

61: 99 - 9/141-1

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. М.В. ЛОМОНОСОВА

Философский факультет
Кафедра философии религии и религиоведения

Фам Куе Ань

**Основные этапы и особенности
развития вьетнамского буддизма**

диссертация
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор - Тажуризина.З.А.

Москва - 1999

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы диссертации. Изучение истории буддизма во Вьетнаме является исключительно важным не только для более адекватного понимания вьетнамской духовной культуры на всех этапах ее развития но и для решения таких существенных для буддологии вопросов, как закономерности становления буддизма в различных регионах Азии у ныне живущих и ушедших народов; взаимодействие буддийской и государственной идеологии в истории Восточной Азии. Особенно важно изучение вьетнамского буддизма в наши дни, когда Вьетнам переживает период экономических и идеологических преобразований. Выходя на новые рубежи экономического развития, современный Вьетнам находится в поисках национальной идеологии, при этом ощущая самую тесную связь со своим прошлым, с богатой и полной трагизма историей и культурой. Вьетнамское общество крайне осторожно подходит к навязываемым Западом странам Азии идеологическим и экономическим доктринам, к концепциям индивидуализма в культурной и идеологической жизни, стараясь оставаться на традиционных для Азии общинных позициях. В настоящее время во Вьетнаме все больше ощущается потребность в глубоком изучении истоков собственной национальной культуры, в использовании всего лучшего, что выработано более чем за тысячелетнюю историю страны. В этом отношении также крайне важное значение приобретает научный, объективный взгляд на буддийское учение, объединяющее огромный регион: Юго-Восточную Азию, Дальний Восток, Монголию.

Таким образом, изучение буддийских традиций стран Азии, и в частности Вьетнама, выходит за рамки лишь академических интересов, и даже интересов узкоспециальных, имея прямой выход на определение тенденций дальнейшего духовного, политического и экономического развития Восточной Азии. Особую актуальность данная тема приобретает и для России, где в ряде восточных регионов в последние годы буддизм становится политическим и культурным фактором. Достаточно сказать, что

коренные этносы таких огромных регионов, как Бурятия, Тува, Алтай, Приморье, Калмыкия, частично - Якутия, исповедуют буддизм, либо испытывают единение с буддизмом как с этнической религией. Поэтому углубленное изучение особенностей буддизма у различных народов является важной для России проблемой. В то же время, для России вьетнамский буддизм представляет интерес в связи с тем, что российский народ сохраняет традиционно дружественные отношения с вьетнамским народом.

Целью настоящей диссертации является определение специфики вьетнамского буддизма, наиболее значительных моментов его истории, а также выявление его культурно-генетических особенностей.

На пути к достижению цели перед автором диссертации стояли следующие задачи:

- определить соотношение традиционной вьетнамской культуры и проникавшего во Вьетнам буддизма;
- Исследовать пути проникновения буддизма во Вьетнам;
- выявить исторические особенности становления буддийских традиций во Вьетнаме;
- охарактеризовать основные национальные школы вьетнамского буддизма;
- обозначить основные вехи развития вьетнамского буддизма вплоть до XX столетия;
- охарактеризовать современное состояние буддийского учения во Вьетнаме.

Степень разработанности проблемы. Следует отметить, что вьетнамский буддизм изучен крайне фрагментарно. Имеющиеся на сегодняшний день работы освещают лишь отдельные стороны проблемы, не вырисовывая, таким образом, какой-то одной логической схемы развития буддизма во Вьетнаме.¹ В этом плане следует отметить исследования

¹ См. список литературы.

Чан Ван Зяпа. Вьетнамский буддизм с древнего времени до XIIIв. -Сайгон.,1968.

Нгуен Хунг Хау. Философское учение Чан Тхай Тонга. - Ханой.,1993.

Нгуен Зуй Хинь. Чук Лам. // Изучение истории. - № 2. - 1977

современных вьетнамских ученых Чан Ван Зяпа, Тхить Тхиен Ана, Нгуен Хунг Хау, Нгуен Зуй Хини, Нгуен Тай Тхы. Практически все работы этих авторов сосредоточены на изучении отдельных сторон средневекового буддизма. Что касается раннего вьетнамского буддизма, то следует выделить работы Во Ши Кхай, изучающего первые дошедшие до нас археологические источники, свидетельствующие о зарождении буддизма во Вьетнаме во II-III вв. н.э. С историко-философских позиций исследует буддизм Нгуен Ланг; в своей работе "Рассуждение о вьетнамском буддизме" (т.1-1973г., т.2-1978г.) он дает обзор вьетнамского буддизма с момента его зарождения до XIX века. Однако подходы этого автора к исследованию буддизма представляются несколько схематичными, поскольку он, на наш взгляд, излишне социологизирует проблемы развития буддизма, не учитывая, например того, что буддийские школы во Вьетнаме, как везде, обладали и самостоятельной логикой развития. Примерно таким же подходом отличается "История вьетнамского буддизма", подготовленная к изданию сотрудниками Института философии (Ханой, -1988г.). Недостатком этой коллективной работы является, в частности, слабая обоснованность интерпретации вьетнамских буддийских текстов.

В последнее время наметилось изучение вьетнамских буддийских текстов с текстологической и герменевтической точки зрения; здесь прежде всего следует отметить работы Нгуен Данг На, российских исследователей Т.Н. Филимонова, В.В. Ремарчука, К.Ю. Леонова. В целом же идеи, касающиеся вьетнамского буддизма, специфики его эволюции, содержатся как некие вкрапления в работах многочисленных историков и культурологов. Так, изучение буддизма во Вьетнаме как эстетической ценности, проявившейся в художественных, литературных и религиозно-литературных сочинениях, связано прежде всего с именем Н.И. Никулина; примерно в том же ключе работали А.Н. Лескинен, В.И. Корнев, сосредоточивавшие свое внимание на проявлениях буддизма в национальном фольклоре. Определенного рода вершиной в исследовании

Нгуен Тай Тхы. История вьетнамского буддизма. -Ханой.,1988.

Нгуен Ланг. Рассуждение о вьетнамском буддизме. -Ханой.,1992.

вьетнамского буддизма можно назвать исследования Д.В. Деопика, работающего в направлении типологизации культур стран Азии. Отдельные упоминания проблем буддизма в Восточной Азии встречаются в работах таких западных исследователей, как Р. Пишель, У. Бэрчетт, Г. Ольденберг, Г. Мюрдаль, Ж. Шестер, Т.О. Дзинь¹ и т.д.. Также можно упомянуть исследования цейлонского монаха и буддолога Вапола Рахула².

Однако же, несмотря на обилие имен исследователей и их работ, можно сказать, что вьетнамский буддизм изучался все же фрагментарно, редко бывал основным предметом исследований, если, конечно, не брать в расчет религиозные работы в области буддизма.

Подобная степень изученности вьетнамского буддизма резко контрастирует с фундаментальными исследованиями в области буддизма индийского или китайского. В этом смысле работы В.И. Корнева, Г.М. Бонгард-Левина, А.Н. Кобзева, В.А. Винокурова, П.В. Познера, Х.Г. Короглы и других востоковедов могут служить существенной опорой в исследованиях буддизма во Вьетнаме, но лишь с методологической точки зрения.

Сама по себе проблема изучения специфики буддизма в различных странах Восточной Азии занимает многих ученых-востоковедов. Познание особенностей распространения эволюции, укоренение бытования буддизма в каждой из стран Восточной Азии позволяет более глубоко проникнуть в сущность буддизма в целом. При этом буддологи следуют определенной методологии исследования национальных особенностей буддизма, которая вполне может быть принята и при анализе вьетнамского буддизма. Приведем примеры. Так, В.И. Корнев, анализируя специфику тайского

¹ Р. Пишсл. Будда, его жизнь и учение. -М. Литературный фонд РСФСР,1991.

У. Бэрчетт. Вверх по Меконгу. -М.,1959.

Г. Мюрдал. Драма Азии (современные проблемы третьего мира). -М.,1972.

J. Schecter. The New Face of Buddha. Buddhism and Political Power in Southeast Asia. - N.Y.,1967.

Zing T.O. Buddhism and the Mithology of the Evil. - Z., 1962.

² Вапола Рахула. Совсты Будды. - Камау.,1994.

буддизма, исходит из общего положения о том, что “ национальные формы буддизма складываются в процессе амальгамации философских доктрин различных школ и религиозно- этической системы буддизма с культурным комплексом и религиозными верованиями местного населения”, и с этим нельзя не согласиться. Он справедливо указывает на то, что буддизм в каждой стране “ является отбором тех норм и правил поведения, которые соответствуют социальным отношениям и мировоззрению в обществе”.¹ Одной из особенностей тайского буддизма, по мнению Корнева “является, в частности, неверие тайцев в достижение нирваны, удержание верующих в нормах религиозной морали”².

Подобный подход к специфике национальных форм буддизма имеет место в книге Л.С. Васильева “ История религии Востока”. Он показывает процесс приспособления буддизма к условиям Китая, где, по его словам, происходила китаизация буддизма. В IV в. китайские буддисты пытались доказать, что Будда- это воплощение Дао. Воздвигая на свои деньги в пещерных храмах ступы или статуи, они сопровождали дары надписями в типично конфуцианском духе. На основе синтеза идей буддизма с конфуцианским прагматизмом возникает весьма своеобразное учение чань-буддизма³.

Следует отметить также исследования камбоджийского буддизма Н.Н. Бектимировой, которая стремится выявить его специфику.⁴

Проблема специфики японского буддизма достаточно основательно была разработана А.Н. Игнатовичом, который выделил также, например, его особенности как государственный характер, представление о буддизме как наиболее эффективном средстве “извлечения пользы (выгоды) в этом мире”; интерпретация понятий буддийской философии с учетом китайских философских систем; отсутствие собственной исконной философской

¹ Корнев В.И. Тайский буддизм. -М.,1973. - С.15

² Там же. - С.24

³ Васильев Л.С. История религии Востока (религиозно-культурные традиции и общество).- М.,1983.- С.299

⁴ Бектимирова Н.Н. Буддийская сангха в независимой Кампучии. -М.,1981.

традиции и т.д.¹. Подробное рассмотрение специфических черт японского буддизма расширяет возможность для понимания особенностей буддизма в других странах, в частности, во Вьетнаме.

Предметом исследования для диссертанта послужили процессы, происходившие по мере эволюции буддизма как религии и как философии во Вьетнаме, отразившие изменение взглядов вьетнамского народа на окружающий мир, на социальные и политические процессы.

Объектом исследования явились традиционный вьетнамский фольклор, тексты основных школ вьетнамского буддизма, а также литературные произведения, созданные под влиянием учений этих школ.

Источниками исследования стали тексты вьетнамского, а также китайского, индийского и согдийского буддизма, переведенные на вьетнамский язык. В их числе такие произведения, как “Собрание высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны”, “Повествование о трех патриархах”, “Продолжение собраний высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны”, рукопись “Е”, канонические тексты индийского буддизма (“Бриллиантовая сутра”, “Ланкаватара сутра” и др.) и другие тексты.

Методологическая основа исследования. Автор не приемлет вульгарного социологизма, сводящего богатство духовной культуры к классовому содержанию, но вместе с тем, принимает принцип социальной детерминированности различных проявлений духовной жизни, в том числе религии. Конечно, при этом не игнорируется духовная детерминация, а также имманентное, автономное развитие того или иного культурного феномена. Автор опирается на сравнительно- исторический метод, который позволяет осмыслить особенности эволюции и распространения буддизма в той или иной стране в каждый данный период. В силу сложности рассматриваемой темы, автор попытался соединить исторический, филологический и философский аспекты ее исследования. Естественно, что автор в своем анализе особенностей вьетнамского буддизма опирается на методы объективного, научного, диалектического подхода к предмету

¹ Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерки ранней истории. -М.,1988. -С.253-256. См также: Игнатович А.Н., Светлов Г.Б. Лотос и политика. -М.,1989. -С.11-14.

исследования. Автор стремится не противопоставлять общецивилизационный подход формационному, но использовать, насколько возможно, преимущество обоих в конкретном исследовании нашей проблемы.

Новизна диссертации состоит в следующем:

- предлагаемое исследование является первой написанной в рамках российской научной традиции работой, где реализована попытка проследить движение буддийской мысли во Вьетнаме от зарождения первых буддийских школ до наших дней.

- в отличие от традиционного взгляда, недооценивающего влияния других культур на духовную жизнь вьетнамского народа, автор при рассмотрении генезиса вьетнамского буддизма находит в нем целый ряд тюркских и согдийских элементов.

- В процессе рассмотрения основных этапов эволюции вьетнамского буддизма анализируются его специфические особенности.

- становление буддизма во Вьетнаме рассмотрено в контексте происходивших в странах Восточной Азии процессов освоения этой религии.

- в научный оборот введены оригинальные произведения вьетнамской буддийской литературы, как религиозно-философской, так и художественной, а также материалы добуддийского вьетнамского фольклора.

- обосновывается положение о том, что буддийское мировосприятие не противоречило культурным традициям вьетнамского народа, сложившимся до буддизма в силу сходных условий социального развития народов Восточной Азии.

Апробация диссертации. Автор диссертации участвовал в научной конференции “Общественные науки и вьетнамское землячество”, организованной “Вьетнамской ассоциацией исследования естественных и общественных наук” в Москве, с докладом “Некоторые проблемы буддизма в наши дни”.

Структура диссертации традиционна для исследований подобного рода, она состоит из введения, трех глав, заключения, списка литературы.

ГЛАВА I. РАННИЙ ВЬЕТНАМСКИЙ БУДДИЗМ (II-XIII ВВ.)

§ 1. Ранний вьетнамский буддизм и традиционная культура Вьетнама

В современной научной литературе, особенно вышедшей из-под пера вьетнамских авторов, проникновение буддизма во Вьетнам прочно связывается с темой противопоставления традиционной добуддийской вьетнамской культуры и культуры буддийской как инородной. Так, в своей диссертации Нгуен Хунг Хау пишет: “Само наименование полуострова, на котором расположен Вьетнам - Индокитай - говорит о том, что культура этого района мира складывалась под воздействием как Китая, так и Индии. Китай постоянно стремился подчинить Вьетнам своему влиянию в этническом и культурном плане (...)”¹. Поэтому вьетнамцы с давнего времени пытались сохранить свою независимость от Китая. Они боролись за сохранение своей отдельной территории, культуры со своими особенностями, обычаями и традициями. Однако “вьетнамский народ не мог противостоять ассимиляции Китая своей собственной культурой потому, что собственно вьетнамская культура не была столь развита, сколь ханьская. Вот почему борьбу с китаизацией в политическом плане он вел физически, военными силами, а в культурном - с помощью буддизма”².

Между тем, утвердившееся в науке мнение об абсолютной разнородности традиционной вьетнамской и буддийской культур может быть подвергнуто сомнению. Прежде всего потому, что еще до проникновения буддизма во Вьетнам, Китай и Среднюю Азию, еще во время складывания основных концептуальных установок буддизма, здесь уже существовало зафиксированное во множестве раннестадийных

¹ Нгуен Хунг Хау. Философское учение Чан Тхай Тонга (XIII в.): Диссертация ... канд. философских наук. - М., 1986. - С. 1.

² Там же. - С. 1; Сходная концепция, но на китайских материалах просматривается в диссертации Л.Е. Янгутова: Янгутов Л.Е. Философские аспекты китайского буддизма VI-IX вв.: Диссертация ... докт. философских наук. - М., 1991. - С. 52-53.

фольклорных и литературных источников восточно-азиатское видение мира, складывавшееся на основе взаимодействия национальных культур данного региона. Это видение мира характеризовалось общими модельными построениями Космоса, в которых наблюдалось многоуровневое строение мира: несколько (от 3-х до 99) небес, средний мир, многоуровневый нижний мир. Представления о связи этих миров были также общими для всей Восточной Азии: небеса связывались со средним миром посредством дождя, нижний мир со средним - посредством воды и дерева. Подобная модель устройства космоса отличалась, например, от индо-иранской и греческой моделей.¹ В современной науке существует рабочее понятие "культурного котла". Исследователями (Иванов В.В., Гацак В.М., Винокуров В.А., Короглы Х.Г.)² выделяются средиземноморский, балтийский, переднеазиатский и другие "культурные котлы", включающие в себя различные культуры, объединенные общим видением мира, схожестью этнопсихологического языкового моделирования, пространственным моделированием мифологических систем, погребальной обрядностью. К началу I-го тысячелетия до н.э. сложился подобный "культурный котел" и в Азии. Он включал в себя разноязыкие и разноэтнические культуры, сосредоточивавшиеся на территории современных Индии, Китая, Юго-Восточной Азии, Южной и Восточной Сибири. Разноязыкие этносы этого огромного региона имели разные названия богов, вели друг с другом нескончаемые войны, но при этом отличались поразительной схожестью основных ментальных показателей, вследствие чего без труда подвергались взаимному культурному влиянию. Так, все природные универсалии этносы этого региона осмысливали примерно одинаково: земля, вода, дерево, камень, дом занимали схожее

¹ Винокуров В.А. Места обитания эпических противников в центрально-азиатских и славянских повествовательных традициях: Дисс. ... канд. филологических наук. - М., 1993.

² См., например: Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индосвропейский язык и индосвропейцы. - Тбилиси, 1984. - С. 14-28.; Гацак В.М. Эпические традиции во времени. - М., 1988. - С. 3-7.

положение в национальных моделях мира¹.

С начала I-го тысячелетия до н.э. отмечается нарастание культурно-ассимиляционных процессов в обозначенном регионе, связанных с распространением индийских моделей культуры и культово-религиозной практики. Постепенно индийскому влиянию² подвергаются в разной степени и арийские народы Средней Азии, пустыни Такла-Макан, Южного Алтая, тюрко-монгольские племена, рассредоточенные по северным границам Китая. Примечательно, что данная культурная ассимиляция не вызывает какого-либо сопротивления со стороны ассимилируемых народов. Подтверждением тому служит факт, что во всей огромной литературе о буддизме нет исследований об этно-исторических процессах, связанных с распространением буддизма. Кажется, что буддизм привлекает многочисленные народы региона прежде всего своей этической системой и наличием письменной культуры³.

Одной из причин распространения буддизма в Азии являлось то, что он изначально был недогматичным. К тому же для буддизма характерна “подчеркнутая структурная рыхлость”, терпимость, благодаря чему “буддизм, будучи вытеснен индуизмом, с легкостью нашел себе новую родину в ряде стран Юго-Восточной и Центральной Азии, Дальнего Востока”⁴. Наиболее ярким примером этого является вариант буддизма, сложившийся у скифских племен Южного Алтая (Падырыкская культура). Восприняв

¹ Винокуров В.А. Места обитания эпических противников в центрально-азиатских и славянских повествовательных традициях: Дисс. ... канд. филологических наук. - М., 1993. - С. 42-45.

² Употребляя словосочетания “индийская культура”, “индийское влияние”, мы имеем в виду прежде всего идеи буддизма и индуизма.

³ Н.Р. Гусева отмечает, что под влиянием буддизма многочисленные народы Азии отказываются от обрядов, связанных с человеческими жертвами: Гусева Н.Р. Индуизм. История формирования. Культовая практика: Дисс. ... доктора исторических наук. - М., 1978. - С. 8.

⁴ Васильев Л.С. История религии Востока (религиозно-культурные традиции и общество). - М., 1983. - С.201-202

буддизм, усвоив деванагари¹, скифы изложили буддийское учение так, что в результате получилась запись собственного эпического фольклора с центральным персонажем Sakja². Например, в одной из частей рукописи "Е" описывается небожитель Будда, живущий в идеальном небесном царстве. Этот Будда решает спуститься на землю. Спустившись, он садится на коня, называет себя именем Сакья (от инд. Шакья Муни), вооружается булавой и отправляется в поход. По дороге он встречает странника, который сообщает ему о том, что в северной стороне, в пещере проживает трехглавый змей. Сакья отправляется на поиски змея, находит его пещеру. Перед пещерой протекает река с тремя струями. Одна струя реки - чистая, другая - замутненная, третья - огненная, в последней (третьей) струе реки обитают души умерших. На своем коне Сакья преодолевает реку, въезжает в пещеру змея, убивает этого змея и его детенышей. [L. III.]

По всей видимости, именно подобные этнокультурные интерпретации буддизма обусловили формирование внутри данного учения множества школ и направлений. Известно, что уже в самой Индии буддизм не был единым учением, вбирал в себя элементы местных традиций, порождая тем самым новые школы и направления³. При этом буддизм сохранял некое единство мировоззренческих позиций, что позволяло определить разнообразные этнически обусловленные школы и учения именно как буддийские⁴. Известный востоковед О. Розенберг писал о том, что "системы

¹ Деванагари - наиболее употребительный в Индии шрифт. Восходит к древнесиндийскому шрифту брахми. В настоящее время применяется в наиболее распространенных языках Северной Индии: хинди, маратхи, непали, а также в санскрите.

² Данное сочинение, датированное концом I-го тысячелетия до н.э., найдено на территории Синцзяня. Ныне хранится в Санкт-Петербурге, получив название "Рукопись "Е". Аналогичная интерпретация буддизма просматривается, например, в мутских текстах и текстах, обнаруженных на территориях, где проживали согды. См. об этом: Винокуров В.А. Погребальные обряды Индоирана и Сибири в славянских эпосах. - Симферополь, 1992. - С. 1-3.

³ Янгутов Л.Е. Философские аспекты китайского буддизма VI-IX вв.: Дисс. ... доктора философских наук. - М., 1991. - С. 43.

⁴ Там же. - С. 43.

буддизма, вообще, помимо отдельных школ, не существует вовсе. Стремиться к созданию такой абстрактной буддийской системы бесполезно. Существует только ряд отдельных систем, принадлежавших разным школам и разным авторам. Но они объединяются общностью вопросов, общностью методов и общностью некоторых решений и выводов. Они расходятся главным образом в том, какие из проблем выдвигаются на первый план в ущерб другим проблемам, оставляемым без внимания. В этом смысле наличие единства некоторых основных положений, некоторого круга идей, составляющих некоторую принадлежность каждой из индивидуальных систем, оств, вокруг которого они образовались, дает нам право говорить вообще о "буддизме" как о характерном буддийском мировоззрении (...)»¹. Известный французский буддолог Р. Пишел тоже писал: "Сколько народов, столько и видов буддизма. Это объясняется тем, что буддизм всюду прививался к народным религиям, по сущности своей совершенно от него отличным"².

Одним из примеров соответствия буддизма сложившимся до него мировоззренческим традициям народов Восточной Азии, являются представления о соотношении личности и общества: в них сильно ослаблены-если не отсутствуют-индивидуалистические установки. Идея намеренного избавления от личностной индивидуальности явилась центральной в учениях всех буддийских школ Восточной Азии. Мнения разноплеменных основателей школ расходились лишь в определении путей избавления от индивидуальности. Эта установка имела под собой вполне определенную социальную подоплеку. Видимо, следует принять во внимание позицию Л.С. Васильева по этому вопросу. Опираясь на марксову концепцию "азиатского способа производства", Васильев отмечает в качестве характерных для этого региона черт слабость индивида перед всемогуществом власти государства и деспота во главе его, ограниченность роли частного сектора и товарно-денежных отношений. По его мнению, основными особенностями социальной структуры в восточных обществах

¹ Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. - Пг., 1918. - С. IV-V.

² Р. Пишел. Будда, его жизнь и учение. -М. Литературный фонд РСФСР,1991. -С.11.

были, во-первых, невычлененность индивида из коллектива (что, кстати, характерно для архаической ступени развития любого общества); во-вторых, слабость отдельных собственников, чей статус не опирался ни на какие формально санкционированные формы; в-третьих, корпоративное объединение индивидов в рамки коллектива и противопоставление этого коллектива всесилию государственного деспотизма; в-четвертых, слабая классовая дифференцированность, второстепенная роль классовых антагонизмов¹. В свете сказанного становится более понятным, что мысль о слиянии интересов личности и общества, о самопожертвовании индивида ради своего народа была вполне естественной для восприятия одного из главных постулатов буддизма - отказа от собственного "Я". (Ниже мы рассмотрим вьетнамскую легенду о герое Ли Онг Чонг, который пожертвовал собой ради родной страны). В известной китайской хроникально-исторической книге "Ши цзи" Сыма Цяня (около 145 г. до н. э. до 86 г. до н. э.) мы можем прочесть о множестве историй, где герои совершали самоубийство или брали страдания на себя, чтобы спасти своего вождя или царя, и свой народ. Такое поведение в древнее время одобрялось как праведное поведение настоящих героев.

В связи с вышеизложенным вопрос о том, насколько сильно отличались общие мировоззренческие принципы проникавшего во Вьетнам буддизма от собственно вьетнамского видения мира, в целом можно рассматривать как трудноразрешимый. Несомненно одно: происходил процесс творческого освоения буддийского учения вьетнамскими мыслителями, опиравшимися прежде всего на вьетнамскую культуру вообще и на вьетнамский фольклор в частности, поскольку последний имел важное значение во все периоды развития вьетнамского буддизма, особенно в ранний период формирования национальных буддийских представлений. Судить о существовании буддизма во Вьетнаме в это время (примерно в II-III вв) мы можем на примере легенды "Дам Да Чак" (Легенда о пруде

¹ Васильев Л.С. История религии Востока.- М.,1983.- С.24-25.

“Одна ночь”¹. Эта легенда рассказывает о любви между бедным рыбаком Чы Донг Ты и принцессой Тиен Дунг. (Повествование гласит, что она является дочерью царя Хунг - принадлежавшего первой династии в истории вьетнамского государства). После женитьбы супруги стали жить в маленькой деревне на берегу моря. Они вели торговлю с иностранными купцами. Торговля развивалась, и маленькая деревня стала богатым торговым центром. Однажды Чы Донг Ты вместе с одним иностранным купцом уехал за границу на корабле. Корабль зашел за питьевой водой на один остров. Там Чы Донг Ты увидел индийского монаха. Монах рассказал Чы Донг Ты о сутрах, и в конце концов Чы Донг Ты отдал все деньги другу, а сам решил остаться с монахом, чтобы изучать сутры, буддийские каноны. Когда корабль вернулся на остров, чтобы забрать Чы Донг Ты, монах подарил Чы Донг Ты клюку, шляпу из листьев и сказал, что эти вещи могут творить чудеса. По возвращении домой Чы Донг Ты научил жену сутрам, канонам. Чтобы лучше вникнуть в них, муж с женой решили оставить торговлю, поехать далеко в горы. В этой легенде под иностранными купцами разумелись жители Индии. Супруги Чы Донг Ты решили оставить все имущество и взяли с собой только клюку и шляпу, - это означало, что они решили постричься в монашество и поклониться Будде. Заметим, что в буддийской традиции неотделимыми вещами монаха являются клюка и блюдо. В фольклорной же традиции вместо блюда употреблен мотив шляпы.

Ныне во Вьетнаме все более осознается важность фольклора в становлении и развитии вьетнамского буддизма вообще, значение раннестадийного фольклора в эволюции конкретных школ вьетнамского буддизма, в частности. Важным моментом является и то, что в период освоения вьетнамцами буддизма возникает особый жанр полурелигиозного

¹ Буй Ван Нгуен. Вьетнамские мифологии и легенды.- Камау.,1993 - С.189-200.(на вьетн. яз.)

сочинения, основанного на знании и фольклора, и буддизма¹. Однако же в целом следует констатировать недооценку исследователями роли фольклора в формировании школ вьетнамского буддизма, особенно в архитектонике религиозных сочинений, в специфике изображения персонажей этих произведений, а также в формировании определенных способов и приемов на пути становления творческой индивидуальности вьетнамских мыслителей.

В настоящий момент религиозно-фольклорные связи, которые трудно не заметить, зачастую сводятся исследователями к упрощенным схемам и интерпретируются как проникновение фольклорных мотивов в религиозную литературу, либо как влияние религии на фольклор. Например, такие сборники, как “Собрание чудес и таин земли Вьет”, “Дивные повествования Линьнама” и другие, в зависимости от преимущественного количественного состава в них религиозных, фольклорных и индивидуально-творческих мотивов объявляются либо фольклорными, либо религиозными, либо художественными текстами².

В работах ряда вьетнамских исследователей просматривается стремление установить непосредственные фольклорные источники, повлиявшие на складывание той или иной буддийской школы во Вьетнаме. Это приводит авторов к неизбежному текстологическому анализу религиозных произведений, к попыткам выявить близость того или иного религиозного произведения к фольклору. Однако же, при указании на фольклорные источники, вьетнамские исследователи всякий раз ограничивают свою задачу констатированием их влияния в конкретном тексте. Суждения о близости языкового стиля того или иного религиозного мыслителя к фольклору основываются, как правило, на умозрительных

¹ См. об этом: Буй Зуи Тан. Проблема жанров вьетнамской литературы в древности. // Журнал Литература. - 1976. - № 3; Bui Van Nguyen. Обсуждение вопроса о фольклорных чертах в “Записи сказок и таинств” Нгуен Зыя // Журнал Литература. - 1968. - № 1. (на вьетн. яз.)

² Нгуен Зу Чи, Нгуен Тисен Кань, Чу Куанг Пу, Нгуен Ба Ван. Искусство во время династии Чан. - Ханой., 1977. С. 82; Нгуен Донг Чи. О вьетнамской легенде. - Ханой., 1956. С.134. (на вьетн. яз.)

оценках. При этом анализ текста не выходит даже на уровень сопоставления с фольклором. Одной из серьезных работ в этом отношении следует признать статью Ле Кинь Хиена, где впервые предпринимается попытка разработать методологию и методику изучения взаимоотношений между вьетнамской религиозной литературой и фольклором¹. Рассматривая такой важный фольклорно-религиозный источник, как “Собрание чудес и таин земли Вьет”² (XII-XIII вв.), вьетнамские исследователи испытывают закономерные трудности из-за хаотичности расположения материалов в текстах, чем отличаются, кстати сказать, практически все неиндийские ранние буддийские тексты. Бросается в глаза прежде всего то, что материал для сборника отбирался из самых разных источников: храмовых записей, индийской буддийской литературы, летописей, исторических записей, вьетнамского фольклора эпического и авантюрного характера.

В целом большинство текстов “Собрания...” не имеют никакого последовательного сюжета, поскольку, видимо, автор³ и не преследовал цели изложить какую-либо сюжетно обозначенную историю. По всей видимости, автор желал донести до читателя или слушателя некий набор моральных и поведенческих норм своего времени. В этом смысле характерным для текста всего “Собрания...” является повествование о Ли Онг Чонге, где на фольклорном материале разворачивается сугубо буддийское толкование темы смерти, как бы корректирующее восприятие фольклорно-народное. Основной идеей данного повествования является ответ на вопрос о том, что есть смерть. Пытаясь представить и изложить буддийское понимание смерти человека, автор прибегает к буддийской обработке сказочного мотива вьетнамского фольклора о мнимой смерти. Суть повествования заключается в том, что Ли Онг Чонг пытается сберечь честь своего монарха, прибегая к самоубийству. Ли Онг Чонг живет на

¹ Ле Кинь Хиен. Проблемы взаимоотношений между фольклором и письменной литературой. // Журнал Литература. - 1980. - № 1. - С. 69-81. (на вьетн. яз.)

² Текст “Собрания...” см.: Ли Тэ Хуэн. - Введение в книгу “Собрание чудес и таин земли Вьет”. - Ханой. - 1960. (на вьетн. яз.)

³ Авторство “Собрания...” приписывается Ли Те Сюэну (XII-XIII вв.).

земле Вьет под государем Тхук (вождь племени Вьет). Он имеет необычно огромное тело и отменное здоровье. Все люди видят и боятся его. Северный соседний государь Вьета - китайский государь услышал о нем и попросил государя Тхук отдать Ли Онг Чонга, чтобы тот защитил Северное царство от врагов.

Нападавшие враги, увидев огромное тело Ли Онг Чонга, убежали со страха. Китайский государь полюбил Ли Онг Чонга и хотел задержать его, но тот решительно отказался остаться и вернулся на Родину. В следующий раз враги опять напали; китайский государь опять позвал Ли Онг Чонга. Тот укрылся в горах, а государь Тхук сообщил китайскому государю, что Ли Онг Чонг умер. Китайский государь не поверил и приказал показать ему тело. В конце концов, Ли Онг Чонг совершил самоубийство.

Во вьетнамской же сказке герой, по совету волшебного помощника, имитирует смерть и добывает много денег, драгоценных вещей, благодаря которым он вскоре становится богаче своего старшего брата-противника. Его старший брат, в свою очередь, пытаясь совершить все, что он узнал от младшего брата, идет на верную смерть¹. Сюжет сказки включает описание ряда обрядов и действий, связанных с мнимой смертью героя, а также мотив перенесения трупа героя животными в лес на высокие горы для совершения похоронного ритуала.

В тексте "Собрания..." все сказочные подробности заменены указанием на то, что Ли Онг Чонг укрылся в горах, а государь Тхука сказал, что Ли Онг Чонг умер. В сказке умирает отрицательный персонаж, а в "Собрании..." - положительный. Действительная смерть в сказке связана с поведением животных, а в "Собрании..." объяснена самоубийством героя, которое воспринимается как красивый и типичный для истинного буддиста поступок.

Таким образом, в доступной форме, т.е. в форме фольклорной, в "Собрании..." сообщается о сугубо буддийской поведенческой норме: самопожертвование, отказ от личных интересов ради интересов общества и

¹ Вариант текста сказки см.: "Сказки народа Зяо". Зоан Тхонь, Лс Чунг Ву собрали и редактировали". - Ханой., 1978. - С. 217-219. (на вьетн. яз.)

государства. Символичным здесь является и то, что в тексте “Собрания...” труп героя передается его врагам (согласно традиционным представлениям, труп героя должен быть передан лишь близким), вследствие чего утверждается идея о брэнности человеческого тела, о тех высотах, которых может достичь человеческий дух, слившийся с своих интересах с обществом, и отказавшийся от ценности собственного “Я”.

Подобная интерпретация фольклорного сюжета в целом более близка любому восточному обществу начала II тысячелетия н.э., поскольку отличительной чертой этих обществ являлась коллективная организация труда, основанная на феодальном варианте родо-племенных отношений. Небезосновательным представляется мнение Л.С. Васильева о том, что во многом обусловленная религией внутренняя стабильность восточного общества мешала его развитию, структурному обновлению. При этом пирамидальное социальное устройство восточных обществ этого времени предполагало отсутствие какого бы то ни было реального собственника. На вершине этой пирамиды стояло государство, либо совет феодалов и родовых вождей. В свою очередь, государство или подобный совет избирали своего главу, который служил своим избирателям до тех пор, пока последние желали видеть его в качестве верховного правителя. Выборный имел абсолютную власть над каждым конкретным членом избирающего его же совета. Каждый член совета или государственный чиновник обязан был беспрекословно подчиняться избранному главе. Таким образом, верховной властью обладало не конкретное лицо, а некий коллектив, в котором отдельная личность мало что значила. Более низкие ступени социальной организации в восточных обществах копировали отношения в сферах верховной власти, будучи безраздельно ей подчинены.

На аналогичных основаниях строился и институт собственности на землю. Как такового собственника у земли не было. Земля считалась собственностью некоего абстрактного государства, представленного коллективом чиновников, каждый из которых отслеживал собственные интересы. Пользователями земли были крестьяне, пастухи, охотники, рыболовы. Однако же они представляли низший слой пользователей, выплачивая дань вышним слоям общества, где эта дань подлежала

перераспределению. Прочность данной организации института собственности обеспечивалась прежде всего открытостью властных структур, их некастовостью. Практически каждый член восточного общества имел теоретическую возможность продвинуться по социальной лестнице путем беззаветного служения обществу. Так, например, любой крестьянин в восточном обществе (в Китае, Вьетнаме), обладая физической силой и определенными навыками, мог стать воином; каждый воин мог бы стать военачальником, всецело подчиненным более высокому начальнику. Примером может служить "Жизнеописание Хуайнинского хау Хань Синь"¹. Хань Синь был бедным крестьянином во время войны (..) в Китае. Благодаря своим способностям он стал главным советником, а потом главным военачальником Лю Банга. После того, как Лю Банг стал первым императором Ханьской империи (..), Хань Синь занял высокий пост при дворе. Иными словами, поведенческий приоритет в восточном обществе отдавался в пользу служения индивида более высокой инстанции, с полным отказом от личных интересов. Подобная психологическая установка имела, так сказать, собственные уровни. Наиболее низкий из них - служение вышестоящему лицу, символизировавшему интересы некоего коллектива; наиболее высокий - служение абстрактному обществу.

Подобное понимание поведенческого приоритета во многом определяло отношение к личному потреблению материальных благ. Отказ от собственных интересов часто сопрягался с отказом от богатства в пользу абстрактного общества, абстрактного государства. Об этом может свидетельствовать, например, история праздника 3 марта (по лунному календарю). Жои Ты Тхой был чиновником во дворце и служил династии Лян (в Китае). Когда династия Суй низвергла династию Лян и получила власть, император Суй хотел пригласить Жои Ты Тхой на службу, потому что он был талантливым чиновником. Жои Ты Тхой хотел показать преданность бывшему императору и отказался, убежав в лес. Император Суй пригрозил сжечь лес, если он не выйдет. Жои Ты Тхой погиб в огне,

¹ Сыма Цянь. Ши цзи. (Исторические записки). Избранное./ Пер. с китайск. яз. В.П.Понаского. -М.,1956. -С.258-282.

решив, что лучше умереть, чем быть предателем. Императору Суй стало жаль погибшего подданного и он решил, что каждый год 3-его марта в его память весь народ должен есть холодные блюда, поскольку и лес, и Жои Ты Тхой сгорели и этот день должен считаться праздником.¹ Служение как таковое, преданность, невозможность потребовать вознаграждения за такое служение становятся психологической титульной особенностью людей, продвинувшихся по социальной лестнице, и в конце концов, ставших богатыми.

Весьма существенное значение для индивида восточного общества имело представление о том, что человек рожден для служения начальству и обществу, смерть же во время такого служения - высшая честь для него.

Таковы психологические установки и поведенческие основы любого восточного общества раннего средневековья: китайского, вьетнамского, корейского, японского, монгольского, индийского. Разумеется, наличие этнической специфики накладывало существенные отпечатки на данные общие установки. Именно они способствовали централизации власти на огромных территориях, рождению колоссальных восточных империй, способных в короткие сроки, по одному зову, собирать бесчисленные армии.

Подобная ориентация восточных обществ на малую значимость отдельной личности, на восприятие деспотии как естественного явления послужила благодатной почвой для распространения буддизма, одним из главных постулатов которого является необходимость соблюдения поведенческого кодекса, ведущего "к подчинению страстей и желаний и к искоренению иллюзий эго"².

Данный постулат раннего буддизма, попав на этнические почвы народов Востока, подвергся различного рода национальным интерпретациям, представлявшим новое учение в виде его гармоничного слияния с многогранным опытом добуддийских духовных традиций.

¹ Ле Чунг Ву. Праздничный обряд в обществе и в семье // О вьетнамских религии и верованиях в настоящее время. - Ханой., 1996.- с.256. (на вьетн. яз.)

² Радхакришнан С. Индийская философия. - т. 1. - М., 1956. - с. 356.

Подобный путь освоения буддизма восточными народами выдвинул на первый план психологические аспекты совершенствования личности в направлении отказа от собственного "Я". Тезис об отказе от "Я" требовал решения проблем мировоззренческого характера. Добуддийский мировоззренческий опыт народов Востока состоял главным образом в выстраивании раннестадийных мифологических систем, в рамках которых даже божественный герой казался относительно зависимым от окружающего мира персонажем. Теперь место героя занял человек со специфическим внутренним миром, существовавший в рамках собственного этноса. Взаимоотношения этого человека, отказавшегося от собственной индивидуальности, с миром вещей, с миром духовным, с другими людьми стало основной темой национальных буддийских школ.

Типическим моментом в складывании философии всех национальных буддийских школ являлось обращение к теме страдания как необходимости на пути к собственному обезличиванию, к теме зависимости всего сущего друг от друга, к теме последовательности и цикличности человеческого существования, на что обратил внимание еще Г. Ольденберг¹.

Таким образом, проникновение буддизма в Юго-Восточную Азию, и в частности во Вьетнам, представляло собой довольно сложный процесс усвоения и интерпретации основных положений буддийского учения. При этом буддизм не представлял собою некоего чуждого для этого региона культурного явления. Весь ход общественного развития, формирования стереотипов мировосприятия в Юго-Восточной Азии явился своего рода подготовительным этапом для принятия буддизма проживающими там народами. И в этом смысле можно сказать, что для Вьетнама буддизм стал новым стадийным моментом в развитии национальной культуры, вся эволюция которой есть неотъемлемая часть общего для Юго-Восточной Азии культурного процесса перехода от языческих культов к более сложным и абстрактным формам религии, к усложнению общественной идеологии.

На примере утверждения буддизма во Вьетнаме прослеживается

¹ Ольденберг Г. Будда, его жизнь, учение и община. - М., 1905. - С. 175.

типологический процесс перехода общества от первобытной мифологии к более развитым религиозным представлениям, и затем - к философским идеям. В древней вьетнамской религиозной мифологии мы находим типичные для первобытных верований представления. Мы наблюдаем такие черты мировоззрения вьетнамского человека в древнее время, как:

-Вера в то, что духи находятся в огне, в камне, в дереве, в явлениях природы (гром, молнии, дождь и т.д.); что душа по закону перерождения вечна; после смерти тела душа еще жива, тело человека, как и дерево, и трава естьместилище души.

-Кроме настоящего мира, еще существуют небесный мир, водный мир и подземный мир. Эти миры могут влиять на жизнь человека в земном мире.

-Небожители, демоны имеют разные функции, некоторые из них добрые, другие - злые. Они тоже могли быть счастливыми или претерпевать много страданий, тоже имели страсти, как обычные люди.

Постепенно с распространением буддизма, наряду с культами духов и предков в душе вьетнамца культ Будды начинает занимать довольно значительное место. Вьетнамцы начали строить пагоды во II веке н. э., например, на севере Вьетнама была построена пагода Дау; религиозно-философские идеи со временем преобразовывались в теории, основанные на абстрактных понятиях (во время династии Ли-Чан).

§ 2. Становление буддийских традиций во Вьетнаме

Современной наукой установлено, что начало проникновения буддизма во Вьетнам связано с общей тенденцией распространения этой религии в Юго-Восточной Азии, подвергшейся на рубеже нашей эры мощному влиянию индийской культуры.¹ Здесь следует отметить, что в указанное время регион в целом испытывал на себе влияние целого ряда традиций, не менее мощных, чем традиция буддийская.

На рубеже нашей эры сильное культурное влияние на регион оказала тюрко-монгольская традиция. Тюрко-монгольские племена занимали огромные пространства Восточной Азии, объединенные в государственные образования, которые представляли из себя периодически организуемые и распадавшиеся кочевые массы. Территориально данные тюрко-монгольские государственные образования, включавшие в себя и китаеязычные племена, были крайне нестабильны, однако же в отдельные периоды охватывали области от среднего течения Енисея до Хуанхэ. Такие древние китайские города, как Яэнь, Наньян, Лояе, Дальян, Ханьдань, Линьцзы (т.е. вся северная половина нынешней КНР) находились под влиянием тюрко-монголов вплоть до IX в. н.э. Севернее территории современного Вьетнама (у истоков Салуина и Меконга) сложились такие тюрко-китайские объединения, как Туфань и Тангут.² В Китае сложилась всемирно известная традиция исторической эпопеи, берущей начало со знаменитого сочинения Сыма Цяня "Ши цзи", и включающей такие произведения, как "Фэн Менлун" и "Сокровенное сказание монголов".

Некоторое культурное влияние на Юго-Восточную Азию оказали и переселявшиеся в северные части данного региона арийские племена Северного Ирана. Культурные следы их пребывания в настоящий момент фиксируются исследователями, главным образом, в погребальной

¹ Нгуен Хунг Хау. Философское учение Чан Тхай Тонга (XIII в.) - С. 12.

² Владимирцов Ю.Я. Общественный строй монголов. - Л., 1934; Радлов В.В. К вопросу об уйгурах // Записки Ак. наук. - Т. 72. - Прил. 2; Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. - М.; Л., 1960.

обрядности народов Юго-Восточной Азии¹, а также в реликте данной культуры - японских айнах.

Наиболее мощным культурным событием в Юго-Восточной Азии, в первом тысячелетии н.э., следует признать проникновение в регион буддизма. Собственно во Вьетнам буддизм проникал двумя путями. Прежде всего, через подвергшиеся буддизации внутренние районы Китая.² Причем данное проникновение не носит характер последовательного распространения религии. Неверным было бы полагать, что буддизм вначале приняли китайские этносы, а уже затем - вьетнамцы. Буддизация Китая и Вьетнама проходила практически одновременно, что следует из периодизации раннего буддизма, проведенной Ван Таном.³ По всей видимости, действуя в восточном направлении, буддийские проповедники пытались охватить регион в целом. Вторым путем проникновения буддизма во Вьетнам были морские сообщения.⁴ Вряд ли буддийские монахи снаряжали специальные морские экспедиции во Вьетнам с целью проповеди буддизма, скорее, они пользовались услугами индийских купцов, довольно часто в то время перевозивших по морю товары из Индии во Вьетнам и Китай.

В период своего проникновения буддизм в Китае и во Вьетнаме был воспринят без особого сопротивления властей и народов, но все же неодинаково.

Уже в начале I-го тысячелетия н.э. в Китае прочно укрепились представления об исключительности китайской цивилизации, чему сопутствовало пренебрежительное отношение ко всему чужеземному. Так, китайский философ 3-го в. до н.э. Мэнцзы писал: "Я слышал, что варвары изменялись [под влиянием] Китая, но еще не слышал, чтобы варвар

¹ Винокуров А. Места обитания эпических противников в центрально-азиатских и славянских повествовательных традициях. - С. 18 и след.

² История Вьетнама. - М., 1983 - С.65-67.

³ См.: Нгиен Ку Лить Шы. Изучение истории. - Ханой. - 1975. - № 5-6. - С. 29-39. (на вьетн. яз.)

⁴ Древняя Индия. Историко-культурные связи. - М., 1982. - С. 239-240.

изменял [что-либо] в Китае.”¹ В этой фразе отражена этническая установка древнекитайского государства и народа эпохи Хань на восприятие инородной культуры. Не исключено, что, несмотря на собственную развитость и опыт восприятия тюрко-монгольской и иранской культур, Китай все же оказал бы сопротивление буддизму, однако начало новой эры было связано с периодом экономического упадка империи, с периодом натиска северных кочевников, восстаний и бунтов внутри страны. Буддийское же учение, в целом близкое китайскому этносу, несло идеологию избавления от страданий, чего не могли на тот период дать ни китайская философия, ни верования этносов Китая.² Следовательно, мы можем зафиксировать еще один фактор распространения буддизма в странах Восточной Азии- предоставление буддизмом иллюзорного избавления от страданий в периоды социальных потрясений. Таким образом, несмотря на определенную культурную замкнутость, Китай без сопротивления встретил буддизм.

Менее замкнутый и не имевший собственных традиций философии Вьетнам в лице его наиболее образованных людей вначале воспринял буддизм как замысловатое учение очередного китайского философа школы дао. Но благодаря массовым переводам буддийской литературы на вьетнамский язык, начавшимся во II-м веке н.э. в Зяотяу (древнее название Северного Вьетнама) вьетнамцы постепенно начали знакомиться с сутью этого учения. Здесь следует отметить, что центром вьетнамского буддизма стал именно Зяотяу, где буддизм во II-м веке н.э. был принят в качестве полугосударственной религии; буддийские монахи, отправлявшие религиозные обряды, стали важным атрибутом двора Си Ниэпа, что отмечается в “Полных записях истории Дайвьета”³; “Дивные повествования

¹ Древнекитайская философия. - Т. I. - М., 1972. - С. 239.

² Мартынов А.С., Поршинсва Е.Б. Учения и религии в Восточной Азии в период средневековья // Народы Азии и Африки. - 1986. - № 1. - С. 122-124.

³ Дайвьст Ши Ки Тоан Тхы. - Т. I. - 1989. - С. 78.

Полные записи истории Дайвьета. - Ханой. - 1989. - Т. I. - С. 78. (на вьетн. яз.)

земли Линьнама” описывают буддийский обряд в пагоде Дау (II в. н.э.).¹ В “Собрании высказываний выдающихся святых из сада дхьяны” (XIII в) сообщается: “Буддизм в самом Китае еще не получил распространения в южных районах, тогда как в Луйлау уже было построено более 20 пагод, где насчитывалось более 500 монахов, было переведено 15 канонических книг.”²

Переводы буддийской литературы на вьетнамский язык были сопряжены с рядом сложностей, заключавшихся прежде всего в разносистемности санскрита и вьетнамского языка, а также в том, что во вьетнамском языке еще не был выработан механизм заимствования слов. Также, в отличие от китайского, вьетнамский язык того времени не имел национального алфавита, национальной системы письменности. Поэтому ранние буддийские тексты во Вьетнаме писались китайскими иероглифами и на деванагари, что чрезвычайно осложняло процесс прочтения этих текстов вьетнамцами.

Первым переводчиком и интерпретатором буддийских текстов во Вьетнаме считается монах из Зяотю Танг Хой, ранее проживавший в Согде. Судя по фактам, излагаемым П.В. Познером, о том, что проповеди Танг Хоя были популярны в Китае, о том, что китайские буддисты ездили в северный Вьет с целью познать учение Танг Хоя,³ основы национальных буддийских школ во Вьетнаме были заложены именно в период творчества Танг Хоя. Опираясь на мировую практику бытования интерпретаторских школ, можно предположить, что в определенном смысле Танг Хой был лишь главой группы интерпретаторов, действовавших под его именем.

Таким образом, во II - начале III в. н.э. Вьет принял буддизм не просто как новую национальную идеологию; в это время были основаны первые интерпретаторские буддийские школы, которые, в свою очередь,

¹ Ву Куинь, Кьеу Фу. “Дивные повествования Линьнама”. - Ханой. - 1960. - С. 64. (на вьетн. яз.)

² Thien Uyen Tap Anh. “Собрание высказываний выдающихся святых из сада Дхьяны”. - С. 32.

³ Древняя Индия. Историко-культурные связи. - М., 1982. - С. 242.

послужили почвой для развития вьетнамской буддийской философии. До нас не дошли интерпретации вьетских буддистов того времени, кроме, пожалуй, общих описаний “Лук до кинь” (Книга о шести периодах для достижения просветления) Танг Хоя, однако более поздние интерпретации буддийского учения во Вьетнаме и общий типологический процесс освоения буддизма народами Азии дают основания предполагать, что и в ранний период вьетнамского буддизма интерпретаторы опирались прежде всего на опыт собственной национальной культуры. Во вьетнамском буддизме имеются особенные черты, которые отличают его от индийского и китайского буддизма. Видным примером в этом случае является “женственность” и “Влиятельность Матери” во вьетнамском буддизме. В легенде о “Ман Ньонг” (имя одной деревенской девушки) речь идет об отношениях этой девушки с индийским монахом Хаудала, которые привели к тому, что она родила дочку. Культ четырех персонажей вьетнамского раннего буддизма - женщин Фан Ван, Фан Ву, Фан Лой, Фан Днен до сих пор существует в древней пагоде Дау (построена во 2 в. н. э.) на севере Вьетнама. Древние верования вьетнамцев, связанные с почитанием “плодородия” и “Любви Матери” оказали на буддизм во Вьетнаме большое влияние. Когда вьетнамцы познакомились с образом бодхисаттвы Авалокитешвары, они восприняли этот персонаж как женское начало и до сих пор в представлении большинства вьетнамского народа бодхисаттва Авалокитешвара - женщина, и народ не может смириться с представлением о том, что эта бодхисаттва может быть мужчиной.

Изначально вьетнамский буддизм формировался как индийский, т.е. в его основу были положены именно индийские учения. Тем не менее, нельзя утверждать наверняка, что абсолютно все основание вьетнамского буддизма было именно индийским, поскольку собственно первым знаменитым буддистом Вьета был Танг Хой, воспринявший согдийские интерпретации буддизма. Согдиана с начала II века н.э. представляла из себя обширную область Средней Азии, населенную скифо-сакскими племенами, исповедовавшими буддизм. С того времени до нас дошли многочисленные буддийские тексты, написанные представителями этих племен. В основе своей индийские тексты, написанные на деванагари, все

же имеют ряд особенностей, не характерных для текстов собственно индийских, написанных на санскрите. Особенности эти состоят в существенном тюркском влиянии, отмеченном исследователем В. Винокуровым.¹ Согдийское влияние зримо ощущается, проявляется практически во всех школах вьетнамского буддизма, о чем пойдет речь ниже.

Сугубо индийскую традицию во вьетнамский буддизм привнесли уроженцы Индии, монахи Чи Кыонг и Маракивык, Хаудала (III в. н.э.).

Это означает, что буддийские школы Вьета изначально несли индийскую традицию с выраженными согдийскими элементами.

Некоторое влияние на раннюю историю вьетнамского буддизма оказал китайский монах Моу бак, проповедовавший в Зяотяу, и написавший сочинение “Моу ты ли хоак” (“Книга о критике заблуждений, ошибочных представлений некоторых людей о буддизме”), которое, как ни странно, выполнено в согдийской традиции вопросов и ответов.² При этом “Моу ты ли хоак” не ставит задачу растолковать даже сами основы буддизма, напротив, оно сосредоточено, главным образом, на толковании буддийской мифологии и модели мира, причем исключительно в форме, понятной вьетнамскому слушателю. По всей видимости, эта книга была рассчитана именно на слуховое ее восприятие и создавалась как сборник ответов на наиболее простые вопросы, которые могли возникнуть у непросвещенного крестьянина-вьета.

Позже, в VI-VII вв. во Вьете были уже хорошо известны сочинения представителей почти всех школ индийского буддизма, как Хинаяны, так и Махаяны. Большое значение для вьетнамских буддистов играли сочинения уже оформившихся к тому времени индийских школ. Школа цзюйше знакомила их с доктриной Абхидхармы (трактат), изложенной в “Абхидхармакхоша”, сочинении знаменитого буддийского мыслителя Васубандху; школа ганши знакомила с доктриной шастры “Сатья-сиддхи”,

¹ Винокуров В.А. Места обитания эпических противников... - С. 27 и след.

² Данная традиция заложена текстом “Авесты”, где Заратустра задает вопросы, а Ахура-Мазда отвечает на них. См. Авеста в русских переводах. Под ред. И.В.Рака. СПб., 1997.

написанной Хариварманой; школа люй отражала содержание Винаяпитаки, одного из разделов "Трипитаки"; школа ми учила содержанию "Тантры"; школа фасян представляла собой китайский вариант школы йогачаров; школа саньлунь - китайский вариант школы мадхьямиков. Проникавшие во Вьет учения китайских буддийских школ VI-VII вв. были по своей сути интерпретаторскими и, разумеется, не отражали в полном объеме собственно индийские учения, положенные в их основу; более того, школы саньлунь и фасян интерпретировали индийские учения с китайских позиций, в духе их традиции и китайского фольклора, что не могло в полном объеме удовлетворить монахов Вьета, в целом отрицательно относившихся ко всему китайскому.

Последнее было особенно важно для дальнейшего развития буддизма во Вьетнаме, поскольку уже в начале II века до н.э. Вьет попал под власть китайских государственных образований. С 111 г. до н.э. по 220 г. н.э. Вьетом владело государство Хань, с 220 г. по 280 г. - государство У, в период с 420 по 589 гг. - государства Сун, Ул, Лян, Чэнь, с 602 по 618 - государство Суй, с 618 г. по 905 - государство Тан.

Борьба с китайским государством стала главной национальной задачей Вьета.¹ В описываемый период Вьет потрясали многочисленные народные восстания против захватчиков, которые подавляли такие восстания с ужасающей жестокостью.² Подобное положение Вьета не могло не сказаться на экономическом состоянии страны. Нехватка продуктов питания, тяжелые условия труда, нищета, безысходность сами собой приводили народ к поиску духовной свободы и духовного богатства, к поиску иллюзии благополучия, что послужило дополнительным стимулом распространению буддизма во Вьете. Причем проникнуться собственно буддийской философией простой крестьянин не мог в силу своей безграмотности и ограниченности кругозора. На данном этапе развития буддизма во Вьетнаме особую популярность в народной среде приобрели лубочные переложения буддийских учений, их пересказ в доступной для

¹ История стран Азии и Африки в Средние Века. - М., 1968. - С. 198-201.

² Там же. - С. 198-200.

народа фольклорной форме. По всей видимости, учения Моу Бака и Танг Хоя, представлявшие собой толкование буддизма через мировоззрение вьетов, были рассчитаны именно на такую ситуацию. По многочисленным сведениям, во времена Моу Бака и Танг Хоя (II-III в) во Вьете были распространены переводы индийских сутр на китайский язык, однако такие сутры до нас не дошли, причину чего в большей степени можно искать в их непопулярности в народной среде.

В этой связи интерес представляет процесс становления характерной лишь для Вьетнама буддийской мифологии. Опираясь в своих интерпретациях, с одной стороны, на индийский буддизм, и с другой, - на фольклорные традиции, вьетнамские монахи канонизировали персонажи языческой мифологии. Так, во вьетнамском буддизме появились такие персонажи, как Фап Ван, Фап Ву, Фап Диен, Фап Лой, ранее представлявшие в языческой вьетнамской мифологии властителей облаков, властителей дождя, властителей грома, властителей молнии, а в буддийской, соответственно, дхарму облака, дхарму дождя, дхарму грома, дхарму молнии. Интересен персонаж вьетнамского буддизма Тхак Куанг, даже функционально отсутствующий в индийской буддийской традиции.¹ Это бог камней, отсутствующий и во вьетнамской языческой традиции. Опираясь на работы российских исследователей в области взаимодействия культур Азии², можно сказать, что функционально Тхак Куанг имеет тюрко-монгольское, либо скифское происхождение. Его прямой функциональный аналог - персонаж тюркской мифологии, распространенной в восточных провинциях Китая, в Туве и на Алтае - Эрлик-хан. Фабула мифа об Эрлик-хан и о Тхак Куанге заключается в том, что камень является неким аналогом огромного подземного мира; камень есть своеобразный микрокосм, сжатое

¹ Сказки и легенды Вьетнама / Пер. с вьетн. - М., 1958; Сказки и мифы народов Вьетнама / Пер. с вьетн. - М., 1970; Чудесный посох / Пер. с вьетн. Н. Никулина. - М., 1990; Волшебный козел. Вьетнамские народные сказки / Пер. с вьетн. Н. Никулина. - М., 1976.

² См., например, комментарии к переводу "Сокровенного сказания монголов", готовящемуся к изданию в Институте мировой литературы РАН; или: Козин А.Н. Сокровеннос сказание монголов. - М., 1941. - С. 662.

пространство, из которого, равно как из подземного мира, могут появляться различного вида чудовища; в камне могут обитать души умерших предков.¹

Во вьетнамском буддизме укоренена легенда о Ман Ньонг, история становления культа которой уходит в глубь вьетнамского фольклора, не соотносясь при этом с индийскими традициями.² У Ман Ньонг нет родителей, она работает поваром в пагоде. Однажды ночью она готовила ужин, легла у двери и заснула. Когда монахи прочитали сутры и разошлись по комнатам, монах Калакария³ хотел войти в свою комнату, перешагнув через Ман Ньонг (она заснула у двери в его комнату). С тех пор Ман Ньонг забеременела. Она покинула эту пагоду, а монах Калакария тоже переселился в другую пагоду. Потом она родила дочку, вернула ребенка монаху Калакария. Ночью он положил ребенка в дупло большого старого дерева, сказав ему: "Я отдаю тебе этого ребенка. Ты сохрани его и станешь Буддой за услугу." Когда монах Калакария и Ман Ньонг расстались, он ей подарил палку и сказал: "Когда будет засуха, ты можешь пошевелить волшебной палкой, и вода будет течь." Ман Ньонг взяла палку и вернулась в пагоду. Потом несколько раз она волшебной палкой помогала народу.

Когда ей исполнилось 80 лет, старое дерево упало в реку, поплыло по реке и остановилось у пагоды. Люди взяли с собой топоры, молотки и хотели срубить дерево, но не получилось, более сотни человек не смогли даже втащить его на берег. Тогда Ман Ньонг подошла и легко одними руками вытащила дерево на берег. Она попросила вырубить из этого дерева четыре статуи Будды и назвала их Фан Ван, Фан Ву, Фан Лой, Фан Диен, затем поместила их в четырех пагодах. Каждый год народ собирается в пагодах на самый большой праздник "Омовение Будды". Когда люди вырубили место, в котором раньше монах спрятал ребенка, дерево превратилось в твердый камень. Когда камень бросили в реку, он

¹ См., например: Нюргун Боотур стремительный. - М., 1945. - 266-273; 1203 -1208 и др.

² Легенду о Ман Ньонг в буддийской интерпретации см.: Ву Куинь, Кьсу Фу "Дивные повествования Линьнама". - Ханой.,1960. - С. 64-65.

³Этот индийский монах в разных книгах именуется по-разному: Хаудала, Калакария (что означает "чернокожий монах").

засветился. Ман Ньонг попросила рыбаков вытащить камень со дна реки и перевезти в пагоду для поклонения.

Процесс утверждения раннего буддизма во Вьетне, был связан не только с обычными средствами пропаганды религии. История донесла до нас сведения о том, что имелись случаи публичного самосожжения, когда монахи для доказательства истинности новой веры сжигали себя в присутствии большого скопления народа. Подобного рода пропаганда, по всей видимости, была рассчитана прежде всего на впечатление от происходившей ужасной сцены, на эффект психологического потрясения.¹ Вместе с тем, принятие вьетнамцами буддизма не послужило причиной возникновения в стране репрессивной машины против последователей старых культов. В целом буддизация Вьетна проходила путем постепенной ассимиляции буддийской культуры традиционной культурой.

На сегодняшний день невозможно ответить на вопрос о том, когда именно вьетнамская культура стала по преимуществу буддийской. По крайней мере, еще в середине V в. н.э. буддизм, особенно его теория были трудно понятным учением для большинства вьетнамского народа.²

¹ Нгуен Хунг Хау. Философские учения Чан Тхай Тонга. - С. 17-18.

² Нгуен Данг Тхук. Вьетнамский буддизм. - Сайгон, 1974. - С. 82. (на вьетн. яз.)

§3. Школы раннего вьетнамского буддизма (VI-XIIв):

Винитаручи, Во Нгон Тхонг, Тхао Дьонг.

Первая национальная школа вьетнамского буддизма возникла в VI веке в Зяотю. Ее появление связано с деятельностью приехавшего во Вьетнам из Индии монаха Винитаручи.

Известно, что Винитаручи родился на юге Индии. С рождения он принадлежал к высокопоставленной в Индии касте брахманов. Как проповедник буддизма монах в 574 году оказался в столице Северного Чжоу, как раз в то время, когда император У-у начал гонение на буддизм. Как и многие индийские монахи- проповедники, Винитаручи, в поисках более спокойного места для проповедей, перебирается на юг раздробленного китайского государства - в Чэнь. Здесь он знакомится с известным китайским интерпретатором буддизма Сэн-Цаном, одним из основателей китайского чань-буддизма. Изучив основы китайской школы и усвоив сам метод национальной интерпретации буддийского учения, Винитаручи переезжает в Гуанчжоу, где в течение шести лет занимается переводами индийских сутр на китайский язык.¹

По неизвестным нам причинам Винитаручи в 580 году покидает Китай и переезжает в независимое вьетнамское государство Вансуан, поселяется близ пагоды Фап ван в Луйлау. Здесь он продолжает свою работу над переводом сутр на китайский язык. У него появляются ученики, которые присоединяются к его работе. Так появляются первые систематические переводы индийских сутр на вьетнамский язык. Тексты данных переводов до сегодняшнего времени не дошли, однако можно предполагать, что данные переводы не отличались свободой интерпретации индийской традиции, поскольку изначально создавались под руководством индийского монаха. Подтверждением этому служат косвенные данные “Собрание высказываний выдающихся святых из сада дхьяны”.²

¹ Тхисн Усн Тап Ань. - “Собрание высказывания...” - с. 63-79.

² Там же. - С. 78-70.

Цепь преемников Винитаручи, переводивших сутры в храмах Луйлая прервалась лишь в начале XIII века.¹

Вторая значительная школа вьетнамского буддизма, возникшая на рубеже VIII-IX столетий близ пагоды Кьен-шо связана с именем уроженца южного Китая буддийским монахом Во Нгон Тхонгом, который значительно расширил для вьетнамцев корпус религиозных книг. Наряду с переводами индийских сутр, школа Во Нгон Тхонга занималась переводом и толкованием Трипитаки; кроме того, в результате деятельности монахов школы Во Нгон Тхонга во Вьетнаме было переведено на вьетнамский язык и канонизировано китайское религиозное сочинение “Чуаньдэлу” (Запись о передаче светильника), на вьетнамском звучавшее как “Чуен данг лук”. Отличительной чертой данной школы была свободная интерпретация индийских и китайских религиозных традиций, происходившая на основании личных психологических переживаний монахов. Переживания эти были связаны прежде всего с установлением традиций медитации, психологические основы которых были заложены Бодхидхармой. Освоение книг в рамках этой школы происходило путем заучивания буддийских текстов с последующим переживанием заученного текста во время медитации. В результате школа Во Нгон Тхонга привнесла во вьетнамский буддизм массу элементов фольклорных вьетнамских традиций, приблизила индийский канонический и китайский интерпретаторский буддизм к национальной вьетнамской почве. Иными словами, монахи школы Во Нгон Тхонга соединили многие фантастические черты вьетнамского фольклора и тантрийских сюжетов. До сих пор трудно различить, какие из них местные легенды, имеющие буддийские черты, какие собственно буддийские предания, которые монахи проповедовали в целях распространения буддизма.

В “Тхиен уен тап ань” рассказывается история, которая касается монаха Хуонг Вьет (он принадлежал школе Во Нгон Тхонг): “Монах Хуонг Вьет часто гулял по горе Ве Линь. Однажды во сне он увидел бога в желтой одежде, бог держал в левой руке золотой меч, в правой руке - золотую

¹ Нгуен Хунг Хау. Философские учение Чан Тхай Тонга. - С. 19.

ступу. За ним следовало 10 человек в страшных одеждах. Этот бог назвал себя “Бог Vaisramana” (Вайшрамана). Он сказал: “Я - бог Вайшрамана, те, которые вместе со мной - демоны. Вышний Бог приказал мне сохранить эту землю, чтобы распространить буддийские дхармы. Я хочу попросить твоей помощи.” Утром монах Хуонг Вьет вошел внутрь горы и услышал там какой-то громкий крик. Он увидел большое дерево, над ним много облаков. Он срубил его и сделал из этого дерева статую бога Вайшрамана и поставил ее в храме. В 980г., когда китайская армия Сун захватила Вьетнам, король Ле Дай Хань совершил обряд в этом храме. Войска забеспокоились, и вышли на берег реки Хи Нинь. Но на реке бушевала буря, оттуда вышли рыбные драконы. Захватчики в страхе убежали”. Эта история сходна с историей о Боге Вайшрамани (был богом богатства в индусской мифологии и превратился в бога защиты Дхармы в буддийской мифологии) и вера в бога Вайшрамана связана с влиянием китайской Ваджраяны (Тантрийская школа), с монахом Амогаварша (он был вторым патриархом китайской тантрийской школы в VIII в.).

Монах Нгуен Хок (умер в 1175 г.), принадлежавший 10 поколению школы Во Нгон Тхонга, часто использовал заклинания из “Mahakarunahrdayadharani sutra” (Махакарунахрдаядхарани сутры) для лечения болезней или вызова дождя. У него, согласно легенде, всегда получалось. Король Ли называл одного монаха даже “наставником дождя”.

Еще один момент. В XIв монахи школы Во Нгон Тхонга собрались писать книги об истории буддийских школ во Вьетнаме. Монах Тхон Биен (ум. в 1134 г.) начал делать эту работу. Он хорошо знал историю буддизма, и получил название “Великий наставник Тхонг Биен” в 1099 г. В 1203 г. монах Тхыон Чуен (принадлежавший 12-му поколению) написал книгу “Схема поколений буддийских школ во Вьетнаме” (Нам тонг ты фап до) (уже утеряна). Все материалы, собранные монахами школы Во Нгон Тхонга стали хорошими источниками для написания книги “Собрание высказываний...”.

Однако же медитационный метод освоения буддийских учений Во Нгонг Тхонга давал основание для практически любого толкования буддийских постулатов, введенных индийскими и китайскими монахами. В

рамках этой школы единственным каноном можно было считать свободомыслие и вольность в проявлении религиозных чувств. Для представителей школы Во Нгон Тхонга не существовало непоколебимых истин, любой выведенный постулат мог быть оспорен кем угодно, если в момент медитации ему привиделись какие-либо видения.

Подобный способ освоения буддизма школой Во Нгон Тхонга создавал почву для конфликтов с теми структурами, которые стремились установить монополию на идеологию, утвердить в обществе определенные поведенческие каноны. Так, во многом способствуя утверждению национальной религиозной идеологии государства Дайвьета во время правления династий Нго, Динь Ле (968-1009 гг.), уже в эпоху Ли (1009-1225 гг.) представители школы столкнулись с государственными структурами Дайвьета, требовавшими установления религиозного канона, что и послужило причиной фактического разгона школы.

Во время правления Ли Тхань Тонга (1054-1068 гг.) школа Во Нгон Тхонга была объявлена ересью, а ее представители отстранены от того, что называется государственной идеологией. На смену школе Во Нгон Тхонга пришла другая школа, пользовавшаяся поддержкой со стороны Ли Тхань Тонга. Главой новой школы был официально объявлен буддийский монах Тхао Дыонг.

Принято считать, что Тхао Дыонг является уроженцем южного Китая и воспитанником китайской школы Сюэдоуминцзио. Существует также мнение, что “Тхао Дыонг” - это лишь название школы вьетнамского буддизма, возникшее в отсутствие собственно центрального философа-учителя, так сказать на основании социального заказа. По той же гипотезе лицо-основатель школы был просто выдуман королем Ли Тхань Тонгом для укрепления идеологических позиций собственной власти. Так, например, исследователь Нгуен Данг Тхук пишет: “Тхао Дыонг /.../ это только название школы тхиен, созданной во Вьетнаме с целью удовлетворения потребности короля, чиновников и народа этого времени в обеспечении

независимости Вьетнама и самостоятельности его духовной жизни/.../”¹. Прав вьетнамский исследователь или нет, не имеет принципиального значения. Важнее то, что школа Тхао Дьонга возникла в момент укрепления вьетнамского государства, нуждавшегося в монополии на каноническую идеологию, в том, что сама мысль о сказанном или написанном королем или придворными монахами не могла подвергнуться сомнению.

Таким образом, школа Тхао Дьонга стала своего рода логическим завершением процесса буддизации Вьетнама и началом слияния государственных и религиозных структур в деле борьбы за единое и независимое государство. В целом факт возникновения данной школы можно оценить как типичный для всех государств, где феодальное правление вошло в фазу борьбы за освобождение и объединение земель под религиозным знаменем. Подобный процесс был характерен и для многих стран Западной Европы, и для России, где христианство выступило как объединяющая нацию религия.

В связи со сказанным представляет интерес тот факт, что практически все вьетнамские короли династии Ли (Ли Тхань Тонг, Ли Ань Тонг, Ли Као Тонг) провозгласили себя монахами и патриархами школы Тхао Дьонга. При этом короли династии Ли были инициаторами канонизации в рамках буддийской вьетнамской культуры элементов культуры традиционной.² В частности, деятельность королей династии Ли выразилась в канонизации в рамках буддизма элементов народного танца преподношения лотоса, а также в канонизации народного вьетнамского декора в буддийских пагодах.³ Много пагод, ступ, храмов, украшенных национальным декором сохранилось и до настоящего времени. Интересна история храма “Мот Кот” (“на основе одной колонки”, старое название — “Зьен Хьу” означает “Лотос”) в центре Ханоя. История строительства

¹ Нгуен Данг Тхук. Вьетнамский буддизм. - Сайгон, 1974. - С. 17. (на вьетн. яз.)

² Нго Ван Зоань. Скульптура Фаттитя и формирование средневекового искусства Вьетнама: Дисс. ... канд. искусствоведения. - М., 1984. - С. 16-37.

³ Там же. - С. 32-37.

этого храма начинается с одного сна короля Ли Нен Тонга. Ему приснилось, что бодхисаттва Авалокитешвара, восседавший на своем лотосе, пригласил короля взобраться к нему на цветок. Этот необычный и, как ему казалось, вещий сон король рассказал своим приближенным советникам. Один из них усмотрел в этом сне зловещее предзнаменование и, чтобы избежать возможных несчастий, грозящих королю, посоветовал ему построить храм, имеющий в своем основании каменную колонну, на верху которой должен быть расположен лотос, поддерживающий бодхисаттву Авалокитешвару, как это и было во сне короля. Этот храм расположен в центре искусственного квадратного бассейна, обнесенного невысоким каменным барьером. Миниатюрный храм при помощи остроумной деревянной конструкции, напоминающей по своему рисунку цветок лотоса покоится на одной круглой каменной колонне.

Исследователи вьетнамской архитектуры так описывают этот храм: “ Узкая отдельно стоящая каменная лестница, расположенная со стороны главного фасада по центру алтаря, соединяет храм с землей. В центре алтаря расположено изваяние бодхисаттвы Авалокитешвары, а также все обычные для храма атрибуты, соответственно уменьшенные в своих размерах. Необычные размеры сооружения понудили зодчего отойти от принятого ритма колонн и раздвинуть их к углам с тем, чтобы иметь возможность открыть доступ к алтарю. В остальном архитектура храма повторяет известные уже нам типичные конструкции и приемы, воспроизведенные в соответствии с принятым масштабом постройки”¹. Храм построен зимой 1049 г.

В это же время рядом с пагодами построено много больших ступ. Об их фундаментальности свидетельствует количество уровней. Ступа Бао Тхиен имеет 12 уровней, ступа Шунг Тхиен Диен Линь имеет 13 уровней, основная ступа Ван Фонг имеет форму квадрата со стороной длиной 19 м.

Мы еще можем рассказать об ансамбле храма Бут-Тап, который находится в провинции Бак Нинь, приблизительно в 20 км от Ханоя.

¹ Нго Гуи Куин, Троицкий С.С. Некоторые памятники архитектуры Северного Вьетнама/ Архитектура стран Юго-Восточной Азии. Очерки М.,1960.- С 58.

Ансамбль храма Бут-Тап по количеству отдельных построек - один из самых больших храмовых ансамблей, сохранившихся до наших дней. В плане ансамбль храма представляет симметрично скомпонованный прямоугольник, созданный галереями, замыкающими с трех сторон шесть храмовых построек, из которых четыре посвящены бодхисаттве Авалокитешваре, остальные две представляют собой своего рода пантеон. “ Вне этого ансамбля располагается двухэтажная колокольня, именуемая Гак-Тюн. Вход на территорию комплекса оформлен портиком, называемым Там-Куан, что означает три входа./.../ За входным портиком и колокольней находится бронзовый колокол, который глухо возвещает о предстоящем богослужении, следует храм Тьен-Дыонг, название которого означает “передняя часть храмового ансамбля”./.../ Следующим помещением, служащим одновременно переходом в основной храм, является зал Туи, где курят фимиам посредством лучин из особого дерева, при горении которого распространяется благоухание./.../ Пройдя зал Туи, попадаем в храм Тьонг-Диен, что означает высший храм. Здесь расположен алтарь и обычные культовые атрибуты, необходимые при отправлении службы. Самым замечательным в этом храме является древняя скульптура бодхисаттвы Авалокитешвары с тысячью рук, восседающего на цветке лотоса”¹. Подобная композиция является типичной для генеральных планов древних храмов - ансамблей Вьетнама.

Пагоды и храмы украшены статуями или картинами на камнях, картины изображают деревья, животных, цветы, лотосы или танцы небесных существ. В пагодах на севере Вьетнама еще сохранились три больших каменных статуи Будды.

Самая большая статуя Будды Амитабхи имеет высоту 2,77 м (включая пьедестал), сделана в 1057 г. Кроме того, в пагодах установлено много деревянных статуй Будды, бодхисаттвы Ваджрапани, Манджушри, будды Майтрейя и статуй архатов. Особенно распространены статуи будды Амитабха, что доказывает интерес многих вьетнамцев к амидаизму, к идее возрождения после смерти в райской счастливой “чистой земле”. Заметим,

¹ Там же.- С59.

что большинство картин, скульптурных изображений будд, ботхисав и архатов несет на себя отпечаток национальной культуры.

Рассмотренные выше три школы сыграли значительную роль в становлении вьетнамского национального буддизма. Связанные с ними монахи выработали основные методы интерпретации китайских и индийских буддийских текстов, приемы ассимиляции традиционной вьетнамской культуры в рамках буддизма. Заслугой данных школ явилось прежде всего то, что народная вьетнамская культура не была забыта и вычеркнута в момент утверждения буддийских идеалов. Подобная позиция патриархов вьетнамского буддизма позволила развиваться и такой важной составляющей вьетнамской культуры, как традиционная околобуддийская литература, сыгравшая важную роль в популяризации и объяснении малопонятных народу положений классического и китайского буддизма.

Вместе с тем, следует сказать, что представители означенных школ были крайне зависимы от индийского и китайского буддизма, особенно в формальной части. По имеющимся сведениям, буддийская и околобуддийская литература, вышедшая из-под пера представителей этих школ, существовала главным образом на вьетнамском языке, записанном с помощью китайских иероглифов. Существование деванагари в рамках этих школ было явлением крайне редким.

Несмотря на формальную привязанность раннего вьетнамского буддизма к индийской и китайской традициям, можно отметить творческий подход вьетнамских монахов к самим основам буддизма. Изучая такие основополагающие понятия буддизма, как дхарма, дхармакая и синь, О. Розенберг обозначил следующие смыслы понятия “дхарма”, характерные для индийской культуры:¹

- качество, атрибут;
- субстанциональный носитель, трансцендентный субстрат единичного элемента сознательной жизни;
- составной элемент сознательной жизни;

¹ Розенберг О.О. Проблема буддийской философии. - Пг., 1918. - С. 87.

- объект учения Будды;
- абсолютное, истинно-реальное;
- учение Будды;
- вещь, объект, явление.

Вьетнамские же буддисты вкладывали несколько иной смысл в данное понятие.

Школа Винитаручи:¹

- материальные вещи и явления;
- учение Будды;
- чудесные способности тантрийских монахов.

Школа Во Нгон Тхонга:²

- сердце;
- учение Будды;
- атрибуты монахов;
- чудесные способности монахов;
- объект учения Будды.

Чан Тхай Тонг:³

- земной мир;
- догмат буддизма;
- пустота.

Таким образом, понимание основных терминов буддизма в индийской махаяне несколько отличалось от понимания аналогичных терминов вьетнамскими буддийскими школами. Причем отличие это связано прежде всего с интерпретаторской сущностью вьетнамских школ, которая во многом упрощала изначальные смыслы индийского буддизма.

Здесь же можно заметить и разницу между самими вьетнамскими школами в понимании основополагающих терминов буддизма. Школа Винитаручи большую роль отводила личности монахов, что было

¹ Тхисн Уен Тап Ань. - "Собранные высказывания..." - С. 98, 301-302, 80-92.

² Там же. - С. 56-65.

³ Чан Тхай Тонг. Кхоа хы лук. - Ханой, 1964. - С. 84-104; Чан Тхай Тонг. Кхоа хы лук. - Сайгон, 1972. - С. 186-187.

абсолютизировано в рамках школы Во Нгон Тхонга при использовании искусства медитации в толковании буддийских канонов. Подобного субъективизма не допускала школа Чан Тхай Тонга, исключившая божественную сущность из личности монаха, и утверждавшая истины статичные, не подлежащие какому-либо пересмотру.

Основополагающим моментом индийской махаяны была идеологическая и текстовая реализация идеи триединства высшего божества, нашедшая отражение и параллели во многих раннестадияльных религиозно-философских системах Азии (триединство верховного божества в якутском эпосе "Нюргун боотур стремительный", три разряда небожителей в монгольском сказании "Гэсэр", три небесных бога в уйгурских и саларских сказаниях и т.п.)¹ Если взглянуть в движение сюжета таких книг "Махабхараты", как "Лесная книга" и "Горец", то основной их герой - Арджуна - действует как бы в трех параллельных сюжетах, т.е. состоит из трех тел; причем убийство Арджуны не означает, по Махабхарате, его окончательной смерти. Арджуна и другие персонажи индийского эпоса, имевшие по несколько тел или жизней, легли в основу религиозной концепции трикая, т.е. трех тел Будды, что, в свою очередь, вылилось в буддийскую идею о трех уровнях достижения божественной сущности. В буддизме индийской традиции первое "космическое" тело Будды - дхармакая - символизирует изначальную статичную реальность; второе тело - самбхогакая - пребывает в сверхъестественных мирах; третье тело - нирманакая или рупакая - человеческое тело. Будда махаяны в

¹ По всей видимости, идея триединства, двуединства и т.д. различного рода небожителей происходит из особенностей азиатской раннестадияльной модели мира, где небо и подземный мир разделены на своего рода уровни (у якутов - 99 небес, у алтайцев - три глубины подземного мира, у телеутов и монголов - два слоя подземной воды). Каждый из уровней неба или подземного мира на ранних этапах развития синкретического словесного искусства имел своих божеств. Далее, с развитием социальных структур, с потребностью в общеплеменном или общенациональном божестве, различные небожители своими функциями сливались в некую единую сущность, что было отражено и в слиянии их тел. Отсюда возникают такие фольклорно-религиозные персонажи, как змеи с тремя головами, многорукие чудовища, сюжеты о нескольких жизнях персонажей-антагонистов.

разных телах по-разному предстает верующим. Рупакая - иллюзия верующих; дхармакая - истинное тело Будды.

В интерпретаторских национальных буддийских школах Азии триединый Будда выступает лишь в символике (т.е. триединство не объясняется) - триединство Будды становится всего лишь малопонятной и не толкуемой метафорой (согдийский Будда). В отдельных буддийских школах, где местные фольклорные традиции не знали многочленных небес, идея триединства Будды просто отсутствует (тексты пустыни Такла-Макан). В буддийско-фольклорных интерпретаторских традициях, чьи тексты напоминают более эпико-литературные произведения, чем собственно религиозные, тема триединства Будды также не возникает.

Во всех школах раннего вьетнамского буддизма триединство Будды либо обозначается символически, либо отсутствует вовсе, что в целом, по крайней мере типологически, сближает вьетнамскую традицию с согдийской. Так, в рукописи "Е" читаем:

В воду войдя, Будда
Булавой взмахнул,
Взметнувшиеся три волны
Достигли берега с пещерой /.../¹

Будда сел на коня и
словно три богатыря разом
в воду вошел /.../²

Здесь мы наблюдаем символическое сочетание образа Будды с числом "три". То же присуще и вьетнамской традиции. Во вьетнамском буддийском пантеоне самое важное место занимает комплекс, состоящий из трех статуй Будды. Он называется "три тела Будды", где слева- статуя Рупакая, в середине -Дхармакая и справа- Самбхогакая. Они также символизируют Будду в прошлом, настоящем и будущем.

Ранние вьетнамские буддисты исходили из южно-китайского и

¹ L. V. 140-143.

² L. V. 131-133.

вьетнамского понимания неба в фольклорной модели мира, т.е. из модели нечленного неба. Поэтому в школе Винитаручи самого понятия дхармакаи не существовало. Монахов школы волновало более толкование природы дхармы. Они полагали, что природа дхармы изначально, не подвержена рождению и смерти.¹ Представители школы Во Нгон Тхонга считали, что дхармакайя изначально и существует всюду, будучи неделимой, и не обладая формой; в то же время они признавали наличие трех Будд, в чем просматривается некое противоречие, зиждущееся на неосознанном совмещении сложных философских и атрибутивных форм божества.² В учении Чан Тхай Тонга, ставившем перед собой задачу огосударствить буддизм, сделать его более понятным простым людям, тема триединства Будды не возникает ни в философском, ни в атрибутивном смысле.

Таким образом, в трактовке темы триединого Будды ранние вьетнамские буддисты методологически вписывались в общую азиатскую картину освоения индийской махаяны, при этом наиболее близко сходясь с согдийской традицией.

Для раннего вьетнамского буддизма характерно также рассмотрение терминов индийской махаяны, связанных с темой триединства Будды, вне зависимости друг от друга, как различных религиозных сущностей. Например, в сочинениях Мау Бака и Танг Хоя (II-III вв) мы видим образец понимания будд как абстракции. Они не имеют материальной сущности. Будда синонимичен дхармакае - то есть абсолютен, не рожаем и не уничтожим.

Наибольший интерес вьетнамские буддисты проявляли не столько к категориям, выражавшим природу Будды, сколько к тем буддийским понятиям, которые в той или иной степени раскрывали человеческую природу. В этом смысле заслуживает внимания интерпретация буддийскими монахами таких понятий, как “там” (вьетнамский язык) или “синь” (китайский язык) (индийские аналоги - виджняна, манас, читта).

В индийской махаяне понятие виджняны имеет широкое толкование,

¹ Тхисн Усн Тап Ань. - “Собранные высказывания...” - С. 106 и след.

² Там же. - С. 47 и след.

охватывающее интеллектуальную деятельность человека, его эмоции, ощущения и поступки; также под данным понятием подразумевается процесс становления и развития мира, интерпретируемый индийскими толкователями как результат деятельности космического разума. Близок к данному понятию индийский термин алаявиджняна, трактуемый как вместилище сознания. Г.М. Бонгард-Левин подчеркивает, что “космический разум не только мыслит, но и порождает все происходящее в природе”.¹ Понятие манаса в индийской традиции обозначает одновременно душу, разум и замысел; читта представляет собой смысловой аналог манаса, расширенный семантикой таких понятий, как чувство и ощущение.²

Определенное сужение семантики виджняны, манаса и читта наблюдается в термине вьетнамского буддизма “синь” (термин имеет китайское происхождение), обозначающего буквально - сердце. В науке утвердилось мнение, что “в русском языке нет аналогичного слова, раскрывающего единство эмоционального и интеллектуального начал. Категория синь выступает как недифференцированное начало, обнимающее все внутреннее, душевное, психическое, оно противопоставляется любому внешнему действию, явлению и поведению. Понятие синь (как читта) близко по значению “шестому чувству”, которое перечисляется наряду с другими пятью органами чувств, но явно противопоставлено им в качестве особого ментального органа. Высшие ментальные способности (синь) выступают как признак существ божественного ранга, а отсутствие их - удел профанического “Я”.³ А.И. Кобзев находит иной оттенок данного понятия. Он утверждает, что синь означает “субъективное, включая сюда интеллектуальное, волевое, чувственное начала. Если можно трактовать синь как обозначение идеального, то только подразумевая под ним субъективно-идеальное; объективация “сердечности” может иметь лишь метафорический смысл, наподобие “мировой души”. Синь стоит ближе к

¹ Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. - М., 1985. - С. 504.

² Санскритско-русский словарь. - М., 1978. - С. 586, 494.

³ Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. - М., 1977. - С. 37-38.

понятию субъективного, чем к понятию идеального /.../”¹

В своей интерпретации синь ранневьетнамские буддисты не пытались совместить разные по смыслу сущности и употребляли его в значении эмоционального сознания. Прямым аналогом “синь” в раннем вьетнамском буддизме выступал термин “там”. Представители школы Винитаручи полагали, что “синь” (“там”) существует всюду, в каждой вещи; во всех живых существах “синь” (“там”) присутствует изначально. “Синь” (“там”) не рождается и не умирает, обозначая одновременно вечную пустоту.² Мыслители школы Во Нгон Тхонга видели в “синь” (“там”) не что иное, как Будду, т.е. отождествляли все сущее с Буддой, предвосхитив тем самым эманационную теорию во вьетнамском буддизме.

Семантически понятиям “синь” и “там” во вьетнамском буддизме близко понятие “тхе”, обозначающее высшее проявление Будды: “[Тхе] существует в свете и пыли, но не является светом и пылью. Оно и есть чистое синь, оно присуще всем вещам, является мастером, создающим все вещи.”³ Живший в XIII веке вьетнамский монах Дао Хуэ подчеркивал: “Мир явлений и таинственное тхе находятся во взаимосвязанном отношении. Если бы некто захотел различить их, то он уподобился бы сажающему цветы в очаг.”⁴

Создавая собственную космогонию наполненных философским смыслом образов-символов, монахи школы Во Нгон Тхонга полагали, что, “все дхармы родились в синь, если бы синь не рождало то дхарма нигде бы не жила”⁵, что синь рождает все явления, будучи ничем. Из синь появились все миры со своими формами.⁶

Таким образом, по мнению представителей школы Во Нгон Тхонга,

¹ Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая философия. - М., 1983. - С. 83.

² Туен тап ван хок Вьетнам./ Польное собрание сочинений вьетнамской литературы. Т. I. -Ханой., 1980. - С. 287. (на вьетн. яз.)

³ Тхисн Уон Тап Ань. - “Собрание высказываний...” - С. 38 и след.

⁴ Там же. - С. 38.

⁵ Там же. - С. 7.

⁶ Там же. - С. 27.

началом всего и всем является абсолютная пустота. В целом данный вывод школы сходится с мыслями представителей индийской махаяны, однако же во Вьетнаме индийский постулат о происхождении и сущности мира был доведен до своего логического конца, причиной чего являлось не философское углубление в проблему, а интерпретационное упрощение этой проблемы.

В целом, именно такой логический прием освоения более сложной религиозной традиции, чем та, которая была распространена во Вьетнаме до периода всеобщей буддизации населения, свидетельствует, во-первых, о начале отсчета собственно вьетнамского, национального буддизма, оформившегося до уровня государственной религии и философии. А во-вторых, - о слабой развитости почвы, на которую попало буддийское учение во Вьетнаме. Последнее отнюдь не означает какого-либо принижения традиционной вьетнамской культуры, не является попыткой возведения ее в разряд "плохих" культур. В науке вообще сложилось представление о том, что любая культура ценна и вносит свой уникальный вклад в копилку мировой цивилизации. Отсюда вытекает мнение о равноценности и равноправии всех традиционных культур. Оценивая такой подход, отметим его гуманность. Очевидно, что уровни развития культур, несмотря на привлечение категорий уникальности и самодостаточности различны. В этом смысле Китай, Индия IX-XIII веков как цивилизованные, культурные центры были развиты в большей степени, чем Вьетнам. Поэтому складывание национальной вьетнамской традиции буддизма в этот период необходимо рассматривать в двух семантических разрезах, так сказать, положительном, и, отчасти, отрицательном. "Положительным" было то, что все же вьетнамская традиционная культура оказалась достаточно развитой для того, чтобы не калькировать такое сложное учение, как буддизм; отрицательным - то, что буддизм во Вьетнаме, разумеется, не был воспринят во всей его глубине, и на первом этапе развивался здесь в русле упрощающей его изначальный смысл интерпретации.

Если объять взглядом всю Азию периода I - начала II тысячелетия н.э., то наиболее мощными очагами культуры здесь окажутся Индия, Китай, Иран и Аравийский полуостров. Остальные же территории, вне

зависимости от самобытности культур проживающих там народов и мощности их государств и империй, все же попадут в разряд культурной периферии, где освоение культуры “центров” происходило несколькими путями. Так, например, входившие в зону “культурного влияния” Китая тюркские народы либо вообще не смогли принять буддизма (енисейские киргизы “саха”), либо восприняли буддизм, скопировав его с индийских и китайских форм. К “культурной периферии” Индии и Китая относились скифы степного коридора и монголы. И те и другие, имея развитую традиционную культуру, естественным образом стали осваивать буддизм путем интерпретаций. В освоении буддизма Вьетнам типологически соотносится с Монголией и скифскими государственными образованиями. Однако, Вьетнам имел свой путь интерпретаций, свою логику освоения буддизма. Попытаемся определить особенности этой логики.

§ 4. Основные идеи раннего вьетнамского буддизма

Известно, что религиозные представления в ранних обществах связаны с верой во многих богов. На этапе многобожия складывается традиционная модель мироздания. Вьетнамская и южно-китайская модели мироздания во многом отличны от индийской и северокитайской. Они не предполагают модельно-уровневого закрепления частей мира (верхнего, среднего и нижнего) за какими-то определенными божествами, хотя верховный небожитель в них всегда выделяется. В южно-китайской и вьетнамской традиционных моделях наибольшее значение имеют природные стихии и универсалии: вода, огонь, реки, горы, облака, деревья, камни, ручьи, солнце, день, ночь. За каждой стихией и каждой универсалией были “закреплены” свои духи, в системе своих функций составлявшие мифологические представления.

С развитием общества, помимо сил природы, составлявших основу традиционной мировоззренческой модели во Вьетнаме, появляются и общественные силы в лице землевладельцев, правителей, государев, чиновников, влияние которых на национальное мировоззрение приобретает все большее значение. Данные общественные процессы явились основой для развития во Вьетнаме школ Винитаручи, Во Нгон Тхонга, и особенно Тхао Дыонга.

Постепенно образ Будды, сливаясь с традиционными представлениями о силах природы, входил в генеалогические легенды о вьетнамских правителях.

Так, уже в рамках школы Во Нгон Тхонга, в период правления династии Ли, в тексте “Чуен данг Лук”(XIV) встречается генеалогическая легенда о происхождении правящей династии. Легенда гласит о том, что при рождении основателя династии Ли к дому будущего правителя приходили драконоподобные существа (при этом в китайском варианте текста - “Чуаньдэлу” подобной легенды не встречается).

Дело в том, что в Азии существует две основные традиции генеалогических легенд, в основах своих восходящих к архаическим

представлениям о передаче богатырю сверхчеловеческой силы.

Первая традиция, сугубо буддийская, восходит к индийским и иранским представлениям о том, что новорожденный младенец может получить сверхчеловеческую силу путем непосредственного или опосредованного контакта с небожителем. Чаще всего в индийских и иранских текстах младенец подвергается опосредованному контакту с небожителем. Сюжетно это выглядит следующим образом: 1) младенец оказывается возле дерева (дерево - путь небожителя на землю; жрец общается с небожителем, обращаясь к дереву. - См.: Яджурведа, Самаведа, Ригведа, Атхарваведа, Авеста), 2) младенец попадает под струи дождя (дождь имеет ту же мифологическую функцию, что и дерево), 3) на младенца падает луч света; как правило, это происходит в темном доме.

Вторая традиция, восходящая к представлениям тюрков, палеоазиатов, северных монголов, сводится к тому, что сверхчеловеческую силу младенец получает от представителей сил зла, живущих в нижнем мире. В сюжетах это проявляется следующим образом: 1) маленький мальчик идет по степи, земля под ним проваливается, он оказывается в нижнем мире, откуда выходит уже богатырем; 2) младенец оказывается возле дерева (дерево в представлениях этих народов - путь в нижний мир; чудовища выходят из нижнего мира через дерево; покойников хоронят в дереве); 3) младенец оказывается возле реки или в реке (река - путь в нижний мир; чудовища выходят из нижнего мира через реку; существует обряд похорон в реку); 4) чудовища воруют младенца, относят его в лес, воспитывают, младенец превращается в богатыря; 5) при рождении младенца присутствуют представители нижнего мира, от чего младенец приобретает сверхчеловеческую силу¹.

В случае с текстом "Чуен данг лук" мы имеем дело с традицией второго типа, однако не совсем. Именно такой сюжет в тюркских, северо-

¹ См. следующие тексты: Маадай-Кара; Нюргун-Боотур-Стремительный; Кулун-Кулдустуур-Стремительный; Сказание о шаманке Шан-ше и др.

монгольских и палеоазиатских текстах не встречается¹. Вместе с тем, он присутствует в ряде манихейских текстов, написанных на территории Согдианы².

Отсюда следует, что генеалогическая легенда о происхождении династии Ли (отсутствующая во вьетнамской народной традиции) восходит к традиции согдийской.

В отличие от раннего китайского буддизма, где происхождение династии Шан возводилось к небожителям (бог династии Шан - ди, именование императоров этой династии - шанди)³, о чем свидетельствуют косвенные сюжеты ряда китайских хроник (например, “Ши-цзи”: обращение императоров к верховным небожителям при гаданиях. - См. гл. 12), в ранневьетнамской буддийской традиции ощущается тюркское влияние в согдийско-буддийской интерпретации.

Так, согласно согдийской и тюркской традициям, злые мифологические божества не могли управлять дождем и грозами, они “ведали” землетрясениями. В связи с этим сравним два мотива китайской и вьетнамской традиции.

В китайских надписях на панцирях черепах существуют такие обращения к императору: “Прикажет ли император быть дождю?”, “Прикажет ли император быть ветру?”⁴

Нахождение в ведении императора дождя и ветра, т.е. функция небожителя, является нормой для Китая. Во Вьетнаме подобная постановка вопроса не входила в традицию, и поэтому такие вопросы правителю во вьетнамских текстах не встречаются. Вместе с тем, вьетнамский правитель мог исполнять функцию обитателей подземелья. В тексте “Чуен данг Лук”: “От поступи правителя образовывались трещины в земле и вздымались

¹ Полный список вариантов данного сюжета см.: Виноградов В.А. Места обитания эпических противников в славянских и центрально-азиатских традициях. - Гл. 4.

² Там же.

³ В “Гимнах дома Шан” в “Ши-цзин” говорится: “Ди поставил сына, и так родился (дом) Шан”. - см. “Ши-цзин”, гл. 20-4.

⁴ История китайской философии. / Пер. с кит. В.С. Таскина. - М., 1989. - С. 14.

горы". Аналогичный мотив десятки раз встречается в "Авесте" и в манихейских текстах Согдианы. Характерно, что в шорских текстах (шорцы - тюрки Алтая) существует персонаж - старик, дающий силу младенцу. Этот старик своей поступью пробивает землю, отчего в ней образуются трещины и вздымаются горы. Младенец, став богатырем и правителем народа, поступает аналогичным образом¹.

Все это наводит на мысль о близости раннего вьетнамского буддизма, по крайней мере, к отдельным сюжетам и мотивам скифского и согдийского буддизма, многое позаимствовавшего из тюркской традиции.

Однако, с приобретением статуса официальной религии правителей, буддизм во Вьетнаме стал меняться, все более сходясь с буддизмом китайским. Наиболее отчетливо данный процесс проявился в творчестве школы Тхао Дьонга. Такие универсалии, как земля, небо, добро, зло стали приобретать оттенки, что называется, социального заказа, отходя от своих традиционных значений.

Прежде всего это выразилось в осмыслении школой Тхао Дьонга темного и светлого начал, которые рассматривались как свойства, внутренне присущие всем предметам. Следуя традиционной мифологии, монахи школы Тхао Дьонга восход солнца связывали со светлым, а заход - с темным началом; поворот к солнцу лицом рассматривался как светлое, а обращение к нему спиной - как темное начало. Светлое начало выражало свойства неба, солнца, дня, твердости, силы; темное начало выражало свойства земли, луны, ночи, холода, слабости.

Выделение темного и светлого начал школой Тхао Дьонга было не случайно и стало источником развития идеи о космогоническом противоречии - первой идеологии вьетнамского государства. Эта идеология возникла объективно, как требование дифференцировать все деяния в стране. По всей видимости, необходимо было отделить действия, угодные правителю, от действий, негодных ему.

Собственно вопрос об огосударствлении вьетнамского буддизма периода XI-XIII веков с точки зрения космогонической модели во многом

¹ Шорский фольклор. / Пер. с шорского Л.А. Дыренковой. - Л., 1941. - Тексты 1-5.

возник и как общественная необходимость, и вследствие влияния китайской традиции. Так, известно, что школа Тхао Дыонга активно занималась переводом китайской “Книги Перемен”, основная идея которой состоит в противопоставлении темного и светлого начал. У Тхао Дыонга, как и в “Книге Перемен” эти начала символизировались горизонтальными чертами (- - инь “темное начало”, — ян яо, “светлое начало”).

Согласно учению Тхао Дыонга, все на свете содержит светлые и темные стороны; оценка же предметов и деяний может происходить лишь при гармонизации темного и светлого начал. Например, космогоническая система выражалась следующими обозначениями, содержащими в себе оценочность :

☰	небо
☷	земля
☳	гром
☴	ветер
☵	вода
☲	огонь
☶	горы
☱	озера

Таким образом, светлое начало в его первоначальном виде представляло собой лишь небо, уже при Тхао Дыонге генеалогически связывавшееся с династией правителей Вьетнама. Земля означала начало темное. Все остальные природные универсалии были порождением земли и неба и содержали в своей сущности как светлое, так и темное начало. Стремление человека к светлому началу, к служению этому началу есть путь гармонизации темных и светлых начал в человеке. Иными словами, именно с космогонической точки зрения оправдывалось служение правителю как содержащему свет неба.

Подобное “подстраивание” буддизма под сугубо государственную религию вместе с тем не мешало Тхао Дыонгу осмыслить и изложить его в доступной форме тхиен(чань)-буддизма. По его представлениям, окружающий мир являл собой лишь иллюзию; иллюзией является не только мир в совокупности, но и каждый объект этого мира. Основополагающим

термином школы Тхао Дыонга стал anatta (отсутствие). Реальны лишь дхармы, хотя они также являются определенного рода иллюзией¹. Из этих дхарм, или полуреальных сущностей, складывается бытие. Дхармы не имеют длительности и находятся в постоянном взаимодействии. Таким образом, для Тхао Дыонга, мир есть поток никогда не прекращающегося, никогда не фиксируемого становления. Главные черты этого мира - мимолетность, вечное непостоянство, существующие лишь как иллюзии.

Однако, подобные взгляды Тхао Дыонга на дхарму не могли составить основу космогонической модели, которая удовлетворяла бы уже вполне структурированное государство восточно-феодалного типа. Хаос иллюзий, не имеющий связи с прошлым и будущим, есть вещь не совсем понятная, особенно многочисленному крестьянскому населению.

По всей видимости, последнее обстоятельство побудило Тхао Дыонга взяться за организацию переводов канонических текстов индийской школы Ваджраяны².

Согласно этим переводам-интерпретациям, космос включает бесконечное количество несотворенных вечных миров. В динамическом аспекте каждый из этих миров развивается по законам цикла: мир движется от гармонического нематериального состояния через несколько ступеней деградации (т.е. материализации), которая представляет собой определенного рода развертывание событий с их последующим свертыванием к изначальной гармонии. Подобный процесс имеет бесконечный циклический характер.

¹ Во Нгон Тхонг в своем предсмертном сочинении писал о дхарме следующее:

“Все дхармы имеют один источник.

Источник этот - мышсленис.

Мышсленис не имеет места рождения.

Дхарма не имеет опоры.

Если мысль достигает основания,

Все действия освобождаются.”*

(* дословный перевод автора диссертации)

² “Mahakarunahridayadharani”; “Ratnadhvasa”; “Mahasitatapatradharani”. Выдержки из переводов школы Тхао Дыонга см.: Тхиен ун тап ань. - Ханой, 1980.

Данная индийская версия мироустройства в переводе Тхао Дыонга “нагружается” некоторыми элементами линейных временных представлений. Например, эпоха будд у него имеет начало и конец во временном смысле. Вместе с тем, здесь не идет речи о европейском понимании абсолютных начала и конца. Введение категорий начала и конца в буддийскую вьетнамскую космогонию обусловлено, видимо, тем, что вьетнамцы уже в то время имели ясный циклический календарь и приуроченные к этому календарю периодически повторявшиеся праздники¹.

Именно во времена Тхао Дыонга была заложена южно-азиатская историографическая традиция, отсутствующая в Индии и характерная для Китая и Монголии.

Однако, индийская идея циклической пульсации мира у Тхао Дыонга все же преобладает над линейной длительностью, отсчитанной от “грядущего конца. Буддийский эсхатон чрезвычайно развит у Тхао Дыонга. Для него это точно рассчитанная, циклически определяемая дата, и следовательно, в ней нет такого драматизма и страха, какой несет христианский непредсказуемый по срокам апокалипсис. Здесь следует отметить, что конец цикла у Тхао Дыонга вписывается в общую картину азиатских воззрений на окончание жизни. Если рассмотреть практически любое эпическое или сказочное воплощение загробной жизни в азиатском фольклоре, то создается впечатление, что после смерти жизнь не прерывается качественно, а продолжает так же протекать, но на ином пространственном уровне, более размеренно.

Таким образом, ранняя вьетнамская буддийская традиция выработала несколько отличную от индийского буддизма концепцию временной

¹ У предков вьетов, проживавших в дельте реки Красной, некогда был собственный календарь, основанный на периодичности лунных периодов. Позже вьет приняли календарь ам лить. Согласно историческим преданиям, этот календарь был заимствован из Китая в правление Чиеу Да, на рубеже нашей эры. С приходом к власти Ли Тхань Тонга (1054-1071) во Вьетнаме был создан другой календарь, просуществовавший до 1945 года без существенных изменений. См. об этом: Хоанг Суан Хан. Календарь и вьетнамский календарь. Париж., 1982. - С.142; Лискинен А. Традиционное мировоззрение и праздничная обрядность вьетнамцев. - М., 1996. - С. 38-39.

организации мира. Эта концепция состоит в чередовании размытых в своих границах временных отрезков. Причем упорядоченность этого чередования обладает определенной системностью, сходной с циклами традиционного календаря. В индийском же буддизме мы наблюдаем, скорее, чередование некоего порядка и беспорядка.

Своеобразна школа Тхао Дыонга и в аспекте построения модели мира, сходясь в этом смысле более с китайской буддийской традицией, нежели с индийской. Хотя такое утверждение крайне искусственно, поскольку традиционные корни вьетнамской и китайской буддийской модели мира практически идентичны. Поэтому модель мира, созданную в рамках школы Тхао Дыонга вполне можно рассматривать для Вьетнама как национальную.

Так, в индийском буддизме каждый из миров мыслится как состоящий из нескольких сфер, расположенных в виде концентрических кругов. Во вьетнамской же традиции мы сталкиваемся с характерной для всей Восточной Азии вертикальной моделью. В рамках восточно-азиатского буддизма - это не есть собственно традиционные верхний, средний и нижний миры. Это иерархия ментальных состояний¹.

Общим для буддизма и характерным для школы Тхао Дыонга является выделение особого супермира, противопоставленного всем другим мирам, включая миры духов, животных, людей и богов².

Вписываясь в общую буддийскую картину мира, картина мира вьетнамского буддизма периода Тхао Дыонга имеет свои особенности,

¹ Близкий аналог восточноазиатской модели и в брахманских построениях: мир удовольствий, включающий все подземные сферы, человеческий мир и обиталище небесных существ; мир формы, где обитают существа, подчинившие свои желания, но не освободившиеся окончательно от формы; мир бесформенного, т.е. высшая сфера. См. об этом:

Нгуен Кхак Сьонг. О деревенских праздниках в Винг Фу и о культуре во время Хунг Вьонг. // Фольклор., 1984, № 4, С. 19. (на вьетн. яз.)

Тоан Ань. Изучение вьетнамского верования. - Т. 1- Сайгон., 1967.- С.47-51. (на вьетн. яз.)

² Краснодарская Н.Г. Традиционное мировоззрение сингалов. - М., 1982. - С. 115-121.

закрывающиеся в некоей двойственности этой картины мира: пространственная модель здесь как бы сосуществует с моделью, простирающейся в пространстве нравственных смыслов. Отделить эти две модели друг от друга невозможно. И в данном случае мы можем констатировать наличие во вьетнамской буддистской традиции довольно уникальной с философской точки зрения конструкции: нравственного пространства. Нечто подобное, разумеется можно найти даже в христианской традиции, а именно в представлениях о рае и аде. Грешники находятся в аду, праведники - в раю.

Проявление сущности божественного во вьетнамской буддийской традиции XI-XIII веков в целом сходится с традицией общеподдрийской. Во-первых, боги слабо индивидуализированы, т.е. за образом буддийского бога во Вьетнаме не просматривается личностный аналог того же Яхве Ветхого завета или Ахурамазды "Авесты". В этом смысле можно констатировать существенный отрыв от народно-фольклорной традиции, где персонажи - боги, особенно боги подземного царства - личности. Индивидуальность богов вьетнамского буддизма во многом стирается из-за того, что они практически не участвуют в трагических моментах жизни простых людей, а существуют как бы сами по себе, наслаждаясь собственным созерцанием.

Во-вторых, боги ранней буддийской вьетнамской традиции, как и буддийской традиции в целом, антропоморфны, и в этом смысле напоминают главных персонажей индийской "Махабхараты". Вместе с тем, боги эти существуют вне земного мира. Существуя как люди, предаваясь человеческим наслаждениям, они живут в ином, идеальном, измерении. Именно в этом состоит причина того, что в целом в буддизме не наблюдается явного отделения бога от человека, что пространство, где локализируются боги, не есть пространство нирваны, которая связана лишь с образом Будды.

Находясь в нравственном пространстве на высшем уровне, Будда, подобно Ахурамазде, проповедует свое учение божественному ученику, на место которого невольно попадает слушатель или читатель этой проповеди. Вместе с тем, Будда не есть высшая нравственная инстанция, поскольку он, т.е. конкретный Будда - лишь один из бесконечной череды будд, он не есть

творец мира, поскольку и сам мир - один из череды миров. Будда не владеет миром и не управляет им. Он - лишь нравственный пример, ипостась абсолютной нравственности. Над Буддой стоит Дхарма, т.е. высшая истина, высший закон, существующий везде и во всем. Вьетнамский монах школы Во Нгон Тхонга Нгуен Хок (ум. 1175 г.) писал:

“Дхарма не имеет образа.

Она всегда существует вокруг нас, перед нами.

Вы ищите ее вдаль, где-нибудь?

Вернитесь и ищите ее в себе.

Если вы нашли ее далеко,

Все равно - это не настоящая дхарма.”¹

Подобной интерпретации Дхармы индийская традиция не дает; чаще всего Дхарма трактуется как всепроникающий мировой порядок.

Здесь видно стремление ранних вьетнамских буддистов приблизить уже укоренившееся во Вьетнаме учение к простым людям. Проявилось это и в существенном расхождении, с одной стороны, китайской, индийской традиции, а с другой, - вьетнамской в развитии темы испрошения милости у Будды и Дхармы. Исходя из индийского канона, к Будде и Дхарме нельзя обратиться за милостью. Дхарма существует как бы объективно, без двусторонней связи с человеком. Будда является сущностью, не могущей что-либо изменить в Дхарме. Он лишь сообщает ее людям. Во вьетнамской же традиции испрашивать милости можно как у Будды, так и у Дхармы. Так, у Тхао Дыонга читаем: “Поклонение [существует] еще [и] для того, чтобы выражать почтительность к Будде и попросить у него помощь”.

Мало того, в одном из текстов Во Нгон Тхонга описывается диалог между учителем-монахом Тхиен Хой и монахом-учеником Ван Фонгом. Суть диалога сводится к тому, что знающий человек может влиять на Дхарму и даже избежать смерти.

Таким образом, космос раннего вьетнамского буддизма, в отличие от космоса буддизма индийского и китайского, есть мировое пространство, в

¹ Нгуен Тай Тхы. История вьетнамского буддизма. -Ханой., 1988. С.176. (на вьетн. яз.)

котором есть место для человека как существа активного, влияющего хоть не на сам космос, но на собственную судьбу. При этом влияние на свою судьбу может оказать не всякий человек, а лишь человек с неординарными познаниями, познаниями сверхчеловеческими, выходящими за рамки логики. Вот часть вышеупомянутого диалога:

Ван Фонг: Как избежать рождения или смерти?

Тхиен Хой: Спрячься в месте, где нет рожденья и нет смерти.

В.Ф.: Где это место?

Т.Х.: Найдешь это место в месте рожденья и смерти.

В.Ф.: Каким путем найти это место?

Т.Х.: Уходи, вечером вернись.

По всей видимости, некоторое возвышение человека во вьетнамском буддизме связано с потенциально заложенной в индийском буддизме идеей духовного величия человека, и даже некоего преимущества человека над богом. Более мобильный, страдающий, ищущий человек буддийской традиции может достичь нирваны быстрее бога. Так, в Дхаммападе существует мотив зависти бога по отношению к человеку, а в бирманской буддийской традиции обитающие в высших мирах боги не могут вернуться в человеческий мир, их положение неабсолютно¹.

В науке существует мнение, что человек в буддийской космогонии занимает важное место, "вся космологическая система сфокусирована на человеке как моральном агенте"². Это мнение имеет свои основания, хотя личность в Азии не обладает должной степенью индивидуальности. Антропоцентризм в его зачаточном состоянии мы можем наблюдать у слабо развитых палеоазиатских народов Сибири (кетов, эвенков, эскимосов) в сюжетах борьбы человека с силами природы, религиозное содержание имеющих лишь в обрядово-шаманистском смысле. И то, собственно человек здесь не выступает как личность. Он лишь лучший из рода или племени; все его действия направлены на то, чтобы накормить свой род, убив медведя или моржа, преодолев пургу, шторм, мороз. Здесь мы

¹ Nach M. Unfinished Agenda. - Boulder - London, 1984. - P. 57.

² Корнев В.И. Буддизм и его роль в жизни стран Азии. - М., 1983. - с. 76.

замечаем, что в буддийской космологической системе, только человек может достигать положения абсолютного освобождения. Поэтому в своем учении Будда выдвигал человека на позиции активного субъекта.

Именно этот аспект в интерпретации буддизма привлекает современных буддологов. Цейлонский буддолог Вапола Рахула обращает внимание на то, что среди создателей разных религий Будда был единственным человеком, который стремился к совершенствованию самого себя, но только как простой человек, а не как святой, пророк, бог или сын бога. Сам Будда считал, что каждый человек может стать Буддой, если он захочет и будет стремиться к этой цели. По его мнению, Будда был “настоящим человеком”, который имел “совершенные человеческие атрибуты”¹ Самой важной целью учения буддизма является судьба и жизнь простого человека. Человек сам решает свою судьбу и никакие сверхъестественные силы не могут решить эту проблему. Будда говорил: “Каждый человек является вместилищем самого себя”² и советовал не искать опоры или помощи у других. Он побуждал человека стараться мыслить и работать самостоятельно, освободиться от всех страданий с помощью своей силы и волю. “Вы должны сами все делать. Учитель (Будда) показывает вам дорогу к освобождению”.³ Если мы называем Будду спасителем, это означает, что он открыл нам путь к просветлению, к нирване, но мы должны сами идти по этому пути.

Акцентирование самостоятельности человека в деле спасения не лишено основание “Человеческое я” в буддизме, с одной стороны, значимо, а с другой - подавляется, но не в европейском смысле. Подавление “я” здесь означает рост этого “я”, приближение его к Дхарме, к абсолютному счастью. Понимание счастья здесь также своеобразно. Кратко изложим буддийское понимание пути к счастью. Несчастье есть страдание; страдание проистекает из желаний; счастье достигается не путем удовлетворения желаний, а путем их уничтожения; жизнь есть страдание; жизнь есть

¹ Вапола Рахула. Советы Будды. - Камау.,1994. С.21. (на вьетн. яз.)

² Там же. - С.22.

³ Там же. - С.22.

желания; вместе с желанием уничтожается так сказать телесная, материальная жизнь. Следовательно, счастье есть отказ от земных, материальных благ и любые желания ведут к страданию.

В целом, такой вывод характерен для всех мировых религий, но в буддизме он не знает альтернатив (ср., например, выводы Книги Екклезиаста, где счастьем признается жизнь без крайностей), и поэтому развивается далее, сливаясь с темой, которую не может обойти ни одна религия - с темой смерти.

Согласно буддийским представлениям, существует бесконечный круговорот жизни, круговорот рождений и смертей. Данное повторение, периодичность сводит на нет трагедию смерти, делает бессмысленными жизненные переживания, стремления. Сегодняшняя жизнь для верующего буддиста не единственна и поэтому не является высшей ценностью. И в этом смысле традиция раннего вьетнамского буддизма не выделяется из общего фона вариантов и интерпретаций буддизма у разных народов Востока.

Принято считать, что человеческая жизнь в Азии мало чего стоит. Это, конечно, не более, чем мнение надменного европейца эпохи колоний. Однако, если взглянуть на проблему ценности человеческой жизни через призму буддизма, то станет понятным, что концепция страдания для углубленного познания мира, для спасения души затмевается концепцией перерождения. Смерть не единственна и не уникальна для конкретного человека, как и сама жизнь. Смерть для буддиста не есть трагедия, она толкуется более как неприятность. Буддист не стремится к вечной жизни после смерти. Жизнь для него вечна в своей периодичности. Периодична и смерть. Цикличная жизнь для буддиста не представляет собой собственно ценности, за которую нужно бороться. Она дана свыше и существует по закону Дхармы, которая пронизывает все вокруг: животных, деревья, траву, камни. Эта доктрина делает своеобразным не столько обесценивание самой жизни, сколько отношение человека к окружающему миру, вписывая конкретного человека в данный мир. Поэтому отношение к человеческой жизни, к ее ценности в буддизме является основным вопросом учения. Жизнь человека ценна, но ценна не более, чем жизнь муравья или цветка.

Увидший цветок вновь возродится на том же дереве, умерший человек родится заново.

Известно, что во всех религиях, в том числе в буддизме, добро и зло персонифицированы. Во вьетнамском буддизме эта персонификация несвободна от традиционно вьетнамских влияний. Можно сказать, что фольклор накладывает отпечаток на эти персонификации; в свою очередь, буддизм несколько корректирует содержание старинных вьетнамских преданий. Это можно обнаружить, например, при рассмотрении персонификации зла, воплощенного в буддизме в образе хтонического божества Мары. Мара является собою все то, что приводит к смерти живые существа. Но смерть здесь интерпретируется не как некий ужас а как неприятность и даже возможность начать новую жизнь.¹ Во вьетнамском буддизме образ Мары сближается с образами фольклорных эпико-мифологических героев.²

Образ персонифицированного зла часто возникает в текстах школы Во Нгон Тхона. Так, в тексте, написанном монахом Хуонг Вьетом Мара предстает закованным в доспехи, в сопровождении вооруженных чудищ, творящих зло. Маре противостоит герой-воитель, прогоняющий хтоническое существо под землю.

Подобный сюжет берет начало в героических сказаниях о вьетнамских богатырях и не встречается в других национальных буддийских традициях. Причем, в эпосе герой-воитель убивает антагониста, в рамках же буддизма - лишь прогоняет. В данном случае мы имеем дело с перенесением буддийской этики на типичный сюжет героического сказания. Согласно народным представлениям, зло должно быть наказано, вплоть до его уничтожения, согласно же буддийским - убийство недопустимо, злу необходимо противостоять силой духа, тем более, что главное зло сидит внутри человека и облекается в форму страстей. Зло же, исходящее извне, есть иллюзия. Поэтому убийство Мары героем-воителем

¹ Об интерпретации Мары у народов Юго-Восточной Азии см.: Zing T.O. Buddhism and the Mythology of the Evil. - Z., 1962. - P. 61-64.

² Антология традиционной вьетнамской мысли. - М., 1996. - С. 27.

невозможно в рамках буддизма.

Крайне важными моментами интерпретации индийского буддизма вьетнамскими монахами являются их воззрения на такие основополагающие концепции, как карма и нирвана.

Согласно классической буддийской концепции, живые существа обречены на вечные перерождения. Условия их нового существования представляют собой результат их предыдущей жизни, т.е. соотношения добрых и злых дел. Понятие кармы означает поступок, т.е. деяние, несущее моральную нагрузку.

В брахманской традиции субъектом кармы является человеческая душа, кочующая из одного воплощения в другое. В буддизме, отрицающем индивидуальную, личностную субстанцию, карма представляет собой некий духовный фонд человека, мерило его моральной высоты.

Буддийская концепция кармы крайне сложна¹ и в раннем вьетнамском буддизме развивается по пути упрощения.

Вьетнамская концепция кармы была разработана еще монахами Зяо Тяу и в целом соотносится с народной сказочной традицией, в данном случае возникшей на основе национального буддизма (например, сказка "Там-кам"). Суть национальной вьетнамской концепции кармы сводится к тому, что в будущей жизни человек станет символическим воплощением собственных дел (цветком, яблоком, ослом и т.п.). Подобной концепции кармы придерживались все школы раннего вьетнамского буддизма, что воплотилось в их переводах таких канонических текстов, как *Vasramanda dharani*, *Dharani samadhi*, *Rathadhvasa*. Сказка "Там-Кам" рассказывает о жизни девушки - красавицы Там. Отец и мать Там умерли, она жила с мачехой и сестрой Кам, которая была родной дочерью мачехи. Мачеха и сестра Кам относились к Там очень плохо, как к служанке. Эта сказка имеет сходный сюжет с европейскими сказками о падчерице и мачехе.

У Там была маленькая рыбка, которую она считала другом. Когда Там не было дома, мачеха и Кам убили рыбку, съели ее, а кости бросили на

¹ Изложение буддийской концепции кармы см.: Радхакришнан С. Индийская философия. - Т. 1. - М., 1956. - С. 378.

кухне. Узнав об этом, Там очень страдала и плакала, но в этот момент появился Будда. Он посоветовал ей собрать кости в четырех вазах и спрятать их под кроватью.

Однажды король организовал всенародный праздник. Мачеха и Кам оделись в красивые платья и поехали на праздник, но они не хотели, чтобы Там попала туда. Мачеха перемешала рис с орехами и заставила Там разделить их. Там расплакалась. Тогда появился Будда и, узнав о ее горе, попросил воробьев помочь Там. Там сказала, что у нее нет красивой одежды, Будда посоветовал ей отрыть вазы, которые были закопаны. Она открыла и нашла там красивую одежду, шляпу, красивые туфли и даже коня. Конь вез Там на праздник через реку, и в это время Там потеряла одну туфлю. Слон довез короля до реки и не хотел идти дальше. Король удивился и приказал слугам узнать, в чем причина этого. Слуги нашли в реке туфлю. Король предложил девушкам примерить эту туфлю: кому она подойдет, на той он и женится. Кам тоже примерила, но туфля ей не подошла, Там же она оказалась впору.

Отличаясь от “Золушки” сюжетно, “Там-Кам” имеет продолжение. Мачеха и Кам возненавидели Там и стали покушаться на ее жизнь. Мачеха приказала Там подняться на высокое дерево и срубила его. Там упала в озеро и умерла. Она превратилась в соловья, который всегда летал за королем. Король полюбил соловья, сделал ему золотую клетку. Кам убила птицу и закопала ее тело в саду. На этом месте выросло красивое дерево мелия. Король любил отдыхать под деревом, где ему грезилась Там. Кам срубила дерево и сделала ткацкий станок. Но она не смогла ничего сделать с ткацким станком, Там обратилась шпилькой. Шпилька обвинила Кам в покушении на Там и пригрозила наказанием за это преступление. Кам испугалась и подожгла ткацкий станок. Она бросила пепел далеко от дворца, где росло дерево душистой хурмы. Но на дереве рос только один плод. Старушка, у которой была лавка рядом, каждый день проходила мимо дерева, увидела хурму и хотела сорвать ее; пообещав хурме, что сохранит и не съест ее. Хурма сама упала в сумку. Старушка сдержала слово и положила хурму дома. Каждый день, когда старушка уходила в лавку, Там выходила из хурмы, убирала дом и готовила. Однажды старушка внезапно

вернулась домой, увидела Там, быстро разорвала хурму. С тех пор Там осталась у старушки, стала помогать ей торговать в лавке.

Однажды король проходил мимо и зашел в лавку. Он увидел приготовленные комки бетеля, которые были похожи на те, что ему готовила раньше Там. Он спросил старушку, кто это приготовил, и она ответила, что ее племянница. Он захотел увидеть племянницу. Там появилась, король обрадовался и сопроводил Там во дворец. Там не стала наказывать свою сводную сестру. Но когда Кам увидела, что Там очень похорошела, и узнала, что причина этого - купание в теплой воде, Кам захотела тоже стать красивой, выкупалась в кипящей воде и умерла. Король приказал приготовить соус из тела Кам и отправил соус мачехе. Мачеха решив, что ей отравила Кам, съела его и на дне соусницы увидела череп Кам. Поняв, что она съела свою дочку, упала и умерла.¹

В этой сказке буддийская теория перерождения выражается очень типично. Там несколько раз умирает, но всегда перерождается и превращается в птицу, в дерево мелия, в шпильку и в душистую хурму. Буддийское влияние проявляется и в образе Будды. Будда - это выражение справедливости, силы; он - спаситель простого человека. Кроме того, люди почитают Будду не как чужого святого, а как доброго дедушку, который может помочь бедным людям в трудные моменты.²

Вполне доступным простому народу является изложение закона кармы школой Тхао Дыонга: Будда на примерах показывает, как людям в их будущих жизнях воздастся за их прежние дела. Награды и наказания здесь мыслятся во вполне земных категориях, далеких от религиозно-философских выкладок монахов. При этом крайне интересно то, что, согласно концепции школы Тхао Дыонга, человек может получить наказание за несправедные дела не только в будущей, но и в настоящей жизни.

В этом смысле национальная вьетнамская концепция кармы

¹ Хоан Чонь Миен. Полная вьетнамская литература. - Сайгон., 1953. - С. 227-232. (на вьетн. яз.)

² Ву Нгок Фан. Собрание вьетнамских сказок. (на вьетн. яз.)

типологически сближается с концепцией индуизма, где тема судьбы не столь значительна по сравнению с темой свободного волевого действия. Иными словами, с помощью добрых поступков верующий вьетнамец может достичь самых больших высот, и в этом смысле он имеет возможность творить сам себя, свою судьбу. Вообще во вьетнамских текстах мотивы упования на милость богов часто соседствуют с мотивами преодоления трудностей самим человеком. В сказке “Бамбук с 100 коленцами” рассказывается об одном крестьянине, который хотел жениться на дочке помещика. Помещик пообещал отдать ему дочку в жены, если он хорошо будет работать на него. Крестьянин усердно трудился несколько лет; но помещик не сдержал слова, сказав крестьянину: “Если ты принесешь мне бамбук с 100 коленцами, я отдам дочку.” Но бамбука со 100 коленцами не бывает. Долго крестьянин искал в лесу такой бамбук но не нашел его и расплакался в отчаянии. Тут появляется Будда. Узнав о его горе, Будда советует ему срубить 100 коленцев бамбука и принести ему. Будда сообщает ему заклинание: “Соединитесь! Соединитесь!”, и 100 коленцев сами соединяются в бамбук, а если крестьянин захочет отделить их друг от друга, тогда должен прочесть иное заклинание: “Отделяйтесь! Отделяйтесь!”.

Крестьянин принес 100 коленцев бамбука к помещику, произнес заклинание: “Соединитесь!” и появился бамбук с 100 коленцами. Помещик отказался отдать дочку, сказав, что это не настоящий бамбук. Крестьянин заклинал: “Соединитесь” и помещик был заклинен бамбуком. В конце концов, помещик пообещал отдать дочку замуже без задержки. Тогда крестьянин сказал: “Отделяйтесь” и помещик освободился. В конце крестьянин женится на дочке помещика.¹

В сказке крестьянин был трудолюбивым человеком. Поэтому, когда он попал в трудную ситуацию, Будда появился и помог ему.

Здесь следует отметить некоторую противоречивость раннего вьетнамского буддизма. Основа противоречий состоит не столько в упрощении классических концепций, сколько в опоре на традиционное

¹ Хоан Чонь Миен. Полная вьетнамская литература. -Сайгон.,1953.- С.139-140. (на вьетн. яз.)

понимание основных моментов жизни, закрепленное в фольклоре.

Если карма вьетнамского буддизма действует на уровне поведения человека, и человек выступает здесь как относительно свободный субъект, то космос, закон всемирного бесконечного круговорота рождения и смертей не подвластен карме. Он находится по ту сторону добра и зла и выражается в классическом буддизме концепцией нирваны, т.е. того, чего достиг Будда в конце жизни. Путь Будды основан на строжайшем соблюдении моральных заповедей, на следовании йогической практике: сосредоточению, созерцанию, медитации. Усилия вознаграждаются обретением сверхъестественных способностей.

Учение о нирване было заимствовано вьетнамскими буддистами в интерпретации основателей махаяны, для которых нирвана есть вершина кармической иерархии. Данная концепция прижилась во Вьетнаме и нашла отражение во многих текстах школ Во Нгон Тхонга и Тхао Дьонга. Тексты дают нам возможность говорить о намеренном упрощении концепции нирваны, - не случайно, вьетнамские монахи усиленно предавались медитации, пытаясь выйти за пределы действия кармы.

Концепция нирваны, между тем, не вошла в традицию народного вьетнамского буддизма. И это вполне объяснимо. Достигший нирваны Будда проводит свою жизнь в роскошных небесных чертогах, обещая то же всем, прошедшим его путь. Поэтому в народе нирвана фактически является синонимом богатства и награды, т.е. буддийская концепция была до предела вульгаризирована, слившись в конце концов с фольклорными мотивами изобилия¹. Примечательна в этом плане "Легенда о пруде "Одна ночь" - о супругах Чы Донг Ты и принцессе Тиен Дунг. После длительного времени поклонения Будде супруги стали совершать чудеса; так, из пустоты они создавали дворы, здания. Государь Хунг, думая, что его дочь имеет какой-то злой умысел, приказал солдатам окружить двор супруги. Ночью, после громкого взрыва, все дворы, люди и т.д. улетели в небо. Утром место, на котором раньше находился двор, превращается в большой пруд.

¹ Примеры подобных текстов см.:

"Вьетнамский фольклор". - Ч. 1. - Ханой, 1977. - С. 72-77. (на вьетн. яз.)

Говорили, что супруги Чы Донг Ты и Тнен Дунг являются Буддами за свои заслуги поклонения, они помогли даже своей служанке тоже погрузиться в нирвану. Они вечно счастливы и бессмертны.

Несколько иначе, сюжет о жизни после смерти предстает в другой сказке. Люди делятся на два вида: хорошие, добрые погружаются в нирвану, а плохие попадают в подземный мир. Там тоже есть управляющие, мрачные тюрьмы, где пытаются грешников, и по указу короля этого мира грешники перерождаются в растения, животных или в людей. Сказка "Тху Хуон" рассказывает о том, как Тху Хуон меняет свою судьбу. Он был жадным, коварным чиновником, готовым обмануть любого за деньги. Его жена, наоборот, была доброй женщиной, но она заболела и умерла. Однажды Тху Хуон во сне увидел жену. Она рассказывает ему, что после своей смерти, благодаря ее заслугам в миру, она назначена управляющим в подземном мире. А Тху Хуон из-за его преступлений и грехов должен попасть в ад и его подвергнут десять раз пыткам разными жестокими орудиями. Потом он переродится в животное. Проснувшись, Тху Хуон испытывает страх и решает сделать все, чтобы искупить свою вину. Он совершает благодеяния, помогает всем людям, подает милостыню, отдает деньги в пагодах, копит добродетели. В конце концов, на все остальные деньги он построил речной порт для кораблей и людей, переходящих реку. Так он искупил свою вину и после смерти погрузился в нирвану.¹

Мы видим, что в вьетнамском народном буддизме, понятие "нирвана" аналогично понятие "чистая земля" школы амидаизма. Это награда после жизни хорошим людям. А буддисты в школах-чань в Вьетнаме отождествляют нирвану с состоянием "пробуждения" или "просветления" сознания. Для них нирвана существует везде, даже в тюрьмах или в аду.

Таким образом, в период раннего вьетнамского буддизма сформировались религиозно-философские представления вьетнамцев, которые уже к началу XIII века можно назвать национальными. Путь

¹ Хоан Чонь Миен. Полная вьетнамская литература.-Сайгон.,1953. С.171-172. (на вьетн. яз.)

освоения буддийского учения во Вьетнаме был в целом традиционным: вначале монахи просто переводили индийские, согдийские и китайские тексты, затем переводы стали приобретать характер интерпретаций, необходимость которых диктовалась проповеднической практикой, на основе этих интерпретаций стали складываться собственно национальные школы вьетнамского буддизма. В период интерпретаций классический индийский буддизм впитывал в себя концепции, сюжеты, мотивы собственно вьетнамского фольклора, а также фольклора сопредельных с вьетнамцами народов: китайцев, саков, тюрок.

ГЛАВА II. ПУТИ РАЗВИТИЯ ВЬЕТНАМСКОГО БУДДИЗМА С XIII ДО НАЧАЛА XVIII ВВ.

§ 1. Расцвет вьетнамского буддизма в XIII в. (идеи тхиен в учении Чан Тхай Тонга).

В истории вьетнамского буддизма одну из важнейших ролей сыграл такой мыслитель, как Чан Тхай Тонг. В рамках учения Чан Тхай Тонга были осуществлен синтез и дальнейшее развитие философских идей, существовавших до середины XIII века. Это учение приблизило вьетнамских мыслителей к освоению и творческой переработке основных школ китайского буддизма, заложило основу возникновения школы тхиен-буддизма Чук лама, просуществовавшей вплоть до XIX века.

В начале XIII века государство Дайвьет находилось в глубоком экономическом и политическом кризисе. Во времена правления династии Ли, принявшей буддизм в качестве государственной религии, во Вьетнаме установился классический восточный способ производства, когда вся земля в стране принадлежала верховному правителю. Производительность труда крестьян была крайне низкой, росло население страны, все это усугублялось жесточайшей эксплуатацией со стороны аристократии, которая также была недовольна формой собственности на землю в стране. По Вьетнаму прокатилась серия стихийных народных восстаний. Центральная власть, возглавляемая королем Ли - Ли Хюэ Тонгом, была уже неспособна управлять страной. Вследствие государственного переворота в Дайвьете воцарилась династия Чан (1226-1399 гг.), правление которой характеризовалось укреплением государства за счет развития полицейского аппарата, военизации феодальной верхушки, закрепощением крестьянства, узакониванием рабства¹. В стране прекратились восстания, государство успешно отбивало нашествия тюрко-монгольских захватчиков, однако положение простого народа лишь ухудшилось. Люди стали своеобразным

¹ История Вьетнама. - М., 1983. - С.112-129.

инструментом для проведения политики властей. Целыми деревнями крестьяне сгонялись в определенные места, объявлялись государственными рабами и использовались на строительстве дамб, дорог, крепостей, где гибли от болезней и голода. Не лучшим было положение и тех, которых оставили работать на земле. Они объявлялись зависимыми крестьянами, собственностью феодала или государства. Из выращенного урожая им доставалась лишь малая часть, еле-еле позволявшая не умереть от голода; а при необходимости крестьяне вовсе лишались урожая. Источники свидетельствуют, что в XIII-XIV веках практически все вьетнамские деревни были охвачены голодом, приводившим к массовой гибели людей¹. Так, в неурожайном 1282 году на юге Дайвьета от голода умерла половина крестьян, причем такое положение сложилось вследствие того, что у крестьян в пользу государства был отобран практически весь урожай².

В подобных условиях, когда государство имело сильных правителей, крепкую и сытую армию, развитый полицейский аппарат, народные восстания практически не возникали. Народ, по традиции, прибегал к внутреннему религиозному протесту и с особым рвением стал посещать храмы и молиться буддийским богам. Однако же классический буддизм мало удовлетворял народные массы, был непонятен широким слоям населения. И как раз в это время были востребованы более доступные простым людям достижения национальных вьетнамских буддийских школ: Винитаручи, Во Нгон Тхонга, Тхао Дыонга.

Необходимо было национальное буддийское учение и крепнущему государству, которое в этом аспекте не противоречило народным устремлениям. Существовавшая уже государственная идеология Тхао Дыонга была несколько односторонней и не могла претендовать на универсальность, которая удовлетворила бы духовные устремления всех слоев вьетнамского общества. Разработкой подобного учения занялся знаменитый мыслитель XIIIв. Чан Тхай Тонг.

Он был первым правителем новой династии Чан. Уступив престол

¹ Полные записи истории Дайвьета. - Т. 1. - Ханой.,1983. -С.351.

² Там же. - С.352.

своему сыну Чан Тхань Тонгу, начал писать известный религиозно-философский труд “Кхоа хы лук”(Записи о пустоте) с целью создания единой и универсальной для всей страны идеологии. Сложная жизнь Чан Тхай Тонга способствовала углубленному изучению им буддизма. Вот как это излагается в книге им написанной.

Чан Тхай Тонг стал первым королем династии Чан. Он взошел на престол в 8 лет, а в 20 лет его дядя Чан Тху До (самый властный человек во дворе) заставил его развестись со своей женой из-за того, что она не родила сына для продолжения рода. Он заставил его жениться на жене его родного старшего брата Чан Лиену, которая была в то время беременна от своего мужа.

Протестуя против этого решения, Чан Лиену поднял смуту против власти, но потерпел поражение. А Чан Тхай Тонг, чувствуя себя виноватым, в одну из ночей 1236 г. покинул столицу и поехал к горе Иен Ты, на которой стояла пагода. Наставник пагоды Иен Ты, встретив короля, спросил причину прихода и Чан Тхай Тонг ответил, что он хочет поклониться к Будде, хочет найти Будду и стать Буддой, поскольку ему надоела светская жизнь с ее страстями и тайными заговорами. Наставник ответил: “В горе нет Будды, Будда всегда в сердце, в душе каждого человека. Если в сердце и в душе настало спокойствие, возникает мудрость; тогда появится Будда. Ищите Будду в своем сердце.”¹

На следующий день приехал его дядя с придворными и уговорил его вернуться в столицу, ссылаясь на то, что Чан Тхай Тонг - король и должен думать не о личных делах, а о династии и судьбах страны. В конце концов, он вернулся в столицу, и начал изучать канонические тексты буддизма. Он часто обсуждал тхиен (чань) с монахами, наставниками, написал несколько книг. Но до наших дней сохранилась только “Кхоа Хы Лук” (включает “Книгу об обряде покаяния на каждый день”).

Рассмотрим это учение более подробно.

Создавая категориальную систему, Тхай Тонг придерживался, по всей

¹ Введение в книгу “Тхиен Тонг ти нам” (“Собрание песен о Тхиене”).

видимости, двух принципов. Он хотел создать, во-первых, стройную религиозно-философскую систему, а во-вторых, сделать эту систему доступной и понятной не только образованной правящей верхушке страны, но и простому народу. Отсюда и вытекает та особенность системы понятий мыслителя, которую современный исследователь вьетнамского буддизма Нгуен Хунг Хау назвал “двойственностью значения терминов”¹.

Например, такие категории, как там, кхонг, хы, нием, ванг, чан имеют по два значения, одно из которых соответствует философскому уровню анализа, а другое - популярному изложению основ учения вьетнамских предшественников Чан Тхай Тонга².

Так, понятие “кхонг” имеет следующие значения:

- нет, не, без, воздух, небо, пространство,
- пустота, ничто;

понятие “хы”:

- ложный, полный, испорченный, распутный,
- пустой, нереальный, пустота, ничто;

понятие “вонг”:

- отражаться, раздаваться, покатиться, смотреть вдаль, мечтать, надеяться, ждать, предмет чаяний, беспутный,
- делать глупости, отреченность, фальшивый, ложный, тщетный;

Понятие “нием”:

- читать тексты по памяти, помнить, вспоминать,
- впечатление, воспоминание.

Можно задаться вопросом, зачем понадобилось вьетнамскому мыслителю создавать двойную систему категорий? Ответ на этот вопрос не сложен, хотя это и есть всего лишь гипотеза автора диссертации. Дело в том, что в традицию вьетнамского буддизма входило не столько написание религиозных сочинений, сколько их интерпретационный перевод с санскрита или китайского. По всей видимости, Чан Тхай Тонг задумал

¹ Нгуен Хунг Хау. Философское учение Чан Тхай Тонга. - С. 42.

² Система категорий мыслителя изложена в его труде: Чан Тхай Тонг. Кхоа хы лук. - Ханой.,1974.

серию новых переводов классических книг. При этом переводы должны были дублироваться. Один перевод должен был быть предназначен для образованных правящих кругов вьетнамского общества, а другой - для менее образованных слоев населения. Преследовалась цель донести практически один и тот же смысл, создав тем самым единую и непротиворечивую национальную идеологию. Данной идее Тхай Тонга не суждено было реализоваться, однако он достиг другого. Ему все же удалось привести сочинения Винитаручи, Во Нгон Тхонга, Тхао Дыонга к некоей единой системе в рамках учения тхиен, переживавшего в то время стадию своего становления.

В тексте “Кхоа хы лук” мы можем проследить различные уровни толкований Чан Тхай Тонга. С одной стороны, пустоту он объясняет как состояние без оппозиций, без противоречий, без привязанности, она ни есть ни присутствие, ни отсутствие, ни существование, ни несуществование. С другой стороны, он пишет: “Из пустоты появилась омраченность. Омраченность превратилась в чувственный мир. Чувственный мир исходит из истинной пустоты. Эта омраченность присуща пустоте. Омраченность порождает все чувственное.”¹

Особое значение для развития вьетнамского буддизма сыграла выстроенная Чан Тхай Тонгом космогония, во многом отличная от космогонических систем Индии и Китая.

Так, земной мир, согласно учению Тхай Тонга, есть поток мгновенных дхарм, соединение причин и следствий, рождений и смертей. Из-за существования пустоты как неопределимого между абсолютным и относительным нет принципиальной разницы. Абсолютное бытие присутствует в мире явлений, нирвана находится в земном мире, Будда существует только в сердце. В земном мире человек может стать Буддой.

В этом смысле интересно учение мыслителя о живом Будде, который представляет собой того, кто находится в спокойном состоянии тождества с Буддой, хотя сам он об этом не знает. Для него “блестящие желтые цветы

¹ Чан Тхай Тонг. Кхоа хы лук. - Ханой.,1974. Гл. I.

еще представляются душой высшей мудрости, зеленеющий тонкий бамбук тоже является основанием абсолютной истины /.../ Он не сделал все дхармы друзьями, и ничего не осталось, Будды нет, сердца нет, истина и ложь для него равны.”¹

В книге “Кхоа Хы лук” Будда трактуется как психологическое состояние внутреннего мира человека. Мыслитель указывал, что Будда находится в сердце человека.

Согласно Тхай Тонгу, земной мир определяется действием трех законов:

- законом рождения и смерти (то, что родилось, возникло, появилось, обязательно умрет, исчезнет);
- законом причинности (все вещи и явления находятся в отношениях причин и следствий);
- законом непостоянства (все непостоянно, все движется, изменяется и превращается).

Данные законы Тхай Тонг почерпнул из интерпретационных переводов своих предшественников. Он не пытался углубить эти знания. Напротив, он в своих рассуждениях исходил из анализа явлений, а именно, внешне проявленных природных явлений и поведения человека.

Согласно версии канонического буддизма, “все существующее возникает из причин и условий и /.../ оно во всех отношениях непостоянно /.../ что кажется вечным - исчезает, высокое снизится, где есть встреча - будет и разлука, все, что рождено, умрет.”² Этот закон мироздания, сформулированный самим Буддой, говорит о вечном изменении и движении, об универсальных связях, о ментальности всех вещей и явлений земного мира, о том, что все непостоянно, преходяще и относительно.³

Чан Тхай Тонг интерпретирует этот закон по-своему: “Пейзаж ста лет является только мгновением, четыре великих элемента не вечны. Каждый

¹ Чан Тхай Тонг. Кхоа хы лук. - Ханой., 1974. - С. 84.

² Чаттерджи С., Датта Д. Древняя индийская философия. - М., 1954. - С. 128.

³ Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. - М., 1985. - С. 347.

день люди смешно, неудачно и скоро сталкиваются с беспредельной сеткой кармы. Они не знают, что существует единая светлая круглая природа (имеется в виду просветленная природа), поощряют желания шести органов. Заслуги и слава не что иное, как большой сон. За счет богатства и знатности никто не избегнет закона непостоянства./.../ Из пустоты появилась омраченность. Омраченность превратилась в чувственный мир. Омраченность порождает чувственное. После отказа от нерождения-перерождения люди навечно попали в цепи рождения-перерождения /.../ Люди рождаются или совершенно мудрыми, достойными, или глупыми и неумными. Или перерождаются в облике животных. Они всегда погружаются в море страданий, всегда находятся в состоянии страданий (рождения, старости, болезни и смерти).”¹

Тхай Тонг изначально отвергает идею эволюции: Из пустоты появилась омраченность. Она сразу же превратилась в мир явлений, в чувственный мир, в котором существуют животные, а также разумные и глупые люди. После возникновения мира людей благодаря омраченности все индивиды попадают под действие законов перерождения, непостоянства и причинности. Исходным пунктом в цепи перерождения для каждого человека является “впечатление” (особый термин мыслителя).

Согласно Тхай Тонгу, Будда присущ внутреннему миру каждого человека. Все дело заключается в том, чтобы увидеть Будду в себе. Буддизм и Чань Тхай Тонг не отрицали существование объективного мира. Этот мир существует, но сам он есть иллюзия. Все вещи, явления этого мира в любой момент являются самими и не самими, потому что непрерывно изменяются. Объективный мир- это соединение изменяющихся дхарм. Он находится под влиянием трех законов: закона рождения и смерти, закона причинности и закона непостоянства. Но по Тхай Тонгу, объективный мир возникает для каждого человека в отдельности. Когда изначальная, чистая природа “синь” становится невежеством, заблуждением, тогда индивид начинает различать себя - и объективный мир. А когда изначальная природа “синь” становится пустой, абсолютно спокойной, тогда все исчезает: понятия “индивид” и

¹ Чан Тхай Тонг. Кхоа хы лук. - Ханой, 1974. - С. 22-23.

“объективный мир”, “человек” и “Будда”. Иными словами, мир зависит от духовного состояния человека. С этим состоянием он возникает или же исчезает. Поэтому познание в учении Тхай Тонга есть по существу познание внутреннего мира, познание собственной души, но не вещей и явлений объективного мира. В то же время познание это осложнено тем, что душа под влиянием взаимодействия человека и мира, и в связи с возникающими от этого стремлениями и желаниями, претерпевает изменения и утрачивает свою изначальную чистоту. Тхай Тонг писал: “Думая о непостоянном, преходящем, нельзя жаждать быстротечной жизни, пышности. Нужно вдеть веревку в нос буйвола (т.е. распущенной души, которая все дальше уходит от изначального состояния), взять его с собой домой, не отпускать произвольно сердце. Всем людям надо вернуться к изначальной душе и задуматься, не увлечься внешним миром”¹.

Таким образом, Тхай Тонг вывел объективный мир за пределы познания, сосредоточив внимание на познании себя.

Целью познания у Тхай Тонга является познание собственного внутреннего мира, природы “синь”.

“Синь” во вьетнамском тхиен-буддизме не представляет собой природы вещей и явлений в земном мире, т.е. не представляет собой природы мира явлений, а есть природа абсолютного бытия, природа Будды. Но изначальная душа есть пустота, о чем писал еще Во Нгон Тхонг. Поэтому синь в учении Тхай Тонга тождественно пустоте в указанном выше значении. Мыслитель использует выражение “киен тинь”, что означает “увидеть”, “обнаружить”, “познать в себе буддовость”, т.е. пустоту.

“Изначальная душа” у Тхай Тонга является чистой, правильной, несозданной, неразрушенной, нерожденной и неумирающей. Она нигде не живет, избавлена от всех привязанностей к миру явлений. В ней уничтожены все противоречия и порваны все привязанности. Она и есть “пустота”, которая характеризуется ни как отсутствие, ни как присутствие, ни как пребывание, ни как непребывание, ни как существование, ни как несуществование, ни как рождение, ни как исчезновение. Просветленный

¹ Чан Тхай Тонг. Кхоа хы лук. - Ханой, 1974. - С. 145-146.

человек в тхиен-буддизме это тот, кто достиг состояния пустоты в указанном выше значении. Для просветленного человека "Будды нет, сердца нет, правда и ложь - все равны. Он идет подобно тому, как облако летает, вода течет, он стоит подобно тому, как гора спокойно стоит. Деятельность его не знает ни привязанности, ни ненависти, ни ослепления. Если человек действует под влиянием привязанностей, испытывает жажду жизни, то это ведет к смене карм, вызывает новые рождения. Такое поведение подобно посеву обычного зерна. А действия, совершаемые с пониманием подлинной сущности бытия - пустоты, лишены привязанности, не порождают кармы и, следовательно, нового рождения. Это подобно посеву бесплодного зерна. Просветление влечет к такому состоянию, когда человек ощущает спокойствие и самостоятельность в любом занятии, в любой области и должности. Он может быть королем или крестьянином, художником или воином. Человек становится действительно свободным тогда, когда он как бы даже не догадывается, что он свободен, и что вообще есть такие понятия, как свобода и несвобода. Если он чувствует, что несвободен, и знает, что есть свобода, которой он лишен, то у него появится желание быть свободным."¹ Но если он попытается избавиться от самого желания быть свободным, то он все еще будет иметь одно желание - не иметь желаний, которое порабощает точно так же, как и любое другое. По-настоящему свободен не тот, кто находится по ту сторону добра и зла, а тот, кто избавился от всех привязанностей и идеи свободы и не-свободы, кто не различает, где свобода, а где не-свобода, не отвергая и не принимая ни то ни другое.²

Таким образом, рассуждения Тхай Тонга о свободе сводятся к пониманию этой категории как свободы внутренней, что и явилось следствием не только общепобуддийской традиции, но и определенной социальной установки: мыслитель должен был хоть как-то оправдать укрепившееся в стране угнетение и рабство. По его мнению, раб может быть более свободен и близок к Будде, чем мнимо свободной господин,

¹ Чан Тхай Тонг. Кхоа хы лук. - Ханой, 1974. - С. 87.

² Чан Тхай Тонг. Кхоа хы лук. - Ханой, 1974. - С. 88.

уходящий от истинного пути к свободе, увлекаясь земными благами и властью.

Значительную роль в учении Тхай Тонга о познании играет созерцание. Данный способ познания по традиции считают изобретенным Буддой. Согласно преданию, Шакьямуни показал толпе почитателей и учеников, собравшихся на священной горе, цветок лотоса. Собравшиеся безмолвствовали и недоумевали. Лишь Касьяпа понял учителя и лицо его озарила улыбка. Тогда Шакьямуни объявил, что цветок лотоса вручает своему ученику Касьяпе. В данном случае цветок является олицетворением внутренней связи ученика и учителя, символом созерцательного учения, передаваемого от сердца к сердцу, без всяких слов, текстов и воспринимаемого интуитивно. В Индии первым патриархом созерцательной школы дхьяны считается Касьяпа, последним - Бодхидхарма, который прибыл в Китай и основал здесь школу чань. Его считают первым патриархом школы чань в Китае. Бодхидхарма принес в Китай "антиритуал" и практику, которую понимал как сидячую медитацию при максимальном сосредоточении, лишенном зримых образов. По преданию, сам Бодхидхарма сосредоточенно сидел, уставившись взглядом в стену девять лет в одном из пещерных монастырей. Он утверждал, что передача истины происходит вне писаний и речей, что передача мысли происходит непосредственно от сердца к сердцу. Созерцание собственной изначальной природы и есть реализация состояния Будды. Истинный смысл словами выразить недостаточно, они выражают его несоразмерно.¹

Следуя традиции "чань" (тхиен), Тхай Тонг считал, что нельзя познать сущность и причину вещей и явлений разумом и чувственным опытом. Он писал: "Причину жизненного цикла всех вещей и явлений разум по своей природе и способности не может постигать. Какие силы открывают соединения или разъединения, появления или исчезновения их, ведь органы зрения и слуха по своей сущности не могли бы их заменить."² По его мнению, на основе восприятия иллюзорной внешней обстановки,

¹ Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. - М., 1977. - С. 17-18.

² Чан Тхай Тонг. Кхоа хы лук. - Ханой, 1974. - С. 72-73.

причин и следствий, появились обдумывание, рассуждение. Но поскольку все объекты родились из сердца, человек черпает свои мысли и идеи из собственного внутреннего мира, у него рождаются мысли подобно тому, как шелковичный червь рождает шелковую нить. Восприятие и обдумывание человека подобны кокону шелковичного червя и являются не чем иным, как обычными думами, обычаями, законами, каждодневными принципами и правилами поведения человека в земном мире, в мире страданий, в котором люди увидели только образы, фигуру, форму вещей и явлений, а не увидели истинную сущность их. И шелковичный червь умер бы в коконе, если бы он не превратился в бабочку, разрывающую кокон и вылетающую из нее. Аналогичное происходит и с человеком. Человечество умерло бы от законов, обычаев, правил, которые само оно создало, если бы постоянно не дополняло, не изменяло и даже до какой-то степени не уничтожало бы их. Чан Тхай Тонг с точки зрения тхиен-буддизма так критиковал обычное мышление человека: по существу никто, никакая сила не убили человечества. Сам человек убил себя подобно поденке.

Одна из главных идей Тхай Тонга состоит в том, что люди бывают разные, поэтому путей к достижению конечной религиозной цели может быть несколько.

Основным методом познания Тхай Тонга является “тхиен” (дхьяна). Дхьяна означает размышление, обдумывание, созерцание, медитация и сосредоточение. Тхиен является сосредоточением с целью познания синь, которое находится в сердце каждого человека. По словам Тхай Тонга, “кто хладнокровным сердцем узнал “синь”, тот стал Буддой.”¹ По его мнению, самый лучший способ сосредоточения - сидячая медитация. Человек может постигать суть тхиена, когда он ходит, стоит, сидит, спит. Однако, когда он идет или стоит, у него не сосредотачиваются мысли. А если он лежит, то у него возникает омраченное спокойствие, которое рождает рассудительность и, следовательно, возникает восприятие. Если он хочет погасить

¹ Чан Тхай Тонг. Кхоа хы лук. - Ханой, 1974. - С. 113.

восприятие, ему надо практиковать сидячую медитацию. Тхай Тонг писал: “Для человека, занимающегося учением тхиена, необходимо видеть синь. Если он хорошо соблюдал монашеские обеты, но не сидел по-тхиенски, то сила сосредоточения не родилась. Если сила сосредоточения не родилась, то невежественное восприятие не прерывалось, и увидеть природу трудно.”¹ Для того, чтобы увидеть природу, необходимо сидеть по-тхиенски. Тхай Тонг критикует методы сидячей медитации, которыми человек не может уничтожить все восприятия и впечатления волнующегося беспокойного сердца и несосредоточенные мысли.

Тхай Тонг выделяет четыре вида сидячей медитации: тхиен еретиков (не буддистов), тхиен заурядных людей, тхиен хинаяны, тхиен махаяны. Различие тхиена в хинаяне и махаяне состоит в том, что в махаяне благодаря практике тхиена достигается состояние нирваны в течение земного существования, а в хинаяне цели практики тхиена достигаются лишь после телесной смерти. “Сегодня вы берете дхьяну махаяны в качестве основной. Сидячая медитация с такой дхьяной уничтожит восприятия и впечатления, не рождает мнение.”²

По мнению Тхай Тонга, во всех буддийских сутрах говорится о запретах, сосредоточении и совершенной мудрости. Соблюдение запретов является подготовительным периодом сосредоточения, которое, в свою очередь, есть необходимый этап на пути достижения мудрости. Он считает, что запретами можно уничтожить грязные пороки людей, сосредоточением - желания и стремления, а мудростью - все бытие, все привязанности, тем самым достигая освобождения.³

Вьетнамский мыслитель особо выделяет роль взаимосвязи сосредоточения и мудрости. Сила сосредоточения рождает мудрость, которая подобна медному зеркалу. Из-за полировки медь становится зеркалом. Если не отполировать медь, то из-за мха и пыли медное зеркало не дает отражения. В связи с этим Тхай Тонг пишет: “Благодаря

¹ Чан Тхай Тонг. Кхоа хы лук. - Ханой, 1974. - С. 119.

² Чан Тхай Тонг. Кхоа хы лук. - Ханой, 1974. - С. 68.

³ Там же. - С. 59.

сосредоточению появилась мудрость, благодаря мудрости родилось сильное сосредоточение. Сосредоточение и мудрость опираются друг на друга и не существуют друг без друга.”¹ Каждый индивид обладает мудростью, но если он не упражнялся в сидячей медитации и считал, что ему не нужна она, то присущая ему природа не прояснит мудрости. Если во время сосредоточения внутренний мир волнуется, а люди тем не менее хотят достичь мудрости, то это подобно тому, как при непрекращающихся волнении моря и ветра хотят увидеть образ луны, отражающейся в воде.²

Тхай Тонг важное место уделяет “толчку для мгновенного просветления.” Этот толчок (цзы) теоретически основан на мысли о том, что одинаковые звуки звучат одинаково, а единомышленники стремятся друг к другу. По мнению тхиенских монахов, цзы происходят столь же редко, как если бы кто-то, бросая песчинку, смог попасть в головку иглы. Тхиенский цзы имеет различные виды. Например, восклицание у монаха Линьцзы, удар палкой у монаха Дэ-шань, удар веником из перьев у патриарха Ма-цзу, бросок бамбуковой расчески у монаха Шоу-шань.³ Цзы сравнивается с лучом молнии, остротой ножа, тонкостью иглы. В “Кхоа хы лук” Тхай Тонг пишет: “Линь-цзы кричал на того, кто поступал в его школу: что хочешь делать? Таким образом он пробуждал детей от омраченного сна. Это подобно тому, как весенний гром звучит для того, чтобы все семена пускали ростки.”⁴ Занимаясь одним и тем же, одни люди делают это легко, другие - с трудом. Все зависит от способностей каждого. Кроме того эта способность зависит от определенных условий, в которых совершается действие. В учении Тхай Тонга у каждого человека существует способность к просветлению или просветленность, имманентная внутреннему миру. Однако, потенциальная просветленность сама не появится, необходим повод, толчок.

В качестве примера Тхай Тонг описывает собственный путь к

¹ Там же. - С. 70.

² Там же. - С. 107.

³ Там же - С. 110.

⁴ Там же. - С. 97.

просветлению. “С детства речи тхиенских монахов пробуждали в нас спокойное мышление, чистую мысль, веселое и прозрачное молчание. Тогда мы хотели от всей души изучать дхьяну, искать учителя. Однако это намерение было в зародыше, но возможность переживания тогда еще не пришла.”¹ “В свое время мы собирались с известными монахами, чтобы обсуждать дхьяну и сутру. Прочитав строки Алмазной сутры: “Освободите свое сердце от всех привязанностей”, тут же отложили книгу и сразу же просветлели.”²

Одним из вариантов тхиенского толчка или повода является диалог между учителем и учеником. Наставники чань-буддизма в любой момент могли приказать ученику: “Говори!” И, заговорив в ответ на этот внезапный приказ, ученик раскрывал перед наставником меру зрелости своего просветления. Примером может послужить диалог между Тхай Тонгом и наставником. Монах (наставник) спросил Тхай Тонга о понимании им просветления. Тхай Тонг отвечал: “Вода течет вниз с горы без намерения. Облако летит над горой без стремления.” Монах промолчал. А Тхай Тонг еще добавил: “Нельзя сказать, что человек без намерения является Буддой. Человек без намерения отделен от Будды стеной. Монах спросил: “Не было намерения, зачем тогда говорить о стене?” Тхай Тонг вновь сказал: “Вода течет вниз с горы без намерения. Облако летает над горой без стремления.”³ По всей видимости, Тхай Тонг хотел сказать, что тот, кто стремился достигнуть просветления, прежде всего превращал свое сердце в “нечто без сердца”, т.е. в пустоту. Это должно происходить естественно, бессознательно, без принуждения подобно тому, как вода течет вниз, как облако летает над горой. А тот, кто принудительно, сознательно превращал свое сердце в пустоту, не может стать Буддой.

Таким образом, во вьетнамском тхиен-буддизме просветленным сердцем считается сердце без восприятия и впечатления, без местонахождения и формы. Превращение своего сердца в пустое сердце

¹ Там же. - С. 112.

² Там же. - С. 114.

³ Чан Тхай Тонг. Кхоа хы лук. - Ханой., 1974. - С. 86-87.

происходило как бы произвольно, без сознательного участия или вмешательства субъекта действия, Абаев Н.В. справедливо отмечает:

“В терминах чаньской психологии это состояние описывается как “несознание, “не интеллект”, “не-я” и характеризуется как действие на каком угодно уровне - физическом и психическом - без попыток в одно и то же время контролировать и наблюдать за ним со стороны. В этом состоянии у человека совершенно отключаются механизмы понятийного мышления и вербализации непосредственного чувственного опыта, создающие “барьер мысли” между намерением и осуществлением, и действуют лишь интуиция и инстинктивная, бессознательная “мудрость тела”, позволяющая быстро и точно отреагировать на критическую ситуацию.”¹

По мнению Тхай Тонга, Будда находится не вне человека, а во внутреннем его мире. “В горе по существу нет Будды, Будда только в сердце. Тот, кто в спокойном сердце (или спокойным сердцем) узнал природу Будды или пустоту в своем сердце, есть настоящий Будда. Не надо утруждаться для того, чтобы исследовать внешний мир.”²

Этика Тхай Тонга представляла собой этику индивидуального совершенствования, личного спасения. В этике “сердца” Тхай Тонга особую роль играл вопрос о рождении и смерти, что было традиционно для вьетнамского буддизма. Тхай Тонг писал, что в будничной жизни люди ценят только золото и яшму. “Все люди падки до славы и богатства, ради них подрывают свой дух и свое здоровье, забывают о своей личной жизни, целиком находятся в плену презренного богатства”³. Если люди ценят только вещи, не понимают, что дороже всего сам человек, если они потеряли человеческое лицо, то и через тысячу жизней им трудно будет обрести его вновь. Но и она не дороже великого учения и пути Будды. Для того, чтобы вступить на путь Будды, познать его, люди прежде

1. Абаев Н.В. О некоторых философско-психологических основах чанских (дзэнских) воено-прикладных искусств.//Общество и государство в Китае. - М., 1981. - С. 228.

² Чан Тхай Тонг. Кхоа хы лук. - Ханой., 1974. - С. 17.

³ Чан Тхай Тонг. Кхоа хы лук. - Ханой., 1974. - С. 74.

всего должны соблюдать запреты буддизма.

Тхай Тонг считал, что действия человека становятся хорошими, когда они свободны от десяти грехов: трех телесных грехов (убийства, кражи, прелюбодеяния), четырех грехов речи (лжи, клеветы, ругани, празднословия), трех духовных грехов (корыстолюбия, ненависти, заблуждения). Следовательно, все человеческие грехи, оговоренные Тхай Тонгом, можно отнести к, так сказать, корпусу грехов всех мировых религий, что сводит вьетнамский буддизм с идеями христианства и мусульманства.

Запрет на убийства живых существ, традиционный для буддизма в целом, раскрывается у Тхай Тонга в том, что “все живые существа являются одинаковыми по природе, по разумности и ощущению. Они носят различные имена потому, что они обладают кармой. Может быть в прошлом они были людьми, но в настоящем являются животными. Наши друзья или братья изменили свою одежду и превратились в рыбу, краба, птицу, зверя. Жена забыла своего мужа и, наоборот, дети забыли своих родителей. Увидев изменение лица и формы, мы люди убили их. Сегодня ты убил его (животного), в будущем он убьет тебя. Ты ел его мясо, он съест твое мясо. Такой путь никогда не прекратится, грехи, совершенные в предшествующем воплощении, продлеваются на безграничный срок. Из поколения в поколение они платили злом за зло, из жизни в жизнь они питали злобу друг к другу.”¹

По мнению Тхай Тонга, во всех живых существах имеется “разумность”.

Об этической установке на недопустимость воровства Тхай Тонг писал: “Благородный муж совершает гуманные, справедливые дела, а маленький человек занимается воровством. Благородный муж сочувствует одиноким и бедным, маленький человек жаждет богатства, страстно хочет отнять богатства у других для себя, думает только о своей жажде и не знает, что богатство зависит от Неба. В земном мире административные органы

¹ Там же. - С. 49-50.

подвергнут его аресту, после смерти в аду он подвергнется пыткам¹.”²
“Сеть неба широкая и сильная, человек с добрыми деяниями избежит ее, человек со злыми деяниями попадет в нее.”³

Характерно, что Тхай Тонг образцом поведения человека считал соблюдение государственных законов, как он писал, весьма справедливых.⁴

Таким образом, сформулированные этические нормы, с одной стороны возвышали человеческую личность, что было огромным прогрессом для средневекового Вьетнама, а с другой стороны служили своеобразным оправданием правления династии Чан. И в этом смысле мы имеем дело не только с развивающимся в сторону гуманизма буддийским учением, но и с попыткой создать государственную религию, одной из святынь для которой служил бы существующий общественный порядок. Это подтверждается и запретом говорить лживые слова, к каковым, по мнению Тхай Тонга, относится выражение собственного мнения по поводу действий других людей: “Не говорить, что этот человек нехороший, а тот человек хороший, не обсуждать того, кто прав, а кто не прав.”

Вместе с тем, этика Тхай Тонга должна рассматриваться прежде всего в рамках буддийской религиозной системы. Все запреты и императивы нравственного поведения в учении Тхай Тонга рассматриваются как необходимые условия, предваряющие переходы к последующим строениям совершенствования и постижения истины. Совершенное состояние сосредоточения внутреннего мира невозможно без морали. Когда голова переполнена страстью и жадной славой, когда сердце взволновано любовью и чувствами, тогда не может быть правильного понятия о смысле жизни. Сосредоточенность возможна только после преобразования личности.

Тхай Тонг писал о том, что запрет подобен земле, на которой

¹ Во вьетнамском языке термин, обозначающий нижний мир, адекватно переводится как “ад”.

² Чан Тхай Тонг. Кхоа хы лук. - Ханой., 1974. - С. 52-53.

³ Данный мотив навеян вьетнамским сказочным сюжетом о злых мифологических существах моря, в сети которых попадают рыбаки.

⁴ Чан Тхай Тонг. Кхоа хы лук. - Ханой., 1974. - С. 53.

рождается все доброе, хорошему врачу, который может вылечить болезнь, лодке, на которой можно переплыть море страданий. Запрет у Тхай Тонга есть необходимое средство в процессе достижения духовной свободы.

Тхай Тонг полагал, что люди должны раскаиваться в совершенных грехах, что без раскаяния поступки будут тяжелыми. Потеряв человеческое лицо, людям трудно будет возвратиться к нравственной жизни.

В связи с созданной Тхай Тонгом этической системой представляет интерес его интерпретация такого основополагающего понятия в буддизме, как дхарма. Для Тхай Тонга дхарма есть запрет. Он писал: "Людьми нужно хранить эту дхарму (т.е. запрет), чтобы перейти мост рождения-смерти. Если считать Будду учителем, то прежде всего надо следовать его запретам. Древний моралист сказал: "Для того, чтобы переехать реку, людям надо использовать лодку. Когда переехали реку, лодка больше не нужна."¹ Запреты, добродетельные дела, обеты в учении Тхай Тонга подобны лодке, в которой люди переплывают "реку страданий". Тому, кто переехал реку, лодки больше не нужны, точно так же, как тому, кто достиг мудрости, вечного спокойствия, запреты больше не нужны. Таким образом, запреты представляют собой первую ступень на пути к освобождению собственной души.

Как видно из приведенного выше, трудно однозначно оценить всю палитру идей, представленную в книге "Кхоа хы лук". Вместе с тем, вполне возможно выделить основные особенности и достижения ее автора - Чан Тхай Тонга:

1. Учение Чан Тхай Тонга представляет собой теоретическое обобщение идей всех предшествовавших вьетнамских буддийских школ (Винитаручи, Нгон Тхонга, Тхао Дыонга).
2. В учении Чан Тхай Тонга явно просматриваются антропоцентристские мотивы. Основной его заслугой перед культурой Вьетнама, пожалуй, является то, что он впервые, в рамках национальной религиозно-философской системы в центр своего учения поставил человека; и хотя

¹ Чан Тхай Тонг. Кхоа хы лук. - Ханой., 1974. - С. 61.

он не возвысил этого человека над Буддой, все же основное внимание в своей книге уделит изучению сущности человека.

3. Учение Чан Тхай Тонга было рассчитано на широкие народные массы с целью создать единую для всех слоев населения страны идеологическую систему, с целью примирить государство и народ. Данная постановка вопроса была вполне оправдана для Вьетнама того времени. В немалой степени учение Чан Тхай Тонга помогло устоять вьетнамцам как этносу перед лицом китайской и тюрко-монгольской агрессии.

§ 2. Китайское влияние на вьетнамский буддизм в школе Чук Лам

Наиболее известная книга вьетнамского тхиена “Тхьонг ши нгы лук” (“Записи изречений Туэ Чунга¹”), датируемая XIII-XIV веками², связана с новым этапом развития буддизма во Вьетнаме. Принято считать, что автор этой книги буддист Чан Тунг Тхьонг Ши (Туэ Чунг) (1230-1291), наставник школы тхиена Чук Лам³. Однако, не исключено, что книга эта явилась итогом многолетней переводческой и интерпретаторской работы значительного количества вьетнамских буддийских монахов⁴.

Основная заслуга школы Чук Лам состояла в переориентации вьетнамского буддизма с исключительно религиозной направленности на философскую, на что во многом повлияла китайская философская традиция, и в частности, учение китайского мыслителя Лао-цзы.

Центральным понятием школы Чук Лама остается синь, что в целом традиционно для вьетнамского буддизма. Чан Нян Тонг, приняв синь за высшую категорию своего учения, придал ей не только смысл всеобщего закона, но и рассматривал ее как источник происхождения мира.

Как видно, подобная постановка вопроса о сущности “синь” во многом отлична от трактовки этой категории в предшествовавших вьетнамских школах, Чан Нян Тонг считал, что “синь” есть корень неба и земли, мать всех вещей, что “синь” лежит в основе мира. Чан Нян Тонг

¹ Туэ Чунг (1230-1291) был родственником и учителем Чан Нян Тонга.

² Нгуен Хак Хан. Введение в каталог вьетнамской буддийской литературы. - Сайгон., 1963. - С. 32. (на вьетн. яз.)

³ Рождение новой школы вьетнамского буддизма связано прежде всего с изменением политической ситуации. В конце XIII в. в государстве воцарился правитель Чан Нян Тонг, принявший монашеский сан. Политика нового правителя отличалась лояльным восприятием китайской духовной культуры и явным ее отделением от агрессивной политики Китая по отношению к Вьетнаму. См. об этом: Буддизм: Словарь /Абаева Л.Л., Андросов В.П., Бапасва Э.П. и др. - М., 1992. - С. 52.

⁴ Среди таких возможных авторов книги следует прежде всего упомянуть Фап Лоа и Хюен Куанга.

писал: “Синь рождает одно, одно рождает два, два рождает три, а три рождает все существа”, - что является характеристикой процесса происхождения всего сущего от “синь”¹. Под “одним” Чан Нян Тонг имеет в виду первозданный космогонический хаос, когда темное и светлое начала еще не разделились; под “два” имеется в виду разделение хаоса и появление темного и светлого начал, а под “три” - темное начало, светлое начало и гармония, т.е. единое тело или Будда. Смысл высказывания “три рождает все существа” можно уловить, обратившись к главе “Тянь Цзыфан” сочинения китайского философа Чжуан-цзы, в котором о темном и светлом началах сказано: “Связь между двумя началами порождает гармонию, и затем рождается все сущее”. Иными словами, позиция Чан Нян Тонга состоит в том, что через противостояние темного и светлого начал рождается новый Будда. Таким образом, перед нами новое понимание циклов рождения и смерти в буддизме. Следует только заметить, что, как считал Чан Нян Тонг, “одно”, существовавшее до разделения темного и светлого начал, не является источником происхождения Будды, поскольку синь по сравнению с “одним” более раннего происхождения.

В этом случае заслуживает внимания интерпретация идеи синь Чан Нян Тонгом, который говорит, что синь, которое может быть выражено словами, не есть постоянное синь². Чан Нян Тонг считал, что синь есть постоянное синь, суть которого нельзя выразить в словах. Синь не имеет вида, не издает звуков, не обладает формой: “ /.../ Смотришь на него, но не видишь, слушаешь его, но не слышишь, ловишь его, но не можешь поймать”. Таким образом, синь Чан Нян Тонг интерпретировал как абсолютную пустоту, являющуюся основой мироздания. Он писал: “все в мире рождается в бытии, а бытие рождается в небытии”. По своей

¹ Интерпретировать идеи Чан Нян Тонга, понять его терминологию, опираясь лишь на вьетнамскую традицию, крайне трудно. Однако, все становится понятным при обращении к таким китайским сочинениям, как “Чжуан-цзы”, “Лао-цзы”, “Тянься”, “Жизнеописание Лао-цзы”.

² Как следует из предыдущего параграфа, мотив неистинности синь, если она выражена словами, заимствован Чан Нян Тонгом из сочинений Чан Тхай Тонга, что, в свою очередь, своими корнями уходит в школу медитации Во Нгон Тхонга.

видимости, здесь Чан Нян Тонг развивает идеи вьетнамских медитационных школ о том, что окружающий человека мир есть мир его собственных иллюзий, а высшая степень познания заключается не в освоении этого иллюзорного мира, а в проникновении в ту самую пустоту, изнутри которой рождаются иллюзии.

Значимыми категориями системы Чан Нян Тонга, таким образом, являются “бытие” и “небытие”. Понятие “синь” возникло на основе анализа этих категорий. Необходимо отметить, что в понимании Чан Нян Тонга отношений между бытием и небытием имеются определенные диалектические идеи. Однако, диалектика эта существует в зачаточном состоянии и более сравнима с выстраиванием неких логических цепей рассуждений. Возникшая связь бытия и небытия у Чан Нян Тонга быстро исчезает, превращаясь в усиленную попытку проникнуть в сущность небытия путем изучения синь.

Чан Нян Тонг полагал, что все возникшие в воображении человека предметы представляют собой эманацию небытия, причем бытие выступает как нужная форма существования небытия, т.е. пустоты.

Следуя традиции, заложенной Чан Тхай Тонгом, - придерживаться двойного стандарта изложения (для образованных и необразованных людей), Чан Нян Тонг пишет: “Тридцать спиц соединяются в одной ступице колеса, и, поскольку (в ступице) есть пустота, появляется возможность использовать колесницу. Из глины делают сосуды, внутри которых пустоты, благодаря этому появляется возможность использовать их. Двери и окна выдалбливают, чтобы построить дом, и, поскольку дом внутри пуст, появляется возможность использовать его. Поэтому пользу человеку может принести лишь пустота”. Данное высказывание Чан Нян Тонга можно понимать и так: колеса колесницы вращаются, есть пустота, через которую проходит ось. Глиняная посуда и дома годны для употребления из-за того, что внутри они пусты.

Подобные рассуждения Чан Нян Тонга касаются не только предметов окружающего мира. Пространство между небом и землей представляет собой эманацию небытия: “Разве пространство между небом и землей не похоже на кузнечный мех? Будучи пустым внутри, он никогда не

истощается, и чем больше движется, тем больше из него выходит ветер”.

В сочинении “Тхыонг ши нгы лук” (“Записи изречений Туэ Чунга”) возникает своеобразная космогония, в основе которой лежат традиционные представления вьетнамского народа¹. Сравнение пространства между небом и землей с кузнечным мехом фактически отражало народный взгляд на структуру вселенной, согласно которому пространство между небом и землей является закрытым. И хотя этот взгляд не поднимается выше традиционного для Юго-Восточной Азии “зонтичного” представления о небе², тем не менее между ними существовало различие. В народном представлении о “зонтичном” небе небо было круглым, а земля квадратной; вследствие несовпадений их геометрии они не могли совпасть. По мнению Чан Нян Тонга, земля также была круглой.

“Пустота” и “небытие” пространства между небом и землей, о которых писал Чан Нян Тонг, являлись небесным пространством, связанным воедино с бытием всего материального мира. Подобная точка зрения школы Чук Лам представляла собой обобщение развивавшегося технического опыта людей и астрономических знаний, отражала примитивные взгляды на структуру материи, взгляды, которые уже в то время активно проникали во Вьетнам из Китая.

Следуя за Лао-цзы³, Чан Нян Тонг писал: “Пустота в ущелье не умирает, и это считается источником рождения всего сущего; ворота рождения всего сущего называются корнем неба и земли”. В этом изложении он рассматривает “пустоту” и “небытие” как “мать всего сущего”. “Все вещи во вселенной рождаются в бытии, а бытие рождается в

¹ Тоан Ань. Изучение Вьетнамского верования. - Т. 2. - Сайгон., 1968. - С. 86. (на вьетн. яз.)

² В народной космогонии небо рассматривается в виде зонтика, не имеющего ручки: см.: Там же. - С. 86. Данные космогонические представления во Вьетнаме возникли, по всей видимости, уже в достаточно поздний период (XII-XIII века); для раннестадиальных представлений было характерно деление мира на три части (верхний, средний и нижний миры); в верхней и нижней частях этой модели были локализованы фантастические существа, в средней - люди и животные.

³ Ян Хиншун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. - М., 1950. - С. 44.

небытии”.

Это самое небытие Чан Нян Тонг называл термином вьетнамского буддизма - синь. Синь Чан Нян Тонга есть не только источник происхождения мира, но и всеобщий мировой закон. Чан Нян Тонг писал: “Синь постоянно пребывает в недеянии, но нет ничего, чего бы оно не делало”.

Таким образом, Чан Нян Тонг объявил синь всеобщим законом. С точки зрения Чан Нян Тонга, синь выполняет свои функции совершенно естественно, но нет ни одного предмета или явления, возникшего без его участия; оно не принуждает расти ни одно существо, не вмешивается в его жизнь, позволяет ему естественно развиваться; синь постоянно находится в движении и противоположности, мягко исполняет свою роль, но оно вечно, существует независимо ни от чего и без устали движется, появляясь везде; хотя синь приносит пользу всему сущему, оно не вступает ни с кем в борьбу, не стремится никого захватить, не считает свою деятельность заслугой перед окружающими и не добивается ни над кем господства. Такое поведение синь Чан Нян Тонг называл “таинственной добродетелью” и рассматривал ее как высший закон мироздания, определяющий цикличность Дхармы и Будды.

По сложившейся во Вьетнаме традиции, Чан Нян Тонг пытался создать не просто религиозно-философскую идеологическую систему, но такую систему, которая нашла бы применение в обществе. В связи с этим он советовал, чтобы правители Вьетнама считали для себя синь законом и, подобно синь, делали сердца пустыми, не желали чрезмерно много. Он советовал, чтобы правители постоянно стремились к отсутствию у народа знаний и желаний, но в то же время чтобы они сами знали меру, проявляли уступчивость в отношении низших и не вступали с ними в борьбу, соблюдали недеяние и придерживались естественности. Только при соблюдении этих требований можно добиться положения, при котором “правитель не ведет борьбы, поэтому никто в земном мире не в силах бороться с ним” и “соблюдать недеяние, поэтому нет ничего, чем бы он ни управлял”.

Чан Нян Тонг придавал синь черты всеобщего закона, исходя исключительно из желания видеть мир во всем мире, в результате чего он абстрагировал некоторые положения национального буддизма. Например, он писал: “Высшее добро подобно воде. Добро, которое оказывает вода, приносит пользу всем существам, и она не борется с ними. Вода находится в тех местах, которыми гнушаются люди, поэтому она похожа на синь”. В приведенной цитате говорится о способности воды увлажнять все живое и ее способности стекать в низкие места. На самом же деле, наделяя синь добродетелью находиться внизу и не вступать ни с кем в борьбу, Чан Нян Тонг абстрагировал закономерность поведения воды. Эту закономерность в поведении воды Чан Нян Тонг не принимал за синь, а истолковывал это только так, что она приближается к синь. Другими словами, Чан Нян Тонг понимал отношение между синь и предметами не как присутствие синь в самом предмете, а отделял его от предмета и делал независимым, самостоятельно существующим. Он писал: “Небо, приобретя одно, становится чистым, земля, приобретя одно, становится спокойной, духи, приобретя одно, становятся прозорливыми, долина, приобретя одно, становится наполненной, все предметы, приобретя одно, рождаются, правители владений и государь, приобретя одно, становятся нравственно чистыми, приближаясь к Будде”. Совершенно ясно, что синь, будучи самым высоким и всеобщим законом, управляющим небом, землей и всеми предметами, выраженное в понятии “одно”, не является внутренне присущим небу, земле и всем предметам. Небо, земля и все предметы, существуют только благодаря приобретению человеком синь.

Приобретение же человеком синь, т.е. “пустоты сердца”, по мнению Чан Нян Тонга, могло происходить лишь в процессе отрешения от земных проблем, путем медитации в монастыре или пещере. Уход от человеческого общества, от света и тьмы, неприятие земных радостей и горестей, проникновение в пустоту, что может дать только уединенная, непубличная медитация, наполняет человеческое сердце синь и выводит его на первую ступень буддовости (т.е. приближения к природе будды) .

Таким образом, в отличие от Чан Тхай Тонга и других предшественников, Чан Нян Тонг не считал, что в каждом человеке

изначально находится Будда, однако, каждый человек может развиваться до степени Будды, прибегая к медитации.

Отсюда становятся понятными случаи, когда Чан Нян Тонг различает “небесное синь” и “человеческое синь”: “После успешного завершения дела уходят назад, и в этом проявляется закон небесного синь”, “Небесное синь снимает имеющиеся излишки и восполняет ими испытывающих недостаток; не так поступает человеческое синь, оно отнимает у испытывающих недостаток и подносит отнятое имеющим излишки”.

Здесь явно просматривается влияние китайского философа Фань Ли, жившего в конце периода Чуныцю, который писал: “Небесное дао изобильно, но оно не изливает милости через край, оно могущественно, но не высокомерно, оно трудится, но не кичится своими заслугами.” Он же писал: “Светлое начало, дойдя до предела, сменяется темным, и темное начало, дойдя до предела, сменяется светлым; солнце, дойдя до предела, возвращается обратно, луна пребывает и убывает.”¹

Необходимо обратить внимание на то, что во взглядах школы Чук Лам просматривается совершенно ясная позиция в понимании стадий эманации пустоты. Синь, т.е. пустота, у Чан Нян Тонга существует автономно от ее проявлений - дхарм и будд. Материальный же мир, животные и человек не наделены изначально этой пустотой. Движение и синь человека - это длительный путь постижения своего внутреннего мира, путь уединения и медитации.

Как и у Чан Тхай Тонга, у Чан Нян Тонга возникает собственная система этики², основанная на выделении целого ряда противоречий: беда-счастье, красота-безобразие, добро-зло, жизнь-смерть, верх-низ, большой-маленький, лицевой-оборотный, справедливость-хитрость, спокойный-беспокойный и т.п. На основании этих лингвокультурных оппозиций происходит у Чан Нян Тонга оценка деятельности и поступков человека.

¹ Го Маню. Философия древнего Китая. - М., 1961. - С. 64.

² Статью об этике школы Чун Лам опубликовал во Вьетнаме Та Нгок Лисн:

Та Нгок Лиен. Чук Лам - Иен Ты. // Изучение истории. - № 3, 1982. - С. 44-51.
(на вьетн. яз.)

По мысли Чан Нян Тонга, добрый человек является учителем недоброго, но со своей стороны недобрый человек может предохранить доброго от ошибок, поэтому каждая сторона играет свою роль, и ни одной из них нельзя пренебрегать. Путь человека к постижению синь долг и труден. Нельзя родиться с желанием постичь синь. Чем больше недобрых людей встречалось на пути доброго человека, тем быстрее он обратится к медитации, и тем быстрее он приблизится к Будде.

Чан Нян Тонг считал, что необходимо знать людей и в то же время знать себя, необходимо побеждать людей и в то же время побеждать себя, преодолевать собственные недостатки, поскольку только в этом случае можно добиться высшей мудрости и приблизиться к пониманию синь.

Существенное внимание Чан Нян Тонг уделяет анализу пороков человека, давая в то же самое время целый ряд этических наставлений. Он писал: “Ущербное становится целым, кривое - прямым, пустое - наполненным, старое - новым; стремясь к малому - приобретаешь, стремясь к многому - впадаешь в заблуждение; чрезмерная скупость неизбежно вызывает большие расходы, чрезмерное накопление неизбежно вызывает большие потери; слабое побеждает сильное, мягкое побеждает твердое; справедливость превращается в хитрость, добро превращается в зло.” Таким способом Чан Нян Тонг выражал мысли о несовершенстве земного мира, о постоянном движении мироздания. Превращения добра в зло, а зла в добро является, по его мнению, всего лишь накоплением количественных изменений.

Чан Нян Тонг стремился выразить абсолютное несовершенство земного мира. Ни зло, ни добро не могут быть совершенны. Несовершенен даже человек, познавший пустоту. Совершенна лишь одна пустота. Именно поэтому Чан Нян Тонг советовал быть сдержанным в оценках увиденного “знать меру”.

Принцип оценки человеческих деяний Чан Нян Тонг выразил следующими словами: “Мягкое и слабое - слуги жизни; мягкое побеждает твердое, слабое побеждает сильное”, “На земле нет ничего мягче и слабее воды, но она нападает на крепкое и сильное, и никто не может победить ее”, “Всякое крепкое и сильное идет к смерти”.

Таким образом, идеи школы Чук Лам обогатили вьетнамскую буддийскую традицию прежде всего тем, что в определенной степени интернационализировали ее, вывели из рамок лишь национальной культуры, что во многом сказалось на разработанной ее мыслителями системе этических норм. Эти этические нормы во многом отличаются от тех, которые проповедовал Чан Тхай Тонг. Последнему так и не удалось создать единой государственной идеологии, которая одинаково воспринималась бы богатыми и бедными, правителями и рабами. В этом смысле Чан Нян Тонг создал этику не для богатых, а скорее для бедных. Нетрудно заметить, что многие положения этой этики типологическим образом сходятся с евангельским учением. Причину такого схождения, по всей видимости, следует искать не столько в обращении школы Чук Лам к китайской традиции, сколько в отходе от попыток создать государственную идеологию, в переходе на общечеловеческие, а не корпоративные или национальные позиции.¹

¹ К аналогичным выводам пришел исследователь школы Чук Лам Нгуен Зуй Хини:

Нгуен Зуй Хини. Чук Лам. // Изучение истории. - № 2. - 1977. - С. 14. (на вьетн. яз.)

Отметим, что возрождение школы Чук Лам в XVII-XVIII вв., связанное с именем монаха Хьонг Хая (1627-1725), по всей видимости, происходило именно из типологического сходства идей школы Чук Лам и христианства.

§ 3. Возврат к тхиену (к. XVII-нач. XVIII вв.) после трёх веков господства конфуцианства в Вьетнаме (школы Ламте, Тао Донг) и народные произведения о буддизме.

Из предыдущего параграфа видно, что уже в XIV веке на вьетнамскую религиозную традиционную философию, в частности, на школу вьетнамского тхиена Чук Лам оказало мощное влияние учение китайского философа Лао-цзы.

В это время во Вьетнаме начинают развиваться буддийские школы с явным уклоном к амидаизму и тантризму.¹ Вследствие длительного периода междоусобных войн и крайней политической нестабильности в стране, что продолжалось вплоть до начала XVII века, вьетнамский тхиен утратил свое прежнее значение; по крайней мере XV и XVI века не дали вьетнамскому буддизму никаких ярких личностей. В течение XV-XVI вв. вьетнамский буддизм пришел в упадок, конфуцианство усилило свое влияние. В произведениях представителей конфуцианства мы нашли буддийские черты.

Известный в то время во Вьетнаме политик, поэт и писатель Нгуен Чай (1380-1442) в стихотворении “Нгон Ти”(Слово) выражал явно антиконфуцианскую позицию, призывая общественность вернуться к тхиену:

Тело потеряло все связи, тело стало свободным.

Будда - это наша душа, не надо просить из далека.

В другом стихотворении он пишет:

Изображение цветов видел на воде,

Абсолютно чистое изображение, как природа Будды.

В XV веке во Вьетнаме были написаны книги, подобные книге “О десяти видах бесприютных душ” Ле Тхань Тонга (1442-1497).

Ле Тхань Тонг был самым мудрым королем в истории Вьетнама. Он был гуманным, образованным, изучал конфуцианство. Он написал

¹ “Некоторые теоретические вопросы истории вьетнамской идеологии”. - Ханой. - 1984. - С. 162; Нгуен Данг Тхук. Вьетнамский буддизм. - Сайгон. - 1974. - С. 281. (на вьетн. яз.)

произведение “О десяти видах бесприютных душ”. Бесприютные души - по буддийскому учению, - это души людей, живущих в плохих условиях, умерших от несчастных случаев. Эти души не спасены, одиноки, голодны, пребывают в аду. В середине седьмого месяца по китайскому календарю люди устроили праздник поминовения усопших, подаяния милостыни этим бесприютным душам.

Произведение Ле Тхань Тонга описывает 10 видов души: 1 - монахи; 2 - отшельники; 3 - чиновники; 4 - люди умственного труда; 5 - колдуны; 6 - враги; 7 - полководцы (генералы); 8 - красавицы; 9 - торговцы; 10 - путешественники. В буддийской сутре, которую люди часто читали и молились по ней в праздник поминовения, отмечено 12 видов душ: 1 - короли и главы кланов, 2 - генералы, 3 - чиновники, 4 - люди умственного труда, 5 - монахи, 6 - отшельники, 7 - торговцы, 8 - солдаты, 9 - беременные женщины, 10 - глухие, слепые, немые, 11 - дворцовые женщины, 12 - пленные.

Для каждого вида души Ле Тхань Тонг писал по одному тексту. Каждый текст имеет 3 части.

1-ая часть: рассказывает о каждом из этих видов души.

2-ая часть: описывает проявления сострадания по отношению к душам.

3-я часть: излагает вышесказанное в стихотворной форме.

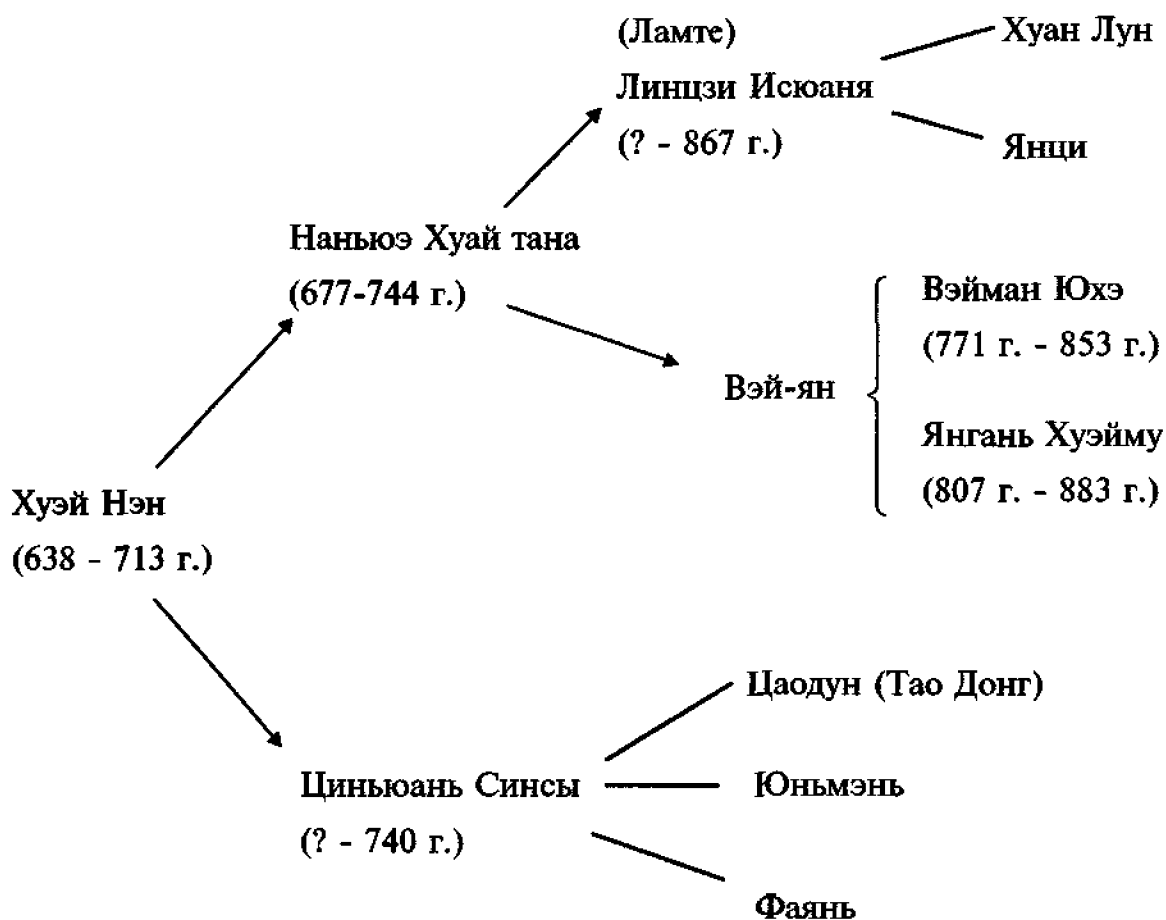
В этом произведении, он выбросил вид “короли” и “солдаты”, но более чем через 100 лет, в “Текст о заупокойном обряде для 10 видов душ”, Нгуен Ду включил их снова, представив тем самым все разнообразие общества.

Однако, после прихода к власти клана Чиней (на севере) и клана Нгуенов (на юге) (начало XVII века) можно наблюдать своеобразное возрождение вьетнамского тхиена. Принято считать, что монах Хыонг Хай (1627-1715) стал возрождать старые вьетнамские школы, прежде всего - школу Во Нгон Тхонга и школу Чук Лам.¹ Вместе с тем, судя по

¹ Буддизм. Словарь. / Абаева А.А., Андреев В.П., Банаева Э.П. и др. - М., 1992. - С. 52.

имеющимся источникам¹, Хыонг Хаю так и не удалось добиться желаемой цели. В рамках его школы не было создано ни одного значительного буддийского произведения, хотя в это время мотивы тхиена стали более активно входить во вьетнамскую поэзию.²

В начале XVII века во владениях Нгуенов наибольшее влияние получили школы Ламте и Тао Донг.



На этой схеме изображено, как возникла школа Ламте (Линцзи) (с шестого патриарха китайской школы Чань Хуэй Нэна).

Необходимо заметить, что все эти школы имеют в своей основе

¹ Нгусн Хак Хан. "Введение в Каталог вьетнамской буддийской литературы". - Сайгон. - 1963. (на вьетн. яз.)

² "Сборник вьетнамской литературы". - Т. II-III. - Ханой. - 1980-1981. (на вьетн. яз.)

китайскую традицию. Основатель школы Ламте Исюаня умер в 867 г. в Китае. Известно, что у него было 22 ученика. Основной идеей этой школы являлось единство человека и Будды. Особое внимание монахи школы уделяли разработке категории “синь”, означавшей пустоту и постоянство. В последующее время эта школа широко распространилась на территории Китая.

Во второй половине XVII века, когда маньчжурская династия Цин победила и заняла престол, многие люди, которые были приверженцами прежней китайской династии Мин, бежали на юг во Вьетнам. Среди них было много монахов. Клан Нгуен (на юге Вьетнама) обратил на них внимание. Нгуены хорошо относились к беглым монахам из Китая. Этим они стремились привлечь симпатию народа. В это время, вместе с китайскими беженцами, школа Ламте распространилась на юге Вьетнама. Первым ее проповедником стал монах Нгуен Тхиеу.

Этот монах родился в 1648, принял постриг в 19 лет. Затем в 1677 г., он на торговом корабле совершил путешествие на юг Вьетнама. Он стал организатором строительства нескольких пагод на юге Вьетнама. По приказу клана Нгуена он вернулся в Китай. Клан Нгуен проводил политику приглашения известных монахов во Вьетнам, ввозя в страну буддийские статуи и другие религиозные реликвии. В эпитафии на смерть Нгуен Тхиеу читаем: “Свет его внутренней души блистает везде. Он выявил, проанализировал поучения и дошел до глубины всех идей. Он записал все то, чему его учили. Он исправлял ошибки в поучениях и продолжал старую традицию. Он открыл дверь новому умению и подготовил своих последователей.”

Он умер 20 ноября 1728 г. Перед смертью он написал стихотворение:

“Светлая как зеркало

Чистая как бирюза

Ясно, что все вещи - не реальны, бесконечны,

А тот, что тихий - не пустой.”¹

¹ Нгуен Ланг. Рассуждения о вьетнамском буддизме. Ханой, 1992, т. 2, ст. 189. (на вьетн. яз.)

Смысл этого стихотворения состоит в том, что дхарма светла как зеркало, в ней не сохраняется отражение других вещей, она чиста как бирюза. Существуют разные вещи в мире, они не вечно реальны, а тело дхармы тихо и не пусто внутри.

Монах Нгуен Тхиеу был признан 33-им патриархом школы Ламте (Лиыцзи) во Вьетнаме. Его ученики и последователи обрели прибежище в пагодах и Хуэ (старая столица Вьетнама) и в провинции Бинь Динь.

На юге Вьетнама, руководителем восстановления традиционного буддизма был монах Лиёу Куан. Считается, что он также принадлежал школе Ламте.

Этот монах родился в 1670 г. в бедной семье. В 12 лет он посещал пагоду вместе с отцом и остался там учиться. В 1695 г. он принял заповедь для sramanera (шраманера)¹, а через 2 года принял заповедь для Bikkhu (Бикху)². Благодаря обсуждению с учителем - монахом Ты Дунгом основных положений буддизма, он достиг просветления. Сохранилась легенда о том, что Лиёу Куан показал Ты Дунгу стихотворение "Омовение Будды" и затем между ними произошло следующее обсуждение:

Ты Дунг: Будда передал Будде, Патриарх передал патриарху. Что они передали друг другу?

Лиёу Куан: Форма растущего камня похожа на длинную шерсть. Веник из шерсти черепахи весил 3 килограмма.

Ты Дунг: Плавать на лодке на горе, кататься на коне на дне моря.

Лиёу Куанг: У быка сломался рог и он страдал до утра, кто-то играет на какой-то музыкальной инструменте без струн. Если бы раньше я знал, что светильник тоже огонь, рис давно был бы уже готов.

Ты Дунг признал, что Лиёу Куан уже достиг пробуждения. Смысл этой легенды состоит в том, что в диалогах испытуемый монах использовал парадоксальный метод, т.е. он показал свои глубокое знание буддизма и за это был признан патриархом. Внешне непонятный, алогичный диалог, тем

¹ Степень, которая отражает уровень соблюдения буддийских заповедей.

² Так же.

не менее, имеет глубокий смысл в традиционном “тхиен”; понять его рациональным способом невозможно.

В дальнейшем время, Лиену Куан служил во многих пагодах на Юге. Клан Нгуен много раз приглашал его к себе, но он всегда отказывал из-за того, что не хотел попасть под влияние материальных благ. Он был главным монахом при исполнении ритуалов. Приверженцы буддизма очень уважали его. Он имел, по некоторым сведениям, более 4000 учеников. Он написал следующее стихотворение:

“Жизнь продолжается более 70 лет.
Хорошо понимаю “Есть” и “не Есть”.
С радостью вернусь в родную деревню
Ни о чем не беспокоюсь, ничего не хочу больше просить.”¹

Лиену Куан представлял 35-е поколение школы Ламте. Он также написал еще один буддийский текст, смысл которого выразил в следующих словах: “Сущность всех вещей, всех явлений в мире есть “синь”. Оно как большая главная дорога ведет всех ко всем. В жизни должны накапливаться буддийские заслуги. Все люди должны постараться достигать благоденствия, устойчивой медитации и божественной интуиции. Если человек достиг такой трансцендентальной мудрости, значит, что он понял сущность жизни. Понимая это, он затем должен передать свои знания следующим поколениям.”²

Лиену Куан во многом развил традиции школы Ламте на юге Вьетнама. В результате его деятельности школа Ламте утратила некоторые китайские черты и приобрела множество специфических вьетнамских черт. Например, Лиену Куан ввел новую музыку в ритуал, вьетнамские народные мелодии заменили китайскую музыку. Все тексты в ритуалах были написаны на вьетнамском языке и их содержанием являлись быденная жизнь и желания, чувства вьетнамцев. Отметим, что до настоящего времени на юге Вьетнама существует небольшая школа Лиену Куан с многими тысячами прихожан.

¹ Нгуен Ланг. Рассуждение о вьетнамском буддизме. Т.2. -Ханой.,1992. - С. 204.

² Нгуен Тай Тхи. История вьетнамского буддизма. -Ханой.,1988. -С.324. (на вьетн. яз.)

Теперь обратимся к школе Тао Донг (Цао Дунь). Эту школу создали два китайских монаха Дуншан (807-869) и Цаошан (840-901). Поначалу эта школа находилась на горе Цаошан (в китайской провинции Манг Тау). Они разработали учение о понятиях “прямое”, “наклонное” и о пяти видах соотношений между ними. “Прямое” - это основание всех вещей и явлений мира, это “абсолютное”, которое невозможно выразить посредством языка, понятия, представления. “Наклонное” есть “относительное”. “Наклонное” есть “прямое”, выходящее в мир явлений. “Прямое” и “наклонное”, таким образом, связаны друг с другом.

Соотношение же между ними выражается в пяти положениях:

- 1) “Прямое” входит в “наклонное” (абсолютное находится в относительном).
- 2) “Наклонное” входит в “прямое” (относительное находится в абсолютном).
- 3) “Прямое” находится в себе (абсолютное находится в себе, абсолютное невозможно осознать через связи между сущностью и явлениями. В этом положении “абсолютное” есть “синь” “буддийская природа”).
- 4) “Наклонное” находится в себе (относительное находится в себе. Если бы человек достигал этого положения, то он бы проник в мир дхармакайя и стал бы свободным в мире явлений).
- 5) “Прямое” и “наклонное” одновременно находятся в одном месте и тогда исчезает различия между абсолютным и относительным, сущностью и явлениями.

Медитировать, согласно взглядам этой школы, следует сидя, при этом не думать о цели медитации и не иметь желания просветления. Сидячая медитация есть одновременно достижение пробуждения.

Школа Тао Донг проповедовала во Вьетнаме традиционные буддийские идеи:

- Вера в то, что во всех людях есть “буддийская природа” и любой может достичь этой природы.
- От медитации возникает праджня (мудрость).
- Практику и знание необходимо связать друг с другом.

– Необходимо строго соблюдать нравственные заповеди в обыденной жизни.

На севере Вьетнама, монах Тхуи Нгует (1636-1704) распространял идеи школы Тао Донг. Он воспринял эти идеи во время учебы в Китае. По некоторым сведениям, он учился у монаха Чи Шак (китайский 35-й патриарх школы Тао Донг), Тхуи Нгует считается 36-м патриархом этой школы во Вьетнаме. Перед смертью Тхуи Нгует написал буддийское стихотворение:

“Никакая дхарма не рождена
Никакая дхарма не уничтожена
Поколение принимает от предыдущего
поколения знание о том, что Лотос цветет на языке человека”¹

В настоящее время, школе Тао Донг принадлежит несколько больших пагод в Ханое.

На юге Вьетнама в XVII-XVIII вв., идеи школы Тао Донг распространял Тхак Лиен (1633-1704 г.). Это был китайский монах, который хорошо знал астрономию, историю, обладал каллиграфическим почерком, писал интересные стихотворения. Клан Нгуен и вьетнамский наставник Хынг Лиен приглашали его во Вьетнам. С пятьюдесятью учениками он приплыл на корабле во юг Вьетнама. Здесь он распространял буддийские заповеди, а также создал особый ритуал приема приверженцев и переорганизовал вьетнамскую сангху. Кроме того, став советником главы клана Нгуен, он давал советы о политике, о внешних отношениях, образовании, военной проблеме.

Когда он вернулся в Китай, то написал книгу “Воспоминания о пребывании в зарубежье”. В книге он рассказывал о том, что видел и что думал о буддизме, сангхе, обществе во Вьетнаме. Но, по нашему мнению,

¹ Нгуен Ланг - Там же - С. 218.

его оценка вьетнамской культуры не была справедливой. Он недооценил культурную традицию Вьетнама. В качестве культурного эталона он избрал китайскую культуру, и с этой точки зрения оценивал другие культуры. Будучи во Вьетнаме, он критиковал “ненастоящих монахов”. Он предлагал способы повышения знаний и образования монахов. При этом отвергал возможность вмешательства власти в это дело. По его мнению, нельзя исходить из того, что все монахи являются мудрыми. Его позиция повлияла на политику главы клана Нгуен Фук Ту по отношению к монахам: Фук Ту обратил внимание на самообразование монахов, повышение их авторитета и награждал достойных. Основные идеи монаха Тхак Лиема заключались в следующем:

- Соединение направлений Чань и Цзинту-цзун (поклонение Будде Амитабхе); а также идей буддизма и конфуцианства.
- Широкое использование метода коан для просветления. Этот метод поможет ученикам достичь внезапного пробуждения благодаря парадоксальности и вытеснению прочих мыслей из сознания.

Следовательно, мы сталкиваемся с распространением во Вьетнаме самых разнообразных интерпретаций буддизма. В случае с Тхак Лиемом речь идет о попытке представить буддизм в виде некоего синкретического учения.

В XVIII же веке среди крестьян становится популярным так называемый “народный буддизм”, возникший еще в XVI веке как неформальное народное течение времен гражданской войны, когда монастыри и пагоды не в состоянии были функционировать в привычном режиме. Просыпается интерес к написанным в рамках “народного буддизма” сочинениям “История Бодхисаттвы Авалокитешвары Тхи Кинь” и “История Бодхисаттвы Авалокитешвары Нам Хай”, представляющими из себя лубочные пересказы забытых тхиенских историй. Причем героями этих произведений были простые люди, вся “буддовость” которых заключалась лишь в произнесении высоких слов по поводу Будды. Эти сочинения проповедают буддизм как средство спасения и проясняют общественную ситуацию того времени.

Первое сочинение- “История Авалокитешвары Тхи Кинь”. Это большая поэма, заключающая в себе 786 предложений в пяти частях .

I часть: Тхи Кинь - корейка. В предыдущем перерождении она была мужчиной-монахом. Этот мужчина долго поклонялся Будде и уже был готов стать Буддой, но Будда дал ему последнее испытание: он переродился в женщину. Она вышла замуж за ученика Тхиен Ши. Они дружно жили. Однажды ночью Тхиен Ши уснул, а она сидела рядом и вдруг увидела, что один волос на подбородке мужа растет ненормально. Она взяла в руки нож, чтобы срезать этот волосок. Муж проснулся и подумал, что жена намерена его убить и позвал родителей. Родители Тхиен Ши обвинили Тхи Кинь в покушении на убийство, вернули ее родителям.

II часть. Тхи Кинь вернулась к родителям, чувствуя себя невиновной, чего не могла доказать никому. Она захотела наложить на себя руки, но очень любила родителей. В итоге она решила принять постриг, чтобы накопить заслуги. Она одевала и украшала себя, как мужчина, затем поклонилась Будде в пагоде Ван Ты.

III часть. Прошло время и она почувствовала себя лучше. Но случилась другая история. Близко к пагоде жила женщина Тхи Мау. Она хотела выбрать мужа и часто ходила в пагоду для молитвы. Она видела Тхи Кинь и полюбила ее (не зная, что Тхи Кинь - женщина). Любовь Тхи Мау осталось безответной и она забеременела от своего слуги, но сказала, что отец ребенка - Тхи Кинь. Тхи Кинь не стала оправдываться. Чиновник в деревне приказал избить ее и заставил уплатить штраф.

IV часть. Тхи Мау родила сына, оставила его в пагоде. Тхи Кинь забрала ребенка и кормила его. Через 3 года Тхи Кинь заболела и умерла. Перед смертью она написала письмо родителям.

V часть. Когда люди готовили ее к похоронам, то узнали что она женщина, затем прочитав ее письмо, они поняли и то, что она не виновата в “покушении на убийство мужа”. Ее муж чувствовал себя виноватым и тоже принял постриг в этой пагоде.

Будда оценил заслугу Тхи Кинь и дал ей имя “Бодхисаттва Авалокитешвара”.

Суть этой истории в том, что если кого-то обвинят неправильно, но он продолжит жить честно, с терпением, с любовью к другим людям, его обязательно оправдают и для него наступит вечное блаженство.

Второе произведение “История Авалокитешвары Нам Хай”.

I часть. Представление о принцессе Диеу Тхиен. Тема истории: любовь к родителям и любовь ко всем, помощь всем. Это выражается в статуе Авалокитешвары, имеющей 1000 рук и 1000 глаз.

II часть. Король и королева поехали в храм Тан Нак и просили бога дать им детей.

Бог даровал трех сыновей другой семье.

Королева родила трех дочерей, одна из которых, Диеу Тхиен, была непохожа на других сестер- она изучала буддизм. Потом две сестры вышли замуж, но их мужья не были добрыми людьми. Третья принцесса не хотела выходить замуж, решив посвятить себя Будде. Король выгнал Диеу Тхиен из дворца, и она поселилась в саду.

В конце концов она приняла постриг в пагоде “Белых воробьев”. Монахи дали ей испытание, она не уступила. Король рассердился, приказал убить монахов и сжечь пагоду, но пагода не загоралась; король приказал привезти Диеу Тхиен во дворец и вынес ей смертный приговор. В лесу на нее набросился тигр и она потеряла сознание. В таком состоянии она встретила Будду Шакьямуни. Он испытал ее и привез ее к горе Хьонг. Там она достигла пробуждения.

Но вот заболел король- ее отец, и Диеу Тхиен добровольно ослепла и осталась без рук, чтобы вылечить отца.

Король и королева поехали в пагоду, чтобы поблагодарить бога. По пути домой с ними происходили разные несчастные случаи, а во дворце вспыхнул мятеж. Диеу Тхиен спасла родителей и победила мятежников.

Бог дал ей название “Великая Бодхисаттва спаситель Авалокитешвара”. Ее родители и сестры затем тоже станут бодхисаттвами.

“История Авалокитешвары Тхи Кинь” строила отношения между людьми на основе доброты, исключаящей любую ненависть. “История Авалокитешвары Нам Хай” имеет дух борьбы. Диеу Тхиен решительно идет своим путем и достигает цели.

Это произведение анонимно. Но потом был найден один старый экземпляр, где написано, что это произведение редактировал наставник Тян Нгуен (1646-1726). Но это предположение должно быть проверено.

По другому варианту, книгу написал один китайский монах, живший во время династии Юань (XIII-XV вв.) и она распространилась во Вьетнаме в XIV-XV вв, где и была “вьетнамизирована”.

Образы обеих Авалокитешвар Тхи Кинь и Нам Хай занимают важное место в душе вьетнамского народа. Авалокитешвара Тхи Кинь была образом сострадания и большого терпения, а Авалокитешвара Нам Хай была образом “алмазной воли”, великой любви к семье, людям в мире и даже душам в “подземном мире”.¹

Исследователи вьетнамского буддизма склонны называть XVIII век временем возвращения к тхиен- буддизму в его вьетнамитизированной форме. В то же время конфуцианство немного ослабило свои позиции, хотя и по прежнему играло важную роль в идеологической жизни страны. Терминологически это можно обозначить как “буддийское возрождение” Вьетнама.

Не склоняясь к прямому оспариванию подобной оценки данного периода в истории вьетнамского буддизма и вьетнамской духовной культуры, все же отметим, что произведения, созданные в эпоху упадка конфуцианской теории во Вьетнаме по своим объемам, глубине, новизне мысли можно охарактеризовать термином “возрождение”.

Здесь же следует сказать, что представления о том, что вьетнамский тхиен “умер” в XIV веке, не совсем верны. Да, тхиен прекратил свое существование как массовая идеология, как школа, как продолжающаяся цепь мыслителей. Однако же буддийские пагоды и монастыри существовали во Вьетнаме и в XIV, и в XVII и в XVIII веках. Монахи этих монастырей так же, как и в старину, предавались медитации, читали сочинения Во Нгон Тхонга, Чан Тхай Тонга, храня традиции тхиена.

Конечно, говорить о возрождении тхиена как национальной

¹ Нгуен Ланг. Рассуждение о вьетнамском буддизме. - Т. 2 - Ханой - 1992 - с. 109.

идеологии вьетнамского народа в конце XVIII века довольно патриотично, но не совсем научно. Тхиену не суждено уже было владеть миллионами душ. Вместе с тем, говорить об упадке тхиена также было бы несправедливо. Ярким примером этому служит XX век, когда буддизм во Вьетнаме, как и в других странах Юго-Восточной Азии, Дальнего Востока, Центральной Азии и отчасти России, вновь набирая свою силу, обострил внимание и к дзэн(тхиен) буддизму.

ГЛАВА III. ВЬЕТНАМСКИЙ БУДДИЗМ В НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ (КОН.ХІХ-ХХ ВВ.).

§ 1. Процесс реформирования буддизма в период влияния европейской системы ценностей.

Во второй половине XIX века перед вьетнамскими буддистами встали неизвестные им ранее проблемы идеологического плана. Известный вьетнамский историк Нгуен Тхай Тхы писал: "В то время одни религиозные организации были созданы на основе традиционного буддизма, другие перемешали буддийские идеи с идеями других религий. Некоторые новые религиозные течения, или секты возникли на юге Вьетнама в конце XIX - начале XX века, это такие секты как "Лань", "Фат Дыонг", "Минь шы"... или секта "Као Дай", которая возникла в конце 1925 г. - начале 1926 г. и пытались совмещать буддизм, даосизм, христианство. Эти религии, по мнению сектантов, должны занять место буддизма в обществе. Если бы буддизм не изменил сам себе, то потерял бы много приверженцев"¹. С захватом Вьетнама французскими колонизаторами страна испытала мощное давление чужеродной идеологии и культуры. Если ранее проблемы внешней экспансии сопровождались попытками китаизации вьетнамского буддизма, то с приходом французов буддизм во многом был противопоставлен наиболее мощной культуре - европейской. В прямую полемику с буддийским мировоззрением вступила европейская система ценностей.

Подобные проблемы испытал не только Вьетнам. Включение буддийских стран и территорий в глобальные пространственные и исторические структуры, ставшее фактом неумолимое соседство и несомненное материальное, техническое превосходство европейской цивилизации с ее традиционным культурным напором, ощущением доминирования технократических подходов, вызвали во всей Азии существенный духовный кризис. Вьетнамцы увидели огромные железные

¹ Нгуен Тай Тхы. История вьетнамского буддизма. - Ханой.,1988. - С. 430. (на вьетн. яз.)

французские корабли с солдатами, большие пушки, и признали превосходство европейской техники, с помощью этих средств французы быстро победили вьетнамскую армию и захватили южный Вьетнам. Кроме этого, потоки “западной новой литературы, новых идей” пришли во Вьетнам из Японии, Китая, и повлияли на мышление вьетнамцев, открыв им мир новых идей, верований, мироощущений. “Новое поколение захотело больших изменений в материальной, политической и духовной жизни.”¹ Мир буддийских ценностей был противопоставлен Европе.

Не явились в этом отношении исключением и российские буддийские территории. Развитие капитализма в России, строительство заводов, железных дорог, иные материальные и технические достижения вызвали столь серьезные проблемы среди людей бурят-монгольской культуры, что целые этносы были поставлены не только перед фактом гибели собственной системы ценностей, но и перед фактом физического уменьшения численности своего населения.

Западно- и восточноевропейское влияние происходило по разным каналам и на разных уровнях. Строились католические и православные миссии на колонизированных территориях, местное население включалось в христианскую систему образования; обязательным условием обучения нередко было крещение. Местная знать, посылая своих детей на обучение в европейские университеты, постепенно европеизировалась. Происходило это через отказ от традиционной одежды, традиционного быта, через предпочтение европейской литературы сочинениям национальных авторов. В определенной степени европеизация местной знати происходила независимо от прямого желания последней. С представителями подобного рода элиты колониальные власти, торговцы, силовые структуры соглашались иметь существенные дела лишь в случае принятия ею европейских правил поведения.

В целом вторую половину XIX века можно назвать временем культурной экспансии Европы в отношении Азии. Во многом это влияние было основано на техническом превосходстве и на неоспоримом ощущении

¹ Нгуен Тай Тхы. История вьетнамского буддизма. -Ханой.,1988. -С. 429. (на вьетн. яз.)

европейцами собственной цивилизационной высоты, на уверенности в благотворности идеи культурной миссии европейцев в Азии. Порой обряды массового крещения, разрушение пагод, уничтожение предметов буддийского ритуала расценивалось европейцами как благо для тех же вьетнамцев или бурят, как приобщение их к цивилизации более высокого ранга.

Реакция буддийской культуры, как это ни парадоксально, была непосредственно спровоцирована и подготовлена самим европейским влиянием. Иная культура является своеобразным зеркалом, в котором национальная культура видит свое отражение, и внешние контакты нередко содействуют осознанию собственной самобытности. Данный процесс усиливался европейским сциентизмом, который ориентировался на технический прогресс, и рассчитывал на цивилизаторскую миссию Запада на Востоке.¹ Профессор Нгуен Тай Тхы тоже писал: “В газетах, журналах, написанных на новом вьетнамском языке “Куок Нгы”², ученые, врачи, учителя и другие деятели культуры обсуждали не только буддийские теории, но и другие проблемы, такие как буддизм и народ, буддизм и общество, буддизм и наука. Все это ускорило развитие буддизма”.³

Если обратиться к реалиям, то эта “цивилизаторская миссия” для Вьетнама вылилась в фактическое рабство, торговлю людьми, подкуп местной знати, что привело к так называемой второй волне “буддийского возрождения”, возвращению к старым традициям буддизма, к тотальному отвержению всего западного.

В этом судьба буддизма во всех восточных странах примерно одинакова, и совпадает с периодом национально-освободительных войн против европейских колонизаторов.⁴ Возрождение буддизма проявлялось во всем: в росте публикаций буддийской и околобуддийской литературы,

¹ Агаджанян А.С. Буддийский путь в XX в. - М., 1993. - С. 36.

² Куок Нгы - Новый вьетнамский шрифт, который основан на латинском алфавите, возник в Вьетнаме в конце XIX в.

³ Нгуен Тай Тхы. История вьетнамского буддизма. - Ханой, 1988. - С. 432. (на вьетн. яз.)

⁴ Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. - М., 1981. - С. 56.

пропаганде национального языка, введении буддизма в школьные программы, расширении буддийского образования на основе национальных буддийских школ XIII века, ревностном и порой нарочитом соблюдении ритуальных и этических норм в обыденной жизни, в тиражировании старой символики, в восстановлении старых и строительстве новых пагод и святилищ, в резком увеличении масштабов паломничества в святые места, в поддержании и акцентировании буддийских символов власти среди местной знати, в использовании буддизма для выстраивания новых концепций национальной идеологии. При этом большинство буддийских организаций посчитало необходимым издавать собственную литературу: “Все буддийские организации издавали журналы, газеты, чтобы проповедовать буддийское учение. Ученые, историки, монахи писали книги, посвященные буддийскому учению”¹.

Таков общий фон, на котором в рамках вьетнамского буддизма происходило доктринальное переосмысление. Очевидно, что во вьетнамском “возрождении буддизма” второй волны было много нарочитости и антизападного пафоса. Это произошло под влиянием народных движений против французских колонизаторов. В то же время происходило и нечто более серьезное: появились новые элементы, ранее не свойственные вьетнамскому тхиену, ставились новые акценты на том, что ранее было в тени.

В 30-е годы XX в. некоторые буддисты начали требовать реформирования вьетнамского буддизма. Представляли это движение монахи Хань Хоа и Тхиен Тиеу. Хань Хоа проповедовал в больших пагодах Юга, а Тхиен Тиеу представлял “новую точку зрения” в пагодах Среднего и Северного Вьетнама. Они требовали реформирования нового буддийского сознания, нового объяснения буддийского учения, обновления религиозных обрядов.²

Эти монахи также активно участвовали в освободительном движении, поддерживая демократов и революционеров. Они публиковали

¹ См. Монах Мат Тхе. Буддизм во Вьетнаме. - Т. 2. - Ханой., 1959. - С. 244. (на вьетн. яз.)

² Нгуен Тай Тхы. История вьетнамского буддизма. - Ханой., 1988. - С. 435. (на вьетн. яз.)

книги, журналы для пропаганды реформ в буддизме; их журналы “Эхадхармы” и “Новая буддизация” являлись первыми буддийскими журналами, которые публиковались на новом вьетнамском алфавите “Куок Нгы”.¹

В этих книгах, журналах ни нашли отражение основные идеи “нового понимания и сознания буддизма”. Они были такими:

Во-первых, хотя основной заповедью оставалась заповедь “не убий”, а божественными состояниями объявлялись “доброжелательность по отношению ко всем”, сострадание, большая терпимость. Но если бы люди всегда следовали заповеди “не убий” или “доброжелательность ко всем”, вряд ли бы было возможно бороться с французами и освободить родину от захватчиков и. Тхиен Тиеу считал что, “буддизм есть светская религия - (иными словами, религия, участвующая в делах светского мира, не та, что изолирует себя от жизни), и переосмыслить понятия “метта”(любовь, доброжелательность) и “каруна”(сострадание) придав им значение возможно “убийство” ради спасения своего народа. Здесь мы заметим мнение известного шведского ученого по проблемам стран третьего мира Г. Мюрдаль, которое прикасается к отношению между буддизмом и насилием: “Буддизм культивирует отказ от насилия. Однако по числу зарегистрированных здесь преступлений с применением насилия буддийские страны Южной Азии стоят на одном из первых мест в мире, а в Бирме восстания, имевшие место после достижения независимости, отнюдь не подтверждают, что терпимость и ненасилие - главные черты национального характера”².

Эти новые взгляды вызвали широкое обсуждение между буддистами. Один буддист советовал никогда не вмешивать буддизм в политику, хотя он оказал большое влияние на духовную жизнь народа, поэтому в переходный период, пока “все духовные ценности” не поставлены на свои места, эта религия является “хорошим способом для спасения человека от грехов”.

¹ Данные сведения излагаются по докладу буддиста Тонг Хо Кама “Возникновение движения “вьетнамские буддийские теории” на конференции “Отношение буддизма к истории вьетнамской идеологии”. Ханой.,1985. (на вьетн. яз.)

² Г. Мюрдал. Драма Азии (современные проблемы третьего мира). -М.,1972. -С.145.

Большинство монахов и буддистов придерживались старого понимания слов “метта” и “каруна” и призывали выполнять заповеди. Но и они также пересмотрели свои взгляды и посчитали, что в исключительной ситуации они могли бы действовать не по догме.

Во-вторых, обсуждался вопрос “Существует ли Бог? Считал ли Будда, что Бог как творец, создатель мира и человечества существует?” Некоторые полагали, что по учению “чаньских школ”, Шакьямуни пребывает в сердце и в душе каждого, а это означало, что они не считали Шакьямуни богом. А школа амидаизма, тантризма считала, что Будда Шакьямуни обитает в “Западной Земле”, в “Нирване”, и следовательно, Шакьямуни есть Бог, вмешивающийся в судьбы людей.

Представители “обновленного буддизма” полагали, что по закону зависимого происхождения все вещи являются результатами чего-то и причинами последующих вещей и явлений. Поэтому вселенная не имеет начала и конца. Если бы бог обладал бытием, то он тоже был бы результатом какой-то причины, которая существовала до этого, и поэтому понятие “бог” не имеет “божественного значения”. Тем более, что теория может быть признана верной, если она уже проверена практикой. А учение о “Боге” существует только на основе веры. Кроме того, “боги” разных религий тоже противостоят друг другу: “Бог” католицизма - “бог” протестантизма, “Бог” ислама - “Бог” индуизма, их последователи постоянно обвиняют друг друга.”¹

Нгуен Ан Нинь писал: “Возникший 2500 лет назад, после индуизма, буддизм утверждает, что он никогда не говорит о Боге.”² Исследователь Нгуен Чонг Тхуат высказал такое мнение: “Неправильно считали, что буддизм - только философское учение, а не религия; неправильно считали, что буддизм - пантеизм. Я считаю, что буддизм - религия, но в этой религии культом являются сердце, душа и мудрость.”³

В-третьих, обсуждался вопрос , “Бессмертна ли душа?” Но понятия

¹ Монах Тхиен Тиеу. Почему я благодарю буддизм. -Сайгон.,1936. -С. 34. (на вьетн. яз.)

² Нгуен Ан Нинь. Критика буддизма. - Сайгон.,1937. -С. 43. (на вьетн. яз.)

³ Нгуен Чонг Тхуат. О буддизме//Факел разума. № 71, 1937. (на вьетн. яз.)

“души” на самом деле не было в буддийском каноническом тексте. И здесь реформаторы посчитали понятие души христианским, перенесенным в систему восточной идеологии. Представители движения реформ считали, что душа как независимая субстанция не существует, это уже доказано наукой. А душа понятая как ум, сознание, или возможность возникновения и различения ощущений, существует вместе с телом и умрет с смертью тела. “Нет души, которая существует независимо от тела.”¹

Противники этой теории считали, что если не существует независимой души, то почему в буддийских текстах пишется о наказании души после смерти в подземном мире. Монах Бик Лиен считал, что “душа” есть один из восьми способов понимания. Эта способность называется Алая-Виджняна - способность мыслить, понимать.”²

Представители “реформ” считали, что “обычная душа” умирает вместе с телом, но они признают существование “особенной души”, которая существовала всегда и является основой продолжения жизни. Это “особенная форма” сознания и ума, не принадлежащая никакому отдельному телу, человеку. Она одна и бессмертна для всех.

В-четвертых, обсуждался вопрос о “нирване”. Что такое нирвана, где она находится? Что надо делать для пребывания в нирване? Для большинства буддистов и народа понятие “Нирвана”, “Рай”, “Чистая Земля” - одинаковы. Это другой счастливый мир. Но монах Тхиен Тиеу различал их и считал, что “Рай” - это христианское понятие, а “Нирвана” и “Чистая Земля” - буддийские понятия. “Нирвана” - это человеческое психологическое состояние спокойствия без переживания. Молитва Будде о помощи или ожидание спасения от Будды и бодхисаттвы не поможет людям достичь нирваны. Люди должны самостоятельно стремиться к истинному пониманию, сознанию, освободить себя от ложных представлений и достигать “спокойного состояния”.³

Противники извлекали цитаты из сочинения “Три сутры об Амиде”:

¹ Ле Динь Тхам. “Эхо мудрости” - № 4, 3/1934. (на вьетн. яз.)

² Бик Лиен. О душе.// “Эхо доброжелательности”, № 104. (на вьетн. яз.)

³ Тхиен Тиеу. Обсуждение понятия “нирвана”// “Факел Юга” 25/6/1932. (на вьетн. яз.)

“Будда сказал: Если кто-то молит Будду о помощи, повторяя сакральную фразу “Слава Будде Амиде”, то Будда появится перед ним и сопроводит его в Чистую Землю.” Они считали, что “Чистая Земля” на самом деле существует.

В-пятых, обсуждался онтологический вопрос о мире: Все вещи и явления в мире “существуют” или “не существуют”? Обсуждалась проблема “Я” и “не Я” (анатман - отсутствие самости). Обсуждалась проблема “шунья” (пустота и непостоянство). Споры по поводу тех или иных категорий буддизма продолжались долго и в конце концов стали недоступными не только для рядовых буддистов, но даже для ученых. По нашему мнению, взгляд представителей “реформы” напоминал субъективный идеализм Беркли, но отличался тем, что они считали ощущение в процессе познания ненадежным. Все вещи, явления - отражения “особенного сознания” - “сердечного сознания”.

Обсуждение всех этих вопросов не приводило к однозначному выводу. Но оно привлекло внимание многих вьетнамцев. Появилась возможность более конкретно представить теоретические, философские проблемы религиозных течений.

Можно сказать, что буддизм во Вьетнаме конца XIX - первой трети XX века в лице его реформаторов представлял собой уже новый религиозный феномен, выдаваемый за восстановленный старый. В основе этого феномена лежали не столько религиозные, сколько общекультурные концепции идеологически осмысленной истории и собственной религиозной традиции. Все это в большей степени верно в отношении “городского” буддизма во Вьетнаме, и в гораздо меньшей - в отношении “деревенского”. “Деревенский” буддизм представлял собою смесь буддийских и народных обрядов и правил поведения.

Буддизм, распространившийся во Вьетнаме, претерпел влияние народной культуры. Он имел свои отличительные черты даже в каждой отдельной деревне. Поэтому в пантеоне святых в деревенских пагодах культы Будды или ботхисатв и архатов дополнялись еще культами канонизированных представителей конфуцианства, даосизма а также богов-защитников деревни. Народ поклонялся также тем, кто имел заслуги в

строительстве или защите этой деревни и своим предкам. Пагода является культурным центром каждой деревни, где люди собираются во время традиционных и буддийских праздников. Население деревень как правило не различает буддийские и небуддийские праздники. Австралийский историк и путешественник У.Бэрчетт писал о ролях монахов в этих пагодах: “ Именно они (буддийские монахи) в значительно степени, чем любые правительственные чиновники, соприкасаются с повседневной жизнью народа”¹.

Вместе с тем, “деревенский” и “городской” буддизм были тесно связаны и взаимозависимы. Дело в том, что массовые формы буддийского “ренессанса” во Вьетнаме связаны с возрождением эмоциональной, меньше - ритуальной стороны религиозности. Оплотом традиций ортодоксии оставалась деревня. В городе традиционные нормы тхиена утверждались именно как преодоление духовного кризиса народа, как бурный расцвет старых форм. Конкретно, возрождение буддизма во вьетнамском городе проявилось в акцентировании культа Будды за счет других культовых компонентов, авторитета сангхи и храмовой практики, что подтверждается массовым тиражированием статуй Будды, рисунков, плакатов, открыток с его изображением. Буддизм во Вьетнаме периода второй волны его возрождения стал проявлять себя как существенный фактор национального единства.

Данный вывод вытекает прежде всего из реалий XIX - начала XX веков, когда полное возвращение в лоно буддизма было уже невозможно по причине коммерциализации общества, по причине изменения стиля жизни в стране. Углубляясь в холодные догматы учения, рядовой вьетнамец все больше испытывал эмоциональный вакуум, его отпугивал суровый аскетизм отказа от мира, ему становилось неприятно от осознания неотвратимости кармы. В поисках освобождения из-под пресса страданий и их преодоления он с готовностью воспринимал те стороны раннего учения, которые проникнуты верой, эмоциональным поклонением, любовью к божественному, как в случае с культом Будды. Однако в традиционном

¹ У. Бэрчетт. Вверх по Меконгу. -М.,1959. -С.98.

буддизме такого материала было недостаточно, и он обращался за недостающими эмоциями к богатой народной традиции, к вере в духов, языческих богов, к астрономическим и демоническим культам, колдовству, культу амулетов. Верующие прибегали к мистической помощи в важные моменты жизни, спрашивая совета у людей, которые занимаются гаданием, или изучают геомифологическое положение домов, могил и. т. д.. Вьетнамцы верили, что положение могил родственников, предков оказывает большое влияние на судьбу близких; место расположения домов тоже влияет на жизнь живущих в этих домах. Многие вьетнамцы до сих пор участвуют в обрядах, где внимают “языческим богам” через колдунов, которым люди должны приносить фрукты, еду или платить деньги. Во Вьетнаме конца XIX - начала XX веков зарегистрирован рост подобных форм верований, продолжающийся до сих пор и идущий параллельно с буддийским возрождением в странах Юго-Восточной Азии.

Совершенно очевидно, что мировоззрение, основанное на буддийских принципах, не могло в конце XIX - в XX веке остаться нетронутым. Как и старый религиозный консерватизм, полную светскость сознания можно считать исключением. И в то же время область сознания, свободная от религиозного переживания и мышления, несомненно, расширилась и была приблизительно очерчена. В рамках традиционной вьетнамской культуры, сложившейся на основе тхиена, не существовало сколько-нибудь отчетливо проявленной светскости. Это касалось и науки, и культуры, и социальной мысли. Вместе с тем, система буддийского мировоззрения содержала ряд значений, которые были осмыслены в светском духе, но о развитой светской традиции во вьетнамской культуре говорить не приходится.

Светское во вьетнамской буддийской культуре начала XX века представлялось своего рода вкраплением западных светских ценностей, сопровождающих те заимствованные элементы культуры, которые стали уже автономными по отношению к религии на Западе, т.е. науку, искусство, экономику, медицину, право, государство. Граница светского в каждой из этих сфер в мировоззрении вьетнамцев в целом совпала с границей между европейским и национальным. О месте светского во вьетнамской культуре можно судить по тому перевороту в системе образования, который

произошел менее, чем за столетие. Буддизм не только утратил монополию в этой сфере, но и был в значительной степени вытеснен из нее. Реформы образования, проводившиеся во Вьетнаме во 2-й половине XIX - первой трети XX в., являются событием глубочайшего значения в контексте рассматриваемого здесь процесса. Локальные, изолированные монастырские школы либо приходили в упадок, либо включались в общегосударственную систему образования; параллельно создавались учебные заведения более высоких уровней, вплоть до университетов, и, что самое главное, все учебные программы строились по европейскому светскому принципу. Уже к концу XIX века светское образование доминировало во Вьетнаме; светские предметы преподавались в буддийских учебных заведениях. В результате во Вьетнаме сложилась новая городская национальная интеллигенция, сильно вестернизированная в смысле образования и образа жизни и порой лишь очень поверхностно ассоциировавшая себя с буддийскими культурными корнями. Поверхностное увлечение людей из этого слоя чтением авторов старых буддийских школ, увлечение медитацией, нерегулярное участие в мистических сеансах спиритов или медиумов не столько опровергало, сколько подтверждало поверхностность восприятия ими буддизма.

Вопреки существующему во вьетнамской науке мнению, согласно которому следует сказать, что изменения в буддизме не столько приблизили вьетнамское общество к буддизму, сколько насытили общественную мысль буддийскими идеями и категориями, отвоевали для буддизма определенное место в светском образовании. А именно, уже в начале XX века буддизм во Вьетнаме стал восприниматься как обособленная сфера, как свод морали, культурное наследие, как один из предметов или курсов в школьной программе, остальные сферы духовной деятельности становились светскими постепенно. Границы светского в буддийском контексте несколько размылись из-за некоторых качеств самого вьетнамского тхиена, акцентированных в ходе его возрождения интеллектуалами-толкователями. Первое из этих качеств - отсутствие понятия Бога-творца. Это дало повод ряду буддистов утверждать, что буддийский менталитет искони готов воспринять веяние к современности, в том числе научное мировоззрение. Так, в учебнике этики для франко-вьетнамских пансионеров после изложения

основ буддийской этики говорилось: "Следует понять, что мир не имеет никакого творца, и что он существует сам по себе, согласно природным законам." С этой точки зрения, отрицание Бога как первой и постоянной внешней причины мира и мировых событий не позволяет применять к буддизму обычную дихотомию христианской культуры: "религиозное мышление - светское мышление". Согласно мнению тех же толкователей, другое качество буддизма, способствующее размыванию границы между религиозным и светским - адогматизм. Религия, обладающая ясными и непререкаемыми догмами, а также заповедями и требованиями к своему последователю локализуется в жизни и сознании. Догму легко выявить и что-то ей противопоставить. Вьетнамский тхиен с его текучей комбинацией идей и символов довольно трудно поддается оспариванию, а значит, и затрудняет самоопределение спорящего с ней оппонента.

Таким образом, причинами буддийского вьетнамского возрождения были главным образом идеолого-политические. Вместе с тем, причины возрождения таились и в стадильном развитии вьетнамского тхиена. Проницаемость внешних культурных границ облегчала синтез европейских светских и тхиенских идей, а одновременно тхиен оказывает влияние на светское сознание, как в области этики, так и в восприятии общей картины мира. Процесс переосмысления религиозной традиции породил вместо чистой светскости некую новую посттрадиционную систему мировоззрения, нечто компромиссное и переходное, в смысле перехода в этническое осознание традиционной культуры.

§ 2. Зарождение новых рыночных экономических отношений во Вьетнаме и буддийские традиции

Вьетнам, как и другие страны Юго-Восточной Азии, представляет из себя бурно развивающийся в экономическом отношении регион. Восстановление хозяйственных связей с Россией, налаживание экономических контактов с США, Китаем, Японией, Кореей улучшение жизненного уровня народа. Сегодня Вьетнам находится на стадии устойчивого экономического роста, в стране возникает масса кооперативов, частных хозяйств, развивается промышленность, результаты чего уже ощутили на себе рынки многих европейских стран.

В соответствии с переменами в экономической сфере меняются взгляды людей на традиционную буддийскую идеологию, которая корень всех страданий видит к жажде жизни, жажде наслаждений, стяжательстве.¹ Вместе с тем, мифологическая образность Будды и ступеней религиозного совершенства перегружена атрибутикой божественной роскоши.

Надо заметить, что монашеский идеал во Вьетнаме всегда был отделен от идеала мирского. И если говорить о народном, мирском буддийском мировоззрении во Вьетнаме, то материальное благополучие и право на удовольствие всегда рассматривались как естественные награды за праведность. Благополучие и удовольствие допускаются и не осуждаются, поскольку считается, что корень зла - не в них самих, а только в духовной привязанности к ним. Отсюда следуют две установки современного вьетнамского буддизма. Первая - сдерживание желания, равнодушие к материальному в этой жизни, ибо это будет вознаграждено земными радостями в следующем существовании. Вторая установка - неограниченное пользование материальными благами в этой жизни, ибо моральное право на

¹ Буддийский философ Нгуен Кань пишет: "После войны народ больше не боится проблемы "смерть", но требует больше "материальных потребностей". Много людей склонилось к буддизму, молило о больших заработках, торговое дело всегда хорошо идет... и т.д."

См. Нгуен Кань. Буддийская философия о человеке. - Ханой.,1993. - С. 43. (на вьетн. яз.)

это человек заслужил в своей прежней жизни. Здесь сдерживающий эффект первой установки - страх потерять в будущем свое нынешнее благополучие - нейтрализуется. Неизбежно соединяясь, эти установки приводят к раздвоению, которое испытывает каждый вьетнамский буддист. Современные вьетнамские теоретики буддизма разрешают его по-разному. Некоторые провозглашают идеалом монашескую скромность и воздержание, другие же считают позволительным буддисту удовлетворять свои материальные потребности, разрешенные религиозными канонами. Но каков бы ни был выбор, в любом случае подразумевается, что материальное лишено самостоятельной ценности, оно всегда соотносится с моральными категориями; оно только дополнительный атрибут религиозного совершенства и духовной жизни¹.

Вследствие сказанного становится понятным, почему на почве вьетнамского буддизма так и не сложилась система светского мировоззрения, нацеленного на преумножение материальных благ.

Таким образом, в современном вьетнамском буддизме материальное благосостояние понимается следующим образом:

Материальное не предается гонению, не объявляется суетой. Не культивируется стремление к богатству. Богатство по-прежнему рассматривается как нечто иллюзорное, фиктивное, к чему нельзя стремиться. В то же время обладание им морально оправдано и высоко оценивается как кармическая награда. Такое оправдание предполагает способность равнодушно наслаждаться им, но не ревниво цепляться за него.

¹ Примером отношения монашеской общины к материальным ценностям может служить заметка в журнале "Авангард": "В настоящее время, материальное потребление испортило личность некоторых монахов. Монах Тхик Тинь Ньем (в пагоде Линь Няи - Ханой) вечером часто переседается, носит парик и гуляет в барах, ночных клубах и других местах, имеющих непристойную репутацию. Народ, который живет рядом с пагодой, все это видит и часто критикует действия этого монаха. Его действия не соответствуют деятельности настоящего буддийского монаха и не способствуют уважению народа к буддизму".

См.: Журнал "Авангард". - № 24. - 1998.

Однако следует отметить, что во вьетнамском буддизме бедность в целом не популярна, явное предпочтение отдается богатству. Если монаху по определению надлежит жить в материальной бедности, то мирянину во всех смыслах лучше и праведнее не испытывать нужды. Это не только житейское убеждение вьетнамцев, но и недвусмысленный вывод из народной буддийской идеологии, в частности из идеи “срединного пути”. По крайней мере, идея “срединности”, отвергая излишнее богатство, рекомендует всячески избегать и бедности. Оптимальный уровень обладания определен целью самообеспечения. “Буддийская доктрина учит, что материальные условия в определенной степени являются очагом развития духовных ценностей”.¹

В настоящее время в буддийских пагодах, храмах развивается религиозная деятельность в различных формах и увеличивается количество обрядов: заговаривание болезней, успокоение усопших душ, заупокойные обряды, ритуалы покаяния. Организовываются паломничества, гадания, собрание пожертвований для буддистов. В буддийских храмах, пагодах монахи также занимаются хозяйством, поскольку по буддийской традиции, происходящей из Китая, “один день необходимо не работать, один день - не есть” . В “деревенских” пагодах монахи занимаются сельским хозяйством, скотоводством, а в городах участвуют в производстве кондитерской или диетической продукции, открывают диетические рестораны. В некоторых местах они пропагандируют реставрацию храмов, отливание колоколов, ваение статуй, публикацию канонических текстов, книг , а также собирают деньги на развитие буддийского учения. Подобная деятельность, с одной стороны, способствует распространению буддизма, но, другой стороны, препятствует адекватному восприятию буддизма народом. Вьетнамский исследователь пишет: “ Отсталость вьетнамского буддизма выражается в том, что буддизм привлекает народ скорее роскошными пагодами, разнообразными обрядами, чем углублением веры и

¹ Вапола Рахула. Советы Будды. - Камау.,1994. -С.166. (на вьетн. яз.)

познаний в области буддийского учения”¹.

Некоторые теоретики современного вьетнамского буддизма ссылаются на элементы практической хозяйственной морали, которые они пытались обнаруживать в текстах раннего вьетнамского буддизма. Данные попытки выглядят далеко не всегда убедительно. Разумеется, ранний вьетнамский буддизм не содержит никакой рационалистической экономической морали. Редкие вкрапления мирской и хозяйственной этики тонут в общей массе текстов, настойчиво твердящих о пагубности всякой привязанности к материальным ценностям. Тот факт, что собственность и богатство допускаются и отчасти даже сакрализируются в мирской практике, еще ни о чем не говорит.

По нашему мнению, искать прямые аналоги западному рационализму в сочинениях буддийских вьетнамских мыслителей не стоит и пытаться. Однако, оправдание новых экономических веяний в стране в соответствии с национальной идеологией вполне понятно. В этом смысле самым простым аргументом в пользу развития материальных потребностей может служить закон кармы - богатство есть награда за большой объем заслуг. За иерархией благосостояния может следовать иерархия объемов заслуг. Эта аргументация консервативна по своему духу, она обосновывает существующее соотношение хозяйственных сил; в то же время она узаконивает стремление общества к благосостоянию. Если кто-то выиграет в лото, или получит большое наследство, или ему повезет в делах, то это считается результатом не только способностей, труда, но и накоплением религиозных заслуг, или наследованием заслуг предков. Во Вьетнаме существует понятие “накопления религиозных заслуг” - не только своих, но и для следующих поколений. Самого факта моральной заслуженности богатства здесь, однако, недостаточно. Владелец богатства обязан демонстрировать свою непривязанность к богатству, т.е. всячески доказывать, что само его желание обладать богатством обуздано.

¹ Данг Нгием Ван. Проблемы теории и реальности в вьетнамской религии./ О вьетнамской религии и верованиях в настоящее время. - Ханой.,1996. -С.130. (на вьетн. яз.)

Естественной и наиболее популярной формой такой демонстрации во вьетнамском обществе всегда являлись религиозные и социальные пожертвования. Если в силу тех или иных причин возрастает семейное или индивидуальное богатство, то первое естественное его приложение может состоять в религиозном и социальном пожертвованиях. И чем больше жертвует человек на содержание школ, больниц, пагод, тем более высоко уважаемым будет отношение к нему общества. Подобные традиции перспективны для развития общественной идеологии, и могут служить более быстрому становлению во Вьетнаме социально ориентированной экономики, росту количества благотворительных фондов, помогающих инвалидам, одиноким, учащимся студентам.

Погоня за богатством имеет свои отрицательные стороны. Люди думают, что наряду с соблюдением культовой диеты молитва о помощи, обращенная к Будде, приношение денег, вещей в сангху, участие в реставрации пагод могут помочь искупить грехи. Некоторые молят не только о спасении от несчастных случаев, но и об удаче в незаконных делах. Люди “бросают” деньги на суеверную деятельность: колдовство, гадания, сеансы спиритологов, сожжение поминальных бумажных записок. Современная мистическая магия утверждает, что “сверхъестественная сила” выражается через тело “мирского человека”. Человек обладает способностью вымыть все болезни водой и пеплом, говорить “божественным голосом...” и т.д. Подобная деятельность приобретает особенно широкий размах во время праздников и массовых паломничеств. “Люди подкрепляют деньгами свои просьбы, и это рассматривается как “взятка” Будде, богам и религиозным представителям.”¹

Очень важный момент доктрины буддизма - праведность, законность полученного богатства. Будда(Шакьямуни) однажды сказал своему приверженцу Анатхапиндику, что простой человек, который живет в семье в обыденной жизни, имеет четыре вида счастья. Первое счастье- он имеет экономическую стабильность и имущество, нажитое честным и

¹ Данг Нгисм Ван. Там же. -С. 151.

праведным способом. Второе счастье- он умеет тратить их для собственных нужд, в интересах семьи, родственников, друзей и для других праведных дел. Третье счастье- он избегает долгов. Четвертое счастье- он всегда живет честно, не думает о плохом и не совершает плохого.¹ Если богатство получено законным путем, т.е. собственным трудом или трудом организаторским, то оно может рассматриваться как награда за праведные деяния. Законность такой награды могут подтвердить выплаченные налоги и социальные пожертвования. Поэтому люди строят могилы, мавзолеи своих родственников, предков в надежде, что предки будут помогать им в делах.

Однако же богатство индивидуальное - редкая вещь в современном Вьетнаме. Ныне в стране преобладает богатство общественное, т.е. собственность различного рода товариществ и кооперативов. Это касается и кустарного, и промышленного производства.

Подобное положение в целом является традиционным для Вьетнама. В соответствии с народными представлениями, индивидуальное богатство связано с идеей стяжательства. Обладание богатством предполагает широкие родственные, дружеские связи. В любой вьетнамской деревне зажиточные семьи всегда более многочисленны, круг их активных родственных связей всегда шире. Соседи ждут от богатых помощи в случае бедствий или несчастий. Часто практикуются церемониальные или простые трапезы в богатых домах. Поэтому во Вьетнаме экономические отношения, по крайней мере, в настоящий момент, не воспринимаются как индивидуальные, они прочно принадлежат сфере социальных связей. Во Вьетнаме с давних пор существуют "ремесленные деревни". Целые деревни, даже целые округа занимаются каким-то определенным кустарным промыслом. Например, деревня Бат Чанг на Севере производит керамическую продукцию, деревня Донг Шон производит циновки.

Обычно этим делом занимались сначала один человек или одна семья, а потом дело распространялось на другие семьи в этой деревне. Кроме этого, сама эта семья увеличивает количество членов от поколения к

¹ Вапола Рахула. Советы Будды. -Камау.,1994. -С. 169,170. (на вьетн. яз.)

поколению. Традиционная взаимопомощь соседей кроме чисто хозяйственных функций выполняет функции, связанные с воспроизводством связей. Однако всякая безличностная связь превращается во властное иерархическое отношение, что в свою очередь предполагает отсутствие религиозного подтекста в этих отношениях.

Современный Вьетнам все более встраивается в мировые экономические взаимоотношения. И в этом смысле вряд ли стоит связывать экономические реалии с буддийскими ценностями. Однако введение этих отношений в русло закона и морали, а также в русло традиционных буддийских ценностей рассматривается буддистами как первостепенная задача вьетнамского государства. Сделать это тем более возможно, что вьетнамское общество - это общество сугубо восточного, крестьянского типа, где такие понятия, как взаимопомощь, социальная справедливость, община, общество, страна, национальная свобода имеют живой смысл и в большинстве случаев не заменяются идеологией поощрения индивидуальной выгоды. Иными словами, в вьетнамском обществе преобладает представление о том, что интересы группы, общины предпочтительнее интересов индивидуумов.

Таким образом, современный Вьетнам имеет возможность построить общество социальной справедливости, основанное на честном труде, на признании всех форм собственности, на индивидуальном и общественном богатстве. Немалое значение на таком пути может сыграть традиционный для Вьетнама буддизм, который далеко не утратил своих позиций в стране¹.

¹ По данным на 1997 г., количество монахов и монахинь в стране составляло 27884 человек, в настоящее время во Вьетнаме находится 14525 пагод и храмов. Кроме того, во Вьетнаме сейчас функционируют 3 буддийских института, несколько буддийских училищ и десятки буддийских школ, где обучаются более десяти тысяч студентов.

См. материалы журнала "Пробуждение". - Ханой. - 1997. - № 87,91

§3. Буддийские традиции и власть во Вьетнаме.

На протяжении многих веков представители различных школ вьетнамского буддизма, начиная с Во Нгон Тхонга, стремились придать своим учениям всеобщий, надклассовый характер, выстроить свои учения так, чтобы они могли претендовать на статус государственной идеологии. Всеобщность же учения предполагает абсолютную легитимизацию власти, объявившей это учение государственной идеологией. В отдельные периоды истории Вьетнама, вьетнамские буддийские школы достигали своих целей, становясь на службу государству. С X по XIV век буддизм был государственной религией. Случалось это, как правило, в период общенациональной борьбы с иноземными захватчиками.

В наше время позиции буддизма во многом укрепились во времена борьбы вьетнамского народа с американскими агрессорами. Борьба эта проходила под коммунистическим флагом. Руководители народной вьетнамской армии нередко прибегали к поощрению буддийских настроений среди вьетнамских солдат и повстанцев, что послужило дополнительным фактором сплочения вьетнамского народа вокруг буддийских идеалов и коммунистической партии.

Взаимоотношения буддийских монахов и коммунистического руководства свидетельствуют об отсутствии каких-либо существенных противоречий между ними в практической деятельности во благо вьетнамского общества.

Нельзя сказать, что буддизм во современном Вьетнаме стал государственной идеологией. Государство во Вьетнаме - светское. В стране издавна мирно сосуществовали разные конфессии: буддизм, конфуцианство и даосизм. "Они не боролись друг с другом, не вытесняли другие конфессии из "своей зоны влияния".¹ Однако же на протяжении всего правления коммунистического правительства буддизм поощрялся и поддерживался государством. Произошло это, разумеется, не случайно.

¹ Нгуен Тай Тхы. История вьетнамского буддизма. - Ханой., 1988. - С. 417. (на вьетн. яз.)

Буддизм давно уже связан с жизнью, с деятельностью вьетнамского народа. Эта связь естественна. Она была, когда буддизм был государственной религией, и даже когда он не был таковым¹. Некоторые черты сходства буддизма и идеологии вьетнамской революции отмечает исследователь Нгуен Нама : “ Вхождение буддизма в светский мир является особенностью вьетнамского буддизма. Она отражена уже в деятельности вьетнамских монахов в разные периоды существования страны и народа. Так, монахи участвовали в строительстве и защите Родины, что рассматривалось как духовная жизнь монахов. Пусть хотя они монахи, но они тоже дети земли Вьет, поэтому они стремятся к вечному существованию вьетнамского народа, к расцвету страны, к гармонии религиозной и обыденной жизни”².

Ныне в западных странах распространено мнение о полной несостоятельности коммунистической идеологии в мире, однако же однозначность подобной позиции вызывает сомнения. Восприятие коммунистического режима как машины подавления естественных человеческих желаний в обобщающем смысле неверно.

В Китае и во Вьетнаме проводится национальная внутренняя и внешняя политика, растет благосостояние народа, укрепляются демократические институты, расширяются внешние хозяйственные связи. И в данном процессе буддизм играет далеко не первостепенную роль, хотя современный вьетнамский буддизм мало в чем противоречит политике и идеологии современного вьетнамского государства. Официальная позиция Вьетнамской буддийской организации (ВБО) выражается в том, что она “ призывает вьетнамских монахов и буддистов поддерживать политику “реформ” вьетнамского правительства, принимать участие в строительстве страны, собирая пожертвования для благотворительных фондов на общественные нужды: строительство школ, мостов, дорог и т. д... Буддийская организация также организует собрания, курсы, чтобы монахи,

¹ Ву Нгюк Хань. Некоторые проблемы буддизма и теории вьетнамской идеологии. - Ханой.,1986. - С. 149. (на вьетн. яз.)

² Нгуен Нам. Буддийская мораль. - Ханой.,1989. - С. 50. (на вьетн. яз.)

буддисты знакомились с новой политикой государства и могли выражать свои мнения. Иными словами, современная вьетнамская буддийская организация следует девизу: “ Буддийская традиция, родина, народ, согласие между разными буддийскими школами”. Кроме того, В.Б.О. сотрудничает с другими международными буддийскими организациями в целях укрепления мира и стабильности в Азиатском регионе и во всем мире, в целях расширения благотворительной деятельности, а также для обмена опытом и знаниями”¹. Вьетнамское государство активно поддерживает эту позицию вьетнамской буддийской организации.

Обратимся к истории. С давних времен буддизм не участвовал в политике. Буддизм “уступил” данную роль другому учению, например, конфуцианству. Однако отдельные монахи-буддисты принимали участие в политической деятельности. Во время династии Динь Ле, Ли (IX-XII вв.) некоторые монахи, наставники уже работали советниками короля при его дворе. Монах Фап Тхуан являлся королевским представителем во встречах с иностранными послами, монах Ван Хань помог Ли Конг Уаню создать династию Ли. Они давали советы королям в деле строительства и защиты страны от захватчиков.

Многие вьетнамские короли относились к буддизму с симпатией. Король Ли Тхань Тонг (1054-1068) поклонялся Будде и поддерживал школу Тхао Дыонг, король Чан Тхай Тонг являлся известным буддистом и написал произведение “Хоа хы лук”, король Чан Нян Тон (1258-1308) являлся патриархом школы Чук Лам.

В конце XIX - начале XX в, буддизм еще раз поворачивается лицом к общественной жизни. Раньше буддизм был государственной религией и являлся орудием управления обществом. В начале XX в. буддизм уже потерял влияние в политической жизни, хотя власть поддерживала его как политическую силу. Поэтому в то время “светское направление” в буддизме совпадало с направлением отхода от поддержки власти или с направлением “национально-освободительного движения”.

¹ Вьетнамская буддийская организация - Итоги и перспектив развития деятельности . - Ханой.,1992. -С. 20,21.

Сегодня во Вьетнаме власть воспринимается как абсолютно легитимная, ведущая вьетнамский народ в правильном направлении. В связи с этим возникают вопросы, каково место буддизма в современных властных и идеологических структурах Вьетнама? Утратит ли буддизм свое влияние в обществе или же усилит его? Уйдет ли буддизм из государственной идеологии как традиционная идея спасения нации? Последнее, кстати, вполне может произойти, если ход экономических реформ правительства и далее будет столь же успешным.

В целом во Вьетнаме власть воспринимается как легитимная в тех случаях, если она, во-первых, национальна, а во-вторых, - проводит позитивную для страны политику, способствующую росту материального благосостояния всего народа, укреплению национальных традиций и независимости Вьетнама.

В буддизме же существует два способа выстраивания отношений с властью. Первый из них - рационально-этический, как правило, делающий буддизм идеологией порядка, а второй может при известных обстоятельствах выработать на базе буддизма идеологию протеста. Политики всегда употребляют принцип "Идеология или политический режим могут быть вдохновлены религией, и главным образом, буддизмом"¹

Исходя из многовековой истории Вьетнама, можно предположить, что буддийское учение не может стать надолго доктриной государства, как института управления. Буддизм же как идеология протеста в настоящее время утратил свою актуальность. В современном Вьетнаме народ доволен как государственной идеологией, так и государственной политикой, общество развивается по светскому пути. Вместе с тем, в силу исторических причин, любая легитимная власть во Вьетнаме приобретает ореол власти сакральной; нынешняя власть также насыщена сакральными чертами, однако не буддийского характера. Причем сакральность эта официально отрицается, но существует как бы по традиции. Сакрализует эту власть сам народ, в отличие от, например, католической традиции, где власть и

¹ J.Schecter. The New Face of Buddha. Buddhism and Political Power in Southeast Asia. - N.Y.,1967. -С.68.

государство легитимизируются извне путем авторитетной санкции сакрального института (Ватикана). Буддийская сангха во Вьетнаме никогда не выполняла роль такого внешнего авторитета, она могла лишь ритуально поддерживать власть. Светская власть всегда была здесь выше духовной, но в то же время светская власть была религиозно окрашена. Поэтому можно сказать, что легитимная власть во Вьетнаме представляла собой один из институтов буддизма. И дело здесь не только в буддизме. Сакральность легитимной власти есть добуддийская черта Вьетнама. Мы можем доказать это легендами о происхождении династии Ли. Это длинная история с несколькими легендами.

В 785 г., при постройке пагоды Куин Лам, люди нашли 10 бронзовых подвесных колотушек и одну вазу. Когда их мыли в реке, одна подвесная колотушка упала в воду. Монах Динь Хонг (730-808) угадал, что на этой земле появится политический деятель, который принесет стране независимость на долгое время. Он назвал эту землю “Ко Фап”, что означает “найдено 10 подвесных колотушек и одна упала”. Он же предупредил ученика Тхонг Тхиен: “Появится еще один разрушитель. Будь осторожным.” В 865 г. один король-воитель Тан (в Китае он назывался Као Биен) приехал во Вьет, чтобы воевать с “южными врагами”. Перед отъездом китайский король Дыонг Тонг сказал Као Биен: “Я слышал, что на земле Вьет много хороших мест, там появятся будущие короли. Тебе надо уничтожить их всех” . Приехав, Као Биен попытался сделать так, как приказал король, однако он не смог ничего сделать на земле Тан Вен, по причине сильных духов этой земли.¹

На земле Ко Фап Као Биен выкопал 19 ям в тех местах, где, как он считал, находятся источники духов, для того, чтобы их уничтожить. Но монах Ла Кун Ан (852-936) - ученик Тхонг Тхиен- уже разровнял землю. Он собрал деньги и золото, сделал одну золотую статую Будды и спрятал ее под землей в пагоде, сказав ученикам: “Если появится настоящий король, раскопайте статую и дайте ему подержать ее. Посадите фикус, чтобы

¹ Нгуен Донг Чи. История старинной вьетской литературы. - Ханой.,1942. -С. 4. (на вьетн. яз.)

согнать демонов с этой земли.”¹ Перед смертью он оставил стихотворение, где предугадал появление нового короля Вьетнама Лу Тхай То.

Монах Ван Хань (умер 1068) - родился на земле Ко Фап, он был наиболее известным монахом со времен короля Ле Дай Хань. Он много помогал Ли Тхай То в деле завладения престолом. Он оказывал большое влияние на людей своими провидческими стихотворениями. В то время в народе были распространена история: 1) На земле Ко Фап родилась белая собака, на ней было начертано слово король”. Люди угадали, что собака - это знак года Собаки (1010), это означало, что в стране будет новый король, который родился в год собаки.

2) Молния ударила в фикус, который посадил монах Ла Куи Ан. На дереве возникло такое стихотворение: “Род Ле исчезнет, Род Ли возникнет, на Востоке появится король, через 6-7 лет будет мир.”

3) В пагоде Шунг Лам, муравьи покусали листья и на этих листьях из многих маленьких дырочек, образовавшихся от укусов муравьев, прочитывались слова: “страна, Ли Конг Уан” (королевское имя Ли Тхай То).

Не только легитимизация власти, но и другие крупные политические события также должны иметь сакральные черты, для того, чтобы быть поддержанными народом. В 1010 г, наставник Ван Хань убеждал первого короля Ли Тхай То в том, что необходимо перенести столицу из старой Хоа Лы в новый Тханг Лонг (летающий дракон), поскольку это поможет укреплению независимости Вьетнама. Он считал, что “место Хоа Лы не дает устойчивого будущего, не дает благополучия народу”, а “Тханг Лонг находится в центре земли, являющемся местом дракона; там тигры сидят рядом, вокруг располагаются горы, текут реки. Здесь большая и обширная равнина, высокая и светлая, люди не страдают от наводнений, все вещи и явления богаты и разнообразны и благоприятны”.²

¹ Аналогичный мотив (посадка деревьев с целью прогнать демонов) характерен для согдийской традиции. См.: L. VIII, 12.

²“Объявление о переселении столицы” в книге “Дай Вьет ши ки тоан тхы” (“Полная история Дай Вьета”).

В рамках вьетнамской буддийской культуры не было создано сколько-нибудь законченной специальной теории государства. Однако же в буддийской традиции существует яркая мифология праведной власти (Чаккаватти-Дхаммараджи-Бодхисаттва)¹. Согласно этой мифологии, верховная власть не имеет божественного происхождения, ее истоки подчеркнута социо-мифологические. Первоначальная земная гармония была разрушена человеческими страстями, корнем которых была страсть к наслаждениям. Общество превратилось в хаос корысти и вражды, и тогда люди поставили над собой правителя - самого справедливого и благородного из людей, призванного поддерживать порядок. За это ему решено было выдавать часть доходов государства. Иными словами, перед нами буддийский вариант своего рода социального договора. Власть отдана правителю в силу признания его личной, изначальной харизмы, выбор предопределен блеском его добродетелей, внешности и силы. Хотя прямого божественного происхождения власти здесь нет, сакральный элемент просматривается уже в самом акте избрания и договора.

На вопрос, какой должна быть верховная власть, отвечает известная во Вьетнаме Махасудассана-сутта², в которой монарх прямо провозглашает Дхарму государственной идеологией, а буддийские моральные принципы - нормами власти. Интересы подданных он ставит выше своих, ему не чуждо то, что в европейском обществе называется демократическим популизмом. Вся его деятельность направлена на благоустройство жизни в государстве и заботу о подданных. При этом сам правитель живет в роскоши. Его культ сочетается с культом благотворительности. Народ любит такого правителя, думает о нем, но не считает своим богом. Он хорош до тех пор, пока процветает народ, пока государство находится в безопасности.

Приведенный пример является эталоном легитимного, идеального правителя государства в буддийских странах Азии. И Вьетнам в этом

¹ На основании этой мифологии во вьетнамском буддизме были созданы произведения лубочного буддизма (см. § 4 предыдущей главы).

² Fernando T. The Western-Educated Elite and Buddhism in British Ceylon. // Tradition and Change in Theravada Buddhism. - Zaiden, 1993. - p. 17-24.

отношении не является исключением.

Исходя из вьетнамских традиций, нынешняя власть во Вьетнаме несет на себе все черты такого правителя. Во-первых, в годы борьбы с американскими агрессорами коммунистическое правительство взяло на себя роль освободителя страны от иноземного ига, тем самым подписав с народом упомянутый выше “социальный договор”. Делая все возможное для процветания страны, власть как бы выполняет буддийское требование. И хотя собственно коммунистическое правительство Вьетнама далеко от идей мифологии, тем не менее оно отвечает традиционным требованиям классического буддизма.

В своей монографии А.С. Агаджанян рассматривает интересный процесс внедрения норм западной демократии в регионах распространения буддизма. Примечательно, что после введения в ряде буддийских государств прямых всеобщих выборов верховной власти, в народе резко падал авторитет этой власти, возникали общественные беспорядки и резко возрастала популярность традиционного буддизма¹. Иными словами, наблюдался процесс нарушения традиционных норм легитимности, отчего в обществе как правило возникали политические движения за восстановление традиционного порядка. Все это, нередко, заканчивалось революцией и установлением некоего синтеза тоталитарной и демократической власти (например, модель “бирманского социализма”).

Нам представляется, что буддизм может сыграть значительную роль в качестве элемента государственной идеологии для дальнейшего развития властных институтов во Вьетнаме, для поддержания прежних темпов экономического развития и социального спокойствия в стране. Нынешнему Вьетнаму, необходимо опираться на понятное народу традиционное государственное строительство, в котором буддизм может сыграть одну из ключевых ролей.

¹ Агаджанян С.А. Буддийский путь в XX в. - М., 1993. - с. 180-181.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ буддизма в Вьетнаме, его места и роли в процессе исторического развития страны, его национальной специфики позволил прийти к следующим выводам:

Вьетнамский буддизм имел длительную и сложную историю. Его идейное содержание было обусловлено не только влиянием культур различных народов на разных этапах развития вьетнамского общества, но и добуддийскими народными культурными традициями. Специфика вьетнамского буддизма была обусловлена тем, что творческое освоение буддийского учение осуществлялось в соответствии с особенностями социальной и духовной жизни вьетнамцев на разных ступенях их истории.

Изучение вьетнамских текстов и исследовательской литературы, посвященной разновидностям буддизма в разных странах, привело к выводу, что на становление вьетнамского буддизма оказали мощное влияние индийские и китайские буддийские школы, и, что особенно важно, целый ряд культур сопредельных с Вьетнамом территорий. В частности, складывание своеобразной вьетнамской буддийской традиции совершалось под сильным воздействием тюркской и согдийской интерпретаторских школ буддизма.

Первый период в истории вьетнамского буддизма II-XII в., время зарождения, становления и возникновения первых национальных школ. Возникновение буддизма во Вьетнаме не было первоначально связано с китайским влиянием; поскольку буддизм в Китае и во Вьетнаме, судя по всему, возник почти одновременно. Вьетнам воспринял индийский буддизм, - через пешеходные тропы и морское сообщение.

Особые черты вьетнамского буддизма не в последнюю очередь определялись опорой проповедников буддизма на традиции вьетнамского фольклора. Это привело к канонизации в рамках буддизма персонажей добуддийской вьетнамской религии, к насыщению буддизма элементами традиционной добуддийской культуры, что отразилось, например, в почитании "плодородие", в женственном характере буддийского персонажа в пантеоне и т. д.

Специфика вьетнамского буддизма заключается также в том, что он редко представлял собою государственную идеологию, с одной стороны, и не являлся сколько-нибудь разработанной глубокой философской системы (каким он был в Китае), - с другой стороны, хотя в определенные периоды вьетнамские буддисты занимались политической деятельностью, в целом же для них была характерна религиозная деятельность.

Расцвет вьетнамского буддизма в XIIIв был связан с творчеством знаменитого вьетнамского мыслителя Чан Тхай Тонга и с потребностями создания эффективной государственной идеологии.

Дальнейшая эволюция вьетнамского буддизма отразилась в деятельности школы Чук Лам, воспринявшей китайские традиции. Кстати, своеобразие вьетнамского буддизма выражалось и в его переориентации с религиозной направленности на философскую, на что во многом повлияла китайская философия, в частности, учение китайского мыслителя Лао-цзы и китайский буддизм "чань", которые приобретали во вьетнамских буддийских школах национальную окраску.

Процесс эволюции буддизма во Вьетнаме был прерван вторжением в сферу его культуры конфуцианства, господствовавшего здесь в течение XV-XVII веков. Однако, традиции буддизма в течение столетий, начиная со IIв., впитались в народное сознание и не исчезли целиком, когда на три века утвердилась в качестве официальной конфуцианская идеология.

В к.XVII- начале XVIIIв с ростом самосознания вьетнамского народа происходит поворот в сторону тхиен, осуществленный школами Ламте и Тао Донг. Востребованность буддийских традиции вьетнамским обществом этого времени подтверждается и нашим анализом народных произведений XVIIIв., пронизанных идеями буддизма.

Вместе с тем, можно сделать вывод о том, что в истории вьетнамского буддизма были периоды, когда специфика национального буддизма как бы смазывалась, нивелировалась. Это происходило в обстоятельствах культурной экспансии той или иной страны. Так, в XIV-XVII веках в связи с распространением во Вьетнаме китайских религиозно-философских учений наблюдается упадок собственно вьетнамского буддизма. Тенденция сглаживанию, нивелированию специфики вьетнамского буддизма

проявилась и в период колонизации страны Францией.

Диалектика трансформации вьетнамского буддизма такова, что при подходящих обстоятельствах, вынужденная нивелировка его специфики сменяется попытками возродить старые буддийские школы. Преодолевая инородное идеологическое и колониальное господство, вьетнамская культура пережила два этапа попыток возродить старые буддийские школы. Преодоление китайского влияния диссертант назвал возрождением первой волны, преодоление европейского влияния - возрождением второй волны.

Далее, изучение судеб вьетнамского буддизма в к. XIX- нач. XX веков позволяет заключить, что его трансформация определялась не только влиянием западной культуры, открывшей возможность для секулярного, светского переосмысления буддизма рядом вьетнамских буддологов, но и идеологическими задачами, вставшими перед вьетнамским обществом в период французской колонизации.

Анализ работ буддологов светской и религиозной ориентаций, посвященных процессам духовного развития вьетнамского общества в наши дни, привел к выводу о том, что буддийские традиции в последнее десятилетие стали возрождаться и заняли достаточно заметное место в культурной и политической жизни вьетнамцев. Не в последнюю очередь это связано с развитием рыночных отношений, а также с стремлением идеологов нынешней власти сблизить идеи социальной справедливости, коллективизма, уважения к труду, отвращение к стяжательству с учением буддизма. Соответственно, в трудах современных вьетнамских буддистов акцентируются те моменты, которые отвечают потребностям вьетнамского народа и его властных структур, тем более, что вьетнамский буддизм всегда являлся средством легимитизации государственной власти. Следовательно, на своеобразии национального буддизма во Вьетнам в наши дни накладывают отпечаток и изменения в социально- политической жизни страны.

Можно предположить, что на нынешнем этапе развития вьетнамского общества буддизм может сыграть роль элемента государственной идеологии, поскольку опора на национальные традиции, в том числе на национальный буддизм окажется одним из факторов экономической и политической

стабильности страны.

Выявление специфики буддизма на разных ступенях эволюции вьетнамского общества не исчерпывается нашим диссертационным исследованием; остаются проблемы, требующие дополнительного специального изучения. В частности, требует особого исследования проблемы взаимодействия официальной конфуцианской идеологии и народного сознания, сохранявшего память о буддизме в течение XV-XVII веков. Далее, существует необходимость выявления места и роли в сознании вьетнамцев таких разновидностей буддизма, как амидаизм и тантризм.

Представляет интерес анализ современных государственных документов с точки зрения выявления в них степени влияния традиций национального буддизма. Вероятно, возрождающийся во Вьетнаме наших дней буддизм нашел отражение в современной художественной литературе, изобразительном искусстве, в архитектуре - в какой степени и в каких формах проявляется в этой сфере влияние буддийских традиций? Изучение этой проблемы позволило бы продвинуться вперед в деле осмысления тенденций духовного развития вьетнамского общества. Имеет смысл в этих целях также изучить современные образовательные программы для учебных заведений различных уровней. Все вышесказанное позволило бы более обоснованно определить перспективы культурной и идеологической жизни вьетнамского общества.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники на русском языке

1. Абаев Н.В. О некоторых философско-психологических основах чанских (дзэнских) воено-прикладных искусств.//Общество и государство в Китае. - М., 1981.
2. Абаева Л.Л., Андросов В.П., Бакаева Э.П. и др. Буддизм: Словарь. - М., 1992.
3. Авеста в русских переводах. Под ред. И.В.Рака. -СПб.,1997.
4. Агаджанян С.А. Буддийский путь в XX веке. - М., 1993.
5. Антология традиционной вьетнамской мысли/Под редактором М.Т. Степаняни. - М., 1996.
6. Бектимирова Н.Н. Буддийская сангха в независимой Кампучии. -М.,1981.
7. Бектимирова Н.Н., Дальников В.А. Новый учебник по истории Вьетнама. -Вестник МГУ-Востоковедение.,1996. №3.
8. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. - М., 1985.
9. Буддизм. История и культура. -М.,1989.
- 10.Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М.,1987.
- 11.Бэрчетт У. Вверх по Меконгу. -М.,1959.
- 12.Васильев Л.С. История религии Востока (религиозно-культурные традиции и общество). - М.,1983.
- 13.Винокуров В.А. Погребальные обряды Индоирана и Сибири в славянских эпосах. - Симферополь, 1992.
- 14.Винокуров В.А. Места обитания эпических противников в центрально-азиатских и славянских повествовательных традициях: Дисс. ... канд. филологических наук. - М., 1993.
- 15.Владимирцов Ю.Я. Общественный строй монголов. - Л., 1934
- 16.Волшебный козел. Вьетнамские народные сказки / Пер. с вьетн. Н. Никулина. - М., 1976.
- 17.Вьетнамские сказки. -М. Художественная литература,1965.
- 18.Вьетнамская философия нового и новейшего времени. Материалы и

- исследование. Институт философии. М. Наука, 1990.
19. Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. - Тбилиси, 1984.
 20. Гацак В.М. Эпические традиции во времени. - М., 1988.
 21. Глазунов Е.П., Исаев М.П. Страны Индокитая: путь борьбы и свершений. - М., 1984.
 22. Го Маню. Философия древнего Китая. - М., 1961.
 23. Гусева Н.Р. Индуизм. История формирования. Культурная практика: Дисс. ... доктора исторических наук. - М., 1978.
 24. Дементьев Ю.П., Лескинен А. Традиционные верования Вьетнама (к. XIX-нач. XX в.) // Символика культов и ритуалов зарубежной Азии. М. Наука, 1992.
 25. Деопик Д.В. Вопросы истории стран Азии и Африки. - М., 1981.
 26. Деопик Д.В. История Вьетнама. 2 части. ИССА МГУ., 1994.
 27. Деопик Д.В. Краткая история Вьета (Вьет ши лык). - М., 1980.
 28. Древнекитайская философия. - Т. I. - М., 1972.
 29. Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. - М., 1977.
 30. Зарубежный Восток: Религия, традиция и современность. М., 1983.
 31. Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерки ранней истории. - М., 1988. - С. 253-256
 32. Игнатович А.Н., Светлов Г.Б. Лотос и политика. - М., 1989. - С. 11-14.
 33. История Вьетнама. - М., 1983.
 34. История китайской философии. / Пер. с кит. В.С. Таскина. - М., 1989.
 35. История стран Азии и Африки в Средние Века. - М., 1968.
 36. Источниковедение и историография истории буддизма страны Центральной Азии. - М., 1986.
 37. Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая философия. - М., 1983.
 38. Конзе Эдворт. Буддийская медитация- Благо упражнение, Внимательность, Тран. мудрость/ Пер. с англ. яз. - М., 1993.
 39. Корнев В.И. Тайский буддизм. - М., 1973.
 40. Корнев В.И. Буддизм и его роль в жизни стран Азии. - М., 1983.

41. Корнев В.И. Буддизм- религия Востока. -М.,1990.
42. Короглы Х.Г. Классическая восточная поэзия. -М.,1991.
43. Краснодембская Н.Г. Традиционное мировоззрение сингалов. - М., 1982.
44. Леонов К.Ю. Об адекватности перевод на русском языке названий Вьетских хроник "Вьет ши лык" и "Аннам ши лык". -МГУ, Вестник, Востоковедение. № 1. -
45. Лескинен А. Тэт-праздник Вьетов.// Вокруг света. №1, 1994.
46. Лескинен А. Традиционное мировоззрение и праздничная обрядность вьетнамцев. - М., 1996.
47. Мартынов А.С., Поршнева Е.Б. Учения и религии в Восточной Азии в период средневековья // Народы Азии и Африки. - 1986. - № 1.
48. Махабхарата. /Пер. с санскр. языка. -Академия наук., 1959.
49. Мухлинов А.И. Одежда народов Вьетнама и Лаоса. Одежда народов зарубежной Азии./ Сборник музея этнопологии и этнографии. - Наука.,1977.
50. Мюрдал Г. Драма Азии (современные проблемы третьего мира). - М.,1972.
51. Нго Ван Зоань. Скульптура Фаттитя и формирование средневекового искусства Вьетнама: Дисс. ... канд. искусствоведения. - М., 1984.
52. Нго Гуи Куин, Троицкий С.С. Некоторые памятники архитектуры Северного Вьетнама/ Архитектура стран Юго-Восточной Азии. Очерки М.,1960.
53. Нгуен Хунг Хау. Философское учение Чан Тхай Тонга (XIII в.): Диссертация ... канд. философских наук. - М., 1986.
54. Никулин Н. Взаимосвязи культур вьетов и других народов Юго-Восточной Азии// Народной Азии и Африки. №5,1978.
55. Ольденберг Г. Будда, его жизнь, учение и община. - М., 1905.
56. Пишел Р. Будда, его жизнь и учение. -М. Литературный фонд РСФСР,1991.
57. Познер П.В. Древний Вьетнам. -М.,1980.
58. Познер П.В. К вопросу о древнейших связях между Вьетнамом и Индией.// Древняя Индия. Историко-культурные связи. - М., 1982.

59. Проблемы общественного сознания и культуры в развивающихся странах Юго-Восточной Азии. - М., 1985.
60. Радлов В.В. К вопросу об уйгурах // Записки Ак. наук. - Т. 72. - Прил. 2;
61. Радхакришнан С. Индийская философия. - т. 1. - М., 1956.
62. Религии мира. История и современность. - М., 1990.
63. Розенберг О.О. Проблема буддийской философии. - Пг., 1918.
64. Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. - Л., 1960.
65. Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. - М., 1981.
66. Санскритско-русский словарь. - М., 1978.
67. Сказки и легенды Вьетнама / Пер. с вьетн. - М., 1958
68. Сказки и мифы народов Вьетнама / Пер. с вьетнм. - М., 1970.
69. Старостин. Б.С. Освободившиеся страны: общество и личность. - М., 1984.
70. Старостина. Ю.П. Современный буддизм и проблемы социально-экономического развития. - М., 1985.
71. Сыма Цянь. Ши цзи. (Исторические записки). Избранное./ Пер. с китайск. яз. В.П. Понаскова. - М., 1956.
72. Чаттерджи С., Датта Д. Древняя индийская философия. - М., 1954.
73. Чудесный посох / Пер. с вьетн. Н, Никулина. - М., 1990
74. Шорский фольклор. / Пер. с шорского Л.А. Дыренковой. - Л., 1941. -
Тексты 1-5.
75. Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. - М., 1984.
76. Юго-Восточная Азия: Современность и традиция. - М., 1988.
77. Янгутов Л.Е. Философские аспекты китайского буддизма VI-IX вв.:
Диссертация ... докт. философских наук. - М., 1991.

ИСТОЧНИКИ НА ВЬЕТНАМСКОМ И ИНОСТРАННОМ ЯЗЫКАХ

1. Bui Duy Tan. Van de the loai trong van hoc Viet Nam thoi co // Tap chi van hoc. - 1976. -

№ 3

Буй Зуи Тан. Проблема жанров вьетнамской литературы в древности. // Журнал Литература. - 1976. - № 3

2. Bui Van Nguyen. Ban ve yeu to van hoc dan gian trong "Truyen ky man luc" cua Nguyen Du // Tap chi van hoc. - 1968. - № 1.

Буй Ван Нгуен. Обсуждение вопроса о фольклорных чертах в "Записи сказок и таин" Нгуен Зыя // Журнал Литература. - 1968. - № 1.

3. Bui Van Nguyen. Than thoai va truyen thuyet Viet Nam. -Sa mau.,1993.

Буй Ван Нгуен. Вьетнамские мифологии и легенды. - Камау.,1993.

4. Bich Lien. Ve linh hon. //Tu bi am. №104.

Бик Лиен. О душе.// "Эхо доброжелательности", № 104.

5. Dai Viet su ky toan thu. - Hanoi, 1983.

Полные записи истории Дайвьета. - Т. 1. - Ханой.,1983.

6. Dang Nghiem Van. Vai van de ly thuyet va thuc trang ton giao Viet Nam/ Ve ton giao tin nguong Viet Nam hien dai. -Ha noi.,1996.

Данг Нгием Ван. Проблемы теории и реальности в вьетнамской религии./ О вьетнамской религии и верованиях в настоящее время. - Ханой.,1996.

7. Doan Thong, Le Trung Vu. Truyen co dan toc Dao. -Ha noi.,1978.

Зоан Тхонь, Ле Чунг Ву. Сказки народа Зяо. - Ханой.,1978.

8. Giao hoi Phat giao Viet Nam - Bao cao tong ket va phuong huong hoat dong. -Hanoi.,1992.

Вьетнамская буддийская организация - Итоги и перспектив развития деятельности . -Ханой.,1992.

9. Hoang Xuan Han. Lich va lich Viet Nam. - Paris.,1982.

Хоанг Суан Хан. Календарь и вьетнамский календарь. Париж., 1982.

10. Hoang Trong Mien. Viet Nam van hoc toan thu. -Sai gon.,1953.

Хоан Чонь Миен. Полная вьетнамская литература. -Сайгон.,1953.

11. Hoa Thuong Mat The. Lich su phat giao Viet Nam. - Hanoi.,1959. - Tap. 2.
Монах Мат Тхе. Буддизм во Вьетнаме. - Т. 2. - Ханой.,1959.
12. Le Dinh Tham. Vien am. -№4, 3/1934
Ле Динь Тхам. Эхо мудрости - № 4, 3/1934.
13. Le Kinh Khien. Mot so van de ly thuyet chung ve moi quan he van hoc dan gian - van hoc viet // Tap Chi van hoc. - 1980. - № 1.
Ле Кинь Хиен. Проблемы взаимоотношений между фольклором и письменной литературой. // Журнал Литература. - 1980. - № 1.
14. Le Trung Vu. Nhung le hoi trong gia dinh va xa hoi.// Ve ton giao tin nguong Viet Nam hien dai. -Ha noi.,1996.
Ле Чунг Ву. Праздничные обряды в обществе и в семье // О вьетнамских религии и верованиях в настоящее время. - Ханой., 1996.
15. Ly Te Xuyen. Loi tua. Trong sach: "Viet dien u linh". - H., 1960.
Ли Тэ Хуен. - Введение в книгу "Собрание чудес и таин земли Вьет". - Ханой. - 1960.
-
16. Mot so van de ly luan ve lich su tu tuong Viet Nam. - Hanoi. - 1984.
Некоторые теоретические вопросы об истории вьетнамской идеологии". - Ханой. - 1984.
17. Nguyen An Ninh. Phe binh Phat giao. -Sai gon.,1937.
Нгуен Ан Нинь. Критика буддизма. - Сайгон.,1937.
18. Nguyen Canh. Triet hoc phat giao ve con nguoi. - Hanoi.,1993.
Нгуен Кань. Буддийская философия о человеке. - Ханой.,1993.
19. Nguyen Dang Thuc. - Phat Giao Vietnam. - Saigon. - 1974.
Нгуен Данг Тхук. Вьетнамский буддизм. - Сайгон, 1974.
20. Nguyen Dong Chi. Lich su van hoc Viet co. -Ha noi.,1942.
Нгуен Донг Чи. История старинной вьетской литературы. - Ханой.,1942.
21. Nguyen Dong Chi. Luoc khao ve than thoai Viet Nam. - H., 1956.
Нгуен Донг Чи. О вьетнамской легенде. - Ханой., 1956.
22. Nguyen Du Chi, Nguyen Tien Canh, Chu Quang Tru, Nguyen Ba Van. My thuat thoi Tran. - H., 1977.
Нгуен Зу Чи, Нгуен Тиен Кань, Чу Куанг Пу, Нгуен Ба Ван. Искусство во время династии Чан. - Ханой.,1977.

23. Nguyen Duy Ninh. Truc Lam. // Nghien suu lich su. - № 2. - 1977.
Нгуен Зуй Хини. Чук Лам. // Изучение истории. - № 2. - 1977.
24. Nguyen Hung Hau. Triet hoc Tran Thai Tong. -Ha noi.,1993.
Нгуен Хунг Хау. Философское учение Чан Тхай Тонга. - Ханой.,1993.
25. Nguyen Khac Han. So thao muc luc thu tich ve phat giao Viet Nam. - Saigon.,1963. -
Нгуен Хак Хан. Введение в каталог вьетнамской буддийской литературы. - Сайгон., 1963.
26. Nguyen Khac Xuong. Vai net ve noi lang tren dat to va nhung yeu to van hoa Hung Vuong // Van Hoc Dan Gian., 1984, № 4.
Нгуен Кхак Сьонг. О деревенских праздниках в Винг Фу и о культуре во время Хунг Выонг. // Фольклор., 1984, № 4.
27. Nguyen Lang. Viet Nam Phat giao su luan. -Ha noi.,1992, tap 2.
Нгуен Ланг. Рассуждения о вьетнамском буддизме. Ханой, 1992, т. 2.
28. Nguyen Nam. Dao duc phat giao. - Hanoi.,1989.
Нгуен Нам. Буддийская мораль. - Ханой.,1989.
29. Nguyen Tai Thu. Lich su phat giao Viet Nam. - Hanoi.,1988. - Trang 430.
Нгуен Тай Тхы. История вьетнамского буддизма. - Ханой.,1988.
30. Nguyen Trong Thuat. Ban ve Phat giao.//Duoc tue. №71, 1937.
Нгуен Чонг Тхуат. О буддизме//Факел разума. № 71, 1937.
31. Ta Ngoc Lien. Truc lam yen tu. // Nghien suu lien su, № 3, 1982.
Та Нгок Лиен. Чук Лам - Иен Ты. // Изучение истории. - № 3, 1982.
32. Thien Chieu. Ban ve khai niem "Niet ban"// Duoc nha Nam 25/6/1932
Тхиен Тиеу. Обсуждение понятия "нирвана"// "Факел на Юге" 25/6/1932.
33. Thien Chieu. Tai sao toi phai cam on dao Phai. -Sai gon.,1936.
Монах Тхиен Тиеу. Почему я благодарю буддизм. -Сайгон.,1936.
34. Thien Uyen Tap Anh.(Тхиен Уен Тап Ань) "Собрание высказываний выдающихся святых из сада Дхяны". - Ханой.,1989.
35. Toan Anh. Nghien suu tin nguong Viet Nam. - Tap. 1. - Saigon., 1967.
Тоан Ань. Изучение вьетнамского верования. - Т. 1- Сайгон., 1967.
36. Toan Anh. Nghien suu tin nguong Viet Nam. - Tap 2. - Saigon.,1968.
Тоан Ань. Изучение Вьетнамского верования. - Т. 2. - Сайгон.,1968.

37. Тонг Хо Кам “Возникновение движения “вьетнамские буддийские теории” в конференции “Отношение буддизма и истории вьетнамской идеологии”. Ханой.,1985.

38. Tran Thai Tong. Khoa hu luc. -Ha noi.,1964.

Чан Тхай Тонг. Кхоа хы лук. - Ханой, 1964.

39. Tran Van Giap. Phat giao Viet Nam- Tu nguyen thuy den hien dai. -Sai gon1968.

Чан Ван Зяпа. Вьетнамский буддизм с древнего времени до XIIIв. - Сайгон.,1968.

40. Tuyen tap van hoc Viet Nam. - Tap.I- II-III. - Hanoi. - 1980-1981.

Сборник сочинений вьетнамской литературы. - Т.1-II-III. - Ханой. - 1980-1981.

41. Van hoc dan gian - Phan 1. - Hanoi, 1977.

Вьетнамский фольклор. - Ч. 1. - Ханой, 1977.

42. Vu Ngoc Khanh. Vai van de ve phat giao va lich su tu tuong Viet Nam. - Hanoi.,1986. -

Ву Нгок Хань. Некоторые проблемы о буддизме и теории вьетнамской идеологии. - Ханой.,1986.

43. Vu Ngoc Phan. Tuyen so tich chon loc. - Ha noi.,1965.

Ву Нгок Фан. Собрание вьетнамских сказок. -Ханой.,1965.

44. Vu Quynh, Kieu Phu. “Linh nam Chich Quai” - Hanoi. - 1960.

Ву Куинь, Кьеу Фу. “Дивные повествования Линьнама”. - Ханой. - 1960.

45. Walpola Rahula. Loi Phat day. - Ca mau.,1994.

Вапола Рахула. Советы Будды. - Камау.,1994.

Журналы

1. Tap chi “Nghien suu lich su”.-Hanoi.-1975.- №5-6.

Журнал “Изучение истории”. - Ханой. - 1975. - № 5-6.

2. Tap chi “Tien phong chu nhat”. -Hanoi. - 1998. - № 24.

Журнал “Авангард”. - № 24. - Ханой. - 1998. - № 24.

3. Tap chi “Giac Ngo”. - Hanoi. - 1997. - № 87, 91

Журнал “Разбуждение”. - Ханой. - 1997. - № 87,91

-
1. Fernando T. The Western-Educated Elite and Buddhism in British Ceylon. // Tradition and Change in Theravada Buddhism. - Zeiden, 1993. - p. 17-24.
 2. J.Schecter. The New Face of Buddha. Buddhism and Political Power in Southeast Asia. -N.Y.,1967. -C.68.
 3. Nach M. Unfinished Agenda. - Boulder - London, 1984. - P. 57.
 4. Zing T.O. Buddhism and the Mithology of the Evil. - Z., 1962. - P. 61-64.



Hà Nội - 1949

Ảnh Viên Đông Bắc cũ

CHÙA DIÊN HỮU (MỘT CỘT)

Храм Зьен-Хьу (Мот Кот)



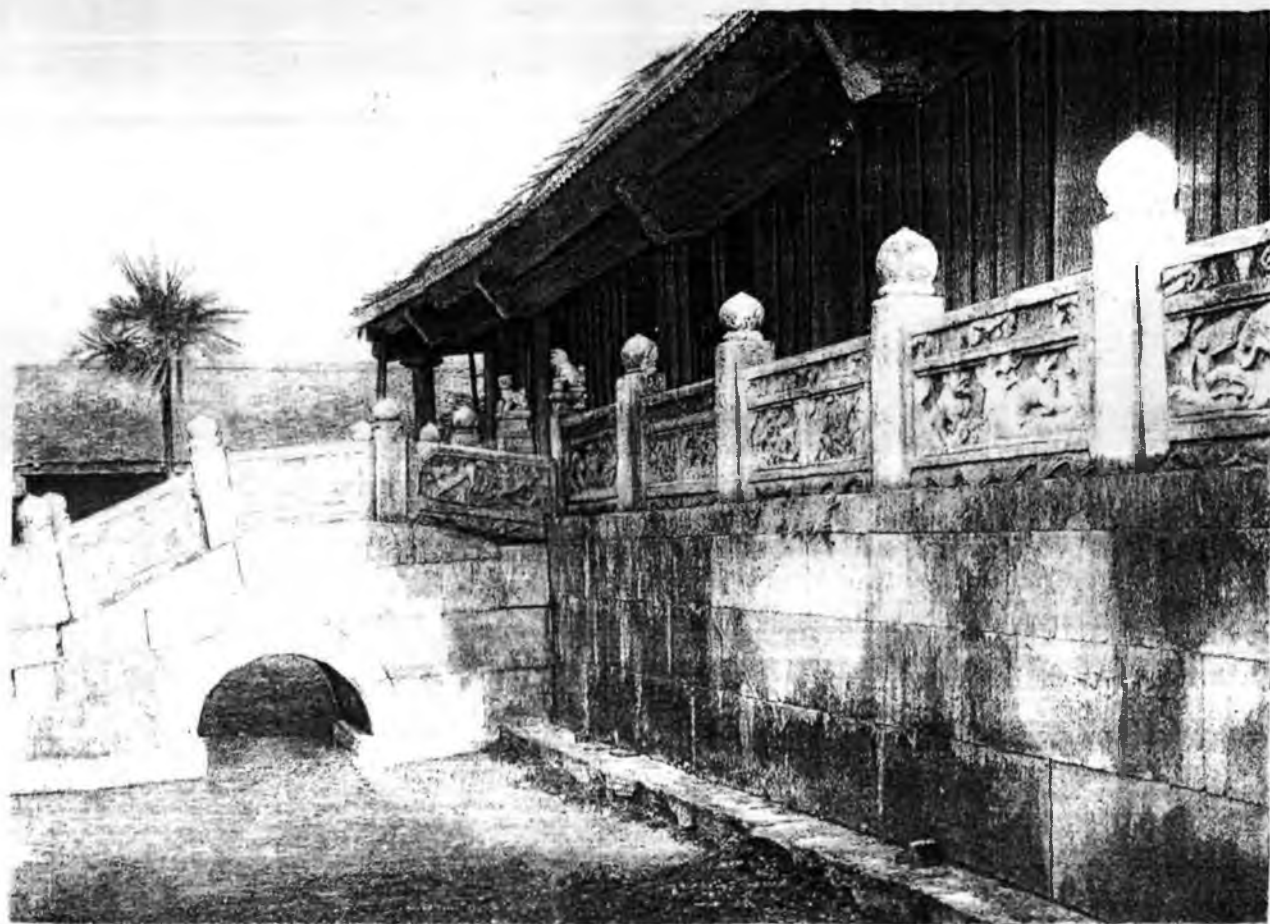
33. Общий вид храмового комплекса Бут-Тан



32. Общий вид храма Эьен-Хыу после реставрации



43. Ступа — надгробный памятник



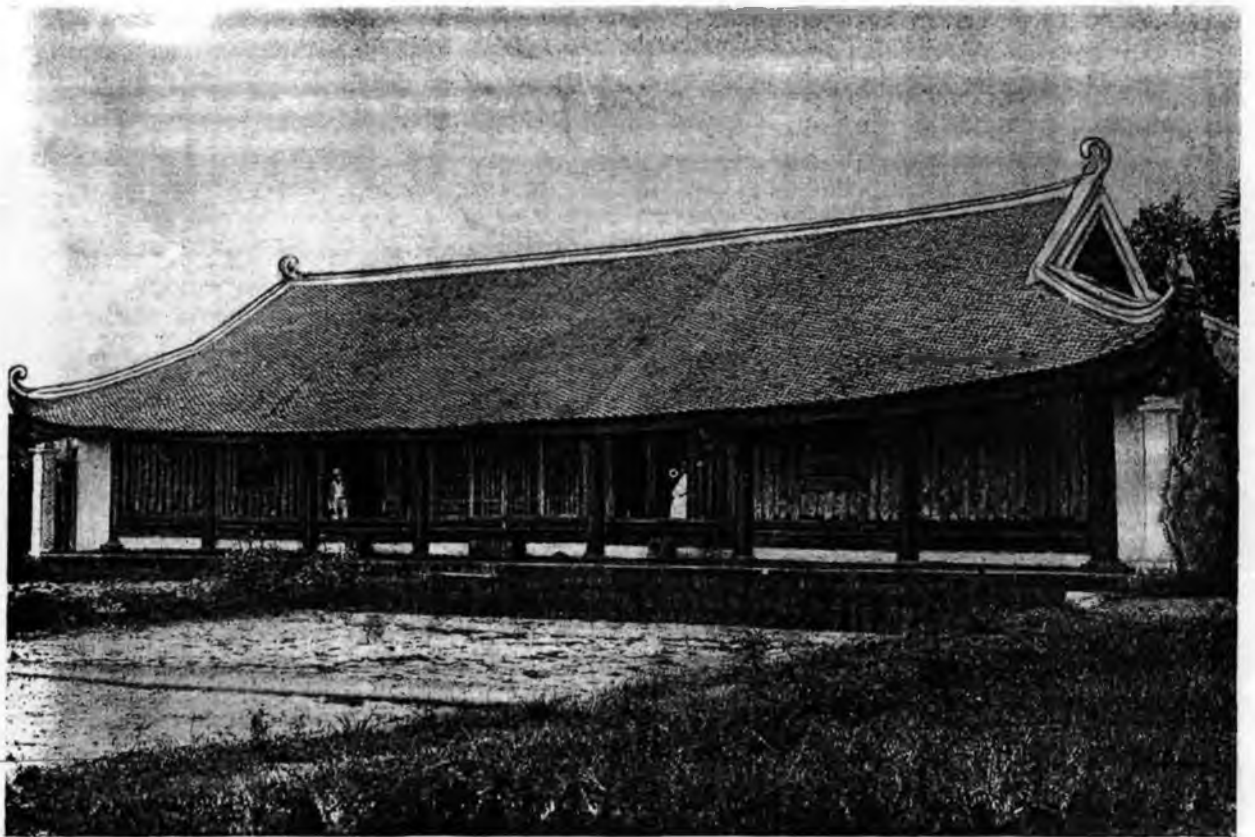
38. Каменная балюстрада храма Тьен-Дыон в храмовом комплексе Бут-Тан



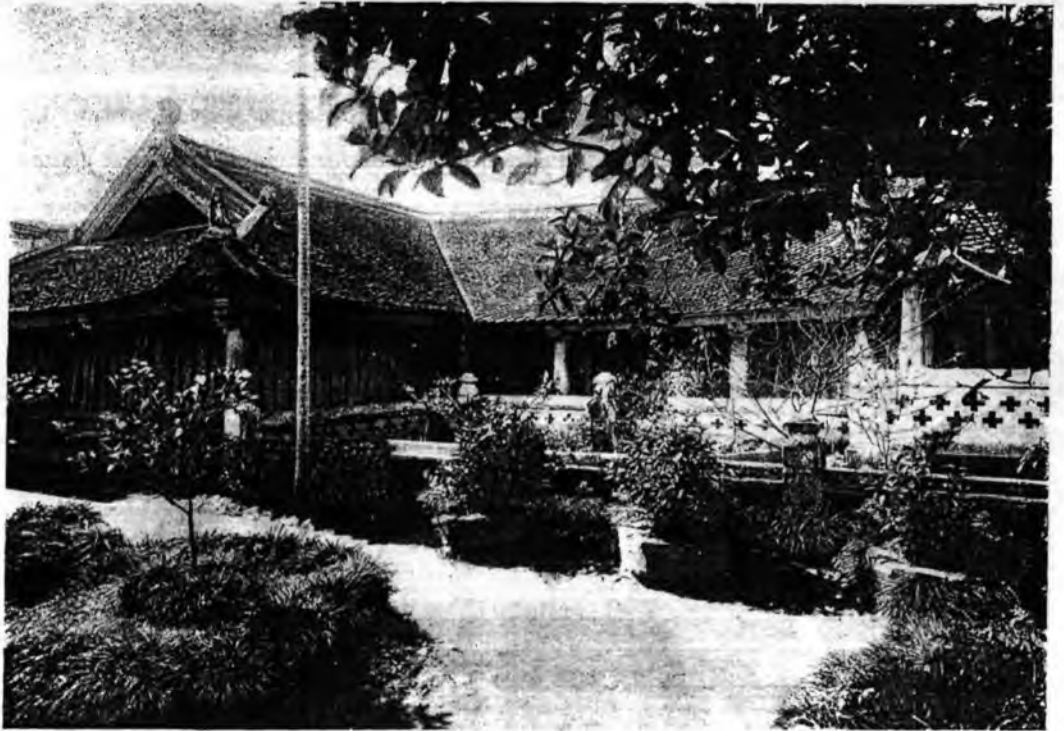
39. Фрагменты барельефов балюстрады храма Тьен-Дыон. Храмовый комплекс Бут-Тан



36. Колокольня Гак-Тюн в храмовом комплексе Бут-Тан



37. Храм Тьен-Дюн в храмовом комплексе Бут-Тан



47. Дворик с восточной стороны



48. Дворик с восточной стороны



Монах (деревянный статуя в к. XVIII- нач. XIXв) Tượng gỗ đời Nguyễn



45. Башня колокольни храмового комплекса



46. Восточный фасад башни-колокольни



49. Дворик с западной стороны



50. Угловой дворик комплекса



49. Дворик с западной стороны



50. Уголок двора комплекса



Tranh trích trong Tam Giáo Kinh

Лаоцзы, Шакьямуни, Конфуций.
(Картинка из Текст о трех религиях)