информацию об отрядах сопротивления). Кроме того, он, став на-

стоятелем монастыря Наньхуа, занимался скрытым саботажем, а именно незаконно торговал монастырскими ценностями. Обвинители ссылались на якобы высказанное им мнение, что в Китае не было свободы вероисповедания. Он де критиковал правительство за то, что оно не выделяло средства на реставрацию монастыря. Имея 40–50 учеников, жаловался на запрет их иметь. Получая жалованье, Бэньхуан гнал о тяжелой жизни монахов, отрицательно относился к их участию в общественно полезном труде. Более того, он высказывался против диктаторских приемов коммунистов и выступал против проведения политических кампаний. Все эти обвинения были ничем не обоснованы. Главным преступлением было инакомыслие.

Необходим был шумный показательный процесс, и Бэньхуан стал подходящей фигурой. Именно это и было главной причиной начатой против него кампании.

После ареста Бэньхуана и отправки его в трудовой лагерь, большинство монахов бежало из монастыря, несмотря на якобы публичное одобрение ими развернутой травли. (В 1962 г., согласно сообщениям из Сянгана, после того как мировоззрение Бэньхуана изменилось, ему было разрешено вновь стать настоятелем монастыря Наньхуа¹²⁵.)

Результатом проведения трехмесячной кампании по социалистическому воспитанию, сопровождавшейся разоблачением “правых элементов, рядившихся в буддийские одежды”, стал не только подрыв авторитета настоятелей в лице Бэньхуана, но и создание местного отделения КБА в Гуанчжоу. 1–3 сентября 1958 г. была созвана конференция (в общей сложности на ней присутствовало 94 человека) представителей гуанчжоуских буддистов, на которой была официально образована Гуанчжоуская городская ассоциация буддистов. К делегатам обратились представители городских властей. Собравшиеся также присягнули на верность режиму, выразив поддержку руководству КПК и народному правительству, а также стремление следовать по пути социализма. Во время работы конференции были разработаны устав и резолюция, избрано правление в составе 19 человек. Председателем гуанчжоуского отделения КБА был назначен Яо Юйпин. Были также назначены три его заместителя и два секретаря. После завершения конференции буддисты подписали соглашение, в котором делали упор на содействие политике

правительства в области религий, участие в социалистическом строительстве и патриотических движениях¹²⁶.

Таким образом, конец 50-х гг. стал во многих отношениях переломным периодом в жизни сангхи. Именно тогда при посредничестве КБА и главным образом ряда ее руководителей обновленческого толка произошел серьезный подрыв ее устоев: сократилась религиозная практика, было приостановлено проведение посвящения, настоятели монастырей лишались власти и прихожан.

К концу 50-х гг. КБА были разработаны и внесены изменения в прежнюю систему управления монастырями. На фоне повсеместного сокращения количественного состава обитателей монастырей упразднились некоторые должности монастырской администрации, был подорван авторитет настоятелей, функции которых сужались до функций консультантов. Вслед за сокращением количества служб и отменой медитаций начала разрушаться и, по сути дела, теряла смысл традиционная иерархия духовных рангов и чинов.

Такое положение было характерно не только для буддизма, но и для всех религий КНР. После 1957 г., как отмечает один из современных китайских авторов, в государственной работе в сфере религий неуклонно росли “левые” ошибки, проводились мероприятия по сокращению и ослаблению религий, во время политических кампаний многим верующим причинялся вред¹²⁷.

§ 4. Интерпретация буддийской доктрины в соответствии с идеологией нового общества

В условиях разрушения прежней монастырской системы, внесения нововведений в устои сангхи были предприняты попытки адаптации буддийского канона к новой жизни. К этому склонялся ряд радикально настроенных буддистов — обновленцев, таких, как Цзюйцзань, Чжао Пучу и др. Главный их аргумент сводился к тому, что отдельные буддийские концепции являются научными и даже в какой-то степени сопоставимыми с идеями марксизма. По определению неоновобновленцев, буддизм — в социальном плане современная и прогрессивная, базировавшаяся на науке религия. Все остальное, что не вмещалось в эти рамки, попадало в категорию суеверий, которые должны были быть отбро-

шены. Особенно выделялись такие стороны первых буддийских братств, как демократичность и коллективистские традиции, что, как казалось, сближало их с коммунистическими идеалами. Сангха даже объявлялась первым опытом демократии, поскольку решения принимались большинством голосов, участвовавших в собраниях монахов¹²⁸. Мотивируя это сходством между буддизмом и марксизмом, в свою очередь и КПК в своей идеологической работе стремилась его использовать. В 1954 г. даже была распространена специальная директива ЦК КПК, призывавшая кадры на местах обратиться к канонической литературе с тем, чтобы выявить те места, которые бы могли способствовать мобилизации верующих на строительство нового общества. Согласно информации, полученной Х.Вэлчем от одного из кадровых работников по делам религий из Гуанчжоу, в директиве указывалось, что любую религиозную доктрину следовало подразделять на три категории: 1) доктрины, которые определялись как идеалистические и реакционные; 2) доктрины, которые содержали реалистические элементы и могли быть в целом модифицированы; 3) амбивалентные доктрины, т.е. те, которые могли быть модифицированы на основе позитивных моментов в контексте¹²⁹. В соответствии с этим намечалось выделить ряд изречений из Трипитаки, которые можно было бы интерпретировать в соответствии с новой коммунистической идеологией. Однако это была сложная задача из-за идеалистичности концепций и соответствующей ей терминологии, весьма далекой от лексики марксизма. Проще всего было бы вырвать из контекста подходящие отрывки и трактовать их вразрез с общим содержанием вероучения. А иначе и не могло быть. Если одной из главных его целей являлось развитие личностью любви и сострадания к окружающим, стремление помочь им освободиться от земных проблем, то при социализме главным являлось служение масс интересам государства. При этом интересы отдельной личности, а уже тем паче самосовершенствование, не брались в расчет.

Вот один из характерных примеров такой интерпретации. Ссылаясь на высказывание Чжоу Энляя, что лозунгом коммунистов является служение людям и улучшение их материальной жизни, Чжао Пучу якобы в соответствии с буддийским учением доказывал, что “наша зависимость от живых существ означает, что мы должны делать все возможное под руководством народного правительства”¹³⁰.

Тем самым в религию привносилось коллективистское сознание, хотя буддизм, основывавшийся на индивидуальном совершенствовании, на сострадании к окружающим, слабо отвечал идеалам и практике социализма. В этом и крылось главное противоречие. В буддизме главным мотивом поведения личности было сострадание к окружающим, в марксизме — непрерывная классовая борьба. В такой общественной атмосфере вполне естественным стало идеологическое давление и промывание мозгов верующих.

Определяя учение Гаутамы Будды как прогрессивное, ряд буддистов дошел до того, что объявлял Будду борцом с кастовыми различиями, защитником угнетенных наций и даже рабочего класса. Тем самым буддийской доктрине придавался классовый оттенок¹³¹.

Исходя из этого, монахи были вынуждены заявлять о своей ненависти к землевладельцам и о любви к крестьянам-беднякам. Например, буддисты не должны были испытывать сострадания к землевладельцам, подвергавшимся гонениям в период земельной реформы. Позднее кадровые работники в области религий начали обрабатывать монахов и мирян, с тем чтобы вовлечь их в реализацию программ нового общества.

Столь своеобразно в соответствии с этим интерпретировались и другие идеалы буддизма. Например, идея о том, что не грех убить одного ради спасения 500 человек, была использована в кампаниях по борьбе с контрреволюцией.

На одном из митингов, организованных буддистами Шанхая 18 мая 1951 г. с целью осуждения контрреволюции, религиозные постулаты трактовались в соответствии с лозунгами политической кампании. «Наше мышление, — говорил один из ораторов, как бы выражая мнение собравшихся, — все еще парализовано, и мы все еще придерживаемся концепции сострадания. На самом же деле нет никакого конфликта между подавлением контрреволюции и буддийской доктриной, более того подавление контрреволюции содействует ортодоксальности и искореняет «ереси»¹³².

Под воздействием этого менялось жизненное кредо буддистов. Если лица, на которых вешался ярлык контрреволюционеров, укрывались в монастырях, то монахи спешили выдать их властям.

Во время войны в Корее американские войска характеризовались как демоны, с которыми следует бороться. Этим обосновывалась необходимость вступления монахов в армию. Если отдельные буддисты все же старались соблюдать принцип сострадания, их убеждали, что он не является определяющим, что надо испытывать сострадание к хорошим (с точки зрения властей) людям, а убивать империалистических дьяволов — благородная цель.

В 1951-1952 гг. по всему Китаю агитировали собирать деньги на бомбардировщик, который мог бы участвовать в боевых действиях против американцев в Корее. По иронии судьбы этот бомбардировщик был впоследствии назван “Китайский буддист”¹³³.

Интерпретируя на марксистский лад идеалы сострадания, обновленцы обращались к старой канонической традиции махаяны, позволявшей оправдывать патриотическую войну¹³⁴. Однако, несмотря на то, что в действительности в прошлом были примеры участия монахов в военных действиях, все же воюющие монахи в Китае составляли редкое исключение. В изучаемые же годы обновленцы, модифицируя один из важнейших догматов буддизма, старались оправдать массовое вовлечение монахов в армию.

Еще одним примечательным моментом интерпретации буддийской доктрины стало приравнивание Западного Рая — Чистой земли (“Цзинту”) строящемуся социализму, что породило лозунг помощи правительству в строительстве Западного Рая здесь на земле¹³⁵. Руководители КБА, например, в июле 1956 г. заявили, что успешное выполнение I-го пятилетнего плана означало бы его осуществление. Логично, что если коммунисты строили Западный Рай в Китае, то Мао Цзэдуну должна бы быть отведена роль Будды Амитабхи. Однако буддийско-марксистский синкретизм не зашел так далеко — Председатель не был включен в буддийский пантеон, хотя в истории Китая нередко были случаи, когда сангха объявляла императоров “живыми Буддами” или бодхисаттвами¹³⁶.

В то же время нельзя не отметить, что согласие буддистов на интерпретацию доктрины объяснялось не только деятельностью радикально настроенных буддистов, но и все более осложнявшимся положением верующих в новом государстве.

Если в период образования КНР базой нового государства провозглашался широкий антиимпериалистический антифеодальный фронт, в который были вовлечены религиозные деятели, то почти через десятилетие к 1958 г. началось открытое осуждение любых форм религиозной пропаганды, любых религиозных воззрений и чувств. Религиозное мировоззрение определялось как реакционное, антисоциалистическое. В условиях подобного тотального наступления в интересах самосохранения буддисты шли на любые уступки, вплоть до модификации учения.

§ 5. Состояние буддизма накануне и во время “культурной революции”

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

В одной из первых таких заметок о религиозных пережитках, напечатанных в “Жэньминь жибао”, ее автор Юй Ханчен характеризовал религию как суеверие. Вместе с тем он проводил грань между верующими и служителями культа. Резкие выпады автор заметки позволил по отношению к тем из них, для которых религия была лишь способом выманивания у верующих средств и имущества для личного обогащения. Для таких служителей он требовал сурового наказания¹³⁷. Подобного рода публикации вылились в кампанию, направленную в целом против старых обычаев и религиозной практики: помимо осуждения гаданий, заклинаний, чудесных исцелений, критике подверглись пьесы на религиозные темы, поклонение ступам и другим буддийским святыням, свадебные и похоронные церемонии, а также религиозные праздники, как требующие больших денежных затрат. В ноябре 1963 г. появляются критические выступления в отношении тех кадровых работников, которые не принимали мер для пресечения подобных обычаев.

К февралю 1964 г. наступление на религию из теоретической сферы перешло в практическую. Передовую роль в этом призван был сыграть Шанхай. Там в дни празднования чуныцзе были организованы пропагандистские бригады, которые направлялись в наиболее людные места с тем, чтобы убедить жителей города отмечать праздник весны не в тра-

диционном, а в революционном духе. Затем началась агитация за низвержение изображений Будды и бодхисаттв, разрушение домашних алтарей. Чтобы сделать пропаганду этого наглядной, бригады маршировали по улицам под звуки гонга, толкая перед собой повозки, нагруженные утварью из уже разграбленных местных святилищ и домашних алтарей. В качестве положительного примера приводились те шанхайцы, которые отказались от традиционных погребальных церемоний. Активисты антирелигиозного движения начали требовать, чтобы родители не водили детей в храмы на службы¹³⁸.

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

Начали сказываться перемены и в жизни Китайской буддийской ассоциации. В конце 1964 г. было приостановлено издание журнала “Сяндай фосюе”. Причем это произошло без каких-либо официальных объяснений. Наметились изменения и в статусе КБА. Они сопровождались освобождением от должности заместителя губернатора Цинхая Сижао Цзяо. Затем он перестал упоминаться и как председатель КБА¹³⁹. Этому предшествовали нападки на Панчен ламу, который был также дезавуирован в декабре 1964 г.¹⁴⁰

Главная причина менявшегося положения буддизма была внутривнутриполитического свойства — отрицание религий стало частью кампании за социалистическое воспитание, развернутой Мао Цзэдуном и его сторонниками в конце 1963 г., которая по сути дела была борьбой за контроль над идеологией. Главные усилия при этом направлялись на подавление религиозных верований, которые, несмотря на многолетний пресс, продолжали существовать. Начавшаяся в общем русле с этим полемика в партийной печати относительно политики в области религий наглядно показала, что руководство КПК стремилось к пересмотру своего прежнего тезиса о постепенном отмирании религии. Взамен ему начало мушкетироваться положение о том, что религия может быть искоренена только насильственно. Его обоснованию должны были служить специально подготовленные теоретические труды. Одним из таких трудов стала новая редакция “Краткой общей истории Китая”. Для этого дополненного варианта ведущим историком КНР Фан Вэнланем были

дописаны глава “Буддизм в эпоху Тан” и предисловие, которые были опубликованы как отдельная книга в конце 1965 г. В этом труде содержались резкие оценки буддизма как орудия правящих классов. Буддийские монастыри оценивались лишь как жестокие феодалы, беспощадно эксплуатировавшие крестьян и рядовых монахов¹⁴¹. Так накануне “культурной революции” была теоретически обоснована необходимость нанесения удара по буддизму.

Изменение отношения к буддизму на государственном уровне было продиктовано и другой — внешней причиной, крахом надежд использовать буддизм как инструмент внешней политики. Дело в том, что к середине 60-х гг. очевидным стал провал попыток, используя КБА, завоевать влиятельную роль в Международном Братстве буддистов, повлиять на индийско-китайские, китайско-цейлонские и китайско-бирманские взаимоотношения.

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

С августа 1966 г. “культурная революция” начала быстро распространяться по всей стране, охватывать практически все сферы жизни, в том числе религию, под лозунгом кампании борьбы против 4 пережитков (“старых идей”, “старой культуры”, “старых обычаев”, “старых привычек”). Одной из первых ее мишеней стал тибетский буддизм. Уже 21 июня 1966 г. в газете “Жэньминь жибао” была опубликована статья “Идеи Мао Цзэдуна побуждают Тибет освободиться от серьезных феодальных пороков”, в которой содержался призыв начать борьбу с идеологическими оковами феодально-теократического гнета, с 4 пережитками, добиться повсеместного распространения идеологии “культурной революции”¹⁴². В августе 1966 г. “культурная революция” начала оказывать непосредственное влияние на Тибет, сначала на Лхасу. Об этом свидетельствовала заметка в “Гунжэнь жибао” “Удар по 4 пережиткам в Лхасе”. В ней говорилось о развертывании деятельности хунвэйбинов в

столице Тибета. В городе повсеместно начали появляться дацзыбао с критикой “старых идей”, “старой культуры”, “старых обычаев”, “старых привычек”. 28 августа хунвэйбинами были организованы демонстрация и шествие¹⁴³. 30 сентября 1967 г. в хунвэйбиновской газете “Чжань Гуанчжоу” в заметке “Требования тибетского народа в период “культурной революции” лицемерно заявлялось, что широкие массы тибетского народа выступают за развертывание “культурной революции”¹⁴⁴. Следует отметить, что ход “культурной революции” в Тибете имел ряд отличий, в частности, сопровождался широкой идеологической кампанией, проведение которой возлагалось на китайскую молодежь и главной целью которой было полное искоренение еще сохранявшихся элементов автономии коренного населения. Очевидно, что события в Лхасе были инспирированы молодежью из других мест Китая, причем не тибетской национальности.

Этими прибывшими хунвэйбинами была составлена особая программа из 20 пунктов, содержавших требования “уничтожить все буддийские изображения; прекратить все религиозные службы, запретить вывешивать религиозные флаги и даже перебирать четки”. Уничтожались религиозные и культурные памятники, громились храмы и монастыри, уничтожались статуи божеств буддийского пантеона¹⁴⁵.

Без предварительной идеологической обработки, как это было в отношении тибетского буддизма, но столь же ожесточенному натиску хунвэйбинов к осени 1966 г. подверглись практически все, независимо от принадлежности к тому или иному течению, буддийские монастыри и храмы в крупных городах Китая. Тотальное искоренение религий, в том числе и буддизма, проводилось в Шанхае в процессе кампании по борьбе с 4 пережитками¹⁴⁶. Стены храмовых построек стали местом хунвэйбиновской пропаганды — лозунгов “культурной революции” дацзыбао и сяоцзыбао. Нередко храмы и монастыри, становясь объектами хунвэйбиновского вандализма — разрушались изображения Будды, божеств буддийского пантеона, в конечном итоге закрывались, а их обитателям предлагалось переселиться в сельскую местность или вернуться в свои родные места. По сообщению агентства Синьхуа, в Пекине “революционные студенты и преподаватели Центрального института искусств зажгли революционный огонь разрушения скульптур старого мира”, в том числе были сожжены изображения Будды. Хунвэйбинов-

ские пропагандистские отряды по борьбе с феодализмом врывались в буддийские храмы, а затем сжигали, воспроизводя лексику тех лет, “объекты религиозных предрассудков”¹⁴⁷. Многие храмы обезлюдели. В Пекине ввиду наплыва иногородней молодежи буддийские святыни нередко использовались как общежития¹⁴⁸. Часть помещений была передана учреждениям и предприятиям. По общему мнению зарубежных обозревателей, к концу сентября 1966 г. каждый буддийский храм, христианская церковь или мечеть были закрыты¹⁴⁹. В начале “культурной революции” впервые в многовековой истории китайского буддизма перестали действовать все храмы и монастыри.

Например, один из канадских журналистов наблюдал, как в конце августа 1966 г. в монастыре Линьинь в Ханчжоу хунвэйбины с ведром краски и кистями разрисовывали лозунгами изображение Будды и фасад одного из храмов. Другое изображение Будды Майтрейи было заклеено бумажными лозунгами, такими, как “Да здравствует диктатура пролетариата” или “Отречемся от старого мира”. Через несколько дней после такой обработки монастырь был закрыт и его ворота опечатаны. На вопрос журналиста об отношении к этому настоятель монастыря не выразил сожаления относительно его закрытия, поскольку это было единственной возможностью сохранить этот памятник архитектуры и культуры от хунвэйбиновского вандализма¹⁵⁰. Действительно, журналист Д.В. Фокема, посетивший Ханчжоу в 1968 г., привел в своей книге сведения о разрушении лишь некоторых буддийских статуй в монастыре Линьинь¹⁵¹.

В период кампании по борьбе с 4 пережитками нередко устраивались антирелигиозные выставки, на которые свозились утварь и реликвии из разграбленных храмов. Подобную выставку удалось увидеть одному из европейских туристов в окрестностях Пекина. На ней экспонировались изображения Будды и бодхисаттв из близлежащих храмов, а также поврежденные танки и канонические книги. Такая же антирелигиозная выставка была устроена в одном из шанхайских городских храмов. Божества буддийского пантеона были выставлены на ней под обидными кличками на табличках¹⁵².

Некоторые зарубежные журналисты и визитеры оценивали разрушения буддийских храмов и монастырей периода “культурной революции” в целом как не очень значительные. Вместе с тем одна из бывших

хунвэйбинок, жительница пров. Сычуань, высказывает иную точку зрения. Вспоминая август 1966 г., она пишет, что храмы, ступы, статуи и пагоды были разграблены. А совершив в 1975 г. путешествие на пароходе по р. Янцзы, она наблюдала, что храмы разбиты вдребезги, статуи опрокинуты, а древние места паломничества уничтожены¹⁵³. Таким образом, она видела то, что иностранцам не показывали. Например, один из японских буддийских монахов посетил Китай в августе 1967 г. Ранее намеченный маршрут его поездки был изменен — вместо Сиани ему предложили посетить Цзинань и Шанхай. Это отнюдь не случайно. Автору этих строк довелось видеть уже в 1989 г. следы ужасных разрушений периода “культурной революции” буддийских памятников эпохи Тан. Так вот гость из Японии посетил шанхайский монастырь Фацзан, часть помещений которого была превращена в лекционные залы. Буддийская иконография и скульптура отсутствовали. Посетил он также и место пребывания Шанхайской буддийской ассоциации — монастырь Юйфо, но ему не было разрешено поклониться главной святыне — Нефритовому Будде. К этому времени монастырь был фактически закрыт. Там остался только один настоятель. (Для сравнения, до “культурной революции” там было 15 монахов, а до 1949—300¹⁵⁴.) Отправившись в Пекин, японский гость обнаружил, что храм Гуанцзи закрыт для посетителей, а находившийся неподалеку ламаистский монастырь превращен в антирелигиозный музей¹⁵⁵.

В прессе тех лет, будь то центральные издания или хунвэйбиновские дацзыбао, не содержалось прямых нападок на религию и ее представителей, за исключением тибетского буддизма, однако на практике в некоторых городах были известны случаи издевательств над служителями и даже их избиений. Так, 29 августа 1966 г. настоятель буддийского монастыря в Харбине, являвшийся членом КБА, был подвергнут публичному осуждению в городском парке. После целого ряда издевательств он был арестован как контрреволюционер, прикрывавшийся личиной религии.

Все приведенные выше факты свидетельствуют о том, что наиболее сокрушительный удар по сангхе был нанесен в городах. В сельской местности, особенно в глубинке, борьбе с традициями не было уделено столь значительного внимания. Сельские храмы и монастыри в зависимости от ситуации закрывались лишь на короткое время, в основном

продолжая функционировать. Вот почему многие из них смогли в полной мере возобновить службу уже к началу 70-х гг. Два американца, посетив храмы и монастыри в сельской местности неподалеку от Сиани, отметили, что хотя в них осталось небольшое число монахов, но они продолжали посещаться мирянами¹⁵⁶. Это еще одно свидетельство живучести религиозных верований в народных массах.

Более того, в годы “культурной революции” наблюдался еще один феномен — немало прежде неверующих людей обратилось в буддизм. Хотя мы не располагаем сведениями о том, как и где проводились посвящения, однако традиция эта была сохранена, что и было одним из важнейших условий возрождения сангхи в 80-е гг. Стали известны случаи, когда ганьбу и их родственники, а также представители интеллигенции, втянутые в безнадежную политическую мясорубку, терпя серьезные моральные и материальные лишения, не находя хоть какую-нибудь опору в жизни, становились на путь веры. Например, жена кадрового работника в одном из уездов пров. Фуцзянь, после того, как ее муж погиб в результате хунвэйбиновских преследований, стала верующей-буддисткой¹⁵⁷. Причем она не только молилась и ограничивалась вегетарианской пищей, но и выступала с инициативой сооружения храма. Среди неофитов были и такие, которые лично не подверглись преследованиям, однако, не видя перспектив, сначала впадали в подавленность, а затем становились верующими. Один юноша из пров. Цзянсу, которую лихорадили непрекращавшиеся вооруженные столкновения между различными группировками, устав от этого мира постоянной борьбы, начал мечтать о другом мире без борьбы. Полагая, что только буддизм может помочь в реализации этих идеалов, сам стал монахом. В некоторых уездах пров. Фуцзянь среди более 800 монахов и монахинь половина стала ими во время “культурной революции”¹⁵⁸. Это, с одной стороны, характеризовало общественную атмосферу, с другой, — свидетельствовало о том, что и обряд посвящения и другие обряды, официально запрещенные, продолжали в скрытой форме существовать. В целом, жизнь сангхи, несмотря на притеснения, продолжалась.

ГЛАВА IV. РОЛЬ БУДДИЙСКИХ ОБЪЕДИНЕНИЙ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ КНР И ТАЙВАНЯ

§ 1. Восстановление буддизма в КНР в период реформирования общества

Религиозная деятельность начала возрождаться с конца 70-х гг., в условиях исторического перелома — вступления Китая в новую фазу развития. Вслед за казалась бы окончательным исчезновением буддизма во время “культурной революции” наметился его новый взлет. Первым шагом стало восстановление деятельности КБА и ее отделений, например, Шанхайской буддийской ассоциации, председателем которой стал видный буддийский монах Чжэнчань¹⁵⁹. В декабре 1980 г. в Пекине была созвана 4-я Всекитайская конференция КБА, в которой приняло участие 250 делегатов из 29 провинций, городов и автономных районов. Это были представители 8 национальностей, включая ханьцев, тибетцев, тайцев, монголов и др. исповедующих различные формы буддизма. На конференции были избраны новые руководящие органы, пересмотрен Устав КБА. Председателем был избран мирянин Чжао Пучу. Главное внимание участники конференции уделяли решению проблемы возрождения и регламентации деятельности сангхи после “культурной революции”¹⁶⁰. Вслед за этим стала налаживаться международная деятельность КБА. Сначала восстановились контакты с сянганскими буддистами, а затем после серии визитов видных буддийских монахов Сингапура, Америки, Таиланда, Индии, Малайзии и Цейлона возобновились связи КБА с буддистами этих стран.

Важнейшим направлением деятельности КБА в этот период стало восстановление системы буддийского образования, подготовка кадров служителей для храмов и монастырей, работников аппарата ассоциации и ее отделений, а также воспитание нового поколения буддийских уче-

ных. Первым шагом в решении этой проблемы стало возрождение Китайского института буддизма в Пекине (октябрь 1980 г.) и его отделений на местах. Затем были созданы Фуцзяньский институт буддизма, Южно-Фуцзяньский институт буддизма, Шанхайский институт буддизма, Сычуаньский провинциальный институт буддизма, Институт буддизма пров. Цзянси, Институт буддизма провинции Хэйлунцзян. В дальнейшем сеть учебных заведений расширялась: в Тибете, Внутренней Монголии, Цинхае, Ганьсу, Сычуане и других местах были открыты институты буддизма на базе тибетского языка.

Помимо этого КБА приступила к организации специальных общеобразовательных курсов для монахов на базе отдельных монастырей.

Существенное влияние на развитие религиозной ситуации оказало изменение позиции государства, о чем свидетельствовал документ № 19, постановление ЦК КПК “Политика партии в отношении религий при социализме” 1982 г. В этом документе признавалась необходимость сохранения религий в современном социалистическом обществе вплоть до их естественного отмирания. В соответствии с этим, в качестве долгосрочной политики партии определялась политика свободы вероисповедания. Постановлением регламентировались основные положения в отношении верующих и религиозных организаций, а также условия взаимоотношений религиозных организаций и государства, в частности полное и безусловное невмешательство религиозных организаций в сферы права и просвещения. На государственных чиновников возлагалась задача осуществлять “переговоры и совместную работу с представителями религиозных организаций, оказывать им содействие в осуществлении их собственных задач и не вмешиваться в их компетенцию”. Важное значение в постановлении отводилось внешнеполитическим целям деятельности религиозных групп, в частности борьбе за мир. КБА, в соответствии с постановлением, определялась как одно из “патриотических объединений”, в задачу которых входило: “доводить до верующих указания партии и правительства”; “занимая промежуточное положение между массой верующих и каноническими главами религиозных групп и общин, с одной стороны, и государственными (Управление по религиозным делам Госсовета), а также общественными органами (соответствующий отдел Единого фронта) по делам религии — с другой”, на практике гарантировать свободу вероисповедания.

На КБА, как и на другие патриотические объединения (по классификации, принятой в КНР), возлагалась функция осуществлять на практике принципы невмешательства партийных и государственных органов во внутренние дела религиозных общин. Кроме того, религиозные органы, представляя интересы верующих, выступали гарантами лояльности соответствующих конфессий в отношении государственных и партийных органов. И, наконец, патриотические объединения выступили связующим звеном между китайскими религиозными организациями и зарубежными, становясь представителями китайских религиозных общин на международной арене¹⁶¹.

В докладе Чжао Пучу на 2-м совещании Исполкома (1983 г.) в связи с 30-летием КБА в духе указанного документа была выражена готовность следовать политике свободы вероисповеданий под руководством КПК с целью сплочения буддистов всех национальностей Китая, развивая славные буддийские традиции, создавать новый стимул для участия буддистов в четырех модернизациях¹⁶².

К началу 80-х гг., по целому ряду оценок в Китае насчитывалось около 30000 буддийских монахов и монахинь¹⁶³ и более 2000 храмов и монастырей в районах, населенных ханьцами¹⁶⁴.

Поскольку, как отмечалось выше, большинство монашества в годы “культурной революции” было отторгнуто от выполнения своих непосредственных культовых обязанностей, а также в силу того, что церемонии посвящения открыто и массово не проводились с 1958 г., хотя и имели место, среди монашества преобладали лица главным образом старше 60 лет, посвященные в монахи до освобождения или вскоре после освобождения. Официальное возобновление в начале 80-х гг. церемонии посвящения стало несомненно важным признаком возрождения буддизма. По оценкам Т. Хана, число посвященных монахов и монахинь за 80-е гг. достигло 10000, причем 4000 из них во второй половине 80-х. Например, в монастыре Гуанцзи в Пекине в январе 1981 г. посвящение приняло 47 монахов, в монастыре Тесян в Чэнду в январе 1982 г. — 21 монахиня, в монастыре Наньхуа в Шаогуане в октябре 1983 г. — 250 монахов и монахинь; в монастыре Цися в Нанцзине в октябре 1983 г. — 162 монаха и монахини; в монастыре Баогуань в Синьду в октябре 1985 г. — 119 монахов и монахинь; в монастыре Гуйюань в Ухане в январе 1986 г. — более 300 монахов и монахинь; в

монастыре Цзюхуашань в Аньхое в сентябре 1986 г. — около 500 монахов и монахинь¹⁶⁵. Этот список свидетельствует не только о росте числа монашества, но и о регулярности проведения посвящений.

Однако Т. Хан сам усматривает серьезные недостатки в приведенных выше сведениях. Во-первых, не даны цифры, на основании которых можно подсчитать монахов, прошедших повторное посвящение, а их число, по мнению автора, колебалось от 5 до 10%. Кроме того, этот список далеко не полный. В нем не учитывались такие важные буддийские центры, как монастыри пров. Чжэцзян Тяньтун, Путоушань и Линъинь¹⁶⁶. Не говоря уже о фуцзяньских монастырях, в которых, по официальным оценкам, насчитывалось 1400 храмов с 6600 монахами, а также таких известных мест для подготовки буддийской элиты, как монастырь Наньпутоу в Сямэне и монастырь Кайюань в Цюаньчжоу. Не были учтены гуандунские и другие монастыри.

Важным событием стало возобновление проведения посвящения в Шанхае, в частности, в монастыре Юйфо. Это было первое проведенное там в соответствии с чаньской традицией посвящение. Его приняли 600 буддистов из различных провинций Китая¹⁶⁷. Налаживалось проведение посвящения в авторитетном шанхайском буддийском монастыре Лунхуа.

Большинство принявших посвящение являлись выпускниками светских высших учебных заведений. Некоторые из них обучались в семинариях, другие в специально созданных школах при монастырях под руководством старых наставников. Несмотря на все это, пополнение шло и продолжает идти медленно и необходимое количество еще не достигнуто ко второй половине 90-х гг.

Церемония посвящения проводилась с 80-х гг. при участии КБА, но без каких-либо установок и, в целом, неорганизованно. Она полностью оплачивалась сангхой¹⁶⁸. Не предусматривалось ограничений количества принимающих посвящение для того или иного монастыря. Учитывались лишь продовольственные запасы и условия жизни¹⁶⁹.

В конце 70-х гг. центральные власти в условиях менявшегося внутривластного курса начали ориентироваться на восстановление прежних функций монастырей. Местные власти после получения соответствующих инструкций сверху содействовали возрождению монастырей и храмов. Этот процесс бурно развивался и к середине 80-х гг.

частично вышел из-под контроля администрации на местах. Примерно в десять раз возросло количество монастырей и храмов, в два раза увеличилась численность монахов. В 40 монастырях, обследованных Т. Ханом, насчитывалось в среднем от 2 до 50 монахов¹⁷⁰.

Широко распространенным стало стихийное строительство храмов, когда жители той или иной местности не только собирали средства, но и возводили храм без соответствующего разрешения и лишь потом ставили власти перед свершившимся фактом. Так, в 1986 г. в 75 городах обследованного уезда Шехун пров. Фуцзянь было возведено около 100 храмов, монастырей, кумирен. В пров. Сычуань также было немало мест, где широкое распространение получило самостийное строительство храмов и монастырей¹⁷¹. Существовали следующие условия для восстановления и строительства монастырей: 1) сбор средств среди монашества и мирян там, где имели высокий авторитет отделения КБА; 2) сбор средств среди населения там, где были сильны буддийские традиции, где было большое число верующих; 3) выделение средств местными властями, которые шли на сооружение и восстановление храмов (как правило, в туристических зонах).

Именно поэтому в первую очередь восстанавливались и реставрировались наиболее влиятельные, имевшие многовековую историю, являвшиеся памятниками архитектуры и искусства монастыри. В эту первую привилегированную группу вошло 40 монастырей таких городов, как Пекин, Шанхай, Нанкин и Сиань. После восстановления они сразу были включены в важнейшие туристические маршруты. К таким монастырям с полным основанием можно отнести шанхайские монастыри Юйфо и Лунхуа.

С 1979 г., после назначения настоятелем монастыря Юйфо уже упоминавшегося видного китайского монаха Чжэнчяня, там начались активное восстановление религиозной практики и реставрационные работы. С 1981 г. там проводились общеподддийские конференции. В 1982 г. была проведена буддийская конференция, посвященная 100-летию основания монастыря Юйфо. Количество монахов в этом монастыре стало быстро увеличиваться и к середине 90-х гг. достигло 100¹⁷². Одним из основных направлений деятельности монастыря является воспитание нового поколения буддийских служителей. С этой целью по инициативе монастыря и под руководством Шанхайской буддийской ассоциации

летом 1983 г. был восстановлен Шанхайский институт буддизма, который также возглавил Чжэнчань. В первый год на обучение было принято 50 послушников. В институте осуществляется двухгодичное обучение. Его выпускники распределяются, как правило, в монастыри Юйфо и Лунхуа или остаются в институте на преподавательской работе. В институте буддизма изучаются “Краткий очерк буддизма”, “История китайского буддизма”, “История индийского буддизма” и другие предметы. Кроме того, факультативно изучаются литература, история, включая всемирную историю, экономика, а также английский и японский языки. В курс изучения входят также взньянь, история китайской философии, история китайской культуры¹⁷³. В институте преподавали такие известные шанхайские монахи, как Духуань (с 1983 по 1987 г.). (С 1987 г. до своей кончины в 1988 г. он являлся настоятелем монастыря Цзинань, в восстановление которого он внес большой вклад¹⁷⁴.)

В 1989 г. монастырь Юйфо получил статус находящегося на службе родине. Это дало Чжэнчаню возможность поставить перед городским правительством проблему расширения монастырских площадей с 6 до 20 му. До кончины Чжэнчана в декабре 1995 г. удалось расширить монастырь до 12 му. Сооружен зал почитания Гуаньинь, в котором находится, некогда подаренная монастырю ее бронзовая фигура XVI в. Осуществляются планы теперь уже бывшего настоятеля Чжэнчана по превращению монастыря Юйфо в самую авторитетную обитель пров. Цзянсу.

Важная роль в Шанхае и близлежащих провинциях принадлежит монастырю Лунхуа, версия о происхождении которого уходит в глубь веков¹⁷⁵. Монастырь неоднократно разрушался и восстанавливался. Он был реставрирован в 1979 г. Реставрационные работы проводились и в 1995 г. В настоящее время монастырь полностью восстановил церемониал и религиозную практику. Там, как и прежде, регулярно проводится посвящение.

К середине 80-х гг. в большинстве храмов и монастырей были возрождены регулярные ежедневные службы. С 1986 г. в монастыре Юйфо возрождена практика упосатх. Дважды каждый месяц в новолуние и полнолуние обитатели монастыря собираются в зале медитации для совершения соответствующих обрядов, предварительно пройдя строгий пост и очищение, а каждый 12-й месяц по лунному календарю прово-

дятся специальные медитации¹⁷⁶. Ежедневно по утрам в монастыре проводятся службы, на которые стекается большое число верующих. Их количество особенно возрастает в праздники, например, в начале апреля в праздник Цинмин (очищения) — 15-й день после весеннего равноденствия, когда совершается поминовение усопших и посещение могил. Именно в это время и в монастырь Лунхуа прибывают сотни верующих, чтобы почтить память усопших родственников. В залах монастыря на столах перед алтарями верующие складывают подношения Будде и возжигают благовония. На стенах залов прикалываются карточки желтого цвета с именами усопших родственников и карточки красного цвета с именами здравствующих. В одном из залов сооружается из бумаги большой корабль, на котором Гуаньинь перевозит души умерших в Чистую землю (Рай Будды). Этот корабль, а также другие предметы из бумаги, которые продаются перед входом в монастырь, сжигаются в последний день Цинмин¹⁷⁷.

В отмечающийся в мае (8-й день 4-го лунного месяца) день рождения Будды тысячи людей направляются в городские и пригородные храмы. Их главное стремление состоит в том, чтобы воскурить благовония, отбить поклоны, выслушать проповеди влиятельных монахов, отведать вегетарианскую пищу, в том или ином известном храме или монастыре. Автору этих строк довелось наблюдать в 1988 г. и в 1995 г. многолюдные службы в монастырях Лунхуа и Юйфо. Было подсчитано, что около 30000 человек посетило монастырь Юйфо в Шанхае за два дня этих праздников в мае 1990 г.¹⁷⁸

В 80-е гг. в полной мере восстановилась и такая важная традиция буддизма, как паломничество на наиболее известные святые горы и во влиятельные монастыри. Каждое из этих мест получили возможность посещать тысячи паломников. Некоторые из них прибывали для того, чтобы помолиться и возжечь благовония, другие были просто туристами. Верующие зачастую прибывали по одному, группами, целыми семьями. Большинство составляли женщины или пожилые люди.

Несмотря на то, что в начале 80-х гг. крупные монастыри превратились в места массовых посещений туристов и паломников, что не могло не внести суетность в распорядок монастырской жизни, они продолжали сохранять традиции республиканского периода и соблюдать устоявшиеся нормы буддийского общежития. Их уклад определялся проведе-

нием служб, церемоний, медитациями, чтением сутр. Монастырь брал на себя ответственную задачу по подготовке молодого поколения слушателей. Многие монастыри, помимо этого, вели активную издательскую деятельность. В таких монастырях, как правило, были приличные условия жизни для обитателей, в основном за счет большого числа посетителей. Вместе с тем приток посторонних создавал определенные сложности для монахов и послушников. Они должны были продавать посетителям входные билеты, показывать достопримечательности, предоставлять жилье и еду. Все это не могло не создавать неудобства для размеренной монастырской жизни. Поэтому часть монастырей перекрывала доступ для посетителей в те помещения, в которых совершалась регулярная служба. Другие ограничивали время посещения туристов определенными сезонами. Например, монастырь на Утайшань (пров. Шанси) доступен с мая по сентябрь. Часть монастырей пыталась вообще отказаться от посещения туристов.

Многие буддийские монастыри и храмы в новых представившихся в начале 80-х гг. условиях для возрождения выступили с инициативой самообеспечения, ориентируясь на расширение трудовой деятельности. Она варьировалась в зависимости от специфики монастырей, которые можно грубо разделить на три группы. В первую группу входят наиболее известные в Китае монастыри, такие, как Юйфо, Лунхуа в Шанхае, Линьинь в Ханчжоу и другие, которые за счет посещения туристов ежегодно получают высокие доходы. Естественно, что главным видом трудовой деятельности обитателей этих монастырей стало обслуживание туристов и паломников. Следующую группу представляют храмы и монастыри, которые не имеют земельных наделов и удалены от туристических троп, поэтому монашество в них вовлечено главным образом в кустарно-ремесленные промыслы, такие, как пошив одежды, плетение корзин, циновок, мебели, изготовление благовоний. И, наконец, третью группу составляют сельские храмы и монастыри, имеющие земельные наделы и выживающие за счет сельскохозяйственной продукции.

Исчерпывающую картину трудовой деятельности этой группы дает обследование, проведенное Институтом по изучению религий Шанхайской Академии общественных наук в пров. Фуцзянь, где в 1983 г. было обследовано около 50 храмов и монастырей с 1176 монахами и монахинями¹⁷⁹. В сельских монастырях и храмах, которые в общей сложности

имели 534 му угодий, развернулась активная деятельность по выращиванию риса, орехов, желтых бобов, овощей, медицинских корней. В городских — открывались гостиницы и общежития, чайные дома, магазины, киоски и фотоателье. Все эти виды деятельности зачастую давали возможность не только самообеспечиваться, но и получать излишки, которые шли в свою очередь на восстановление и ремонт храмовых и монастырских зданий¹⁸⁰.

Успешно выращивали сельскохозяйственную продукцию храмы и монастыри, расположенные в южных районах пров. Фуцзянь. Там не приходилось рассчитывать на паломников и пожертвования зарубежных буддистов, а только на собственный труд. За помощью к местным монахам, видя высокие результаты их труда, обращались из местных производственных коммун.

За счет выращивания сельскохозяйственной продукции существовали монахи высокогорного монастыря Чжити уезда Нинде. На принадлежавшем им наделе 40 му они выращивали рис и чай, лечебные корни. Кроме того, они построили электростанцию для собственных нужд. В 1983 г. они собрали 30000 цзиней риса, получили 15000 юаней дохода, выращивая чай, целебные корни и другие продукты. Это позволило выделить каждому монаху скромное пособие — 21 юань в месяц.

В отличие от монастыря Чжити, в монастыре Цзинбэй уезда Нинде было в несколько раз меньше обитателей: всего 4 монаха и 2 монахини, но имелись планы расширения их числа до 10. У монастыря было всего 4 му земли под чайные плантации. Однако прибыль от продажи чая в 1981 г. равнялась 44000 юаней. Дополнительные средства монастырь получал от продажи цветов жасмина, используемого для чая, овощей и риса. В 1983 г. общий доход составил 16000 юаней. Только часть своих доходов монахи использовали на свои личные нужды (одежду, еду, карманные деньги). Большая часть средств вкладывалась в восстановление буддийских памятников. За это монахи монастыря Цзинбэй получили высокую оценку со стороны местного отделения КБА¹⁸¹.

В монастыре Байюнь уезда Фудин насчитывалось более 20 монахов, которые обрабатывали 14 му земли под рис, батат, желтые бобы, целебные корни. В 1983 г. ими было собрано 32000 цзиня риса, 7000 цзиней батата, 1600 цзиней желтых бобов, 2000 цзиней чайных листьев. Это позволило не только обеспечить себя, но иметь излишки.

В смешанном монастыре Пинсинцан, находящемся вблизи чайной плантации, из 16 монахов и 5 монахинь большинство были престарелыми (только пятеро — в возрасте 18-30 лет, 14 — в возрасте 50-70 лет и 2 — старше 70 лет). Лишь эти первые пятеро и были, по сути дела, полностью трудоспособны, 7 — лишь частично трудоспособны, а остальные вообще не в состоянии заниматься физическим трудом. Трудоспособная часть обрабатывала 18 му рисовых и бататовых полей. Кроме того, за монастырем были закреплены чайная плантация, лесной надел, поля с желтыми бобами, турнепсом, рапсом, имбирем, чаем, овощами. В 1983 г. общая прибыль составила 5811 юаней, 90% из которых дали сельхозпродукты. Меньшая часть средств шла на скромную жизнь монахов, а большая часть — на строительство и реставрацию буддийских сооружений.

20 монахов монастыря Санхай горы Чжунхуа уезда Ленгэн получили в 1981 г. землю, трактор, электрогенератор и рисорушку от близлежащей коммуны. Поэтому 30% урожая шло коммуне и 70% — монастырю. Помимо этого монастырь имел чайные плантации, сад и огороды. Монастырь привлекал к работам местных мирян. Иногда ежедневно на монастырских землях трудилось до 100 человек, обеспеченных собственными сельскохозяйственными орудиями¹⁸².

Несколько по-иному решались проблемы в женском монастыре Чунфу в окрестностях Фучжоу. Здесь располагался дом для престарелых, в котором содержалось 65 престарелых монахинь, 45 из которых были нетрудоспособны. О них заботился храм, 10 других могли работать как обслуживающий персонал, заботиться о нуждах пожилых людей. И, наконец, последние 10 монахинь могли трудиться в полной мере. В их обязанность входило выращивать на участке размером 8,5 му рис и овощи, а также управлять крематорием и хранилищем для урн. Их общий доход в 1981 г. составил 24 190 юаней: 4390 дали выращенные сельхозпродукты и 16 800 — обслуживание крематория и хранилища, 3000 — вступительные взносы в монастырь¹⁸³. Монастырь полностью брал на себя ответственность за проживание, медицинское обслуживание и личные расходы обитателей дома престарелых.

В монастыре Линфан уезда Фудин обитало 30 монахов и 18 монахинь. Большинство из них пожилых. Только 13 человек могли работать полный или неполный день. Именно на них ложилась обработка земли

и лесных угодий. На обрабатываемой земле они выращивали рис, батат, чай, овощи, цветы жасмина. В 1983 г. ими было собрано 30000 цзиней риса с 22 му земли. Общий доход от агрокультур за год равнялся 1420 юаней. Однако это был не единственный и не главный источник доходов. При храме был открыт вегетарианский ресторан. Он, а также посещение туристов давали в общей сложности 22 983 юаня. Благодаря столь разносторонней деятельности монахи могли не только самообеспечиваться, но и иметь дополнительные доходы, которые шли на ремонт храмовых построек и алтаря, а также сооружение новых буддийских скульптур¹⁸⁴.

В монастырях Юнцюань в Фучжоу, а также Наньпутоушань в Сямэне успешно развивалась деятельность по приему и обслуживанию туристов. Например, в храме Юнцюань, насчитывавшем 60 монахов, были весьма ограниченные сельскохозяйственные надель, поэтому главным, что могло бы обеспечить его жизнедеятельность, стало обслуживание прибывавших туристов и других посетителей. С этой целью были открыты ресторан, буфет с прохладительными напитками и сувенирный магазин. Доходы составили в 1982–1983 гг. 383 939 юаней, что полностью обеспечивало нужды монастыря¹⁸⁵.

В монастыре Наньпутоушань среди обитателей около 50 имели высокий духовный сан. Они являлись наставниками 37 послушников, обучавшихся в монастыре. Несколько обитателей занималось управлением монастыря. Ежедневно в монастырь на работу прибывало 70 мирян. Они оказывали монахам помощь в обслуживании вегетарианского ресторана, книжного магазина, фотоателье и т.д., а также по продаже входных билетов, оплате общежития, продаже благовоний и сборе пожертвований. Все это создавало довольно сносные условия для обитателей. Послушники были фактически на самообеспечении. Однако для них поступали целевые пожертвования от зарубежных китайцев¹⁸⁶.

Можно привести также и собственные наблюдения 1988–1989 гг. и 1995 г. Так, в монастыре Лунхуа довелось побывать в нескольких сувенирных магазинах и большом вегетарианском ресторане, где, благодаря очень вкусной и недорогой еде, было всегда очень много посетителей. В монастыре Линьинь также было несколько сувенирных магазинов. Причем большинство изделий было изготовлено местными монахами. Они же исполняли обязанности продавцов и консультантов.

Таким образом, приведенные выше материалы, свидетельствуют о том, что, сделав ставку на самообеспечение, большинство храмов и монастырей, используя местные условия, прибегало к многообразным формам деятельности, которые давали также средства на восстановление и реставрацию буддийских памятников. Как и прежде, китайский буддизм успешно приспособлялся к новым условиям.

Активизация монашества способствовала возвращению монастырских и храмовых земель, отторгнутых во время “культурной революции”. Благодаря этому местные власти начали выделять храмам и монастырям ранее принадлежавшие им земли¹⁸⁷.

Кадровые работники местных отделений по делам религий начали чаще посещать монастыри и храмы, привозя с собой необходимую литературу по сельскому хозяйству. Целью этой работы был подъем уровня сельскохозяйственных работ¹⁸⁸, в частности стремление внедрить и использовать инсектициды на монастырских и храмовых землях. Это была довольно сложная задача, поскольку использование инсектицидов вело к уничтожению насекомых, что входило в противоречие с буддийским учением. После проведения кадровыми работниками разъяснительных бесед, которые подкреплялись примерами хороших урожаев у соседних бригад, использовавших инсектициды, монахи и монахини уезда Нинде осознали, что, борясь с вредными насекомыми, они смогут повысить урожайность на своих наделах. После ряда обсуждений они пришли к выводу, что можно приравнять насекомых, которые наносят ущерб сельскому хозяйству, к дурным существам, уничтожение которых вовсе не противоречит буддийскому учению. Используя инсектициды на полях, монахи уезда Нинде воочию увидели, что урожайность у них стала выше, чем у соседей.

С целью подведения итогов и обмена опытом деятельности храмов и монастырей в производственной сфере местные отделения КБА созывали собрания представителей храмов и монастырей. 4–9 января 1984 г. представители монашества всех храмов и монастырей Фуцзянь обменялись опытом. 17 храмам и монастырям были вручены премии. Помимо этого было вручено 17 персональных премий за трудовые успехи. В конце апреля того же года буддийская ассоциация в уезде Нинде созвала собрание представителей храмов и монастырей. После обсуждения несколько монахов и монахинь были премированы¹⁸⁹.

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

В то же время нельзя не учитывать, что бурное восстановление монастырей, храмов и монастырской жизни во всех ее многообразных формах, а зачастую и совсем новых формах, высветило целый ряд проблем. Так, например, ранее отобранные земли у храмов и монастырей возвращались не так быстро, как хотелось бы, что сковывало их активность. Другой проблемой было то, что некоторые, особенно вновь обращенные, монахи и монахини не желали трудиться, предпочитая совершать паломничество то в один большой храм или монастырь, то в другой. В большинстве вновь открывшихся храмов и монастырей ощущалась острая нехватка молодых монахов и монахинь. Большую часть составляли старики, которые не были в состоянии себя прокормить. Сами буддисты зачастую тяготились финансовой зависимостью от туризма и пожертвований. Следует также иметь в виду, что, несмотря на впечатляющие примеры возрождения буддизма, поколения, рожденные и сформировавшиеся в социалистическом обществе, с прохладцей относились к религии, испытывая чаще праздный интерес, чем истинную веру.

Вместе с тем важной чертой возрождения буддизма 80-х гг. стал усиливавшийся интерес молодежи к этой религии. Многие молодые люди не только становились ее последователями, но и монахами и монахинями. Например, в пров. Фуцзянь в 1982 г. число монахов и монахинь возросло до 3800 человек. Некоторые из них приняли посвящение в последние годы “культурной революции”. Когда стало известно об открытии в начале 80-х гг. провинциальной фуцзяньской семинарии, то это вызвало большой интерес среди молодежи. Многие написали запросы относительно программы обучения и условий вступления. В течение нескольких месяцев было получено 200 заявлений с просьбой поступить на обучение. Это были, как правило, молодые женщины и студенты высшей школы. Часть из них заявляла о своем стремлении стать

монахами и монахинями. Другие писали, что они еще стоят перед выбором пути. Мотивы поступления в семинарию варьировались в зависимости от того, кем были абитуриенты: студентами высшей школы или безработными ее выпускниками, бывшими кадровыми работниками или рабочими. При этом абсолютное большинство составляла молодежь из сельской местности. Это тоже было поколение, выросшее уже при социализме. Что же побудило их стать буддистами? Чем их так привлек буддизм, что они решились бросить близких и начать жить новой жизнью? С целью выяснения этого в 1982 г. Институтом религий ШАОН был организован общественный опрос молодых монахов и монахинь из разных местностей. Приведем ниже анализ этого опроса.

Он, в частности, показал, что одной из самых важных причин того, что молодые люди становились верующими буддистами, являлось влияние семьи. Долгое время, когда посещение храмов стало непопулярным в обществе, а затем и просто опасным, религиозная жизнь ограничивалась рамками семьи. Несмотря на все перемены, происшедшие после 1949 г., религиозное сознание продолжало существовать.

В количественном отношении наибольшее число верующих давал народный буддизм — религия простых людей. В семьях верующих буддистов вера передавалась из поколения в поколение. Как правило, такие верующие не были интеллектуалами и знатоками канона, но они передавали молодежи моральные принципы и формы религиозной практики. Верующие — миряне, как правило, старались руководствоваться рекомендациями монаха-наставника. Некоторые из них были вегетарианцами, но чаще постились эпизодически. Люди старшего поколения, те, которые воспитывались при гоминьдановском режиме, являлись твердыми последователями буддизма. Даже 10 лет хаоса “культурной революции” не могли побудить их отказаться от веры. Это в свою очередь оказывало влияние на окружающих и в особенности на членов семей. 17-летний юноша из пров. Хубэй рассказывал, что решил стать монахом под влиянием своего дедушки¹⁹⁰.

Другой юноша из пров. Хунань рассказывал, что его родители были верующими всю свою жизнь. Под их влиянием он решил вступить в семинарию и стать монахом. Один молодой выпускник школы из пров. Цзянси также был выходцем из семьи буддистов. Его интерес к буддизму начал формироваться с детских лет под влиянием родителей. В воз-

расте 10 лет он начал под их руководством изучать буддийские изречения. Одновременно он знакомился с буддийским каноном под руководством монаха, духовного наставника его отца. В конце концов и сам он решил стать монахом.

Один юноша из г.Нинся часто посещал в монастырях свою мать, которая стала монахиней в 1961 г., и брата, который стал монахом в 1975 г. Под их влиянием он сам принял решение стать монахом¹⁹¹.

Все эти примеры наглядно свидетельствовали, что самой важной причиной для формирования верований молодых людей становилось влияние старших членов семьи. Фактически из 100 опрошенных верующих более половины стали буддистами под влиянием родственников.

Были и иные причины приобщения к буддизму. Религиозная культура, являясь частью национальной культуры, привлекала молодежь, возбуждая ее интерес к изучению буддизма. В качестве примера можно привести одного молодого рабочего, сначала приобщившегося к буддийской культуре, а затем подавшего заявление о приеме в семинарию, в котором он подчеркивал, что хочет заниматься изучением дхармы в аспекте культуры и научных изысканий. Другой молодой человек из сельской местности говорил о том, что воспринимает буддизм с его древней медициной, архитектурой как часть культурного наследия родины. Такие молодые люди, стремясь к повышению уровня образования, впоследствии поступали в семинарию.

Для другой группы молодежи интерес к буддизму был чисто абстрактным. Их знания о монастырской и храмовой жизни ограничивались чтением книг и журналов. Так, один 17-летний студент признался, что он никогда не был ни в одном буддийском храме или монастыре, а знал об их существовании из кинофильмов. Некоторые молодые люди, сталкиваясь с трудностями в личной жизни, получив тот или иной удар судьбы, круто изменяли свою жизнь. Многие проваливались на вступительных экзаменах в высшие учебные заведения. Один из сычуаньских монахов поведал о том, что он почувствовал себя отверженным, не выдержав вступительных экзаменов в институт, принял решение уйти в монастырь. Другой молодой монах в прошлые годы был принудительно направлен на работу сначала в сельскую местность, а потом на шахту.

Тем временем умерла его мать. Оставшись один, он испытывал потребность в религиозных знаниях, а затем связал свою жизнь с монастырем.

Сельская молодежь, попадая в город, испытывала дискомфорт и неуютность в условиях рыночной экономики. В поисках опоры молодые люди посвящали свою жизнь буддизму.

Один молодой рабочий, устав от политических кампаний, впал в апатию, а затем обрел жизненные силы в буддизме, с которым был знаком с детства в семье.

Другие молодые люди становились буддистами в силу индивидуальных психологических особенностей. Нередко молодые девушки и женщины избирали буддизм как защиту от пугавшей их реальной жизни. Одна из девушек, стремясь к уединенной жизни и увлекаясь каллиграфией, живописью, музыкой, склонилась к тому, чтобы стать монахиней.

Были и такие молодые люди, которые хотели сделать карьеру религиозного деятеля или же найти свое место в жизни, перебравшись из деревни в город. Так поступали некоторые фуцзяньские молодые монахи, становясь сначала монахами в каком-либо небольшом деревенском храме¹⁹². После этого они перебирались в столицу пров. Фуцзянь Фучжоу или в известные храмы и монастыри в других местах.

Небольшой процент монахов составляли те, которые надеялись найти убежище в монастыре, скрываясь от криминального прошлого.

Характерно, что молодежь, вставшая на путь буддизма в 80-е гг., имела сравнительно высокий культурный уровень. Выбор их был осознанным. Некоторые из них следовали семейной традиции. Около 65% являлись выпускниками высшей школы. Остальные закончили среднюю школу. Полученное в миру образование несомненно играло положительную роль, помогая освоить буддийское наследие. (Вместе с тем, чтобы правильно духовно сформироваться, уже ребенком, не позднее 12 лет, необходимо было пройти в соответствии с буддийскими правилами специальную подготовку. Ее получали в те годы лишь единицы.)

В 80-е гг. в китайском обществе усиливается интерес к буддизму, особенно в крупных городах. Первые успехи в возрождении буддизма позволили подойти к процессу переосмысления его места в китайской культуре. Стало появляться большое число периодических изданий, а также современных изданий буддийской классики. В академических

кругах развернулся ряд дискуссий по философии буддизма, его влиянию на литературу, искусство и культурную жизнь в целом.

Изучение буддизма как дисциплины было введено в некоторых университетах. В исследовательских институтах к нему начали подходить как к части истории Китая. Серьезные исследования, например, начали проводиться в Академии общественных наук КНР и Шанхайской академии общественных наук.

Этот интерес к буддизму создавал благоприятные условия для деятельности КБА в среде мирян, в частности, для создания небольших групп буддистов-мирян в крупных городах. Объединенные в них верующие-единомышленники регулярно встречались для обмена мнениями. Они распространяли буддийскую литературу среди горожан, организовывали лекции известных монахов, проводили другую деятельность.

Активность КБА в издательском деле нашла выражение в выходе большого числа периодических изданий, среди которых следует особо отметить печатный орган КБА — журнал “Фа Инь” и печатный орган Шанхайской буддийской ассоциации — журнал “Фоцзя”.

Многие буддийские центры взялись за издание классических текстов с деревянных табличек. Грандиозным проектом стала публикация китайского варианта Трипитаки (*Чжунхуа да цзянцзин*), которая должна состоять в законченном виде из 220 томов по 1000 страниц в каждом.

Другой вид публикаций представляли местные истории — от детальных академических исследований до туристических буклетов и справочников. Широкою издательскую деятельность развернули монастыри, а также отделения КБА на местах. В большинстве подобных изданий буддийская культура освещается как важная часть китайской традиционной культуры. В этом аспекте подается история наиболее известных буддийских храмов и монастырей. Например, буддийский центр Утайшаня выступил в качестве спонсора журнала “Утай яньцзю” и публикации серии документов по истории местного буддизма.

Кроме того, издается специальная литература для верующих на разные случаи (посвящения, похороны, восхваления бодхисаттв), руководства для проведения медитаций, брошюры, содержащие беседы или труды наиболее известных монахов¹⁹³.

Итак, 80-е гг. XX в., когда реформа экономической системы охватила все сферы жизни страны,— это качественно новый период в истории китайского буддизма. Не желая оставаться в стороне от перемен, китайские буддисты в новых общественных условиях увидели перспективы для возрождения. Стремясь не упустить благоприятное время, они не только заявляли о поддержке нового курса, но направляли жизнь сангхи в соответствии с потребностями общества.

Важную роль для жизнедеятельности храмов и монастырей играла позиция государства, в частности освобождение от налогообложения монастырских земельных наделов, закрепленное во “Временных правилах о налогообложении” (15.09.1986) и “Временных правилах о налогообложении земельных наделов” (27.09.1987).

Семилетний опыт возрождения буддизма и опыт деятельности ассоциации в этом направлении, нашедшей выражение в восстановлении и реставрации наиболее известных храмов и монастырей, в решении проблем, связанных с их управлением, в возобновлении деятельности средних и высших учебных заведений, обобщила 5-я Всекитайская конференция КБА (1987 г.).

Пытаясь возглавить процесс возрождения сангхи, КБА взяла на себя инициативу реформирования системы управления храмами и монастырями. С этой целью в конце 1987 г. ее руководством было созвано совещание представителей храмов и монастырей ханьской традиции, на рассмотрение которых были предложены носившие рекомендательный характер документы: “Экспериментальные способы управления монастырями и храмами ханьской традиции”, “Основные принципы общежития храмов и монастырей ханьской традиции”, “Решение о порядке проведения посвящения в буддийских храмах и монастырях в местах проживания ханьской национальности”. Их разработка отчетливо свидетельствовала о стремлении КБА к восстановлению контроля над храмами и монастырями. На этом совещании рассматривались и другие важные проблемы. Например, проблема взаимосвязи работы в сфере религий и в сфере национальных проблем, а также проблема положения религии в социалистическом обществе и др. Особое внимание на совещании было уделено пяти характерным для современного периода чертам религии: массовости, национальной принадлежности, интернациональности, длительности и сложности существования¹⁹⁴.

О глубинных переменах в жизни сангхи и в деятельности КБА свидетельствовали решения 6-й Всекитайской конференции, проходившей с 15 по 21 октября 1993 г. в Пекине и посвященной 40-летию ее образования. Обойдя молчанием исторический опыт деятельности предшественниц ассоциации первой половины XX в., что, по-видимому, объяснялось политическими причинами, бессменный председатель КБА Чжао Пучу выделил важнейшие направления деятельности КБА периода КНР:

1) оказание помощи правительству в проведении политики свободы вероисповедания; охрана единства буддизма и свободы вероисповедания верующих, защита законных прав храмов и монастырей в соответствии с государственными законами и политическими установками;

2) укрепление национального единства и общественного согласия, а также внутреннего единства; единение масс верующих с массами неверующих;

3) ориентация буддистов на участие в патриотическом движении, а также в материальном и духовном созидании социализма, на развитие всех видов храмовой и монастырской трудовой деятельности в опоре на собственные силы;

4) контроль за процессом самоуправления храмами и монастырями; инициатива в проведении посвящений и распространении буддийского среднего и высшего образования;

5) создание буддийских культурных организаций и развитие научных исследований в сфере буддийской культуры;

6) установление религиозных и культурных связей с зарубежными единоверцами;

7) развитие традиции китайского буддизма по поддержанию связей с буддистами всего мира, по сотрудничеству в деле распространения буддизма, сохранения важной роли в борьбе за мир в Азии и во всем мире¹⁹⁵.

В качестве важнейшей задачи КБА последнего десятилетия Чжао Пучу выделил задачу вовлечения буддистов в новые условия реформ и рыночной экономики. В этих благоприятных, но вместе с тем и тающих сложности условиях внимание верующих нацеливалось на то, что: 1) развитие веры — это сердцевина; 2) распространение учения — это

корень; 3) воспитание кадров — это основное звено; 4) система обучения — это база; 5) организационное строительство — это защита.

Исходя из опыта по возрождению сангхи и в соответствии с современными общественными условиями, Исполком КБА представил на рассмотрение делегатов 6-й конференции новый вариант Устава, принятый 19 октября 1993 г. В его текст, в частности, было внесено следующее изменение. Вместо прежнего определения КБА как всекитайского объединения буддистов всех национальностей была введена формулировка “КБА — это всекитайское объединение патриотических и просветительских организаций буддистов всех национальных принадлежностей”¹⁹⁶. О качественно новом содержании Устава свидетельствовали тезисы об “усилении строительства буддизма в опоре на собственные силы”, о “создании буддийских предприятий” и др.¹⁹⁷.

На 6-й Всекитайской конференции был рассмотрен ряд чрезвычайно важных для сангхи документов.

21 октября 1993 г. были приняты “Правила управления буддийскими монастырями ханьской традиции” (современный *Байчжан*). Они были разработаны с целью укрепления управления монастырями, защиты храмов и монастырей, а также буддийского движения в целом в соответствии с законами и конституцией КНР. В их преамбуле содержалось определение монастыря как места, гарантирующего безупречно строгое соблюдение порядков и самосовершенствование монахов, базы, в которой сохраняются в чистоте устои и из которой распространяются буддийское учение и буддийская культура, опорный пункт общественного служения монахов.

Новыми правилами закреплялась практика монашеского самоуправления при направляющей роли КБА и под контролем правительственных бюро по делам религий. Этот контроль распространялся и на избрание настоятеля, и на его деятельность. Наряду с настоятелем большими правами наделялся комитет по управлению монастырем, избравшийся общим собранием сроком на год (напомним, что такие комитеты впервые возникли в монастырях в конце 50-х гг.). Руководство комитетом назначалось настоятелем по признакам патриотизма, верности учению, организационных способностей, работоспособности¹⁹⁸.

В правилах были зафиксированы монашеские порядки и обряды, особое внимание среди которых уделялось посвящению, которое также

подготавливалось и проводилось под контролем КБА и бюро по делам религий на местах¹⁹⁹.

В них определялись возрастные рамки 20–59 лет (включительно) для желающих принять посвящение. Среди прочих условий вступления главными являлись истинная верность учению и патриотизм.

Важное значение в правилах придавалось воспитанию и обучению молодых монахов, поэтому монастырь рассматривался как образовательная база²⁰⁰.

На монастырь возлагался ряд хозяйственных обязательств: соблюдение чистоты и порядка на территории, ремонт помещений, забота о выделенных земельных наделах, сохранение культурных ценностей²⁰¹.

Правилами закреплялся опыт самообеспечения монастырей в зависимости от ориентации на сельское хозяйство, растениеводство или кустарные промыслы — “*сы ян сы*” (“монастырь обеспечивает монастырь”). Допускалось привлечение на работу наемных рабочих, о которых монастырь должен был заботиться, которые, в свою очередь, должны были уважать монастырские порядки.

При монастырях, согласно правилам, формировались отряды общественной безопасности и пожарные отряды²⁰².

Особую роль в организации и централизации сангхи призван был сыграть еще один документ, принятый 6-й Всекитайской конференцией КБА также 21 октября 1993 г. и вступающий в действие в 1994 г. Речь идет о “Формах финансовых затрат монастырей на развитие всекитайских и местных организаций КБА в районах проживания ханьской национальности”. Дело в том, что за годы реформ, прошедших после возрождения храмов и монастырей, и в процессе проведения политики “*сы ян сы*” они смогли создать материальную базу и излишек средств, позволяющие решать за счет сангхи насущные проблемы буддизма. В связи с этим в документе констатировалось, что монастыри, имеющие такие возможности, должны выделять средства на развитие организаций КБА. В соответствии с этим было выделено 4 категории монастырей в районах проживания ханьской национальности в зависимости от их совокупного годового дохода: 1) 2 000 000 юаней; 2) 1 000 000 юаней; 3) 500 000 юаней; 4) 100 000 юаней. Монастыри должны были отчислять на нужды КБА одну пятидесятую часть средств в год: соответствующие первой категории — 40 000 юаней; второй категории — 20

000 юаней; третьей категории — 10 000 юаней; четвертой категории — 2000 юаней²⁰³.

Таким образом, все организационные затраты на КБА ложились на монастыри ханьской традиции и не распространялись на другие национальные формы буддизма. Тем самым именно они предоставляли средства, необходимые для новых городских и уездных отделений КБА, процесс создания которых стал особенно заметным в середине 90-х гг. (В июне 1995 г. были учреждены отделения КБА в г. Учуане пров. Гуандун, в уезде Сянтань пров. Хунань, в июле 1996 — в г. Тайюань, в сентябре 1995 г. в г. Мачэн и в уезде Лотянь пров. Хубэй²⁰⁴.)

Следующим шагом после введения в действие “Правил управления буддийскими монастырями и храмами ханьской традиции”, которые свидетельствовали об упрочении позиций КБА, стало обнародование “Временных правил посвящения для буддийских монастырей ханьской традиции” (19 июля 1994 г.).

Они были разработаны с целью упорядочения проведения посвящений, а также для того, чтобы сделать более стабильным положение китайского буддизма и обеспечить его развитие. Согласно новым правилам, церемония посвящения — законное мероприятие в монастырях ханьской традиции, готовившееся и проводившееся под контролем провинциальных отделений КБА и провинциальных бюро по делам религий²⁰⁵. Трехэтапная церемония посвящения ежегодно должна была проводиться 5 раз. Количество желающих принять в ней участие колеблется в пределах 300. (Таким образом, в монастырях ханьской традиции ежегодно принимали посвящение около 1 500 человек.)

Руководство провинциального отделения КБА и бюро по делам религий должны были быть заблаговременно извещены о времени, месте проведения посвящения и примерном количестве желающих в ней участвовать.

Компетентность десяти авторитетных монахов, возглавлявших посвящение в монастыре, удостоверялась провинциальным отделением КБА. В соответствии с новыми правилами к ним предъявлялись следующие критерии: любовь к Родине, любовь к учению Будды, принадлежность к монашеству²⁰⁶.

Целый ряд параграфов правил содержал требования к желающему принять посвящение. Он должен был быть истинно верующим будди-

стом, соблюдающим законы и имеющим хорошее здоровье, обладающим определенным культурным уровнем. Посвящению должен был предшествовать год пребывания в сангхе. Как и в прежних документах, возрастные рамки определялись 20-59 годами (включительно)²⁰⁷.

Если желающий принять посвящение прибывал в монастырь, проводящий церемонию посвящения, из другой провинции, то он, помимо прочих условий, должен был представить письменное согласие своего провинциального отделения КБА. Прибывавшие из Сянгана, Аомыня, Тайваня и других мест для принятия посвящения в одном из монастырей КНР должны были получить разрешение провинциального отделения КБА, провинциального бюро по делам религий, одобренное руководством КБА²⁰⁸. (Этот пункт был разработан в соответствии с “Положением о регулировании религиозной деятельности иностранных граждан на территории Китайской Народной Республики” от 31 января 1994 г.)

Современное положение в буддийских кругах обсуждалось на совещании Исполкома КБА, которое проходило 9 октября 1994 г. в пекинском храме Гуанцзи под председательством Чжао Пучу, выступившего с речью. В ней были намечены задачи деятельности КБА на 1995 г. Для того чтобы оптимально приспособить буддийские круги к условиям рыночной экономики, решено было ближе ознакомиться с реальной ситуацией на местах. Этой цели должно было служить обследование на уровне городских, уездных и провинциальных отделений КБА. Отчеты обследований должны были направляться в руководящие инстанции, где их предполагалось проанализировать, а затем выработать способы решения проблем, стоящих перед сангхой. Особое внимание участников совещания было приковано к проблеме опоры на собственные силы в условиях реформ, а также к проблеме повышения идейного уровня членов сангхи.

Совещание констатировало: 1) любовь к Родине и знаниям — в традиции китайского буддизма, поэтому современные буддисты должны стоять на платформе национального единства, охраны общественной стабильности, сплочения всех буддистов; 2) последователи буддизма, придерживающиеся основополагающего понятия “пустоты” (кит. кун, санскр. шуньята), должны активно выступать против любых его извращений, и особенно теми, кто заражен феодальными суевериями; 3) от-

деления КБА на местах должны активно бороться с фактами использования буддизма в корыстных целях теми, кто не являются подлинными буддистами²⁰⁹.

В середине 90-х гг. процесс усиления позиций КБА развивался на фоне совершенствования государственной политики в сфере религий. Ее характеристика содержалась в статье Ху Чжанцзиня — заместителя председателя Управления по религиозным делам Госсовета КНР (Опубликована в газете “Гуанмин жибао” 25 мая 1995 г., а затем перепечатана в журнале “Фа Инь” в июле того же года).

Автор, излагая официальную позицию и говоря о Китае как о государстве, в котором существует много религий, перечисляя важнейшие из них, на первое место поставил буддизм.

Религиозный вопрос в Китае, как указал Ху Чжанцин, — это один из главных вопросов стабильности общественной жизни, поэтому необходимо правильное ведение религиозной работы на высоком уровне в опоре на политические установки партии и мероприятия правительства. Под правильным ведением политики в сфере религий понимается решение проблемы формирования органов по делам религий, уровня подготовки их штатов и финансирования, т.е. проблемы усиления верующей интеллигенции и ганьбу профессионалов, работающих в сфере религий²¹⁰.

Важнейшим направлением деятельности КБА 90-х гг. оставалось образование и воспитание буддийских кадров. Ведущая роль в этом сохранялась за Институтом китайского буддизма — китайским высшим учебным заведением. Согласно уведомлению КБА (март 1997 г.), в него и его отделения могли поступить молодые монахи в возрасте 19–25 лет, имеющие среднее буддийское или светское образование (среднее, высшее) по рекомендации храмов, монастырей и местных отделений КБА. Выпускники направлялись в буддийские организации, храмы, монастыри или занимались научно-исследовательской работой²¹¹.

Другим постоянным направлением деятельности КБА являлось строительство духовной культуры. На проходившей 15–16 января 1997 г. в г. Чжухай конференции по духовной культуре присутствовало 30 представителей из Пекина, Шанхая, Нинбо, Сучжоу, Гуанчжоу и других мест. Участники совещания вновь подчеркнули, что буддизм — это важная часть китайской культуры, поэтому чтобы соответствовать

современности необходимо не только повышать религиозный уровень верующих, но и вовлекать их в строительство социалистической духовной культуры²¹².

При комплексном подходе к изучению возрождения религий в Китае в 80-90-х гг., т.е. рассматривая это явление не только в аспекте расцвета всех сторон религиозной жизни (роста числа верующих и уровня религиозного сознания, восстановления религиозной практики и культовых сооружений), но как ренессанс части китайской традиционной культуры, можно выделить особую роль, которая принадлежит в этом процессе Шанхаю. Этот самый крупный промышленный центр Китая, играющий в последние годы ведущую роль в экономике страны, вновь, как и в начале XX в., приобрел приоритетное значение и как центр религиозной жизни²¹³.

Важным фактором активности КБА, формирующим ее роль и место сангхи в общественной и государственной структуре КНР, являются ее внешнеполитические связи с буддистами Азии и всего мира. Особое значение приобретает объединительная роль КБА в контактах с тайваньскими буддистами. Сфера ее деятельности расширяется: после присоединения к КНР Сянгана в нее вливается новый поток буддистов. К середине 90-х гг. заметный прогресс наметился во взаимоотношениях китайских буддистов с буддистами Дальнего Востока, особенно Японии, о чем наглядно свидетельствуют материалы журнала “Фа Инь”²¹⁴. Более чем 40-летний опыт контактов между КБА и буддийскими организациями Японии, постепенно оживлявшийся с начала 50-х гг. на фоне того, что буддизм имеет длительную историю в обеих странах, достиг в последнее десятилетие небывалого уровня. Это нашло проявление в сфере культурного обмена двух обществ и во взаимоотношениях между исследовательскими центрами буддийских высших учебных заведений. Последний момент приобретает особенно важное значение для китайских буддистов, ориентирующихся на восстановление традиции ученых-знатоков буддизма. Непрерывный опыт, накопленный японцами в этом направлении, очень важен для современной сангхи КНР.

Подытоживая сказанное, невольно приходишь к выводу, что возрождение буддизма в 80-е гг. после, как казалось, необратимого процесса разрушения этой религии в КНР в предыдущие десятилетия — это подлинный феномен. При всех издержках и зачастую двусмысленном по-

ложении КБА в силу государственного контроля как в центре, так и на местах именно ей при опоре на подвижников со временем удалось возглавить процесс реставрации храмов и монастырей, восстановления там монашеских устоев, хозяйственной деятельности и буддийского образования, а также воссоздать и оживить деятельность отделений на местах. Общий импульс 80-х гг. для движения страны по пути созидания передался и буддизму, что в свою очередь способствовало его вовлечению в общественную жизнь. Постепенно охваченное реформами общество начало поворачиваться к буддизму, по-новому оценивать его как важную часть китайской традиционной культуры.

Первая половина 90-х гг. — это особый период в истории КБА, когда на основе накопленного в первое реформенное десятилетие опыта жизни сангхи были обобщены и сформулированы цели и задачи ее деятельности. Ряд документов КБА этого периода наглядно свидетельствует об усилении ее позиций в буддийских кругах и в обществе. Их анализ позволяет утверждать, что произошло упорядочение важнейших сфер жизнедеятельности храмов и монастырей ханьской традиции, в результате чего сложилась мобильная структура: КБА — ее местные отделения — монастыри, храмы. К середине 90-х гг. был фактически официально закреплён ее контроль над управлением храмами и монастырями, а также проведением посвящения. Вместе с тем возрождение храмовой и монастырской жизни, успешное проведение политики “сы ян сы” привело к тому, что в самой сангхе появились средства на содержание центральных и местных органов КБА, что в свою очередь стимулировало расширение их сети.

§ 2. Общественное назначение современного буддизма на Тайване

Возрождение буддизма стало отличительной чертой буддизма и на Тайване. Феноменальный рост числа верующих буддистов наблюдался там с начала 80-х гг. В соответствии с оценками Министерства внутренних дел Тайваня их количество за десять лет с 1983 по 1993 г. увеличилось в шесть раз (с 800 тыс. до 4,86 млн.). Выросло число зарегистрированных буддийских храмов и монастырей с 1157 до 4020, а количество монахов и монахинь — с 3470 до 9240²¹⁵. Этот рост наблюдался на фоне роста числа верующих других конфессий, однако количество буд-

дистов увеличивалось быстрее. К 1993 г. они составили 44% всех верующих, т.е. самую большую конфессию острова. К 1995 г. примерно каждый пятый житель Тайваня — буддист²¹⁶.

Наблюдался также рост числа монашествующих. Однако примерно треть из них, приняв обеты и посвящения, возвращалась к мирской жизни²¹⁷.

Условия для подобного ренессанса создавались в предыдущие десятилетия в результате деятельности по распространению дхармы Тайваньского буддийского союза (*Тайвань фоцзяо хуэй*) и его отделений. Этот союз был создан в 1945 г. и являлся с 1947 по 1949 г. одним из филиалов КБС на материке. После создания на Тайване Китайской Республики, в условиях оттока японских буддийских деятелей и притока буддийского монашества с материка, он стал самостоятельной организацией, продолжавшей дело КБС.

С 50-х гг., ориентируясь на сохранение традиций махаяны, Тайваньский буддийский союз взял на себя роль организатора посвящений в монахи, которые ранее проводились только на континенте. В результате храмы и монастыри, которым давалось право проведения посвящений, проводили их ежегодно на трех уровнях.

На проходившем в 1968 г. 6-м съезде представителей ТБС были приняты “Правила посвящения”, регламентировавшие прием в сангху. К 90-м гг. посвящение приняли около 10 тыс. чел., т.е. была подготовлена целая армия религиозных деятелей, сыгравших активную роль в возрождении буддизма на Тайване. Наряду с расширением состава сангхи, ТБС стремился к созданию своей организационной структуры по принципам, разработанным еще в гоминьдановском Китае до 1949 г. На 3-м съезде Тайваньского буддийского союза в феврале 1952 г. было принято решение о создании 19 городских филиалов²¹⁸.

Основной функцией ТБС в 50-е гг. являлась защита сангхи, которой в сложных условиях последовательно проводившейся государством программы секуляризации монастырских и храмовых земель приходилось отстаивать право на свое существование.

С конца 60-х гг. стали проявляться новые тенденции — возникли буддийские общества в среде интеллигенции и студентов, а к 1977 г. их насчитывалось уже 37. Это в свою очередь привело к созданию как

религиозных, так и светских высших учебных заведений, ориентированных на изучение буддизма.

Первое буддийское высшее учебное заведение — Институт буддийских исследований был основан в 1967 г. Центром по распространению дхармы Фогуаншань при крупнейшем храме Тайваня, открытом в 1959 г. В Институте действовали факультеты теории и практики буддизма, воспитания, управления, искусства и филологии. Выпускники Института внесли большой вклад в деятельность различных буддийских культурных, издательских и просветительских учреждений Тайваня. Всего в те годы открыто более 50 учебных заведений, которые, однако, действовали эпизодически. В числе их “Институт китайского буддизма”, “Китайский институт по изучению Индии”, “Институт буддийской культуры”. Некоторые из них смогли наладить выпуск собственных периодических изданий, которые были ориентированы на молодых интеллектуалов мирян, интересующихся в большей степени изучением буддизма, чем соблюдением ритуалов.

Помимо перечисленных институтов, в светских учебных заведениях Тайваня различного профиля были открыты факультеты и кафедры буддизма²¹⁹. Во многих из них создавались буддийские клубы. В результате, в 70-е гг. удалось подготовить специалистов-профессионалов в области буддизма, среди них первый доктор наук Шэн Янь, ставший впоследствии главным редактором “Всемирной истории буддизма”.

Как и прежде, в эти годы сказывалось влияние японского буддизма. Например, были созданы общество “Содействия китайско-японским буддийским связям” и основанная в 1978 г. тайваньскими и японскими буддистами “Ассоциация буддийской культуры”²²⁰.

На фоне этой многообразной деятельности наметились коренные изменения в методах внедрения религии в общественную жизнь, что и дало картину быстрого увеличения обращенных в буддизм в последние десятилетия. Буддизм, который уживался с конфуцианством и даосизмом, завоевывает все новых последователей благодаря тому, что становится более действенным в обществе. Монахи и монахини, все больше ориентируются на общественную деятельность вне монастырей и храмов, популяризируя религию²²¹. Параллельно этому процессу наблюдается и поворот к буддизму современного тайваньского общества, в котором происходят быстрые социальные изменения. В условиях, когда

достижения научно-технического прогресса становятся доступными все более широкому слою населения, делая жизнь более комфортной и благополучной, ощущается серьезная потребность в духовном.

Тенденция поворота буддизма к обществу восходит к концепции мирового буддизма, основоположником которой, как указывалось выше, являлся в 30-е гг. Тайсюй. Напомним, что он выступил тогда против положений школы Цзинту, в те годы наиболее авторитетной школы китайского буддизма, которая призывала последователей сконцентрироваться только на достижении нирваны путем религиозной практики. Тайсюй же призывал к тому, чтобы буддизм, не замыкаясь только на ней, преодолел изоляцию от общества, занял достойное место в современном мире. Его идеи были поддержаны рядом учеников. Один из них, впоследствии известный монах Иншунь, внес большой вклад в распространение идей Тайсюя на Тайване. В соответствии с ними Иншунь отстаивал активную роль буддизма в обществе.

Однако эти идеалы включения буддизма в общественную жизнь стали реализовываться лишь к началу 80-х гг, когда отдельные монахи и монахини привлекли внимание общественности, не только трудясь на религиозной ниве, но и включаясь в социальную деятельность, используя средства массовой информации для распространения учения Будды. В настоящее время эти первопроходцы стоят во главе ряда влиятельных фондов и обществ²²².

Син Юнь, например, завоевал авторитет как руководитель издательства уже упоминавшегося Центра Фогуаншань, созданного в одном из самых больших храмов острова. Он популяризировал на телевидении, а также в периодических изданиях идеалы Тайсюя. Монахиня Чжаньянь — ученица Иншуня возглавила созданную в 1968 г. самую большую на острове благотворительную организацию “Буддийский фонд благотворительности и пожертвований Цы Цзи”, который в настоящее время имеет 1 миллион активных сторонников, тысячи добровольцев, миллионы постоянных жертвователей²²³. Важнейшим делом фонда на благо общества стала организация госпиталя. Как и большинство высших духовных лиц, Чжаньянь использовала средства массовой информации как трибуну для обращения к широкой общественности. Причем нередко выступала в телевизионных программах совместно с политическими деятелями, в результате чего их удалось привлечь к участию в благо-

творительных проектах. Так, президент Республики Китай Ли Дэньхуэй вместе с Чжанъянь участвовал в открытии колледжа Цы Цзи.

Многие современные монахи и монахини играют отнюдь не традиционную роль, вникая во все общественные проблемы — от высшего образования до охраны окружающей среды. Хуэйвань, например, организовала буддийский колледж, а Шэньянь и ее последователи приняли участие во множестве экологических проектов и собрали более 150 тыс. долл. США для реализации программы по реабилитации наркоманов. Многие монахи и монахини стали постоянными участниками антиядерных манифестаций.

Как отмечает тайваньский историк Ян Хуэйнань, оглядываясь на историю тайваньского буддизма, в этом прослеживается традиционная тенденция тайваньского буддизма — в периоды подъемов активно участвовать в общественной жизни²²⁴. Ведь высший нравственный подвиг бодхисаттв в спасении и освобождении всех живых существ, а не только самих себя.

Буддийские группы на Тайване завоевали авторитет среди населения на стезе благотворительной деятельности. В 1993 г., согласно данным Тайваньского буддийского союза, они оказывали финансовую и иную помощь 7 больницам, 10 домам престарелых, 5 приютам и 3 клиникам. Из 1 млн. долл. США, которые буддийские группы получают каждый год в качестве пожертвований, треть идет на помощь бедным семьям или жертвам стихийных бедствий.

В авангарде этой благотворительной деятельности находится фонд Цы Цзи. На протяжении многих лет он оказывал и продолжает оказывать помощь десяткам тысяч нуждающихся семей в форме финансовой поддержки, оказания медицинской помощи, ремонта жилья и другой деятельности²²⁵. Как упоминалось выше, по инициативе фонда Цы Цзи был открыт самый большой в восточном Тайване госпиталь. В настоящее время в нем насчитывается 850 коек. В настоящее время фонд Цы Цзи планирует строительство еще одного госпиталя в одном из южных уездов острова. Фонд уделяет большое внимание разрыванию сети медицинских услуг в тех местах, где в них наиболее нуждаются.

Возглавляющая фонд Цы Цзи Чжанъянь нащупала свой путь помощи нуждающимся. Она стала убеждать домохозяек жертвовать на благотворительные нужды часть своего ежедневного семейного бюджета.

Другие активисты из Цы Цзи собирали средства для нуждающихся путем продажи детской обуви.

Цы Цзи имеет соглашение с китайским трастовым коммерческим банком, который открыл для нужд руководства фонда специальную лотосовую кредитную карточку. Фонд Цы Цзи также возглавил деятельность по оказанию помощи зарубежным буддистам. Так, в КНР было направлено 12 млн. ам. долл. жертвам наводнений. Кроме этого, многие добровольцы выезжали в пострадавшие деревни и сами оказывали помощь в восстановлении домов и школ. Фонд также направлял средства и добровольцев на борьбу со стихийными бедствиями и эпидемиями в Монголию, Эфиопию, Непал, Бангладеш, Руанду.

Так современные тайваньские буддисты понимают распространение идеалов своего учения, придавая значение не только распространению дхармы, но и реальным делам.

Внедрение в учебные заведения различных уровней — еще одна важная сфера, в которой буддизм проявил себя в последние годы. Группы буддистов играют заметную роль в светских учебных заведениях (в колледжах, студенческих кампусах и ассоциациях). С середины 80-х гг. в 64 высших учебных заведениях Тайваня действуют буддийские объединения²²⁶. Помимо этого, в почти 70 детских садах и средних школах действуют буддийские группы. В 1986 г. был открыт буддийский колледж — светское учебное заведение. Студенты этого колледжа наряду с изучением общих предметов изучают курс буддийской философии²²⁷.

К середине 90-х гг. на стадии создания находились и другие светские учебные заведения, поддерживаемые буддийскими группами. В 1993 г. начато строительство колледжа гуманитарных и социальных наук в пригородах Тайбэя. Главный акцент в нем будет делаться на изучении религий и переводческой деятельности. Имеются планы открытия через несколько лет университета Сюаньцзана в честь известного монаха-миссионера. Спонсором этого проекта является Буддийский фонд культуры и образования.

В 1995 г. завершено строительство Университета свободных искусств в Фогуаншане. Всего на Тайване в настоящее время действуют 33 буддийских института, однако база их невелика, что отчасти объясняется отсутствием официального признания со стороны министерства образования.

Другой возможностью внедрения в общественное сознание является издательская деятельность как религиозных, так и светских учреждений буддийского толка. Для большинства храмов стал в настоящее время возможным выпуск информационных бюллетеней, а буддийским фондам доступно издание солидных толстых специализированных журналов, привлекающих интерес подписчиков. Среди 48 периодических изданий, зарегистрированных правительством, наиболее известны ежемесячные журналы "Общие Врата" и "Золотой лотос". Безусловно, лидирует среди них журнал "Общие Врата", имеющий 36 000 подписчиков по всему миру²²⁸. Первоначально он издавался как небольшой информационный бюллетень, сообщавший о различных сторонах жизни горы Фогуаншань. Постепенно его тематика расширялась за счет публикации разнообразных материалов из общественной жизни, по искусству, психологии, а также различных объявлений, представлявших интерес как для верующих, так и для неверующих.

Журнал ненавязчиво распространяет учение Будды, публикуя вдохновенные заметки, комиксы по мотивам буддийской классики, информацию о разных сторонах буддийской деятельности. Как говорит монахиня из общества Фогуаншань преподобная Юньонь, являющаяся главным редактором "Общих Врат", журнал стал мощным орудием распространения буддизма, ориентирующимся на привлечение читателей и завоевание влияния общества²²⁹.

Помимо журнала, за 37 лет существования издательство "Фогуан", созданное в 1959 г., выпустило около 500 книг и других видов печатной, видео- и аудиопродукции. Если первоначально издательство ориентировалось на серьезные публикации, например собрания сутр, то в настоящее время главным в его деятельности стал выпуск популярной литературы, включая прозу и поэзию на буддийские сюжеты, а также лечебно-оздоровительной литературы, опирающейся на систему и методики чань буддизма. В это же время в планы издательства входит публикация буддийского словаря²³⁰.

Руководит издательством Син Юнь, писатель по профессии. Он написал популярные биографии Будды Шакьямуни и его учеников. Несколько лет назад по его рассказу о буддийском монахе был сделан телевизионный спектакль.

Начав с небольших телевизионных сюжетов, общество Фогуаншань в настоящее время ведет регулярную программу на телевидении. Другие буддийские группы последовали примеру общества Фогуаншань, подготовив свои видеосюжеты для специальных религиозных каналов.

Другим способом внедрения в общественную жизнь является участие религиозных обществ в защите окружающей среды. Монахи активно участвуют в проектах по борьбе с ее загрязнением. Так, в одном из храмов в качестве модели защиты окружающей среды отказались от использования химических пищевых добавок, пластиковой упаковки и посуды. Кроме того, монахи собирают средства для лечения больных и раненых птиц в тайбэйском зоопарке²³¹.

Добровольцы из Цы Цзи организовали сбор макулатуры с тем, чтобы избежать вырубки лесов. Они выходят на уборку городских улиц, приводят в порядок дома пожилых или больных людей.

Другие активисты вовлечены в сферы медицинского обслуживания в созданных при посредничестве буддистов больницах и небольших клиниках. Главным медицинским учреждением Тайваня является сооруженный в 1986 г. госпиталь в Хуаляне, средства на строительство которого были собраны активистами Цы Цзи. Теперь они выполняют многие функции медицинского персонала. Общество Фогуаншань ориентирует своих членов на оказание медицинской помощи жителям труднодоступных районов.

Таким образом, современные тайваньские буддисты стремятся нести свет учения Будды, оказывая конкретную помощь людям.

Кроме того, они пропагандируют в развивающемся на американский манер обществе потребления скромный образ жизни, призывая не проводить расточительные свадьбы и банкеты, а также пышные похороны. Например, из буддийских добровольцев создаются специальные бригады для организации скромных похорон. Многие добровольцы берут на себя выполнение традиционных религиозных функций, например, похоронных церемоний на дому. Причем нередко они компенсируют и материальные затраты²³².

Одним словом, современные тайваньские буддисты — это не аскеты-отшельники, а смело вторгающиеся в жизнь распространители буддизма.

Важным направлением деятельности тайваньских буддистов является работа с детьми и молодежью: создаются специальные буддийские летние лагеря для школьников и студентов, спонсорами которых выступают храмы Тайбэя. Примером может служить типичный летний лагерь для детей, где они сосредоточиваются на религии, живя неделю как монахи и монахини. Они соблюдают вегетарианскую диету и заполняют день, заучивая мантры, разбирая сутры и джатаки. Только одна неделя, проведенная в таком лагере, не может сразу изменить сознание детей в сторону религии, но их родители считают, что это необходимо. Эта программа привлекла свыше 2 000 школьников. Она настолько популярна, что родители продолжают контактировать с организаторами подобных лагерей и в дальнейшем.

По мере возрастания интереса к буддизму специальные образовательные программы завоевывают интерес общественности. В храмах проводятся занятия для всех желающих познакомиться с учением Будды. Обучение, как правило, бесплатное, или за него взимается мизерная плата. Эти краткосрочные курсы проходят под лозунгом помощи людям в деле отречения от мирских забот и концентрации на духовном.

Программа для взрослых включает базовое обучение медитации, изучение сутр и физические упражнения. В ее основе не лежат какие-либо догматы, а положения различных буддийских школ Цзинту, Чань и др., поскольку в большинстве храмов не делается разницы между различными учениями²³³. Обитатели одного какого-либо храма или прихожане получают возможность овладевать системами многих школ²³⁴.

Суммируя сказанное выше, можно утверждать, что современный тайваньский буддизм отличает небывалый рост числа последователей этой религии, ослабление харизматической роли монахов и монахинь при одновременном вовлечении их в современную общественную жизнь.

При сравнении современного буддийского возрождения в КНР и на Тайване можно выделить следующие их особенности. Это прежде всего то, что в настоящее время тайваньские монахи и монахини выходят за монастырские стены и активно внедряются в общественную жизнь на уровне благотворительной деятельности, образования и защиты окружающей среды, что стало возможным благодаря усилиям Тайваньской

буддийской ассоциации в 50–90-е гг. Эти новые тенденции не могли не внести изменения в облик островного буддизма, в частности, привели к размыванию религиозных устоев. В КНР, напротив, деятельность монашества по распространению дхармы в атеистическом обществе ограничена. Эта несвобода несколько не умаляет авторитет материковых буддистов за рубежом. Примером тому служит высокая оценка буддистами всего мира усилий шанхайских буддистов по восстановлению и сохранению традиций, что с точки зрения последователей этой религии не менее важно, чем активизация деятельности в обществе. Но, несомненно, общей чертой буддийского возрождения в Китайской Республике и КНР является особая роль буддийских объединений: Тайваньского буддийского союза и Китайской буддийской ассоциации. При этом нельзя забывать, что КБА пришлось рывком, подвижнически преодолевать тяжелейшие последствия десяти лет “культурной революции”, восстанавливать монастырскую и храмовую жизнь, а уже потом менять отношение к буддизму в обществе. На Тайване условия для возрождения буддизма были подготовлены в результате непрерывной и последовательной работы ТБС, которая велась в толерантном к религиям обществе.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Совершенно очевидно, что буддизм уже оказал такое влияние на китайский характер в целом, которое будет давать плоды, даже если дерево, на котором они произрастают, не является прежним.

Дж.Блофельд²³⁵

Китайские буддийские организации, основным направлением деятельности которых являлось объединение верующих всей страны, несмотря на ее богатую катаклизмами историю, оставались самым устойчивым и специфическим фактором этой религии в XX в. И в республиканском Китае, и в КНР, и на Тайване они, став проявлением объединительной тенденции, сохранили свою главную функцию — собиранье всех сил верующих с целью защиты буддизма и обеспечения ему общественной поддержки.

Процесс объединения буддистов-ханьцев начался сверху путем создания центральных руководящих органов и к 40-м гг. завершился созданием сети местных (провинциальных, уездных и городских) организаций. Тогда стало вырисовываться направление объединения буддистов всех национальных региональных форм.

Характерная особенность этого этапа — борьба между сторонниками реформирования буддизма, которых условно можно назвать обновленцами, и сторонниками сохранения традиционных основ сангхи. Те и другие осознавали важность организационного объединения. Надо отметить, что новое, основным содержанием которого была необходимость поворота этой религии в сторону общества, хотя медленно, но все же пробивалось. Подлинный поворот к реализации разработанных глав-

ным вдохновителем активизации общественной роли буддизма Тайсюем теоретических основ реформы обозначился во второй половине 40-х гг., но был прерван гражданской войной.

Сравнительный анализ состояния буддизма в гоминьдановский период и в период КНР дает основание говорить о том, что в первой половине XX в., несмотря на постоянные нападки на монастырскую собственность и, как результат этого, некоторое ее ущемление и сокращение, она продолжала сохраняться. В то время как к середине 60-х гг. монастырское и храмовое землевладение перестало существовать. Различные виды монастырской деятельности, опиравшиеся на него, были свернуты.

В первое десятилетие существования КНР налицо было сокращение монастырей и уменьшение численности монашества. Особенно пострадали традиционные (наследственные) храмы и небольшие монастыри. Одновременно резко снизилось число монахов в крупных народных монастырях. Особенно бурно этот процесс развивался после земельной реформы, несмотря на то, что монахам и монахиням в соответствии с “Законом о земельной реформе” выделялись земельные наделы и средства производства.

В условиях ломки старых устоев, когда отправление религиозных обрядов, мягко говоря, было непопулярно и когда перед большинством населения стояла проблема выживания, резко ухудшилось положение всех групп монашества. Не могли существовать индивидуальные монахи, лишившиеся основной своей поддержки — богатых и влиятельных мирян. Весьма затруднительным стало и существование народных монахов, получавших средства существования от местных жителей. Единственным, хоть и оскудевшим и ненадежным, прибежищем оставался монастырь.

Но новая жизнь вторгалась и в его стены. Зачастую его обитатели были втянуты в пропагандистские и политические кампании по инициативе радикально-реформаторски настроенных деятелей неообновленческого толка, появившихся в буддийской среде.

Итак, с образованием КНР, государства атеистической ориентации, начался качественно новый период в истории буддизма. Однако, несмотря на секуляризацию и отмену земельной монастырской собственности, в первые же годы встал вопрос о создании единой общенациональной буддийской организации. Учрежденная в 1953 г. Китайская

буддийская ассоциация, несмотря на то, что она находилась под строгим контролем государства и политическим прессом, оставалась, в конечном итоге, объединительно-охранительным фактором. Думается, что КБА, несмотря на компромиссы или благодаря им, сыграла позитивную роль в выживании буддизма, а затем в его новом возрождении.

Вместе с тем нельзя не учитывать, что цели и задачи КБС и КБА существенно различались. Если главной целью первого была защита монастырской собственности, то в качестве основной задачи КБА декларировалась помощь режиму в строительстве нового общества. В рамках этого осуществлялась защита буддизма в сложных политических условиях. После 1949 г. решающее значение придавалось внешнеполитическому аспекту деятельности КБА.

К концу 50-х гг. стала осуществляться задача: с помощью сети местных отделений взять под свой контроль монастырскую жизнь во всех ее проявлениях (назначение монастырской администрации, контроль за деятельностью настоятелей и проведением посвящений). В этом смысле КБА стала наследницей реформированного КБС. Сказанное выше справедливо в отношении ханьского буддизма. Отделения КБА, открывавшиеся в местах проживания неханьских народностей, исповедовавших буддизм, оставались вершущими образованиями.

Следует упомянуть, что были периоды, когда деятельность КБА приобретала разрушительный оттенок. Под влиянием радикально настроенной части ее руководства был нанесен удар по одному из важнейших устоев сангхи — обряду посвящения. В результате последовательно сократилось число монастырей, обладавших правом проведения церемонии посвящения, уменьшалось число ежегодных церемоний, упрощалась процедура их проведения. В конечном итоге с 1958 г. официальные церемонии посвящения волевым решением руководства КБА, подчинявшегося политическим установкам государства, вообще перестали проводиться.

Под воздействием необновленцев подвергся интерпретации, в соответствии с атеистической идеологией нового общества, буддийский канон. На фоне этого стали допускаться упрощение дисциплинарных устоев монастырской жизни и нарушение обетов Пратимокши и правил Байчжана.

Положение верующих, как мирян, так и монашества, непосредственно зависело от перепадов внутривнутриполитического барометра, а именно

от ужесточения или смягчения политической ситуации в стране, что оказало непосредственное влияние на их общее число, на количественный состав сангхи, весь ее уклад, а также на характер деятельности КБА. Так, за оттепелью в период “ста цветов” наступило время ожесточенных антирелигиозных кампаний 1958–1959 гг., а за ним вновь период послаблений 1960–1962 гг., создавший благоприятные возможности для расцвета религий. Однако перемены к худшему начали ощущаться уже в 1963 г. И, наконец, в подлинно драматическую ситуацию попал буддизм в годы “культурной революции”, когда были закрыты храмы и монастыри, замерла религиозная жизнь, прекратила свое существование КБА. Хранителем традиции становился сам верующий и его семья, когда в условиях жесткой идеологической обработки молодежи религиозные, морально-нравственные критерии и семейные традиции старшего поколения, как казалось, были преданы полному забвению.

Но пророческими оказались слова приведенного выше эпитафия — влияние буддизма на китайский характер и менталитет сохранялось. Действительно, в 80-е гг. началось стремительное возрождение буддизма в КНР, одной из черт которого стало возобновление деятельности КБА. Оно объясняется не только серьезными экономическими и общественно-политическими изменениями, но и удивительной способностью к выживанию, неоднократно проявлявшейся в многовековой истории этой религии, благодаря тесному переплетению с китайской традицией.

Буддизм, являясь одной из трех мировых религий, распространился на огромной территории и оказал продолжительное, разностороннее и глубокое влияние на историческое развитие духовной культуры Китая. Эта религия продолжает заметно воздействовать на современную культуру КНР и Тайваня. Многообразное культурно-историческое наследие буддизма со временем слилось с социально-культурными и религиозными традициями Китая. Именно этим объясняется жизнеспособность китайского буддизма, его современное возрождение и превращение в один из факторов общественной и культурной жизни КНР. Хотя суть процесса восприятия буддизма как части китайских религиозных верований трудно уловима, легко теряется в обилии фактов и аргументов,

однако только сообразываясь с ним, можно понять феномен двух в течение нашего столетия возрождений сангхи в Китае.

Подходит к концу XX в., период, когда первоначально лишь слабо проявлявшаяся тенденция объединения ханьского буддизма, то приобретающая четкие очертания, то, как казалось, бесследно исчезающая, стала реальностью. В итоге она нашла выражение в создании единой системы принципиально нового для ханьского буддизма организационного устройства. Если 80-е гг. — это время возрождения буддизма, то 90-е гг. — укрепления его позиций. Организационно оформившийся к середине 90-х гг. буддизм ханьской традиции удачно вписывается в пеструю канву реформенной общественной жизни КНР. На рубеже XX и XXI вв. сангха в Китае устремлена в будущее — опираясь на многовековой опыт, она намечает новые перспективы.

ПРИМЕЧАНИЯ

-
- ¹ Более подробно об этом см.: Янгутов Л.Е. Философское учение школы Хуаянь. Новосибирск, 1982, с. 5-24; Торчинов Е.А. Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования). — Народы Азии и Африки, 1982, № 2, с.45-54.
- ² Конрад Н.И. Неопубликованные работы, письма. М., 1996, с. 127.
- ³ Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб, 1994, с. 83.
- ⁴ Васильев В.П. Буддизм. Его догматы, история и литература. — В кн. Гумилев Л.Н. Древний Тибет. М., 1996, с. 363.
- ⁵ Члены сангхи в различных странах составляют самое большое число в мире среди верующих различных конфессий несмотря на то, что в результате бурных политических перемен второй половины нашего столетия их число по сравнению с серединой XX в. сократилось на две трети. Harvey P. An Introduction to Buddhism. Cambridge, 1990, p. 217.
- ⁶ Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994, с. 17, 29-32.
- ⁷ Harvey P. Ibid, p.234.
- ⁸ Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма, с. 187.
- ⁹ Рерих Е.И. Основы буддизма. С.-Пб., 1992, с. 20.
- ¹⁰ Признаком принадлежности к сангхе в Индии считалась желтая одежда, а точнее пожелтевший от времени ветхий кусок ткани. Выражения “надеть желтое платье” или “снять желтое платье” означали вступление в сангху или выход из нее. В отличие от Индии в Китае обыденным монашеским одеянием стал серый халат. Это объясняется тем, что в соответствии с более древней китайской традицией желтый цвет считался императорским цветом.

-
- ¹¹ Welch H. *The Practice of Chinese Buddhism. 1900–1950.* Cambridge, Mass., 1967, p. 276, 280.
- ¹² Ch'en Kenneth. *Buddhism in China.* Princeton. 1964, p. 246.
- ¹³ Prip Moller. *Chinese Buddhist Monasteries.* Copenhagen, 1937, p. 304, 312.
- ¹⁴ Welch H. *The Practice of Chinese Buddhism*, p. 294.
- ¹⁵ Harvey P. *Ibid*, p. 230.
- ¹⁶ Составитель устава чаньский монах Хуайхай, впоследствии получивший имя Байчжан чаньши — чаньский наставник Байчжан (по названию горной местности Синьбу байчжан шань, пров. Цзянси, в которой он проживал). *Китайская философия. Энциклопедический словарь*, с. 377.
- ¹⁷ Welch H. *The Practice of Chinese Buddhism*, p. 107; Дюмулен Г. Там же, с. 185.
- ¹⁸ Prip Moller. *Ibid*, p. 366.
- ¹⁹ Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1986, с. 118-119.
- ²⁰ Там же, с. 117; Фа Инь, 1993, № 12, с. 28.
- ²¹ В настоящее время авторитет настоятелей возрождается. Однако в силу того, что назначение настоятелей непосредственно контролируется Китайской буддийской ассоциацией, некоторые монашеские общины предпочитают обходиться без настоятеля, выдвигая из своей среды исполняющего его обязанности.
- ²² Welch H. *The Practice of Chinese Buddhism*, p. 151-152.
- ²³ Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо, с. 118.
- ²⁴ Там же, с. 118.
- ²⁵ Васильев Л.С. *Культы, религии и традиции в Китае.* М., 1970, с. 343.
- ²⁶ Ch'en Kenneth. *Ibid*, p. 274.
- ²⁷ Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо, с. 121.
- ²⁸ Welch. H. *The Practice of Chinese Buddhism*, p. 242.
- ²⁹ Там же, p. 207-210.
- ³⁰ Одна из первых политических атак на собственность буддийской общины была предпринята группой реформаторов и их сторонников в период “100 дней реформ” в 1898 г. В числе других требований реформаторы выдвигали радикальное требование конфиска-

ции собственности монастырей. Оно не было проведено в жизнь, но бесспорно оказало влияние на императорский эдикт того же года, предписывавший превратить в школы те храмы, которые не использовались для церемоний, связанных с культом предков. Этот эдикт был вскоре отменен. — Сахирова Е.Ф. Обновленческое движение буддистов Китая на рубеже XIX–XX вв. 14-я научн. конф. Общество и государство в Китае. Ч. 3. М., 1983, с. 26.

³¹ Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо, с. 122.

³² Ян Вэньхуэй (1837–1911) — мирянин, буддийский ученый, просветитель и издатель. С 1866 г. начал разворачивать в Нанкине издательское дело по публикации канонической литературы. В 1886 г. выезжал в Англию, где изучал политическую историю, а затем в Японию, где занимался философией и древнейшим буддийским канонам. В 1895 г. принял активное участие в движении по возрождению индийского буддизма в Шанхае. С 1907 г. организовал школу в Нанкине. У него обучались Тайсюй, Оуян Цзинью и другие, впоследствии известные буддисты, которые в 1910 г. организовали общество по изучению буддизма. — Чжунго цзиньсяньдай гаосэн юй фосюе мин жэнь сяо чжуан (Краткие биографии высших монахов и известных буддистов в новое и новейшее время). Шанхай, 1990, с. 99-101.

Тайсюй (1889–1947) — буддийский монах, мастер дхармы, выходец из пров. Чжэцзян. В сангху вступил в 1905 г. в Сучжоу в монастыре Пинван Сяоцзюхуа. В том же году в Нинбо в монастыре Тяньтун принял посвящение. Его мировоззрение реформатора формировалось под влиянием Ян Вэньхуэя, в нанкинской школе которого он обучался с 1908 г. В 1911 г. стал настоятелем гуанчжоуского монастыря Байюньшань. Он углубленно изучал буддийский канон, а также доктрину школ Тяньтай и Аватамсака. Чтобы уяснить общее между современной мыслью и основами буддийской философии, он знакомился с переведенными к тому времени на китайский язык западными работами по логике, философии, экспериментальным наукам. Ответы на волновавшие его вопросы Тайсюй искал не только в произведениях известных китайских реформаторов Кан Ювэя, Лян Цичао, Яньфу, но и в трудах К. Маркса, П. Прудона, М. Бакунина, П. Кропоткина. Под их воздействием у него сформиро-

вались довольно радикальные взгляды, однако в конечном итоге он осознал, что только буддизм может спасти мир. Прийдя к выводу, что только путем самосовершенствования каждой отдельной личности можно достигнуть общественного прогресса, он выступал как противник социальной революции и коллективистских идеалов коммунизма. Смыслом его жизни становится распространение буддизма и его реформирование, под которым Тайсюй понимал его организационное и идейное преобразование, выступая как активный сторонник объединения верующих всей страны. После создания Генерального буддийского союза, в образовании которого он непосредственно участвовал, стал главным редактором печатного органа этого объединения — журнала “Фоцзя юэбао”.

По инициативе Тайсюя было основано несколько буддийских учебных заведений, в том числе Учанская академия буддизма, Всемирная академия буддизма, Институт ханьско-тибетских религий. Целью своей жизни он считал не только возрождение и реформирование буддизма в Китае, но и распространение его за рубежом. В связи с этим особое место занимала его миссионерская деятельность во Франции, Англии, Германии и США, а также в Японии, Индии и на Цейлоне, которая содействовала созданию в будущем Всемирного объединения буддистов. Замысел Ян Вэньхуэя по углублению контактов между Западом и Востоком посредством буддизма последовательно проводился в жизнь именно Тайсюем в 20–40-е гг. Миссионерская активность Тайсюя была поддержана гомиьдановским правительством. После личной встречи с Чан Кайши в июле 1928 г. он получил официальное одобрение и финансовую поддержку планов миссионерских поездок за рубеж. План Тайсюя, состоявший в распространении буддийского учения, в объединении буддистов всего мира путем создания обществ среди мирян, был частично реализован в период его первого путешествия в Западную Европу, США и Японию, которое продолжалось девять месяцев. Благодаря финансированию со стороны Национального правительства он смог оказать реальную помощь уже существовавшим на Западе буддийским группам, а также содействовать образованию новых в Англии и Америке.

В 40-е гг. Тайсью возглавил реформаторское, реорганизационное направление в китайском буддизме. Главная идея Тайсюя выражалась в том, что буддисты не должны замыкаться в рамках монастырей, а идти в общество с целью его изменения путем внедрения буддийских принципов. Она нашла отражение в его работах “Правильное объяснение эволюции” и “История освобождения”. — Чжунго цзиньсяньдай гаосэн юй фосюэ мин жэнь сяо чжуан, с. 31-34; Китайская философия. Энциклопедический словарь, с. 314.

Оуян Цзинью (1871–1943) — мирянин, буддийский ученый, выходец из провинции Цзянси. В юности изучал неоконфуцианство, но позднее увлекался буддизмом махаяны. Сблизившись с Ян Вэньхуэем, он в 1904 г. поступил в его нанкинскую школу, где изучал буддийскую каноническую литературу. Продолжил обучение там в 1907 г. и вновь в 1910 г. После неудачной попытки возглавить дело организационного объединения буддистов в 1912 г. переклучился на исследовательскую и преподавательскую деятельность, а также на публикацию буддийского канона, став достойным продолжателем дела Ян Вэньхуэя. В 1918 г. был одним из организаторов буддийского института Внутреннего учения (Нейсюэюань) в Нанкине, который он возглавил в 1922 г. Создал концепцию спасения буддиста — мирянина вне монашества. Оуян Цзинью являлся автором десяти работ. Его основное сочинение — “Цзинью нэй вай сюэ” /Цзинью о внутреннем и внешнем учениях/. Оуян Цзинью считается одним из наиболее авторитетных буддистов Китая первой половины XX в. — Чжунго цзиньсяньдай гаосэн юй фосюэ мин жэнь сяо чжуан, с. 139-142; Китайская философия. Энциклопедический словарь, с. 245.

Юаньин (1878–1953) — буддийский монах, авторитетный в буддийских кругах ученый, выходец из пров. Фуцзянь. Вступил в сангху в 1896 г. в фучжоуском монастыре Гушань Юнцюань. В следующем году принял посвящение. После этого начал углубленно изучать буддийские правила и ритуал. В 1898 г. в качестве паломника посетил всех известных буддийских монахов того времени. Затем в течение шести лет знакомился с чаньсюэ — учением о медитации в монастырях городов Фучжоу и Нинбо. Став глубоким знатоком буддизма, воспитал целую плеяду буддистов, сыгравших заметную

роль в истории этой религии до и после образования КНР. В 1914 г. он выполнял обязанности главного советника Китайского генерального буддийского объединения. В 1917 г. был избран председателем буддийского объединения Нинбо. В 1929 г. был одним из основателей Китайского буддийского союза, став его председателем, переизбиравшимся семь сроков на эту должность. После образования КНР продолжал активно участвовать в буддийском движении, был избран председателем созданной в 1953 г. Китайской буддийской ассоциации, однако пробыл в этой должности всего несколько месяцев, скончавшись в сентябре того же года в монастыре Тяньтун в Нинбо. Автор около двадцати трудов по буддийской канонической литературе, среди которых “Цзинь ганцин цзянь” (Лекции по Алмазной сутре). — Чжунго цзиньсяндай гаосэн юй фосюе мин жэнь сяо чжуан, с. 219-221; Фа Инь, 1995, № 9, с. 37-39.

³³ Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо, с. 124.

³⁴ Гао Чжэньнун. Фоцзяо вэньхуа юй цзиньдай чжунго. (Буддийская культура в Китае нового времени). Шанхай, 1992, с. 100.

³⁵ Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо, с. 125; Гао Чжэньнун. Фоцзяо вэньхуа юй цзиньдай чжунго, с. 3.

³⁶ Китайская философия. Энциклопедический словарь, с. 245.

³⁷ Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо, с. 125.

³⁸ Там же, с. 125-126. Гао Чжэньнун. Фоцзяо вэньхуа юй цзиньдай чжунго, с. 390-401.

³⁹ Шанхай цзунцзяо ши. (История религий в Шанхае). Шанхай, 1992, с. 153, 158, 160, 162.

⁴⁰ Подробно о важнейших школах китайского буддизма см. Китайская философия. Энциклопедический словарь, с. 333, 382, 412, 439-440.

⁴¹ Шанхай цзунцзяо ши, с. 165-169.

⁴² Там же, с. 157.

⁴³ Дхарма (кит. Фа) — важное и многозначное понятие в буддизме. В данном контексте речь идет об учении Будды.

⁴⁴ Шанхай цзунцзяо ши, с. 171.

⁴⁵ Welch H. The Buddhist Revival in China. Cambridge. Mass., 1968, p. 36.

-
- ⁴⁶ Шанхай цзунцзяо ши, с. 172.
- ⁴⁷ Welch. H. The Buddhist Revival in China, p. 41.
- ⁴⁸ Шанхай цзунцзяо ши, с. 173.
- ⁴⁹ Там же.
- ⁵⁰ Там же, с. 186.
- ⁵¹ Там же, с. 174.
- ⁵² Там же, с. 174-175.
- ⁵³ Там же, с. 175.
- ⁵⁴ Там же, с. 175-176; Welch H. The Buddhist Revival in China, p. 43.
- ⁵⁵ Welch H. The Buddhist Revival in China, p. 44.
- ⁵⁶ Там же.
- ⁵⁷ Шанхай цзунцзяо ши, с. 177-179.
- ⁵⁸ Там же, с. 179.
- ⁵⁹ The China Year Book. Shanghai, 1937, p. 73.
- ⁶⁰ Шанхай цзунцзяо ши, с. 180.
- ⁶¹ Там же, с. 180.
- ⁶² Там же, с. 181.
- ⁶³ Там же, с. 182.
- ⁶⁴ Там же, с. 183.
- ⁶⁵ Важную роль для подъема авторитета Тайсюя сыграло зарубежное турне, в которое он отправился в 1939 г. как глава китайской буддийской миссии доброй воли. Оно субсидировалось Национальным правительством, поскольку одной из задач этой миссии было добиться поддержки для Китая в странах, где сильным влиянием пользовался буддизм, что имело большое значение в условиях антияпонской освободительной войны. С ноября 1939 г. по май 1940 г. Тайсюй посетил Бирму, Цейлон, Индию, Малайзию. В период второй мировой войны, самой разрушительной и жестокой войны XX в., он проповедовал любовь и братство между людьми. Во время посещения о.Цейлон у него произошла важная встреча со знатоком палийского канона доктором Г.П. Малаласекерой, в лице которого он нашел верного единомышленника, реализовавшего идею Тайсюя о Всемирном братстве буддистов, став его основателем в 1950 г.
- ⁶⁶ Шанхай цзунцзяо ши, с. 184.

⁶⁷ Там же, с. 185. В феврале 1947 г. Нанкинское правительство вручило Чжанцзя почетный знак — мастер дхармы, охраняемый государством.

⁶⁸ Welch H. The Buddhist Revival in China, p. 49.

⁶⁹ Цзюйцзань (1908–1984), выходец из пров. Цзянсу, буддийский монах и ученый. В 1930 г. обучался под руководством Тайсюя, с которым был знаком с 1928 г., в семинарии в Южной Фуцзяни. Не приняв монашеский постриг, отправился в Шанхай, где был вовлечен в подпольную революционную работу. Однако после организационного провала и, как следствия, угрозы ареста приехал в Ханчжоу, где в монастыре Линьинь вступил в сангху и в 1931 г., пройдя обряд посвящения, стал монахом. В этом монастыре познакомился с учением школ Тяньтай, Хуаян и Чань. После этого был приглашен на учебу в Институт тибетско-ханьских религий в Чунцин Тайсюем. В 1933 г. для получения более углубленных знаний поступил в нанкинский Институт внутреннего учения, который возглавлял Оуян Цзиньфу. Помимо буддийского канона изучил три языка: немецкий, английский и русский. В 1937 г. покинул Институт внутреннего учения и перебрался в Сямэнь в фуцзяньский Институт южного буддизма. После начала антияпонской войны приехал в Хунань, где стал инициатором создания Буддийской антияпонской ассоциации. В 1940 г. стал настоятелем монастыря Юэяшань в Гуйлине и одновременно главным редактором журнала “Шицза хоу” (Львиный рык), в котором велась антияпонская пропаганда. В следующем году стал настоятелем монастыря Сишань. После окончания антияпонской войны с 1947 г. возглавил буддийское объединение пров. Чжэцзян. В 1948 г. основал в Ханчжоу Институт У Лин, в котором обучалось немало известных в последующие годы монахов. В 1949 г. по приглашению руководства КПК прибыл в Пекин, где участвовал в первой пленарной сессии Народного политического консультативного совета Китая. С 1950 г. — главный редактор журнала “Сяньдай фоское” (Современный буддизм). Цзюйцзань являлся одним из инициаторов учреждения КБА, активно участвовал в разработке ее уставных документов. Член Совета КБА, а с 1957 г. заместитель председателя. С конца 70-х гг. вновь вошел в руководящие органы КБА, в 1981 г. был на-

значен главным редактором журнала “Фа Инь”. Автор свыше ста статей по различным проблемам буддизма. — Чжунго цзиньсяндай гаосэн юй фосюэ мин жэнь сяочжуан, с. 219-221.

Чжао Пучу (род. в 1908) — мирянин, видный религиозный и общественный деятель, выходец из пров. Аньхой. В 30-е гг., являясь главным управляющим компании Хуадун в Шанхае, одновременно стал заместителем одной из влиятельных групп буддистов мирян “Общества чистой кармы”. С 40-х гг. активно включился в деятельность КБС. В период антияпонской войны участвовал в патриотическом движении, работал в лагере для китайских беженцев. После образования КБА входил в ее руководящие органы. С 80-х гг. является председателем КБА. — Welch H. Buddhism under Mao. Cambridge Mass., 1972, p. 467.

⁷⁰ Шанхай цзунцзяо ши, с. 185.

⁷¹ С конца XIX в. проводилась планомерная японизация тайваньского буддизма. В начале 1945 г. сторонники тайваньского буддизма созвали съезд представителей всех провинций, на котором был образован Тайваньский союз буддистов (Тайвань фоцзяо хуэй). В 1947 г. делегаты Тайваня приняли участие в съезде КБС. В соответствии с его уставом было образовано тайваньское отделение. — Чжан Дачжэ. Тайвань фоцзяо гайшу (Очерк тайваньского буддизма). — Тайвань яньцзю цзикань, 1989, № 4, с. 92.

⁷² Welch H. Buddhism under Mao, p. 393.

⁷³ Ло Вэйхун. Шанхай шэхуэй фачжань юй цзунцзяо дэ син-шуай. (Взлеты и падения религий в развитии шанхайского общества). — Дандай цзунцзяо яньцзю, 1995, № I, с. 4.

⁷⁴ Welch H. Buddhism under Mao, p. 395.

⁷⁵ Общая программа Народного политического консультативного совета Китая. М., 1960, с. 6; Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо, с. 141.

⁷⁶ Welch H. Buddhism under Mao, p. 402.

⁷⁷ Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо, с. 142.

⁷⁸ Анагма (санскр.) — “Не — я“ (*VBo* — кит.), отрицание существования какой-либо субстанции, в буддизме махаяны отсутствие “самодостаточных и независимых единичностей (дхарм) вообще” — Китайская философия. Энциклопедический словарь, с. 336-337;

Corfess R.S.Chinese Buddhism under the Communist Regime. — Buddhism. A Modern Perspective. L., 1975, p. 208.

⁷⁹ Welch H. Buddhism under Mao, p. 404.

⁸⁰ Широ́б Джалтцо (Сижао Цзяцо) (1884–1968) — монах, известный тибетский ученый. С 1937 г. преподавал в различных учебных заведениях Китая. Пользовался авторитетом в буддийских кругах, а также занимал видные посты в различных комиссиях и комитетах гоминьдана. После образования КНР стал заместителем председателя комитета по делам национальностей НПКСК, председателем КБА. Автор книг “Очерки культуры Тибета”, “Сочинения преподобного Сижао”. — Чжунго цзиньсяндай гаосэн юй фосоэ мин жэнь сяочжуан, с. 267-268.

⁸¹ Сложности ощущались уже в 1948 г., когда Далай-лама выступил против КПК. После вторжения НОАК в Тибет в 1950 г. он бежал в Сикким и Бутан.

⁸² Сяньдай фосоэ, 1950, № 10, с. 32.

⁸³ Законодательные акты Китайской Народной Республики. М., 1952, с. 127.

⁸⁴ Там же, с. 132.

⁸⁵ Там же, с. 153.

⁸⁶ Welch H. Buddhism under Mao, p. 69-71.

⁸⁷ Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо, с. 142.

⁸⁸ Законодательные акты Китайской Народной Республики, с. 132.

⁸⁹ Возглавлявший тибетское ламство во время эмиграции Далай-ламы Панчен-лама 17 апреля 1951 г. прибыл в Пекин. На банкете в его честь он заявил, что поддерживает политику Центрального народного правительства. Затем по просьбе правительства местные тибетские власти направили делегацию в Пекин. Результатом переговоров стало подписание в мае того же года “Соглашения о мероприятиях по мирному освобождению Тибета”. В телеграмме от 24 октября 1951 г. возвратившийся Далай-лама заявил, что он поддерживает это соглашение и высказал надежду на его осуществление. 1 ноября в состав НПКСК от тибетского местного правительства были избраны Далай-лама и Панчен-лама. — Народный Китай, 1951. Т. III, № 9-10.

⁹⁰ Чжунго шэхуйчжуи шициды цзунцзяо вэньти (“Религиозные проблемы в период строительства социализма в Китае). Шанхай, 1987, с. 68-69.

⁹¹ Чжунго далу фоцзяо цзыляо хуэйбянь, 1949–1967 (Сборник источников по китайскому буддизму). Сянган, 1968, с. 119.

⁹² Там же, с. 121-123.

⁹³ Одним из самых важных направлений на начальном этапе деятельности КБА стало создание буддийских учебных заведений, целью которых являлось воспитание молодого поколения религиозных деятелей. Если до образования КНР буддийские институты создавались по инициативе отдельных учителей — известных религиозных деятелей, монахов или мирян, то теперь это были централизованные учебные заведения под эгидой КБА или ее филиалов. В сентябре 1956 г. в Пекине был основан Китайский институт буддизма. Это было учебное заведение нового типа с четкими учебными планами, контролировавшееся соответствующими партийными и правительственными органами. Базовой дисциплиной являлся буддизм, но образование было довольно широким. В Институте действовали два факультета. На первом факультете по подготовке буддийских церковнослужителей для управления монастырями изучались китайский язык, история буддизма, основы буддийского церемониала, общие сведения о буддизме, начальный курс по памятникам буддийской культуры, дисциплинарные правила и др. На втором факультете, где готовились буддийские проповедники и ученые — знатоки дхармы, велось обучение по догмату, истории буддизма, буддийскому церемониалу и другим предметам. За первые десять лет деятельности Института было подготовлено около 400 религиозных деятелей — знатоков буддийского канона. Это были новые кадры по управлению храмами и монастырями, приходившие на смену прежних. Они, как правило, также возглавляли местные отделения КБА. — Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо, с. 150-151.

⁹⁴ Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо, с. 145.

⁹⁵ Чжунго далу фоцзяо цзыляо хуэйбянь, с. 125, 127.

⁹⁶ Поскольку тибетский буддизм не входил в сферу данного исследования, он рассматривается лишь в аспекте деятельности КБА.

⁹⁷ Богословский В.А. Тибетский район КНР. М., 1978, с. 73-75.

⁹⁸ Гуанмин жибао, 08,10,1956 г.; Жэньминь жибао, 12,10,1956 г.

⁹⁹ Сяньдай фосюе, 1958, № 3, с. 5.

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо, с. 146.

¹⁰² Welch H. Buddhism under Mao, p. 114.

¹⁰³ Там же, с. 112.

¹⁰⁴ Сяньдай фосюе, 1953, № 5, с. 16.

¹⁰⁵ Учение Будды. М., 1992, с. 114-115.

¹⁰⁶ Welch H. Buddhism under Mao, p. 130.

¹⁰⁷ Буддизм. Словарь. М., 1992, с. 205.

¹⁰⁸ Чжунго далу фоцзяо цзыляо хуэйбянь, с. 130.

¹⁰⁹ Чжунго далу фоцзяо цзыляо хуэйбянь, с. 130.

¹¹⁰ Welch H. Buddhism under Mao, p. 131.

¹¹¹ Там же, p. 529.

¹¹² В работе конференции приняло участие 213 делегатов, представлявших 11 национальностей, исповедовавших буддизм. Председателем КБА был избран представитель тибетского буддизма Широоб Джалтцо (Сижао Цзяо), а его заместителем Цзюйцзань. — Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо, с. 146.

¹¹³ Чжунго далу фоцзяо цзыляо хуэйбянь, с. 133-134.

¹¹⁴ Welch H. Buddhism under Mao, p. 118.

¹¹⁵ Сяньдай фосюе, 1955, № 11, с. 4.

¹¹⁶ Welch H. Buddhism under Mao, p. 136-138.

¹¹⁷ Сяньдай фосюе, 1953, № 6, с. 11, 48.

¹¹⁸ Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо, с. 146.

¹¹⁹ Welch H. Buddhism under Mao, p. 139.

¹²⁰ Сяньдай фосюе, 1958, № 8, с. 32.

¹²¹ Там же.

¹²² Наньфан жибао, 13,05,1957.

¹²³ Заметка “Монахи монастыря Наньхуа поддерживают арест Бэньхуана”, опубликованная в “Наньфан жибао” 11 июня 1958 г., была перепечатана в “Сяньдай фосюе” с тем, чтобы продемонстрировать читателем, как инициатива наказания Бэньхуана исходила от самих верующих.

¹²⁴ Сяньдай фосюе, 1958, № 8, с. 31.

- ¹²⁵ Welch H. Buddhism under Mao, p. 247.
- ¹²⁶ Сяньдай фосюе, 1958, № 11, с. 23.
- ¹²⁷ Чжан Хуа. Дандай шанхай цзунцзяо тедянь фачжань цюйши цзи вэньти (Особенности, тенденции развития и другие проблемы религий в современном Шанхае). — Дандай цзунцзяо яньцзю, 1995, № 2, с. 10.
- ¹²⁸ Сяньдай фосюе, 1960, № 3, с. 30.
- ¹²⁹ Welch H. Buddhism under Mao, p. 268.
- ¹³⁰ Сяньдай фосюе, 1955, № 1, с. 6.
- ¹³¹ Сяньдай фосюе, 1958, № 1, с. 14.
- ¹³² Welch H. Buddhism under Mao, p. 276.
- ¹³³ Сяньдай фосюе, 1951, № 12, с. 16, 21.
- ¹³⁴ Сяньдай фосюе, 1951, № 2, с. 28.
- ¹³⁵ Сяньдай фосюе, 1951, № 5, с. 29-30.
- ¹³⁶ Переломов Л.С., Абаев Н.В. Буддизм в Китае: исторические традиции и современность. — Проблемы Дальнего Востока, 1980, № 3, с. 142.
- ¹³⁷ Welch H. Buddhism under Mao, p. 354.
- ¹³⁸ Там же, с. 352, 353.
- ¹³⁹ На эту должность он был вновь избран на III конференции КБА (февраль 1962 г.), на которой присутствовало 240 делегатов, представлявших 12 национальностей. — Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо, с. 146-147.
- ¹⁴⁰ Welch H. Buddhism under Mao, p. 355.
- ¹⁴¹ Там же, с. 357.
- ¹⁴² Чжунго дагу фоцзяо цзыляо хуэйбянь, с. 537.
- ¹⁴³ Там же, с. 539-540.
- ¹⁴⁴ Там же, с. 540.
- ¹⁴⁵ Богословский В.А. Тибетский район КНР, с. 132-142.
- ¹⁴⁶ Ло Вэйхун. Указ. соч. — Дандай цзунцзяо яньцзю, 1995, № I, с. 6.
- ¹⁴⁷ Переломов Л.С., Абаев Н.В. Указ. соч. — Проблемы Дальнего Востока. 1980, № 3, с. 147.
- ¹⁴⁸ Watson A. Living in China. L., 1975, p. 178.
- ¹⁴⁹ Welch H. Buddhism under Mao, p. 342.
- ¹⁵⁰ Там же, с. 343-344.
- ¹⁵¹ Fokkema D.W. Report from Peking. L., 1971, p. 149.

- ¹⁵² Welch H. Buddhism under Mao, p. 348.
- ¹⁵³ Jing Chang. Wild Swans. L., 1993, p. 377, 643.
- ¹⁵⁴ Welch H. Buddhism under Mao, p. 344.
- ¹⁵⁵ Там же, с. 345.
- ¹⁵⁶ Watson A. Ibid., p. 178.
- ¹⁵⁷ Чжунго шэхуэйчжуи шициды цзунцзяо взънти, с. 104.
- ¹⁵⁸ Там же, с. 105.
- ¹⁵⁹ Юйфо чань сы цзяньши. (Краткая история чаньского монастыря Юйфо). Шанхай, 1990, с. 9.
- ¹⁶⁰ Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо, с. 147.
- ¹⁶¹ 40 лет КНР. М., 1989, с. 229-230.
- ¹⁶² Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо, с. 149.
- ¹⁶³ Современный европейский исследователь буддизма Том Хан указывает на сложности при подсчете численности монашества, поскольку даже официальные оценки расходятся в вопросе о том, кого считать монахом или служителем культа. Помимо государственных источников, основывающихся на регистрационных таблицах, существует информация, собранная различными исследовательскими институтами, главным образом Институтом религий Шанхайской академии общественных наук. И наконец, сведения о численности монашества можно почерпнуть из собственно буддийских источников. По мнению российского синолога К.Тертицкого, числовые оценки, проводившиеся в КНР в 1978 г., являлись простым воспроизведением статистики КБА 1956 г., которая носила производный характер и опиралась на скудные и малодостоверные данные. — Hunter A. Buddhism under Deng. — Leeds East Asia Papers, № 7, 1992, p. 8; Hahn T. New Developments concerning Buddhist and Taoist Monasteries. — The Turning of the Tide. Religion in China today. N.-Y. Oxford, 1989, p. 86; Тертицкий К.М. Традиционные ценности в современном Китае. М., 1994, с. 160.
- ¹⁶⁴ Hahn T. Ibid., p. 85.
- ¹⁶⁵ Hahn T. Ibid., p. 92-93.
- ¹⁶⁶ Там же, с. 93.
- ¹⁶⁷ Юйфо чань сы цзяньши, с. 10.
- ¹⁶⁸ Hahn T. Ibid, p. 94.

- ¹⁶⁹ Там же.
- ¹⁷⁰ Там же, с. 97.
- ¹⁷¹ Там же, с. 88.
- ¹⁷² Юйфо чань сы цзяньши, с. 10; Ло Чжэвэнь, Лю Вэньюань, Лю Чуньин. Чжунго чжумин фоцзяо сымяо. (Известные китайские буддийские храмы и монастыри). Пекин, 1995, с. 154-155.
- ¹⁷³ Юйфо чань сы цзяньши, с. 13-14.
- ¹⁷⁴ Там же, с. 31-32; Чжунго сяньдай гаосэн юй фосюе мин жэнь сяо-жуан, с. 199.
- ¹⁷⁵ Существуют три версии датировки времени основания этого монастыря: 242 г., 687 г., 977 г. — Ло Чжэвэнь, Лю Вэньюань, Лю Чуньин. Чжунго чжумин фоцзяо сымяо, с. 155.
- ¹⁷⁶ Юйфо чань сы цзяньши, с. 10-11.
- ¹⁷⁷ Pas J. Revival of Temple Worship and Popular Religion Tradition. — The Turning of the Tide. Religion in China today, p. 161-162.
- ¹⁷⁸ Hunter A. Ibid., p. 19.
- ¹⁷⁹ Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо, с. 142-143.
- ¹⁸⁰ Чжунго шэхуйчжуи шициды цзунцзяо вэньти, с. 189.
- ¹⁸¹ Там же, с. 190-191.
- ¹⁸² Там же, с. 191-192.
- ¹⁸³ Там же, с. 189.
- ¹⁸⁴ Там же, с. 191.
- ¹⁸⁵ Там же.
- ¹⁸⁶ Там же, с. 194.
- ¹⁸⁷ Там же.
- ¹⁸⁸ Там же, с. 195-196.
- ¹⁸⁹ Там же, с. 186.
- ¹⁹⁰ Там же, с. 201.
- ¹⁹¹ Там же, с. 202.
- ¹⁹² Там же, с. 209-210.
- ¹⁹³ Hunter A. Ibid., p. 20-23.
- ¹⁹⁴ Фа Инь, 1997, № 3, с. 37.
- ¹⁹⁵ Фа Инь, 1993, № 12, с. 10-11.
- ¹⁹⁶ Там же, с. 26.
- ¹⁹⁷ Там же, с. 26-27.
- ¹⁹⁸ Там же, с. 28.

- ¹⁹⁹ Там же, с. 29.
- ²⁰⁰ Там же, с. 30.
- ²⁰¹ Там же, с. 31.
- ²⁰² Там же, с. 30.
- ²⁰³ Там же, с. 38.
- ²⁰⁴ Фа Инь, 1995, № 8, 9, 11.
- ²⁰⁵ Фа Инь, 1994, № 8, с. 4.
- ²⁰⁶ Фа Инь, 1994, № 8, с. 45.
- ²⁰⁷ Фа Инь, 1994, № 8, с. 5.
- ²⁰⁸ Там же.
- ²⁰⁹ Фа Инь, 1994, № 12, с. 4.
- ²¹⁰ Фа Инь, 1995, № 7, с. 3-4.
- ²¹¹ Фа Инь, 1997, № 3, с. 39-40.
- ²¹² Там же, с. 4.
- ²¹³ Взлет шанхайской экономики в первой половине 90-х гг, а вслед за этим и уровня культуры привели к ощутимым сдвигам и в религиозной сфере. Не случайно многие китайские религиоведы непосредственно связывают распространение рыночной экономики с развитием религий. Вместе с тем в процессе ломки общественного сознания обнаруживаются новые причины возрастания религиозной активности, связанные с тем, что по мере углубления реформ происходит быстрое расслоение в обществе. Одни достигают успеха, другие терпят поражение. Эта последняя группа, чувствуя неуверенность и неудовлетворенность своим положением, ищет убежища в религии. Буддизм в Шанхае имеет ряд отличительных черт — это сравнительно высокий уровень образования религиозных деятелей, связь религии с образованием, наукой, культурой и здравоохранением. Кроме того, за Шанхаем сложилась репутация центра по контактам между зарубежными и китайскими религиозными конфессиями. В 1987 г. Минъян, один из руководителей КБА и ШБА и авторитетных монахов монастыря Юйфо, возглавил группу шанхайских и пекинских монахов в количестве 70 человек, выезжавших в качестве проповедников в Америку. Их миссионерская деятельность и выступления вызвали всеобщий интерес. Многие буддисты за пределами Китая считают именно Шанхай центром буддизма на континенте. В Сянгане, Юго-Восточной Азии, Амери-

ке и в странах Западной Европы возлагают надежду на то, что именно шанхайские буддисты смогут возглавить дело распространения дхармы. Это дает основание рассматривать Шанхай как центр буддизма не только в Китае, но и за рубежом.

В Шанхае наблюдается тенденция роста числа верующих различных конфессий. Если до “культурной революции” в Шанхае было 30 000 верующих, то в 1988 г. — 60 000, в 1990 г. — 80 000, в 1992 г. — 106 000, в 1993 г. — 120 000. (Вряд ли эти цифры вполне адекватно отражают истинное число верующих. Однако они дают наглядное представление о динамике их роста.) Приводя эти цифры, следует учитывать также верующих близлежащих к Шанхаю районов. Например, в уезде Сунцзян, который находится на юго-западе от города, насчитывается 45000 верующих (из них 28 000 католиков, 13 000 — буддистов и остальные конфессии незначительны). Нельзя не отметить, что очень быстро растет количество посещающих буддийские и даосские храмы. В период чуньцзе в 1992 г. их посетило в общей сложности 300 000, в 1993 г. — 360 000, в 1994 г. — 380 000 человек.

За последнее десятилетие подготовлено новое поколение религиозных деятелей, которые воспитаны в обществе периода реформ. Теперь обязательным является их вхождение в то или иное религиозное объединение. Вместе с тем недостаток служителей культа все еще является одной из важных проблем. Если в 1949 г. в Шанхае насчитывалось 3000 религиозных служителей буддистов и даосов, то в начале 1993 г. было всего лишь 445 буддистов и 426 даосов.

90-е годы можно охарактеризовать как качественно новый период в смысле изменения в шанхайском обществе отношения к религиозным деятелям, авторитет которых очень возрос. В различных властных структурах города в настоящее время насчитывается 178 религиозных деятелей, а 1000 верующих получили официальное признание как передовые рабочие и герои труда.

Созданию такой благоприятной общественной атмосферы для развития религий, и в первую очередь буддизма, безусловно способствует политика Шанхайского комитета партии и Шанхайского правительства в области религий. Вслед за законодательными ак-

тами в сфере религий Центрального правительства, вступившими в силу в 1994 г., были разработаны шанхайские правила о религиозной деятельности, которые начали действовать в мае и октябре 1995 г. В них провозглашались свобода вероисповедания, правовая защита верующих и религиозной деятельности, а также охрана религиозных деятелей.

Эти акты разрабатывались при непосредственном участии ганьбу-профессионалов, в частности Шанхайского бюро по делам религий и научно-исследовательского центра при этом бюро. Его сотрудники находятся в тесном контакте с религиозными кругами, хорошо зная их проблемы и интересы. В частности, они поддерживают постоянные связи с Шанхайской буддийской ассоциацией и монашеством монастырей Юйфо и Лунхуа.

Свидетельством огромного интереса шанхайской общественности к религиозным проблемам стало создание в конце 1994 г. Центра по изучению религиозной культуры. Он был учрежден по инициативе Педагогической академии Шанхая при участии общества по изучению религий и Института религий Шанхайской академии общественных наук. В докладе ставшего руководителем центра Лю Чжуньюя и других выступлениях были изложены подготовительные планы развития научных исследований этого центра, а также стоящие перед ним задачи. В качестве одной из важнейших задач было намечено осуществление связи между научными исследованиями и образованием в сфере религий с целью повышения его уровня.

Шанхайские ученые приняли участие в общекитайской конференции по проблемам религий, проходившей в Тяньцзине в начале 1995 г. Вслед за этим Центр по изучению религиозной культуры совместно с Институтом религий, городским обществом по изучению религий, философским факультетом Хуандунского университета провели научную дискуссию “Религии и распространение культуры”. Участники дискуссии подчеркнули необходимость сконцентрироваться на изучении состояния религий Шанхая. Это по сути дела и является главным направлением научных изысканий последних лет.

В городе выходит большое число периодических изданий на религиозную тематику. В аспекте шанхайской специфики религиозно-ведческие проблемы рассматриваются в журнале “Дандай цзунцзяо яньцзю” (Изучение современных религий), который издается Институтом религий Шанхайской академии общественных наук. Шанхай в подлинном смысле слова стал центром научного изучения истории буддизма в XX в. — См.: Ло Вэйхун. Указ. соч. — Дандай цзунцзяо яньцзю, 1995, № 1, с. 2, 3-7; Чжан Хуа. Указ. соч. — Дандай цзунцзяо яньцзю, 1995, № 2, с. 10, 13-14; Яо Чжаньцин. Цун сунцзян сянь цзунцзяо чжуан кань цзунцзяо цзай нунцун цзиншэнь вэньмин цзяньшэ чжун дэ цююн (Роль религий в духовном и культурном строительстве деревни на примере современной религиозной обстановки в уезде Сунцзян) — Дандай цзунцзяо яньцзю, 1995, № 2, с. 5.

²¹⁴ См. Фа Инь, 1995, № 11, с. 4-5.

²¹⁵ Free China Review. Vol. 44, 12. 1994, p. 6.

²¹⁶ The Republic of China Year Book, 1995, p. 516.

²¹⁷ Тертицкий К.М. Указ. соч, с. 160.

²¹⁸ Чжан Дачжэ. Указ. соч. — Тайвань яньцзю цзикань, 1989, № 4, с. 90.

²¹⁹ Чжан Дачжэ. Указ. соч. — Тайвань яньцзю цзикань, 1989, № 4, с. 92; Свободный Китай, 1996, № 5, с. 21-22.

²²⁰ Чжан Дачжэ. Указ. соч. — Тайвань яньцзю цзикань, 1989, № 4, с. 92.

²²¹ Free China Review, 1994, vol. 44, № 12, p.6.

²²² Там же, с.8.

²²³ Там же.

²²⁴ Там же, с. 9.

²²⁵ Там же, с. 11.

²²⁶ Тертицкий К.М. Указ. соч., с. 162.

²²⁷ Free China Review, 1994, vol. 44, № 12, p.13.

²²⁸ Там же, с. 14.

²²⁹ Там же.

²³⁰ Там же, с. 14-15.

²³¹ Там же, с. 18.

²³² Там же, с. 33.

²³³ На Тайване исторически сложилось большое число буддийских школ различной ориентации. Как и в материковом Китае, популярны две важнейшие буддийские школы Цзинту и Чань, а также множество мелких школ. В первой половине XX в., в период японской оккупации острова приверженцы буддизма сформировали северную, южную и центральную школы. Северная школа была основана монахом Шаньхуэй в Юэ Мэйшань, центральная школа была основана монахом Цзюэли в Фаюань сы, им также была основана южная школа в Кайюань сы. В дальнейшем большинство храмов и монастырей опиралось на учение одной из этих трех школ. В период оккупации Тайваня Японией там также действовало восемь буддийских школ в направлении прозелитизма. В целом японизация оказала заметное влияние на тайваньский буддизм в сфере нравственных норм и дисциплинарных правил, особенно тогда, когда буддийские монастыри основывались японскими монахами.

В современном тайваньском обществе продолжает сохраняться влияние японской буддийской школы Дзэн. При обилии школ и направлений широкую известность завоевала в 80-е гг. одна из тантрических сект, которую основали монахи, эмигрировавшие из Тибета. — The Republic of China Year Book, 1995, p. 518; Free China Review, 1994, vol. 44, № 12, p. 13.

²³⁴ Free China Review, 1994, vol. 44, № 12, p. 13.

²³⁵ Blofeld J. The Jewel in the Lotus: an Outline of Present Day Buddhism in China. L., 1948, p. 193.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Источники, материалы, справочники

1. Буддизм. Словарь. М., 1992.
2. Законодательные акты Китайской Народной Республики. М., 1952.
3. Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994.
4. Общая программа Народного политического консультативного совета Китая., 1960.
5. 40 лет КНР. М., 1989.
6. Буфэнь фочзяо циньнянь дэ синьцзяо юаньинь чуси (Первый анализ причин обращения в веру части молодежи, исповедующей буд-

- дизм). — Чжунго шэхуэйчжуи шициды цзунцзяо вэньти (Религиозные проблемы в период строительства социализма в Китае), Шанхай, 1987, с. 200-201.
7. Гуаньюй фуцзянь шэн фоцзяо сымяо кайчжань шэнчань лаодун цинькуан дэ дяоча (Обследование ситуации по развертыванию трудовой и производственной деятельности в монастырях и храмах пров. Фуцзянь, 1984) — Чжунго шэхуэйчжуи шициды цзунцзяо вэньти, с. 188-199.
8. Чжунго далу фоцзяо цзыляо хуэйбянь, 1949–1967 (Сборник источников по китайскому буддизму), Сянган, 1968.
9. The China Year Book, Shanghai, 1937.
10. The Republic of China Year Book, 1995.

Литература

11. Абаев Н.В. Китайский буддизм: традиции и современность. — Наука и религия, 1981, № 1.
12. Абаев Н.В. Буддийские традиции в идеологии и культуре современного Китая. — Место религий в идейно-политической борьбе развивающихся стран. Тезисы рабочего совещания. М., 1978.
13. Богословский В.А. Тибетский район КНР. М., 1978.
14. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1993.
15. Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987.
16. Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990.
17. Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. Новосибирск, 1990.
18. Буддизм: история и культура. М., 1989.
19. Васильев В.П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм, даосизм. 1873.
20. Васильев Л.С. История религий Востока. М., 1988.
21. Васильев Л.С. Культы, религии и традиции в Китае. М., 1970.
22. Вебер М. Работы по социологии, религии и идеологии. М., 1985.
23. Восток — Запад. М., 1989.
24. Гумилев Л.Н. Древний Тибет. М., 1996.
25. Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. С.-П., 1994.

-
26. Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке. М., 1990.
 27. Завадская Е.В. Восток на Западе. М., 1970.
 28. Зарубежный Восток. Религиозные традиции и современность. М., 1983.
 29. Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.
 30. Конрад Н.И. Неопубликованные работы, письма. М., 1996.
 31. Корнев В.И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М., 1983.
 32. Кочетов А.Н. Буддизм. М., 1983.
 33. Переломов Л.С., Абаев Н.В. Буддизм в Китае: исторические традиции и современность. — Проблемы Дальнего Востока, 1980, № 3.
 34. Религии Древнего Востока. М., 1995.
 35. Сахирова Е.Ф. Обновленческое движение буддистов Китая на рубеже XIX–XX вв. — 14-я научн. конф. Общество и государство в Китае. Ч. 3. М., 1983.
 36. Тертицкий К.М. Традиционные ценности в современном Китае. М., 1994.
 37. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1986.
 38. Торчинов Е.А. Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования). — Народы Азии и Африки, 1982, № 2.
 39. Торчинов Е.А. Изучение буддизма в России (Современное состояние). — Буддология, 1992, № 1.
 40. Учение Будды. М., 1992.
 41. Этическая история китайцев в XIX – начале XX века. М., 1993.
 42. Янгутов Л.Е. Философское учение школы Хуаянь. Новосибирск, 1982.
 43. Гао Чжэньнун. Фоцзяо вэньхуа юй цзиньдай чжунго (Буддийская культура в Китае нового времени). Шанхай, 1992.
 44. Гао Чжэньнун. Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1986.
 45. Го Пэн. Тайсьюй сысян яньцзю (Изучение идей Тайсьюй). Пекин, 1997.

46. Дай Каншэн, Пэн Яо. Шэхуйчжуи юй чжунго цзунцзяо (Социализм и религии в Китае). Цзянси, 1996.
47. Е Сяовэнь. Данцянь во го дэ цзунцзяо вэньти (Религиозные проблемы в современном Китае). — Шицзе цзунцзяо вэньхуа, 1997, № 9, 10.
48. Жэнь, шэхуэй, цзунцзяо (Человек, общество, религия) под ред. Ло Чжүфэна. Шанхай, 1995.
49. Лай Юнхай. Чжунго фосин лунь (Специфика китайского буддизма). Шанхай, 1988.
50. Ли Сянпин. Жэньцзянь фоцзяо дэ сяньдай чжуаньхуань цзи ци ии (Современная трансформация буддизма в мире и ее значение). — Шицзе цзунцзяо яньцзю, 1997, № 1.
51. Люй Чэн. Чжунго фосюэ юаньлюй люэцзян (Краткий очерк истории возникновения и развития буддизма в Китае). Пекин, 1979.
52. Ло Вэйхун. Шанхай шэхуэй фачжань юй цзунцзяо дэ син-шуай (Взлеты и падения религий в развитии шанхайского общества). — Дандай цзунцзяо яньцзю, 1995, № 1.
53. Ло Чжэвэнь, Лю Вэньюань, Лю Чуньин. Чжунго чжумин фоцзяо сымяо (Известные китайские буддийские храмы и монастыри). Пекин, 1995.
54. Сяо Чжитянь. Дандай чжунго цзунцзяо вэньти дэ сыкао (Размышления по религиозным проблемам современного Китая). Шанхай, 1994.
55. Тайсюй цзи (Сборник сочинений Тайсюя). Пекин, 1995.
56. Фан Литянь. Чжунго фоцзяо юй чуаньтун вэньхуа (Китайский буддизм и традиционная культура). Шанхай, 1988.
57. Фоцзяо юй чжунго вэньхуа (Буддизм и китайская культура). Шанхай, 1987.
58. Цао Ци, Пэн Хуэй. Шицзе сань да цзунцзяо цзай чжунго (Три мировые религии в Китае). Пекин, 1985.
59. Тайсюй. — Цзиньдай чжунго шиляо цункань. Т. 92, Тайбэй, 1973.
60. Цзунцзяо вэньти таньсо (Исследования по религиозным проблемам). Шанхай шэхуэй кэсюэ юань, 1989–1991, 1992.
61. Чжан Дачжэ. Тайвань фоцзяо гайшу (Очерк тайваньского буддизма). — Ушэнь лунь, цзунцзяо, 1990, 1.

-
62. Чжан Хуа. Дандай шанхай цзунцзяо тедянь, фачжань, цюйши цзи вэньти (Особенности, тенденции развития и другие проблемы религий в современном Шанхае). — Дандай цзунцзяо яньцзю, 1995, № 2.
 63. Чжу Чже. Дандай мин сэн Цзюйцзань фаши чуань люэ (Краткая биография современного известного монаха Цзюйцзяня). — Шицзе цзунцзяо, 1997, № 2.
 64. Чжун жи фоцзяо сюэшу хуйи лунь вэньци (1985–1995) (Материалы совместных китайско-японских заседаний по буддийскому образованию). Пекин, 1997.
 65. Чжунго цзиньсяндай гаосэн юй фосоэ мин жэнь сяочжуан (Краткие биографии высших монахов и известных буддистов в новое и новейшее время). Шанхай, 1990.
 66. Чжунго шэхуэйчжуи шициды цзунцзяо вэньти (Религиозные проблемы в период строительства социализма в Китае). Шанхай, 1987.
 67. Шанхай цзиньдай фоцзяо цзяньши (Краткая история буддизма в новое время в Шанхае). Шанхай, 1988.
 68. Шанхай цзунцзяо ши (История религий в Шанхае). Шанхай, 1992.
 69. Юй Линбо. Чжунго цзин сян дай фоцзяо жэньу чжи (Биографический очерк буддийских деятелей нового и новейшего времени). Пекин, 1995.
 70. Юйфо чаньсы цзяньши (Краткая история чаньского монастыря Юйфо). Шанхай, 1990.
 71. Яо Чжаньцин. Цун сунцзян сян цзунцзяо чжуан кань цзунцзяо цзай нуньцун цзиншэнь вэньмин цзяньшэ чжун дэ цзоюн (Роль религий в духовном и культурном строительстве деревни на примере религиозной обстановки в уезде Сунцзян). — Дандай цзунцзяо яньцзю, 1995, № 2.
 72. Blofeld J. The Jewel in the Lotus: an Outline of Present day Buddhism in China. L., 1948.
 73. Bush R.C. Religion in Communist China. N.-Y., 1970.
 74. Chan W.T. Religious Trends in Modern China. N.-Y., 1953.
 75. Ch'en Kenneth. Buddhism in China. Princeton, 1964.
 76. Ch'en Kenneth. Chinese Communist Assessment of the Contributions of Buddhism to Chinese Culture. Oxford, 1964.

-
77. Ch'en Kenneth. *The Chinese Transformation to Buddhism*. Oxford, 1973.
 78. Chou Hsiangkuang. *A History of Chinese Buddhism*. Allahabad, 1950.
 79. Chou Hsiangkuang. *Taihsu. His Life and Teaching*. Allahabad, 1957.
 80. Corfess R.J. *Chinese Buddhism under the Communist Regime*. — *Buddhism: a Modern Perspective*. Ed. by Prebish Ch.S.L., 1975.
 81. Fokkema D.W. *Report from Peking*. L., 1971.
 82. Hahn T. *New Developments concerning Buddhist and Taoist Monasteries*. — *The Turning of the Tide*. N.-Y., Oxford, 1989.
 83. Harvey P. *An Introduction to Buddhism*. Cambridge, 1990.
 84. Hunter A. *Buddhism under Deng*. — *Leeds East Asia papers*, 1992, № 7.
 85. *Guide to Chinese Religion*. Boston. Mass., 1985.
 86. Jing Chang. *Wild Swans*. L., 1993.
 87. Jochim Ch. *Chinese Religions Cultural Perspective*. Prentice Hall, 1986.
 88. Ikeda Daisaku. *Buddhism*. Tokyo, 1977.
 89. Kewley V. *Tibet. Behind the Ice Curtain*. L., 1990.
 90. Mabbet I.W. *Modern China: the Mirage of Modernity*. L., 1985.
 91. Nottingham E. *Religion and Society*. N.-Y., 1954.
 92. Obermyer D.Z. *Religions of China*. San Francisco, 1986.
 93. Pardue P. *Buddhism. A Historical Introduction to Buddhist Values and the Social and Political Forms they have Assumed in Asia*. N.-Y., 1971.
 94. Pas J. *Revival of Temple Worship and Popular Religious Traditions*. — *The Turning of the Tide*. N.-Y., Oxford, 1989.
 95. Prip-Moller J. *Chinese Buddhist Monasteries*. Copenhagen, 1937.
 96. Reichelt K. *Truth and Tradition in Chinese Buddhism*. N.-Y., 1968.
 97. *Religion in Postwar China. A critical analysis and annotated bibliography*. Compiled by Yu D. Westport, Connecticut, L., 1994.
 98. *Studies of Chinese Religion (A comprehensive and classified bibliography of Publications in English, French and German)*. Compiled by Thompson L.G. L., 1976.
 99. Vessie P.A. *Buddhism. A bibliography of books and articles in English, 1892-1975*. Ann Arbor, 1976.

-
100. Watson A. Living in China. L., 1975.
 101. Welch H. The Practice of Chinese Buddhism, 1900–1950, Cambridge, Mass., 1967.
 102. Welch H. The Buddhist Revival in China. Cambridge, Mass., 1968.
 103. Welch H. Buddhism under Mao. Cambridge, Mass., 1972.
 104. Wright A. Buddhism in Chinese History. Stanford, 1959.
 105. Wright A. Studies in Chinese Buddhism. New Haven, 1990.

Периодика

106. Проблемы Дальнего Востока, 1980, № 3.
107. Свободный Китай, 1996, № 5.
108. Гуанмин жибао, 08.10.1956.
109. Дандай цзунцзяо яньцзю, 1995.
110. Жэньминь жибао, 12.10.1956.
111. Наньфан жибао, 13.05.1957.
112. Сюешу яньцзю, 1990, № 5.
113. Сяньдай фосюе, 1951-1960.
114. Фа Инь, 1993-1997.
115. Тайвань яньцзю, 1989, № 4.
117. Фоцзяо яньцзю, 1995.
118. Цзунцзяо, 1995.
119. Шицзе цзунцзяо вэньхуа, 1997.
120. Шицзе цзунцзяо яньцзю, 1995, 1997.
121. China Quarterly, 1961, 1965, 1969.
122. Free China Review, 1994, vol. 44.

Summary

“Buddhist organizations in Chinese history during 20 century (1910–1995)” is the first monographic study in Russian sinology, analyzing historical aspects of Chinese Buddhism. One of the main its topics lies in the field of history of Chinese Buddhist associations. It is based on materials from Chinese sources and recently published works of Chinese and Western scholars.

The monograph deals with the problem of sangha changes, which took place during our century. The role of Shanghai — historically the main centre of Chinese Buddhist revival is examined. In fact during our century Shanghai twice became the centre of Buddhist revival.

Seeking an answer to the question of widespread and vitality of Chinese Buddhism it is therefore necessary to point out the importance of the Chinese tradition influence on Buddhism. The relationship between the religion and its cultural backgrounds also has not been ignored. During the frustration of “cultural revolution” entire monasteries structure had collapsed, Chinese Buddhist Association had ceased to operate. But times changed. Since the end of the 70–s in history of Chinese Buddhism the new period began.

The monograph focuses the special attention on the analysis of contemporary Buddhism in PR China and Taiwan. It offers a review of the main features of Chinese Buddhism at present: the revival of temples, monasteries and lay Buddhism revival. One of the main factors of Chinese Buddhism revival is the vitality of sangha expressed in restoration of monastic life. Finally the author of the research have attempted to analyse the prospects of this religion in PR China at the juncture of 20 and 21 – st centuries.