



Китайские жертвенные деньги.
Банкноты достоинством в десять юаней.

Российская Академия Наук
Музей антропологии и этнографии
имени Петра Великого
(Кунсткамера)

 Центр "Петербургское Востоковедение"
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

КУНСТКАМЕРА

Этнографические тетради

выпуск 2 — 3

Санкт-Петербург
1993

БУДДИЙСКАЯ ШКОЛА ТХИЕН
(**СТАНОВЛЕНИЕ И ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ**)

Е. А. Торчинов

Буддийская школа *тхиен* представляет собой ведущее направление вьетнамского буддизма, бывшее в течение ряда столетий государственной идеологией этой страны. Оценивая влияние *тхиен* на культуру Вьетнама и религиозную жизнь в прошлом, исследователь сталкивается с двумя противоположными точками зрения. Согласно первой из них, выраженной вьетнамским ученым Нгуен Van Хюеном, буддизм *тхиен* является национальной религией Вьетнама, играющей здесь ту же роль, которую синтоизм играет в Японии¹. Диаметрально противоположный взгляд выражает мнение Л. Кадьера, который считает истинной религией вьетнамцев различные анимистические культуры, почитание сил природы и умерших предков и героев, тогда как буддизм является лишь второстепенной и дополнительной религией, религией средневекового государства, чуждой и непонятной народу, не воспринявшему ни доктрины, ни морали буддизма². Следовательно, разрешение проблемы места и роли буддизма, и прежде всего буддизма *тхиен*, в системе целого традиционной вьетнамской духовной культуры является одной из важнейших задач исследования.

В связи с ней необходимо оговорить некоторые методологические проблемы. Буддизм, распространившийся за пределы Индии и превратившийся в мировую религию, претерпел существенные изменения, взаимодействуя с культурными традициями народов ареала его распространения. Модели этого взаимодействия были весьма различны и количественно, в плане интенсивности, и качественно, в аспекте степени трансформации буддизма под влиянием местной культуры. Но в любом случае имело место взаимодействие исходного или эталонного (индийского) буддизма с автохтонной религиозной и шире - культурной традицией, выступавшей субстратом данного взаимодействия. В результате распространения буддизма в различных регионах Азии таким образом возникли принципиально новые его формы, достаточно сильно отличавшиеся как друг от друга, так и исходного индийского буддизма. Говоря о буддизме махаяны, следует отметить две основные его региональные формы: китайскую и тибетскую. В дальнейшем распространение буддизма продолжалось уже не непосредственно из Индии, а из этих двух центров. В результате сформировалась дальневосточная буддийская традиция, исходным для которой оказался китайский вариант, и центральноазиатская (тибетский вариант). Но при распространении китайского и тибетского буддизма за пределы первоначального региона формирования воссоздавалась исходная ситуация: буддийская традиция этих регионов, ставшая эталонной для "дочерних" традиций, вновь взаимодействовала с субстратными формами местной духовной культуры, претерпевая те или иные трансформации. Следовательно, в результате выделяются три типа буддийских

ИССЛЕДОВАНИЯ: Е. А. Торчинов. Буддийская школа тхиен

традиций: 1) эталонная (индийская) форма буддизма; 2) эталонные региональные формы буддизма второго порядка, сложившиеся в результате взаимодействия индийского буддизма с местными культурными традициями и 3) национальные формы буддизма, производные от эталонных форм второго порядка (японский, корейский, вьетнамский, монгольский буддизм). Складываясь, данные традиции также формировались в результате взаимодействия с местными идеологическими субстратами (например, с синтоизмом в Японии). Необходимо отметить, что если на первом этапе распространения буддизма махаяны он в процессе взаимодействия с идеологическими субстратами препрезентировал индийскую духовную культуру, то на втором этапе буддизм препрезентировал также и культурную традицию региона формирования вторичной эталонной формы (Китая и Тибета). Данное обстоятельство весьма существенно для понимания очень важных проблем рецепции буддизма на Дальнем Востоке и во Вьетнаме, прежде всего в аспекте отношения к нему государственной власти.

Ситуация распространения буддизма во Вьетнаме вместе с тем несколько сложнее приведенной выше схемы, поскольку здесь распространялась и эталонная индийская традиция (на первом этапе) и, позднее, китайская. Тем не менее, поскольку школа *тхиен* имеет китайское происхождение, отмеченной сложностью в данном случае возможно пренебречь и рассматривать вьетнамский *тхиен* как дочерний вариант китайской региональной формы буддизма. Поэтому прежде чем перейти к анализу вьетнамского *тхиен*, представляется необходимым рассмотреть специфические особенности данной школы и историю ее формирования и развития в Китае.

Тхиен (китайск. *чань*)³ или "школа медитации" — одно из ведущих направлений дальневосточного буддизма, получившее распространение также в Корее и особенно в Японии (дзэн), где, подобно Вьетнаму, длительное время (до XVII в.) выполняло функции официальной идеологии. Как следует уже из самого названия этого направления, центральное место в нем занимала буддийская практика религиозного созерцания (*чань*, сокращенное от *чаньна*, вьетнамск. *тхиенна* — транскрипция санскритского слова *дхъяна*, медитация), особый тип психотехники, использовавшийся буддистами для достижений некоторых, определенных традицией, форм измененного состояния сознания, оценивавшихся буддизмом в качестве просветленных и совершенных. Для правильного понимания этого "духового делания" необходимо обратиться в структуре буддийского мировоззрения как такового. Здесь ключом к пониманию его особенностей может стать теория структурного полиморфизма, разработанная на индийском, в том числе буддийском, материале российскими индологами В. И. Рудым и Е. П. Островской⁴. Вкратце она сводится к тому, что буддизм рассматривается как полиморфное идеологическое образование, включающее в себя три уровня, находящиеся между собой в отношениях взаимодействия: 1) религиозно-доктринального; 2) логико-дискурсивного или философского и 3) психотехнического. Первый уровень представляет собой набор религиозных доктринально-догматических положений, базовых для буддийской идеологии. Второй уровень возникает в целях

Кунсткамера К Этнографические тетради. 1993. Вып. 2-3

ведения полемики с небуддийскими школами, для которых ссылка на авторитет Будды и его учения не являлась авторитетной и потому наждалась в логическом обосновании. Вместе с тем, появившись, философия в определенной степени автономизировалась от религиозной доктрины и развивалась в соответствии с общими закономерностями историко-философского процесса. С другой стороны, доктрина ограничивала своими рамками сферу философского дискурса, задавая ему во многом направление и проблематику. В этом аспекте буддийская философия была религиозной и обслуживала доктринальный уровень учения. Третий уровень — психотехнический. Поскольку высшей религиозной pragmatikой буддизма было достижение "освобождения", *нирваны*, "выхода за пределы рождений и смертей", то реализация этого идеала предполагала достижения посредством сугубо конкретной религиозной практики, психофизического тренинга, определенных измененных состояний сознания, оценивавшихся традицией как высшие и совершенные. Их осмысление и язык описания задавались религиозной доктриной, тогда как философия, бывшая по своему предмету в буддизме по преимуществу метапсихологией, получала из психотехнического йогического опыта сырой материал для дискурса. Наиболее стабильным в буддизме было его доктринальное ядро, сводившееся к "четырем благородным истинам" и идеологиям *кармы*, *сансыры*, *анатмана* (т. е. отсутствия индивидуального субстанциального "я") и *нирваны*. К нему (для махаяны) примыкало учение о *бодхисаттвах*, спасении всех существ и т. п. Вместе с тем даже это ядро по-разному переосмысливалось различными направлениями буддизма, что создавало частные варианты доктрины для конкретных школ. Что касается философии, то для всех школ махаянского буддизма характерны признававшиеся ими авторитетными два учения — *виджнянавады* (*йогачара*) и *шуньявады* (*мадхьямика*) в различных их вариантах, а иногда и взаимосоединении.

Школы китайского буддизма, как правило, по преимуществу развивали только один из уровней буддийской религии. Так, буддизм *чань* (*тхиен*) развивал сугубо психотехнический уровень буддизма, о чем свидетельствует и само название этой школы — "школа *дхъяны*", т. е. созерцания, медитации. Вместе с тем каждая школа независимо от того, какой из уровней буддизма она по преимуществу развивала, несла в себе в снятом виде всю полиморфную структуру буддизма в целом и находилась таким образом с ним в отношениях изоморфности, структурного подобия. Что касается буддизма *тхиен* (*чань*), то сама его психотехническая практика была задана буддийской доктриной спасения, что свидетельствует о наличии в чань доктринального уровня буддизма. Говоря же о логико-дискурсивном уровне, следует отметить, что, не стремясь к развитию собственной философии, чань активно использовал философию других школ, особенно *хуаянь*, рассматривая собственную практику как способ реализации хуаяньской доктрины и ее дискурса. Здесь особенно показателен пример танского буддийского мыслителя Цзун-ми (780—841 гг.), бывшего одновременно хуаяньским патриархом и лидером чаньской субшколы *хэцзэ*. Цзун-ми рассматривал хуаяньскую доктрину в качестве мировоз-

зренческой основы (*цзяо*, учение), а *чань* — как его практическое воплощение. Впоследствии подобное отношение *чань* к *хуаянь* становится нормой, причем не только в Китае, но и за его пределами, например в Японии, куда *чань* (японск. *дзэн*) приходит после того, как в сунскую эпоху окончательно интегрировал в себя *хуаяньскую* доктрину и философию. С другой стороны, первоначально *чань* формировался по той же схеме, что и китайские доктринальные школы, использовав в качестве своего базового доктринального текста "Ланкаватара сутру", и только после деятельности знаменитого Хуэй-иэна (VII в.) ситуация радикально меняется и "школа Ланкаватара" окончательно превращается в "школу созерцания".

Согласно традиции, *чань* возникает в VI в. благодаря деятельности в Китае индийского проповедника *Бодхидхармы* (китайск. *Путидамо*, вьетнамск. *Бодедатма*), однако в действительности ее истоки восходят к самому началу распространения буддизма в Китае, поскольку уже первые миссионеры буддизма, такие как Ань Ши-гао, сочетали весьма фрагментарную проповедь буддийской доктрины со значительно более развернутыми наставлениями в буддийской психотехнике, йоге, которой придавалось особое значение. Но подлинным предшественником *чань* является буддийский мыслитель IV—V в. Дао-щэн (Чжу Дао-шэн, ок. 360—434 гг.), который впервые стал учить о такой характернейшей особенности *чань*, как "внезапное просветление" (*дунь у*). На место Дао-щэна в генезисе *чань* обратил внимание еще Ху Ши, однако вплоть до самого последнего времени его точка зрения не находила документального подтверждения, поскольку ни один из чаньских текстов не ссылался на Дао-щэна. Ситуация изменилась после изучения дуньхуанской рукописи сочинения танского буддийского мыслителя Цзун-ми (780—841 гг.) "Да чэн чань мэн яо люэ" ("Основные очерки махаянской школы чань"). Цзун-ми планировал ввести в китайскую "Трипитаку" ("Сань цзан") четвертый раздел, содержащий всю чаньскую литературу (*чань цзан*), оставленный им, но позднее утраченный. Материалы дуньхуанской рукописи свидетельствуют о том, что Цзун-ми включил в него сочинение известного поэта и мирского теоретика буддизма Се Линь-юня (385—433 гг.), посвященное разработке доктрины "мгновенного просветления" Дао-щэна⁵.

Вместе с тем доктринальные установки *чань*, как и других буддийских школ, требовали, чтобы учение школы было возведено к самому Будде. Поэтому адепты *чань* обычно ссыпались на так называемую "цветочную проповедь Будды", содержание которой сводилось к тому, что некогда Будда поднял в руке цветок и показал его своим ученикам. Никто из них не понял этого знака, и только один из учеников Будды — Кашияпа постиг его смысл и улыбнулся, став, согласно легенде, первым чаньским патриархом в Индии. Утверждалось, что таким образом Будда преподал главную установку *чань* — передачу истинного знания непосредственно "от сердца к сердцу", минуя его письменную фиксацию в тексте. Согласно китайской традиции, в Индии было двадцать восемь чаньских патриархов, к которым причисляли и таких великих махаянистских мыслителей, как Нагарджа. Двадцать восьмой патриарх, Бодхидхарма, прибыл в Китай и ос-

новал школу *чань* в этой стране, став первым китайским патриархом (*цзу*). В действительности, конечно, нет никаких оснований говорить о существовании *чань* в Индии. Эта школа является специфически дальневосточным продуктом китаизации буддизма, т. е. его трансформации под влиянием исходного китайского идеологического субстрата.

Что же касается возможных индийских корней *чань*, то в качестве гипотетической предпосылки толчка генезису данной школы со стороны эталонного буддизма может рассматриваться разве что формирующаяся в Индии в рамках тантрического буддизма (*ваджраяна*) традиции *махасиддхов* ("великих совершенных"), также придававших основное значение практике медитации и эпатировавших инаковерующих буддистов своим нарочитым юродством. Однако поскольку *тантра* проникает в Китай значительно позднее возникновения *чань*, а сведения о *махасиддхах* также относятся к более позднему времени, то, видимо, здесь можно скорее предположить наличие типологической параллели, коренящейся в определенной автономизации буддийской психотехники, заявившей о своей религиозной самоценности.

По-видимому, весь ранний этап становления чаньской традиции в Китае может быть рассмотрен как медленный процесс вычленения этого направления, уделявшего особое внимание медитативной психотехнической практике, из монашеской среды последователей других школ. Во всяком случае, известно, что первоначально слово "*чань*" для ее обозначения не употреблялось, а именовали ее обычно школой "Ланкаватара сутры" ("Лэнцзы цзин"), поскольку именно этот доктринальный текст был основным для раннего *чань*. Не имели первые адепты этой школы и своих монастырей, проживая, как правило, в монастырях других школ, особенно школы "монашеской дисциплины" (*винаяя, луй цзун*), поскольку ее упор на дисциплинарных, а не доктринальных и теоретических аспектах буддизма импонировал установке *чань* на внеverbальное постижение. К тому же именно в рамках *винаяя* получил особое развитие психотехнический уровень буддизма. Поэтому традиционные заявления о том, что Бодхидхарма создал первый чаньский монастырь — Шаолиньсы — заслуживают достаточно критического отношения.

О самой Бодхидхарме традиция сообщает немногое. Говорится, что он прибыл в Китай из Индии в начале VI в., практиковал метод "созерцания стены" (*би гуань*), т. е. полного самоуглубления без опоры на внешние образы, поскольку медитирующий поворачивался лицом к голой стене, и передал свое учение монаху Хуэй-кэ, ставшему его преемником и вторым чаньским патриархом. Проповедовал Бодхидхарма в северном Китае (тогда находившемся под властью сяньбийской династии Северная Вэй), где быстро утверждалось буддийское учение *виджнянавады*, отраженное и в "Ланкаватара сутре". Как утверждают китайские тексты (прежде всего "Жизнеописания достойных монахов, составленные при династии Тан" — "Тан гао сэн чжуань" Дао-сюаня), он называл свою школу "Школой единой колесницы из южной Индии" (*чань Тяньчжу и чэн цзун*). Умер он, согласно традиции, в 528 г.

ИССЛЕДОВАНИЯ: Е. А. Торчинов. Буддийская школа тхиен

О его преемнике Хуэй-кэ (вьетнамск. Хюе-кха) известно также немногое. Он был уроженцем Лояна, жил в монастыре Шаолиньсы и передал свой сан патриарха своему ученику Сэн-цанию.

Сэн-цане (ум. в 606 г.) следует сказать особо, поскольку с ним не только связывается появление первого собственного чаньского текста ("Записи об искреннем сердце", "Синь синь мин")⁶, но он также во вьетнамской традиции считается учителем основателя вьетнамского *тхиен винитаручи*.

Сэн-цань (вьетнамск. Танг-сан) — третий чаньский патриарх. Во время гонений на буддизм северочжоуского императора У-ди он удалился на гору Хуангуншань (провинция Аньхуэй), а потом - на гору Сыкуншань (в районе озера Тайху). В 592 г. он передал патриаршество своему ученику Дао-синю.

Как утверждает традиция, Винитаручи, прибывший в Китай из Индии около 574 г., несколькими годами позже получил наставления Сэн-цания на горе Сыкуншань, после чего отправился на юг, посетил Гуанчжоу и около 580 г. прибыл во Вьет, где и основал первое направление буддизма *тхиен*.

Отметим, что ко времени деятельности Сэн-цания о чань еще трудно говорить как об оформленвшейся и консолидированной школе с достаточно четко сформулированными установками. Вместе с тем благодаря приписывающемуся ему небольшому тексту "Синь синь мин" он оказался выделен среди других первых чаньских патриархов и удостоен танским императором Сюань-цзуном (VII в.) посмертным титулом *Цзяньчжи чаньши* ("Наставник созерцания с сознанием, подобным зерцалу").

Четвертый чаньский патриарх Дао-синь (вьетнамск. Дао-тин, ум. 651 г.) передал свой сан Хун-жэню (вьетнамск. Хоанг-нян, ум. 675 г.), в свою очередь передавшему его знаменитому шестому патриарху Хуэй-нэну (вьетнамск. Хюэ-нанг) или Цао-ши (вьетнамск. Тао-кхе, ум. 712 г.).

Со времени Хун-жэня происходит переориентация становящейся чаньской традиции с "Ланкаватара сутры" на "Ваджраччхедика праджня-парамита сутру"⁷ (кит. "Цзиньган цзин", в Европе известна как "Алмазная сутра"), текст, возникший в русле формирующейся философии *шуньявады* (*мадхьямики*), парадоксальный стиль которого оказал серьезное влияние на формирование существенных особенностей чань. Хун-жэнь, как Сэн-цань, оказался отмечен посмертным титулом *Да мань чаньши* ("Наставник созерцания великой полноты"), данным ему танским императором Тай-цзуном (VII в.).

После смерти Хун-жэня в чань произошел раскол, поскольку часть его учеников не признавала лидерство Хуэй-нэна, тайно возведенного в сан Хун-жэнем, и провозгласила патриархом другого его ученика — Шэнь-сю (вьетнамск. Тхан-ту), создавшего северную школу чань (школа Хуэй-нэна получила название южной).

Первоначально школа Шэнь-сю (северная школа) господствовала в чань, однако постепенно она вытесняется южной школой. Во многом это связано с деятельностью ученика Хуэй-нэна по имени Хэцзе Шэнь-хуэй. Шэнь-хуэй активно и пристрастно критиковал Шэнь-сю, проти-

Кунсткамера К Этнографические тетради. 1993. Вып. 2-3

вопоставляя ему Хуэй-нэна. Победившая "южная школа" таким образом в VIII—начале IX в. была представлена прежде всего ветвью Шэнь-хуэя, однако в середине IX в. на первый план вышла ее боковая ветвь — традиция Ма-цзу Дао-и. Эта традиция со всеми ее направлениями (линьци, гуйян) и сформировала так называемый "классический чань". В его формировании значительную роль сыграли и другие боковые ветви южной школы (*шитоу чань*, породивший субшколы *цаодун*, *юньмэн* и *фа янь*). Но центральное направление южной школы — учение Хэцзе Шэнь-хуэя, сделавшего так много для победы над "северной школой", сошло на нет, а с ним — и ранний чань. К середине IX в. относится и легитимизация традиции преемственности чань, создается канонический и широкоизвестный список патриархов (ранее единого такого списка не было): Бодхидхарма, Хуэй-кэ, Дао-синь, Сэн-цань, Хун-жэнь и основатель южной школы чань Хуэй-нэн.

Именно с деятельностью шестого чаньского патриарха Хуэй-нэна и его учеников связано окончательное оформление школы чань, четкое определение ее основных доктринальных положений и установок, а также методов созерцания. По существу, только с Хуэй-нэна начинается достаточно подкрепленная источниками история чань, что делает его по существу подлинным основателем этой школы. Учение Хуэй-нэна изложено в тексте записанной его учениками проповеди, получившей название "Алтарной сутры шестого патриарха" ("Лю цзу тань цзин")⁸. Основные моменты учения Хуэй-нэна таковы: 1) Истинная реальность тождественна с природой человека и всех живых существ и изначально чиста и свободна, будучи Дхармовым Телом Будды; 2) Она невыразима в каких-либо знаках и потому не может быть передана через какие-либо, даже священные, тексты; 3) Путь к ее постижению и достижению состояния Будды лежит в созерцании собственной природы (*цзянь син чэн фо* — смотри в свою природу и станешь Буддой); 4) Поскольку абсолютная истина не может быть обусловлена никакими относительными актами, ее постижение может быть только мгновенным и совершенно спонтанным (*дунь у*); 5) Истинное, "просветленное", состояние сознания может быть передано в непосредственном опыте от учителя к ученику ("передача от сердца к сердцу") без какого-либо знакового оформления.

Основные положения проповеди Хуэй-нэна обусловили специфику чаньской религиозной психотехнической практики: использование не только традиционной сидячей медитации (*цзо чань*), но и самоуглубления в любых условиях, независимо от рода деятельности; использование особых парадоксальных высказываний, абсурдных по содержащейся в них информации (*гунъянь*), или парадоксального диалога (*вэнъ да*) для создания этими средствами у ученика того же состояния сознания, что и у учителя; отказ от разработки собственной религиозно-философской системы и медитации над текстами сутр, изучение которых рассматривается лишь как важное, но вспомогательное средство и т. п. Представление о внезнаковом характере истины — природы Будды, единосущной природе человека, диктовало особые нормы поведения чаньских монахов, которое присущими ему чертами юрод-

ИССЛЕДОВАНИЯ: Е. А. Торчинов. Буддийская школа тхиен

ства резко контрастировало с нормами и знаковостью стандартного поведения и образа жизни.

После смерти Хуэй-нэна, тело которого в качестве реликвии было подвергнуто мумификации⁹, школа чань разделилась на два основных направления, в свою очередь породивших пять главных чаньских течений (субшкол). Направление ученика Хуэй-нэна, Цин-юаня, которому наследовал Ши-тоу, положило начало субшколам цаодун, юньмэнь и фаянь.

Направление другого ученика Хуэй-нэна, Наньюэ, которому преемствовал Мацзу, дало начало субшколам линьцзи и гуйян.

Поскольку во Вьетнаме из данных направлений почти исключительное распространение (в модифицированном виде) получило течение Наньюэ, охарактеризуем кратко ее генезис.

Субшкола гуйян (вьетнамск. ви-нтьонг) получила свое название по именам двух чаньских наставников, преемников Хуэй-нэна, — десятого патриарха Гуй-шаня (вьетнамск. Ви-шон, ум. 853 г.) и одиннадцатого патриарха Ян-шаня (вьетнамск. Ныонг-шон, IX в.), в свою очередь возведивших свою традицию к патриархам Мацзу (также стоявшему у истоков и субшколы линьцзи) и Бай-чжану (вьетнамск. Бать-чыонг, ум. 814 г.), с именем которого традиция связывает не сохранившийся (или легендарный) первый кодекс чаньского монашеского общежития.

Гуй-шань (Лин-ю) был уроженцем юга Китая (г. Фучжоу, в то время — Чанци). Уже будучи монахом, удалился в провинцию Цзянси, где учился у Бай-чжана. Получил посмертный титул Да юань чань ши ("Наставник созерцания великой завершенности").

Патриарх Ян-шань (Хуэй-цзи) получил свое монашеское прозвище по названию горы, на которой жил в отшельничестве, — Даяншань. Учился у Гуй-шаня, традицию которого и воспринял. Созданная этими двумя патриархами субшкола и получила название учения патриархов Гуй и Яна (гуйян).

Основатель второго чаньского направления во Вьете Уянь-тун (вьетнамск. Во Нгон Тхонг) был близок к данной традиции и учился у Бай-чжана вместе с Гуй-шанем, когда патриарх Чэн-шань был еще послушником (*шами, шраманера*). Впоследствии Гуй-шань передал свое учение Ян-шаню, вместе с которым они создали направление гуйян в Китае, а Уянь-тун отправился проповедовать близкую традицию во Вьет.

К этому времени в школе чань произошли значительные изменения, связанные, во-первых, с начавшимся процессом институциализации чань: появляются первые собственно чаньские монастыри и варианты монашеских уставов (неслучайно первый из них связывается с именем Бай-чжана, хотя достоверного подтверждения этих сведений нет).

Чань оказалась единственной буддийской школой, благополучно перенесшей антибуддийские гонения императора У-цзуна (845 г.), и в силу этого постепенно превратилась в лидирующую школу китайского буддизма, чему способствовало и активное усвоение теоретических положений других школ (это в первую очередь относится к хуаянъ):

Кунсткамера К Этнографические тетради. 1993. Вып. 2-3

поскольку чань не разрабатывала собственной философии, таковая бралась в готовом виде из хуаянъ в качестве учения (*цзяо*), дополнявшего собственно медитацию (chanь). Школа чань оказала определенное влияние на формирование сунского неоконфуцианства, активными пропагандистами которого за пределами Китая стали именно чаньские монахи. Индифферентность чань к разработке теоретической стороны учения способствовала и тому, что она оказалась наиболее "китаизированной" школой дальневосточного буддизма, представлявшей в других странах дальневосточного культурного ареала не только буддизм, но и всю духовную культуру Китая в целом.

О последующей истории чань следует сказать только несколько слов, поскольку аналогичные процессы окажутся весьма существенными и для японского дзэн и для вьетнамского тхиен.

В XII—XIII веках завершается институциализация чань¹⁰, оформляется система чаньских монастырей с развитой монастырской бирократией и разработанными уставами монашеского общежития, по существу ритуализовавшими и регламентировавшими все стороны жизни чаньских монахов. Организационно-бюрократическое оформление чань завершило, по существу, историю развития данной школы в Китае.

Чаньский буддизм оказал сильное влияние на культуру средневекового Китая: философию, изобразительное искусство, литературу. Во многом чань выступал катализатором тех тенденций в китайской культуре, которые возникли в ней еще под влиянием даосизма, что ярко проявилось в истории создания пейзажной монохромной живописи тушибо. Чаньская медитативная практика привлекала пристальное внимание поэтов и художников, произведения которых, в свою очередь, усваивались образованными чаньскими монахами в качестве составной части своеобразной чаньской монастырской культуры. Проповедуя чань за пределами Китая, чаньские монахи пропагандировали там и освоенные ими шласти традиционной китайской культуры, выступая, по существу, ее распространителями и представителями, что ярко проявилось, в частности, в активной пропаганде ими неоконфуцианской философии. В целом чань удалось стать в Китае одним из наиболее активных идеологических центров формирования верхнего шласта религиозно-философского синкретизма, тесно связанного с самыми разными аспектами традиционной китайской культуры.

Переходя к истории школы тхиен во Вьетнаме, представляется необходимым предварительно ответить на вопрос, почему из всех школ китайского буддизма именно чань было оказано предпочтение и именно эта школа стала лидирующей и выполняющей длительное время даже функции официальной идеологии.

В течение тысячелетней зависимости от Китая и вследствие интенсивного влияния китайской идеологии, культуры и усвоения китайских образцов государственного устройства Вьетнам стал неотъемлемой частью дальневосточного культурного ареала. Поэтому Вьетнам не мог приступить к созданию собственной государственности, не ориентируясь на китайские нормы. Вместе с тем своеобразие местных условий и необходимость создания сильного и независимого государства

ИССЛЕДОВАНИЯ: Е. А. Торчинов. Буддийская школа тхиен

требовали не абсолютного копирования китайской модели, а ее трансформации и переосмыслиения.

С одной стороны, развитие Вьетнама было невозможно без усвоения всей богатейшей культурной традиции Китая, с другой — существовала тенденция к ориентации на собственную традицию с ее спецификой. Отсюда проистекал и отказ вьетнамских правящих кругов от конфуцианской монополии в сфере политической доктрины и духовной культуры: ведь конфуцианство воспринималось прежде всего как идеология того китайского чиновничества, которое, по крайней мере номинально, управляло Вьетнамом в предшествующий период.

Следовательно, усвоение китайской культуры должно было осуществляться через такого ее представителя, который был бы наименее одиозен в плане воспоминаний о недавней зависимости и не мог быть проводником непосредственного политического влияния Китая. Но вместе с тем в его задачу входила способность успешно презентировать всю культурную традицию Китая. Именно такой идеологией и оказался чаньский буддизм. Его утверждению в качестве официальной идеологии способствовали и дополнительные обстоятельства.

Во-первых, у *тхиен* во Вьетнаме уже была прочная идеологическая база, поскольку он начал распространяться там еще с конца VI в. Во-вторых, чаньский буддизм являлся тем важным элементом традиционной китайской культуры, который был минимально связан с официальной идеологией императорского Китая и его государственностью. Последнее тем более верно для IX—X в., когда в самом Китае после 845 г. буддизм подвергался гонениям¹¹.

Вместе с тем после свержения китайского владычества во Вьетнаме к власти здесь пришла не бюрократия служилого чиновничества, бывшая естественным носителем конфуцианской идеологии, а наследственная аристократия, отдававшая предпочтение буддизму.

И наконец, сам факт, что буддизм, будучи составной частью китайской культуры, возник тем не менее не в Китае, а в Индии, вполне удовлетворял стремлениям вьетнамцев не только к политической, но и к идеологической независимости от Китая. Таким образом, верхушка вьетнамского общества могла усваивать содержание китайской культуры, в парадигмах которой продолжала развиваться идеология и культура Вьетнама, через такого представителя китайской культуры, который был минимально связан и с официальной идеологией Китая и с его правящими кругами (чиновная бюрократия)¹².

Однако здесь встает новый вопрос: каким образом сам чаньский буддизм по своему характеру мог функционировать в качестве государственной идеологии.

В настоящее время уже доказано¹³, что институциализированный чань воспроизводил структуру государственного чиновниччьего аппарата породившего его общества и в таком качестве успешно выполнял различные бюрократические и управленческие функции, как это было, в частности, в Японии XIV—XV вв.

Классический чань содержал очень важные идеологические положения, которые в адекватной ситуации должны были привести к существенным социальным последствиям и отразиться на статусе са-

Кунсткамера К Этнографические тетради. 1993. Вып. 2-3

мого чань. Традиция *Мацзу Дао-и* выдвинула доктрину, согласно которой все человеческие психические и физические способности, включая самые незначительные, являются функциями природы Будды — изначально просветленного аспекта всех живых существ. Природа Будды является также субъектом всех ментальных и вербальных актов. *Мацзу* утверждает: "Если вы хотите понять сознание, тогда вы должны постичь, что то, что произносит слова, и есть ваше сознание. Это сознание называется Буддой, оно называется истинным Буддой в его *Дхармакайе* оно же называется *дао*". Для *Мацзу* сознание обычного человека и есть *дао*, а слова — его проявление¹⁴.

Из этой идеи следовал вывод о том, что всякая положительно оцениваемая буддизмом деятельность может рассматриваться в качестве деятельности самого Будды. Ее субъектом была истинная природная сущность, тождественная просветленному сознанию Будд, а сама деятельность оценивалась как проявление (*юн*) этой природы.

В Китае данный тезис использовался для обоснования важного для самого функционирования буддийской традиции в рамках китайского социума положения о возможности достижения состояния Будды мирянином, продолжающим выполнять свои светские обязанности¹⁵.

Однако во Вьетнаме данная доктрина показалась гораздо более важной, поскольку рассмотренное имело значение не только для мирян, но и для монахов, весьма активно использовавшихся в XI—XIII вв. на государственной службе. Свое наиболее завершенное выражение доктрина *Мацзу*, ставшая характерной для всего *тхиен*, нашла в учении школы Чук-лам с ее императивом "закон Будды не отделим от закона мирской жизни" (китайск. *фо фа бу ли шицзянь фа*).

Это учение было социально значимым для развития общественных отношений средневекового Вьетнама. Рассматривая его роль в контексте общеметодологических теорий о влиянии идеологии на другие формы культуры (государственные институты, право и т. д.), а также влиянии идеологии на характер социально-экономических отношений в обществе (проблема М. Вебера), можно прийти к выводу о ее положительном влиянии на развитие вьетнамского общества XI—XIII вв. Поэтому можно предположить, что именно учение классического чань о соотношении просветленного сознания Будд и сознания обычного человека и оказалось идеологической предпосылкой превращения *тхиен* в официальную идеологию средневекового Вьетнама. При введении данного учения в контекст проблематики государственной идеологии особенно подчеркивалось положение о том, что сама социально значимая деятельность представляет собой проявление просветленного сознания, "природы Будды".

Буддизм начал распространяться во Вьетнаме с первых веков новой эры. Первоначально именно через Вьетнам прибывали проповедники буддизма и в Южный Китай. Это связано с широкими торговыми контактами стран Юго-Восточной Азии (прежде всего Тямпы, расположавшейся на юге современного Вьетнама) с Индией и Китаем. В III в. в древнем Вьете уже существовала достаточно многочисленная

ИССЛЕДОВАНИЯ: Е. А. Торчинов. Буддийская школа тхиен

буддийская община, как об этом сообщается в трактате Моу-изы "Ли хо лунь" ("Об отсечении сомнений")¹⁶.

В конце первой половины III в. здесь проходила также деятельность известного проповедника буддизма на юге Китая (царство У) Кан Сэн-хуэя (вьетнамск. Косяонг Танг Хой), прибывшего в столицу царства У (Цзянье) в 247 г. Кан Сэн-хуэй происходил из семьи со-гийских купцов, поселившихся в Зяотяу (китайск. Цзяочжоу)¹⁷. Из других известных буддистов, проповедовавших позднее в Китае, можно также упомянуть Калъянаручи (вьетнамск. Кыонг Лыонг Лау, жил в Зяотяу в 255—257 гг.) и Мараджива (вьетнамск. Малахивык), нач. IV в.)¹⁸. Поэтому можно утверждать, что первоначальный вьетнамский буддизм имел много общего с китайским буддизмом на самой ранней стадии развития последнего. Однако это не привело к синхронному с Китаем становлению собственной автономной буддийской традиции в Зяотяу, поскольку следующий этап рецепции буддизма во Вьетнаме связан с распространением здесь китайской школы чань (вьетнамск. тхиен), развитие которой на вьетнамской почве и составляет в основном историю вьетнамского буддизма.

Прежде чем перейти к рассмотрению этого этапа становления буддийской традиции во Вьетнаме, отметим принципиальную важность того факта, что проповедническая деятельность индийских буддистов (в том числе и во Вьете) началась еще в то время, когда сам индийский буддизм, и прежде всего махаяна, еще не сформировался окончательно. Поэтому во Вьетнам проникали на первом этапе весьма разнородные буддийские идеи, идеология махаянского буддизма сочеталась с элементами хинаяны. Последнее обстоятельство, возможно, способствовало сохранению в рамках более поздней махаянской традиции вьетнамского буддизма хинаянского субстрата, поддерживавшегося в более поздний период и контактами с граничащими с Вьетнамом хинаянскими государствами. Не исключено, что элементы тхеравадинского (хинаянского) буддизма, сохранившиеся в рамках махаяны, наряду с другими факторами также обусловили некоторые специфические черты вьетнамского буддизма.

Сама история тхиен во Вьетнаме, равнозначная для вьетнамцев истории буддизма в их, стране вообще рассматривается обычно в традиции как история постепенной смены пяти школ, восходящих в конечном счете к Бодхидхарме, а через него — к самому Будде Шакьямуни. Это школы Винитаручи (Тинидальтути), Во Нгон Тхонга, Тхао Дыонга, Чук-лам, Нгуен Тхиесу (основана в XVII в., представляет направление линьцзи и аналогично в синхронной школе обаку в Японии) и Лиесу Куана (основанное в XVIII в. специфически вьетнамское ответвление школы линьцзи). Появление этих пяти школ рассматривается во Вьетнаме как исполнение апокрифического пророчества Бодхидхармы: "Один цветок раскрывает пять лепестков, а его плод созревает естественно" (и хуа кай у е, цзего цзыжань чэн). Вместе с тем вьетнамская традиция склонна рассматривать в качестве гомоморфной ей (структурно аналогичной) и китайскую школу чань, также в соответствии с традицией реализовавшейся на пять направлений: цаодун, юньмэн, фаянь, линьцзи и гуйян. Первые три, по преданию,

Кунсткамера К Этнографические тетради. 1993. Вып. 2-3

восходят к ветви циньюань, а последние две к ветви шитоу, представленной учеником Хуэй-нэна Наньюэ и его преемником Мацзу Дао-и¹⁹.

Если говорить о преемственности вьетнамских школ тхиен, то следует отметить, что школа винитаручи (в случае ее аутентичности на раннем этапе становления) представляет собой первоначальный ("до-хуэйнэновский" чань), школа Во Нгон Тхонга — ветвь наньюэ и мацзу (шитоу), школа Тхао Дыонга — направление юньмэн ветви циньюань, школа Чук-лам не имеет китайского аналога, а школа Нгуен Тхиесу и Лиесу Куан представляет направление линьцзи (вьетнамск. тамтме) ветви шитоу (наньюэ и мацзу).

Традиция связывает проникновение школы чань во Вьетнам с именем индийского проповедника Винитаручи (китайск. Бинидолючи, вьетнамск. Тинидальтути) — VI в.

Согласно преданию, он прибыл в 574 г. в Китай, где стал учеником третьего чаньского патриарха Сэн-цзяня (вьетнамск. Танг Сан, ум. 606 г.). В 580 г. он пришел во Вьетнам, где поселился в монастыре Фап-ван в провинции Хадонг.

О школе Винитаручи известно немногое, хотя список патриархов ее преемственности насчитывает 28 лиц в 19-ти поколениях (от VI до XIII вв.). Можно предположить, что ее учение содержало много общего с ранним китайским чань, о котором прежде всего можно судить по реконструкции учения последователя и преемника Сэн-цзяня, четвертого патриарха чань Дао-сия²⁰. Между тем сведения, сообщаемые во вьетнамских источниках, скорее содержат материал, из которого следует близость учения Винитаручи и его школы к классическому чань IX в. Это, видимо, свидетельствует о сильном влиянии на школу винитаручи позднего периода более зрелых школ чань, распространявшихся во Вьетнаме после 820 г. Отсутствие же в списке патриархов школы сведений о поколениях патриархов, живших между 686 и 863 гг., а также лакуна между 626 и 686 гг. подтверждают предположение о недостоверности данных по ранней истории школы.

Следовательно, материалы более позднего времени, характеризующие школу на верхнем синхронном срезе ее исторического развития, не могут быть использованы для реконструкции ее первоначального учения, поскольку в поздний период она испытала исключительно сильное влияние со стороны более развитых чаньских традиций и во многом утратила свою специфику.

В силу отмеченного обстоятельства нельзя целиком исключить вероятность неаутентичности всей ранней (до IX в.) истории школы винитаручи, сама фигура которой могла появиться по аналогии с Бодхидхармой. В таком случае образ Винитаручи был призван освятить вьетнамский тхиен авторитетом и индийской (прежде всего), и китайской традиции, подобно тому, как в Китае аналогичную функцию выполнял образ Бодхидхармы. Однако вряд ли может вызвать сомнения сам факт распространения с конца VI в. во Вьетнаме различных вариантов раннего чаньского буддизма. Этот факт и был позднее запечатлен традицией через личность Винитаручи. Таким образом, предание о Винитаручи, индийском проповеднике, ставшем последователем китайского наставника, представляет собой своего рода иде-

ИССЛЕДОВАНИЯ: Е. А. Торчинов. Буддийская школа тхиен

ологическую модель осмыслиения вьетнамскими буддистами собственной традиции как имеющей индийское происхождение и одновременно восходящей к китайской культуре и китайскому буддизму.

Следующей чаньской школой, утвердившейся во Вьетнаме, была традиция прибывшего сюда в начале IX в. (ок. 820 г.) из Китая монаха Уянь-тума (вьетнамск. Во Нгон Тхонг). Во Нгон Тхонг был учеником знаменитого чаньского наставника Бай-чжан Хуай-хая (720—814 гг.). Учение Во Нгон Тхонга представляло вариант южной школы чань, утвердившейся в Китае после Хуэй-инэна. Можно также предположить близость Во Нгон Тхонга к традиции гуйян, основанной учениками Бай-чжана.

Как уже говорилось, Бай-чжан Хуай-хай был учеником Ма-цзу Дао-и (709—788 гг.), патриарха, сыгравшего огромную роль в развитии и окончательном оформлении чань, идущего от знаменитого шестого патриарха Хуэй-инэна. Таким образом, благодаря проповеди Во Нгон Тхонга Вьетнам познакомился со зрелой чаньской традицией, прочно утвердившейся во Вьетнаме и процветавшей там до середины XIII в. Список патриархов этой школы насчитывает сорок имен в пятнадцати поколениях²¹.

В 938 г. Вьетнам окончательно освободился от китайского господства и в 968 г. был провозглашен империей. Государственной идеологией этой империи (Дайковьет или Дай Вьет) стал буддизм тхиен, о причинах чего говорилось выше. Однако старые школы не могли полностью удовлетворить потребности нового государства, поскольку изначально возникли и достигли зрелости вне сферы официальной идеологии. Поэтому императоры династии Ли (1009—1225 гг.) обратили свое внимание на принципиально новое направление тхиен, впервые принесенное во Вьетнам китайским проповедником Тхao Дыонгом (китайск. Цао-тан, во Вьетнаме с 1069 г.), проповедовавшим первоначально в Тямпе, хотя создателем собственно соответствующей школы стал вьетский император Ли Тхань-тонг (1054—1072 гг., годы жизни — 1023—1072), считающийся первым патриархом данного направления. Среди его патриархов было еще два вьетских монарха — императоры Ли Ань-тонг (1138—1175 гг., годы жизни 1036—1175) и Ли Као-тонг (1176—1210 гг.), а также принц Нго Ить. Чан Ван Зяп считает, что школа Тхao Дыонга отражает наступление периода господства собственно вьетнамского буддизма тхиен²². Однако это мнение в настоящее время можно оспорить, поскольку первая всецело автохтонная школа тхиен возникла во Вьетнаме значительно позже, ознаменовав кульминацию развития тхиенского буддизма в качестве государственной идеологии. Речь идет о школе чуклам (китайск. чжулинь, "bamboowy лес"), основанной императором династии Чан (1226—1400 г.) Чан Нян-тонгом (1258—1308 г.) и не имевшей китайского аналога.

В 1069 г. в ходе войны Вьета с Тямпой в плен был взят китайский монах Цао-тан (Тхao Дыонг), проповедовавший в Тямпе. Император Ли Тхань-тонг приказал ему помочь придворному монаху историографу. После того как Тхao Дыонг отличился при корректировке изречений чаньских патриархов, император провозгласил его "настав-

Кунсткамера К Этнографические тетради. 1993. Вып. 2-3

ником государства" (вьетнамск. куок шы, китайск. го ши) и оставил его при дворе в качестве императорского учителя, после чего Тхao Дыонг поселился в столичном монастыре Кхай-куок (китайск. Кайгосы, монастырь "Основания государства"), привлекший множество паломников как вьетнамских, так и китайских. Позднее он передал свой сан патриарха (осуществил "передачу печати сердца" — вьетнамск. тэм ан, китайск. синь инь) императору Ли Тхань-тонгу, который и считается основателем школы Тхao Дыонга. Ей оказывали покровительство все императоры династии Ли, еще двое из которых, как уже отмечалось, также были патриархами данной школы тхиен, списки преемственности школы насчитывают восемнадцать патриархов в пяти поколениях (XI—начало XIII в.).

Основной особенностью школы Тхao Дыонга было совмещение чаньской и амидаистской религиозной практики. Несмотря на то что эти две школы (chanь и цзинту, т. е. школа "Чистой Земли", основанная на вере в спасительную силу Будды Амитабхи, спасающего верующего, повторяющего его имя) кажутся на первый план противоположными, однако в действительности уже достаточно рано проявилась тенденция к их синкретизации. Эта тенденция, видимо, связана с тем, что обе школы были направлениями психотехнической ориентации²³. И для чань, и для цзинту доктринальные вопросы и философская проблематика или были просто второстепенны, а буддийская религиозная доктрина воспринималась внерефлексивно, или же рассматривались в ракурсе психотехнического опыта. Кроме того, в чань постоянно наблюдалась тенденция к использованию в качестве своей теоретической базы философию других буддийских школ, прежде всего хуаянь. В таком случае эти концепции рассматривались как теоретический коррелят ("учение", цзяо) чаньской практике (chanь — достоверно дхъяна, медитация), что выразилось в распространенном в Китае и во Вьетнаме тезисе "цзяо-чань и чжи" (вьетнамск. зяо-тхиен нят чи), т. е. "учение и медитация едины". Этот же принцип был использован и в синкретической школе Тхao Дыонга, где он приобрел вид чань-цзин и чжи (вьетнамск. тхиен-тинь нят чи), "chanь и цзин ту едини", хотя здесь речь уже шла о сближении двух школ сориентированных исключительно на психотехнический уровень буддизма.

По своему генезису школа Тхao Дыонга восходит к китайской традиции Юнь-мэнь. О Тхao Дыонге сообщается, что он был учеником патриарха этой школы по имени Сюэду Мин-цзюэ (вьетнамск. Туиет Дау Минь Зяк)²⁴, восходящей к циньюанской ветви чань.

Собственно, практика соединения "памятования о Будде" (китайск. няньфо, вьетнамск. ниемфат), заключающегося в медитативном сосредоточении повторении мантры будды Амитабхи (вьетнамск. Наммо А-Зи-Да фат), с чаньской медитацией возникла еще в раннем чань.²⁵ Поскольку данная синкретизация создавалась на основе чаньского учения, то сама практика ниемфат подверглась определенному переосмысливанию. Так, Западный Рай Будды Амитабхи рассматривался как символ просветленного состояния сознания, а размышление о Будде Амитабхе интерпретировалось как процесс уподобления собственного сознания сознанию Будды, что приводило к радикальной

ИССЛЕДОВАНИЯ: Е. А. Торчинов. Буддийская школа тхиен

интериоризации амидаистского идеала, сближавшегося с чаньской установкой на "видение собственной природы", тождественной с природой Будды.

Практика соединения амидаистской и чаньской медитации стала характерной для всей последующей истории вьетнамского буддизма. Ее подробно объясняет в небольшом сочинении, включенном в знаменитый трактат "Записи о пустом" ("Кхоа хы лук"), император-монах чаньской династии Чан Тхай-тонг (1226—1258 гг., годы жизни 1217—1277). Он рассматривает три типа "памятования о Будде" — от веры народного буддизма в обретение нового рождения в натуралистически понятном Западном Раю в результате повторения мантры Амитабхи до уточненной чаньской концепции Западного Рая как просветленного создания, обретаемого в процессе триединой медитации: тело отображает облик и атрибуты Будды, речь произносит слово Будды (*мантра*), а сознание концентрируется на его сущности, в результате чего практикующий переживает свою тождественность с Буддой. Вместе с тем Чан Тхай-тонг не отвергает и первый вариант медитации: он уподобляет его первому этажу дома, с которого только и может начаться строительство. Это утверждение Чань Тхай-トンга становится общепринятым во вьетнамском *тхиен*.

Утверждение во Вьетнаме школы Тхао Дыонга способствовало решению двух важных задач, связанных с оформлением тхиенского буддизма в систему официальной государственной идеологии. Во-первых, сильно расширились идеологические рамки вьетнамского *тхиен*. Поскольку именно чаньское учение о мгновенном просветлении и доктрина школы *цзинту* о спасении благодаря "памятованию о Будде" во многом и определяет специфику дальневосточной махаяны, школа Тхао Дыонга как бы стала репрезентировать во Вьетнаме всю тотальность традиции китайского буддизма, что придавало ей в глазах вьетнамских правящих кругов статус универсальности.

Во-вторых, введение в чаньскую религиозную практику метода *ниемфат* и всего комплекса амидаистских представлений чрезвычайно расширяло социальную базу буддизма во Вьетнаме, поскольку делало его учение доступным самым широким слоям населения. В Китае чаньско-амидаистский синcretизм не выполнял такой функции, поскольку там помимо этого типа чань существовал и собственно амидаизм (появившийся в чистом виде во Вьетнаме только в XVII в.), другие буддийские школы и различные типы народного буддизма.

Во Вьетнаме ситуация была иной, поскольку здесь буддизм был представлен практически только школой *тхиен* (чань), которая для своего утверждения и широкого распространения должна была разработать и такие аспекты своего учения, которые не были свойственны китайскому чань. И школа Тхао Дыонга успешно выполнила эту задачу, сделав тхиенское учение универсальным и подходящим для самых различных слоев населения. Отсюда и внимание вьетнамских монархов к этой школе, которая и стала официальной идеологией Вьетнама XI—нач. XIII в. Школа Тхао Дыонга явила, таким образом, важным этапом в становлении собственно вьетнамской буддийской традиции, выполнившей функции государственной идеологии, но

Кунсткамера К Этнографические тетради. 1993. Вып. 2-3

тем не менее она не была все же окончательным результатом или завершающей стадией данного процесса. Этую роль сыграла другая школа — не имеющее китайского аналога направление *чук-лам*, созданное в середине XIII в.

Основателем школы *чук-лам* является чаньский император Чан Нян-тонг (1258—1308 г.), принявший в монашестве имя Чук-лам дай шы ("Великий муж из бамбукового леса"), однако все основы ее учения были заложены выдающимся представителем средневекового вьетнамского *тхиен*, сыном знаменитого полководца и национального героя Вьетнама Чан Куок Туана или Хынг Дао, принцем Хынг Ньонгом (фамильное имя Куок Танг, почетный титул Тье-чунг тхыонг шы ("Высший муж мудрости и преданности")). Значительный вклад в создание предпосылок возникновения новой школы внес также упоминавшийся выше император Чан Тхай-тонг, дед Чан Нян-トンга²⁶.

Как уже говорилось, школа *чук-лам* представляет собой первое су-губо вьетнамское направление *тхиен*. С этим связана и исключительно национальная направленность данной школы, учение которой обеспечивало идеологическое обоснование росту национального самосознания и подъему вьетнамского патриотизма в период начавшейся в XIII в. войны с монгольскими завоевателями. С другой стороны, и сама школа *чук-лам* была в известной степени продуктом этой эпохи подъема национального самосознания. В более широкой перспективе она была призвана придать тхиенскому буддизму оптимальные формы для его функционирования в качестве официальной идеологии империи Чан. Таким образом, если в предшествовавший период школа Тхао Дыонга обеспечила *тхиен* статус полноправного представителя всей дальневосточной буддийской традиции, то теперь школа *чук-лам* завершила этот процесс, окончательно сформировав вьетнамскую локальную буддийскую традицию периода господства буддизма во Вьетнаме, подчеркнув уже не столько аспект ее общего со всей дальневосточной традицией, сколько аспект специфически вьетнамского. Одновременно, будучи предназначенней к роли государственной идеологии, школа *чук-лам* стремилась и к достижению максимального универсализма в рамках средневековой вьетнамской культуры. Отсюда ее стремление к синтезу на буддийской основе также даосских²⁷, но прежде всего конфуцианских идей. Здесь встает вопрос о специфике вьетнамского варианта сложившейся в Китае формулы "три учения — одна сущность". Можно признать вполне доказанным тяготение вьетнамской, равно как и других дальневосточных, культуры к идеологическому синкретизму, однако сам характер этого синкретизма был далеко не одинаков в различные периоды. Так, если в рассматриваемую эпоху династий Ли и Чан субстратом, основой и ведущим формообразующим элементом этого синкретизма был махаянский буддизм *тхиен*ского направления, то позднее, с XV в., когда к власти пришла династия Поздняя Ле (1428—1527 г.), эти функции перешли к неоконфуцианству, что безусловно радикально изменило характер вьетнамского идеологического синкретизма.

Тенденция к вьетнамизации общедальневосточных культурных парадигм, проявившаяся в учении школы *чук-лам*, нашла также свое

ИССЛЕДОВАНИЯ: Е. А. Торчинов. Буддийская школа тхиен

яркое выражение в том, что синхронно формированию этой школы наблюдается процесс распространения наряду с иероглификой (*хан ван* — досл. "китайская письменность") также и национального вьетнамского письма *ты ном*²⁸, использовавшего графические элементы иероглифики для фонетической записи вьетнамского языка. Многие тексты, причем это прежде всего относится к буддийским сочинениям, что также способствовало их максимально широкому распространению, писались одновременно и на *хан ване* и на *ты номе* (существовали и смешанные тексты)²⁹.

Вместе с тем *тхиен* школы чук-лам не мог бы стать ни исключительно вьетнамской, ни универсальной для средневекового вьетнамского общества идеологией, если бы он не включил в систему своего мировоззрения и автохтонные вьетнамские верования. Этот процесс включения в сферу буддийской идеологии нативных верований с их одновременной буддизацией, проходившей в тесной связи с формированием собственно вьетнамской буддийской традиции и отразил взаимодействие буддизма с идеологическими субстратами, о котором говорилось ранее. Этот процесс во многом и определял специфику той или иной локальной буддийской традиции в рамках определенной (здесь дальневосточной) региональной его формы.

Применительно к Вьетнаму речь идет о включении в мировоззрение *тхиен* буддизма так называемого "внутреннего пути" (*ной дао*; китайск. *нэй дао*) или культа национальных героев, проявивших себя в защите страны от внешних врагов или прославившихся в борьбе с другими бедствиями³⁰. Индийский ученый Сукумар Датт, в частности, отмечает, что не все пагоды во Вьетнаме посвящены Будде, поскольку часть их призвана увековечить память о выдающихся деятелях вьетнамской истории³¹. Так, существуют пагоды, воздвигнутые в память о полководце Чан Хынг Дао (отце одного из основателей школы Чук-лам Хынг Ньюонга). Культы *ной дао* наряду с поглощенным конфуцианством культом предков и различного рода анимистическими верованиями являются важнейшими элементами вьетнамских народных верований.

Не вдаваясь в специфику учения школы Чук-лам, поскольку о ней будет подробнее говориться ниже, при анализе функционирования буддизма в качестве государственной идеологии средневекового Вьетнама отметим только, что последователи этого тхиенского направления сделали наиболее последовательные и далеко идущие выводы из того положения направления Ма-цзу и Дао-и, согласно которому сознание, поступки и тело даже обычного человека являются сознанием, делами и телом Будды. Последователи школы Чук-лам делали из этого положения вывод о том, что мирская деятельность не только совместима со стремлением к просветлению, но и прямо желательна, поскольку при наличии правильной установки, она превращается в форму *упайи* ("искусных средств"), направленной на спасение живых существ, и в таком случае не только не вовлекает человека в новую кармическую активность, но, напротив, в сочетании с медитацией *тхиен* обладает освобождающей силой. Сама мирская деятельность рассматривалась этой школой как одно из важнейших средств дости-

Кунсткамера К Этнографические тетради. 1993. Вып. 2-3

жения просветления³². Достаточно существенно, что учением, выражающим этот аспект буддийской доктрины, объявлялось конфуцианство и санкционируемая им социальная деятельность, получившая таким образом в школе чук-лам буддийское измерение и буддийский идеологический контекст.

Подобная установка позволяла при господстве идеологии тхиенского буддизма использовать все значимые для государства потенции конфуцианства, что помимо прочего способствовало и идеологической консолидации вьетнамцев, создавая условия и для политического единства в условиях постоянной угрозы со стороны монгольской династии Юань.

Это позволило еще императору Чан Тхай-тонгу в дополнение к существовавшей системе государственных экзаменов ввести в 1247 г. экзамен по учению "трех религий", что благотворно сказалось на расширении идеологической и социальной базы правления династии Чан.

Достаточно характерны и биографии основателей школы чук-лам: двое из них (непосредственный основатель школы и его предшественник — дед) были императорами, активно занимавшимися государственными и военными делами, но в преклонном возрасте ушедшиими в монахи, а первый фактический лидер — полководцем, соратником своего знаменитого отца, также позднее принявшим монашество³³.

Школа чук-лам, согласно ее спискам преемственности, просуществовала в течение четырех поколений и насчитывала девять патриархов, среди которых было два императора — Чан Нян-тонг и Чан Минь-тонг (XIV в.). В целом эта школа, равно как и школа Тхао Дыонга, в основных чертах определила специфику всего последующего вьетнамского буддизма.

В конце правления династии Чан конфуцианство постепенно становится самостоятельной идеологической силой и к началу XV в. полностью вытесняет буддизм (оставшийся, равно как и народные верования, основной религией большинства населения) из сферы официальной идеологии. Это привело к определенному упадку буддизма в XV—XVI вв., однако в XVII в. начинается его возрождение в форме школ традиции *линьзи* (*лам-те*), рассмотрение которых будет предпринято ниже³⁴.

Теперь, после экскурса в историю средневекового вьетнамского буддизма, обратимся к анализу его функционирования в качестве официальной идеологии вьетнамского государства XI—XIII веков.

На основании вышеизложенного представляется возможным разделить историю буддизма *тхиен* в этом отношении на следующие этапы: 1) Период покровительства *тхиен* со стороны властей после установления независимости в X в. (кратковременные династии Нго, Динь, Ранняя Ле); 2) Становление буддизма *тхиен* в качестве государственной идеологии и ее укрепление (школа Тхао Дыонга) — XI—XII в.; 3) Кульминация развития буддизма как официальной идеологии (школа чук-лам) — XIII в.; 4) Кризис буддийской государственной идеологии, постепенное повышение статуса конфуцианства — XIV в.

ИССЛЕДОВАНИЯ: Е. А. Торчинов. Буддийская школа тхиен

Теперь обратимся к конкретике функционирования *тхиен* как официальной идеологии Вьетнама X—XIII вв.

Рассмотрим вопрос о соотношении тхиенского буддизма с доктриной императорской власти.

Во-первых, при анализе взаимодействия буддизма с дальневосточными культурами, и прежде всего с их государственной идеологией, включавшей в себя чрезвычайно разработанную концепцию сакрального характера власти монарха (речь идет прежде всего о Китае), буддизм обычно рассматривается как сугубо монашеская идеология, призывающая к уходу от мира и не имеющая никакого отношения к теории государства и государственной власти. При этом зачастую остается вне поля зрения исследователя тот факт, что буддизм обладал своим учением о характере власти монарха. Буддизм разработал свою концепцию идеального миродержавного правителя — *чакравартина*, по своим потенциям отождествленного Будде, но иначе реализовавшего их.

Идеологема *чакравартина* присутствует уже в легенде о рождении Будды Шакьямуни, сопровождавшемся пророчеством о том, что новорожденный, имевший на теле тридцать два признака великого человека, станет или монархом-*чакравартином* или просветленным мудрецом — Буддой. Кроме того, в буддизме существовала и доктрина царя, управляющего на основе буддийского Закона (*дхармадржа*). В науке существует и предположение, что именно эти доктрины и позволили буддизму стать идеологией таких централизованных индийских империй, как государство Ашоки.

Основополагающие индийские тексты ("Абхидхармакоша") утверждают, что одновременное появление Будды и *чакравартина* невозможно. Однако рассмотренная выше тхиенская доктрина взаимодействовала с учением о *чакравартине*, позволяя рассматривать императора в качестве *Будды-чакравартина*, двояко, но одновременно реализующего свои потенции: и как просветленного мудреца (через практику тхиенского созерцания), и как универсального монарха (через осуществление своих функций как правителя). Не исключено, что здесь сказалось влияние индуистской концепции *девараджа* ("божественного царя"). Эта идея вполне могла прийти из индуистской Тямпы, с которой Вьетнам поддерживал постоянные и интенсивные контакты.

Еще больший интерес представляет фрагмент из "Абхидхармакоши" Васубандху, свидетельствующий об интересе крупнейших идеологов буддизма к соотношению статуса Будды и *чакравартина* и о наличии в религиозной доктрине буддизма предпосылок к созданию концепции власти монарха, получившей распространение во Вьетнаме: "...почему бодхисаттва в своем последнем существовании, обладая способностью саморождения, все же предпочитает рождение из лона? — Потому что он видит в этом великую цель: благодаря родственным связям [с бодхисаттвой] славный род Шакьев принимает Дхарму; признавая в нем члена семьи *чакравартинов*, другие испытывают к нему огромное уважение. Кроме того, его [пример] является вдохновляющим для последователей, так как [он показывает], что и обычные люди могут достичь такого же совершенства"³⁵.

Кунсткамера К Этнографические тетради. 1993. Вып. 2-3

В связи с вышеизложенным, буддийский ученый вьетнамского происхождения Тхить Тхиен Ан отмечает, в частности, что соединение конфуцианско-даосского культа предков с теорией *чакравартина* создало основу для культа императора в таких странах, как Вьетнам, чья ранняя культура и политические институты были открыты для одновременного восприятия китайских обычаем и индийских концепций³⁶.

Подтверждает высказанное предположение и материал средневековых вьетнамских текстов. В качестве примера остановимся на некоторых аспектах интерпретации тхиенского учения, содержащегося в знаменитом трактате императора династии Чан (XIII—XIV в.) Чан Тхай-тонга "Хкоа хы лук" (китайск. "Кэ сюй лу") — "Записи о пустом"³⁷.

В предисловии к этому трактату император прямо называется "Буддой, живущим и миру"³⁸ (*хоат фат*; китайск. *хофо*). Из данного статуса императора выводится и его функция спасителя живых существ — подданных, — осуществляемая через их наставление и проповедование истинами буддийского учения. Эта же установка скрыто присутствует в изложении самим Чан Тхай-тонгом мотивов написания данного трактата и постоянно проводится в его тексте.

Трактат "Хкоа хы лук" в целом представляет собой дидактическое сочинение, первая часть которого посвящена характеристике *сансыры* как мира страданий, испытываемых любым живым существом в цепи непрерывных рождений-смертей, и рассуждениям о ценности человеческого существования как уникальной возможности достижения просветления. Вторая часть описывает цикл суточных обрядов, направленных на формирование установки на обретение просветления (*бодхичиттотпада*), третья посвящена раскрытию смысла пяти основных буддийских обетов, четвертая включает в себя небольшие практически самостоятельные трактаты, в том числе о практике "памятования о Будде" (*нием фат*) и о тхиенском созерцании. Завершает "Хкоа хы лук" предисловие к сборнику стихов императора "Компас тхиенского учения" ("Тхиен тонг тинам"), в которых выражается императорский "опыт просветления", о котором таким образом как о нормативном примере сообщается подданным Чан Тхай-тонга³⁹.

Остановимся на предисловии Чан Тхай-тонга к своим стихам, поскольку оно не случайно включено в "Хкоа хы лук" в качестве самоценного текста, чрезвычайно почитаемого последующей тхиенской традицией⁴⁰.

Предисловие Чан Тхай-тонга посвящено описанию мотивов обнародования им своих религиозных стихов. Центральное место отведено здесь повествованию о попытке Чан Тхай-тонга в молодости тайно покинуть престол и стать монахом на горе Иентышон, превратившейся вскоре в центр школы чук-лам. Переведем этот фрагмент с оригинала на ханване⁴¹ с некоторыми сокращениями:

"Наконец я пришел к горе Иентышон и на следующий день поднялся на вершину горы, где предстал перед государственным наставником, великим щраманом Чук-ламом. Увидев меня, наставник обрадовался и спросил, сказав: "Я, старый монах, давно живу в горной

ИССЛЕДОВАНИЯ: Е. А. Торчинов. Буддийская школа тхиен

глупши, кости мои окрепли, а тело исхудало. Я ем травы и орехи, пью ключевую воду и брожу по лесам. Сердце мое подобно плывущим в небе облакам, которые ветер принес сюда. Ныне Ваше величество отказалось от своего положения повелителя людей и подумали о скучности этой лесной глупши. Ради чего же Вы пришли сюда?" Услышав эти слова, я сказал, заливаясь слезами: "Я еще так юн, а уже потерял обоих родителей, и один вынужден стоять над народом нашей земли. Мне не на кого положиться. Когда же я думаю о деяниях прежних великих императоров и царей, то понимаю, что они то достигали успеха, то терпели поражения, не имея постоянства. Поэтому я пришел в эти горы не за чем иным, кроме как взыскуя Будду, а не в поисках каких-либо иных вещей". Наставник ответил: "В горах отнюдь нет Будды, он существует только в сознании. Если сознание успокоено и проникнуто истинным познанием, то его можно назвать истинным Буддой. Если Ваше величество ныне пробудится к пониманию сущности этого сознания, то тогда Вы достигнете ой ступени, на которой сами станете Буддой, и у Вас не будет надобности искать Будду вовне"⁴².

Далее текст рассказывает, как на гору приходит для императора, первый министр и бывший регент, вместе с другими сановниками и уговаривает императора вернуться на престол. Колебания Чан Тхайтонга рассеивает сам монах — государственный наставник, который говорит: "Ведь государи, стоящие над простыми людьми, считают желания Поднебесной⁴³ своими собственными желаниями, а сердца всех людей Поднебесной за свое собственное сердце. Ныне Поднебесная горячо желает, чтобы Ваше величество вернулись на престол, и если это так, то как же Ваше величество может не возвратиться? Но я надеюсь, что, занимаясь во дворце делами правления, Ваше величество не забудет о своем стремлении к самосовершенствованию".

Ниже Чан Тхай-тонг повествует о том, как, вернувшись во дворец, он стал регулярно заниматься тхиенской практикой созерцания и читать буддийские сутры; и это привело к тому, что он достиг просветления (нго, китайск. у), дойдя до фразы "Он должен ни в чем не пребывая породить эту установку"⁴⁴ из "Ваджрачхедика праджня-парамита сутры" ("Алмазная сутра", вьетнамск. "Кимкьюонг кинь")⁴⁵. Опыт просветления он запечатлев в стихах, изданных им по совету монаха с горы Иентышон "для избавления от заблуждений грядущие поколения" и ради "продолжения и преумножения славных деяний совершенных мудрецов прошлых эпох".

Данный отрывок весьма красноречиво свидетельствует от том, что именно доктрина тхиенского буддизма об изначальном присутствии природы Будды в каждом существе и являлась той исходной посылкой, на которой базировалось тхиенское учение в качестве официальной идеологии.

Важнейшей миссией монаха считается здесь духовное преобразование подданных посредством буддийского учения⁴⁶. Существенно, что во Вьетнаме при династии Ли и Чан сама концепция монархического правления базировалась на буддийских, а не на конфуцианских идеях (и ни на учениях других школ собственно китайской

мысли). Сам приход к власти династии или восшествие на трон императора осмысливались прежде всего не в категориях доктрины "небесного мантада" (тянь мин, вьетнамск. тхиен минь) или силы-дэ (вьетнамск. дык), а через буддийскую доктрину кармы. Именно накопление благой кармы в течение многих рождений (а не собирание дэ многими поколениями предков монарха, цзи дэ, как в Китае) приводит то или иное лицо в конце концов на императорский престол. В этом подчеркивании роли "накопления заслуг", видимо, сказалось влияние тхеравадинского буддизма соседних с Вьетнамом стран, поскольку соответствующая концепция не является существенной для чань с его доктриной просветления в данной жизни.⁴⁷ Об этом есть упоминания и в конфуцианском по основной интенции историческом труде Нго Шы Лиена (написан около 1429 г.) "Дай Вьет шы ки тоан тхы". Этот текст, в частности, говорит и том, что "при династиях Ли и Чан было положено начало поклонению Будде". Поскольку реально буддизм утвердился во Вьетнаме задолго до правления династии Ли, здесь, видимо, имеется в виду именно официальный статус буддийского учения при данных двух династиях⁴⁸. В исторических хрониках XI-XIII веков описываются совершение монархами буддийских обрядов и строительство храмов и монастырей⁴⁹, но ничего не сообщается относительно императорских жертвоприношений Небу и Земле, составлявших основу сакрализации власти императора в Китае⁵⁰. Упоминания же об изредка (иногда один раз за более чем десятилетний период) совершающем обряде ритуальной пахоты⁵¹ скорее говорят о связи этого ритуала с конкретными погодными условиями года его совершения (угроза неурожая, засуха).

И наконец, статус буддийского духовенства во Вьетнаме XI—XIII вв. резко отличался от социального статуса монаха в Китае синхронного периода.

Во Вьетнаме монахи принадлежали к верхушке общества, наделенной большим политическим влиянием и властью. Буддийские монахи неоднократно назначались на пост первого министра, приглашались ко двору в качестве советников, возглавляли посольства в Китае и оказывали существенное влияние на ход государственных дел.

В качестве примера укажем на знаменитого монаха X—XI вв. (школа Виннтаручи) Ван Ханя (ум. 1018 г.). Он был советником при кратковременной династии Ранняя Ле (980—1009 г.) и оказал значительную поддержку династии Ли при ее установлении⁵². За это Вань Хань был назначен императором Ли Тхай-то на должность постоянного советника, на которой он ведал как внутренними, так и внешними делами Вьетнама XI в. Отметим также, что первоначально именно буддийские монахи выступали в качестве учителей конфуцианства и носителей конфуцианской образованности⁵³.

Особо следует упомянуть о титуле "государственного наставника", (куок шы) по существу, равного должности первого министра. Этот титул могли получать только буддийские монахи. После утверждения во Вьетнаме конфуцианства и отстранения буддийского духовенства от государственных дел на рубеже XIV—XV вв. он выходит из употребления⁵⁴. Если же обратиться к происхождению этого титула, то

ИССЛЕДОВАНИЯ: Е. А. Торчинов. Буддийская школа тхиен

можно отметить его даосские, а не буддийские корни. Первоначально им обозначался даосский первосвященник, снявший при легитимной династии с себя титул теократического монарха (*тянь ши*, вьетнамск. *тхиен шы*, досл.—“Небесный наставник”) и принявший роль мудреца — наставника и учителя императора⁵⁵, и лишь позднее стал использоваться и буддистами. В качестве буддийского этот титул и пришел во Вьетнам, где приобрел конкретное политическое наполнение, связав идею просветленного мудреца-наставника монарха с государственным статусом представляющей им идеологии.

О государственном статусе вьетнамского *тхиен* свидетельствуют и название монастырей — монастырь Основания государства, монастырь Запиты государства и т. д. Причем если в Китае подобного рода названия свидетельствовали лишь о стремлении буддистов доказать свою полезность государству, то во Вьетнаме эта китайская традиция была переосмыслена в соответствии с идеологической реальностью — официальным статусом буддизма как учения, гарантировавшего процветание страны. Отсюда и практика строительства буддийских храмов в форме иероглифа *куок*—государство⁵⁶.

Однако буддизм во Вьетнаме не сумел сохранить свой официальный статус достаточно долгий период (эпоха буддизма в качестве государственной идеологии охватывает 350—400 лет, до конца XIV в.) и постепенно был вытеснен из сферы политики неоконфуцианством. О причинах и последствиях этого явления и представляется уместным поставить вопрос.

Первоначально носителями конфуцианской образованности и наставниками конфуцианского учения выступали буддийские монахи, познакомившие Вьетнам и с неоконфуцианством. Конфуцианство в период идеологического господства буддизма рассматривалось как аспект самого буддийского учения, обеспечивающий реализацию буддийского общественного идеала через функционирование государственного механизма. Деятельность служилого чиновника-конфуцианца оценивалась как деятельность бодхисаттвы в миру, а само конфуцианство воспринималось как действенное проявление буддийского Закона⁵⁷. Отсюда и декларируемый принцип “единства трех религий” на базе буддийской идеологии⁵⁸.

Конфуцианское образование было организовано императорами Вьетнама в первые же десятилетия независимости от Китая, поскольку в силу самого исторического опыта Вьетнама она воспринималась как единственно возможная подготовка кадров аппарата управления страны. Так, еще в 1070 г. в Тханлонге (современный Ханой) открывается “Школа сынов отечества” (*Куок ты зям*, китайск. *Го цзы цзянь*), а в 1075 г. проводится первый экзамен и получение чиновничей должности. В середине же XIII в. (1253 г.) открывается еще одна высшая конфуцианская школа — “Школа государственной науки” (*Куок хак виен*, китайск. *Госюе юань*). Принимались в эти школы только представители наследственной аристократии, и только в XIII в. к конфуцианскому образованию были допущены дети высшего чиновничества, связанного с аристократией, а еще позднее — дети служилых конфуцианцев⁵⁹. Само преподавание длительное время осуществлялось

Кунсткамера К Этнографические тетради. 1993. Вып. 2-3

монахами⁶⁰. Социальный состав этих учебных заведений весьма важен. Он ясно свидетельствует, что в отличие от Китая конфуцианская чиновничья карьера первоначально была доступна только выходцам из родовой аристократии. Но родовая аристократия была именно тем классом, который пришел к власти после освобождения страны от китайского господства и который был носителем буддийской идеологии и обеспечивал ее официальный статус.

С развитием же бюрократического аппарата и постепенным превращением Вьетнама из государства родовой аристократии в империю, управляемую чиновничеством, значительно повысилась роль служилого сословия, что и отразилось в изменении социального состава высших училищ.

Но служилое сословие чиновников как раз и было носителем собственно конфуцианской идеологии. И его победа над аристократией привела к утверждению конфуцианства в статусе государственной идеологии, что и произошло окончательно к началу XV в.

Первые ограничения деятельности сангхи относятся к 1321 г., когда император Чан Хиен-тонг повелел всем монахам пройти экзамен на знание “Кимкыонг кинь” (“Ваджрачхедика праджня-парамита сутры”). Все не сдавшие экзамен монахи должны были вернуться к светской жизни⁶¹. В 1381 г. привилегии сангхи были нарушены: император Фе Де приказал включить буддийское духовенство в состав экспедиционного корпуса войск, направляемых в Тямпу⁶². Этот же период отмечен нарастающими филиппиками конфуцианцев в адрес буддизма, обвиняемого поенным в среде конфуцианцев китайскими стереотипами в пренебрежении мирскими делами и интересами государства.

С этого времени во Вьетнаме утверждается неоконфуцианская доктрина в интерпретации выдающегося китайского мыслителя Чжу Си (1130—1200 гг.). Следует отметить, что в Китае неоконфуцианство представляло собой попытку идеологического синтеза под эгидой конфуцианской доктрины. Этот синтез, естественно, включал в себя и значительные элементы буддизма, прежде всего — *хуаянь* и *чань*. Во Вьетнаме прошедшего периода длительного господства буддизма буддийский элемент в неоконфуцианстве оказался гораздо более значительным⁶³. К каким же последствиям для развития вьетнамской культуры и вьетнамского общества привело утверждение неоконфуцианства в качестве официальной идеологии?

Хотя провозглашение неоконфуцианства государственной идеологией отражало укрепление центральной власти, опирающейся на сильный бюрократический аппарат и способствовало ее дальнейшему усилению⁶⁴, тем не менее оно не предотвратило ни междуусобиц, начавшихся с окончанием правления дома Ле, ни последующего разделения страны на территории Чиней и Нгуенов. Одновременно утверждение неоконфуцианства способствовало росту влияния китайских образцов в политической, правовой, культурной и идеологической сферах и привело Вьетнамом в целом китайской модели государства, тогда как тхиенский буддизм способствовал развитию специфически вьетнамского варианта в рамках восходящего к китайской традиции дальневосточного культурного региона.

ИССЛЕДОВАНИЯ: Е. А. Торчинов. Буддийская школа тхиен

Кроме того, неоконфуцианство во многом было результатом окончательного для традиционного Китая культурного синтеза, сложившегося в результате вполне определенного, конкретного исторического развития именно китайской культуры. Для вьетнамской культуры же приход к неоконфуцианству отнюдь не был органическим следствием ее внутреннего развития. Вместе с тем, поскольку проблематика и сам горизонт вьетнамской культуры были во многом заданы китайской традицией, неоконфуцианство, полученное Вьетнамом, по существу, в готовом виде, было воспринято там как законченный ответ на все проблемы, этой традицией сформулированные. Данное обстоятельство не могло не стать одним из идеологических факторов стагнации, наметившейся во вьетнамском обществе и его культуре периода позднего средневековья⁶⁵.

Вместе с тем буддизм продолжал оставаться влиятельной идеологической силой, с которой не могли не считаться вьетнамские монархи и более позднего периода.

Буддизм и автохтонные народные верования, образовавшие в результате взаимодействия единый синкретический пласт народной религии, выступали в качестве религиозного мировоззрения подавляющей части населения Вьетнама⁶⁶, тогда как конфуцианство доминировало лишь в среде чиновничьей элиты⁶⁷.

Вьетнам представлял собой многонациональное государство, народы которого находились на стадиально различном уровне исторического развития. Данное обстоятельство и было весьма важной причиной синкретизации буддизма с народными верованиями анимистического и шаманистского характера, представлявшими собой автохтонные верования насеявших Вьетнам народов.

Такая ситуация сохранялась во Вьетнаме вплоть до пробуждения национального самосознания на первом этапе антиколониальной борьбы, когда и буддизм, и конфуцианство были в равной мере противопоставлены воинствующему католицизму колонизаторов⁶⁸.

Таким образом, изучение взаимоотношения буддизма и государства в средневековом Вьетнаме помогает не только исследованию вьетнамского буддизма, но и способствует более глубокому пониманию проблемы соотношения общего и особенного в культурах стран дальневосточного региона⁶⁹.

В XVII в. во Вьетнаме появились новые направления буддизма *тхиен*, пришедшие из Китая. Эти школы представляют собой субнаправления традиции *тхиен*, ранее не получившей распространения во Вьетнаме, но давно лидировавшей в Китае, — традиции *линьцзи* (вьетнамск. *лам-те*, японск. *риндзай*), восходящей к знаменитому последователю чань IX в. Линь-цзи И-сюаню. Именно с традицией Линь-цзи прежде всего связаны такие специфически чаньские приемы психотехнической практики, как парадоксально сформулированное высказывание (*гунъянь*, вьетнамск. *конган*, японск. *коан*) или парадоксальный диалог (*вэнъда*, вьетнамск. *мондан*, японск. *мондо*). Появление во Вьетнаме традиции Линь-цзи стало возможным после бегства

Кунсткамера К Этнографические тетради. 1993. Вып. 2-3

во Вьетнам ряда известных южнокитайских монахов, спасавшихся от маньчжурских завоевателей в середине XVII в. Они обосновались в районе г. Хюе, где правившие там князья из рода Нгуен оказывали покровительство буддизму. Самым знаменитым из бежавших во Вьетнам монахов был Юань-шао (вьетнамск. Нгуен Тхиен), создавший школу *тхиен*, названную по его имени. Ее учение и религиозная практика в целом совпадают с японской дзэнской школой *обаку* (китайск. *хуанбо*)⁷⁰, которая в отличие от школы Нгуен Тхиен во Вьетнаме получила в Японии только ограниченное распространение.

До пострижения в монахи Нгуен Тхиен имел фамилию Се (вьетнамск. Та) и происходил из округа Чаочжуо южнокитайской провинции Гуандун. Монахом он стал в 19 лет, изучал чань в монастыре Баоэнсы (вьетнамск. Бао Ты) и получал наставления от учителя Бэньцю Ко-юана (вьетнамск. Бон-Кхао Кхон-Виен). В 1665 г. он бежал во Вьетнам, где открыл буддийскую школу и основал монастырь Тхан тхап Зи да (десять пагод будды Амитабхи). Затем он основал также еще два храма (в уезде Фулок провинции Тхыатхиен и в Ханое) и построил ступу Федонг (в Ханое). Позднее Нгуен Тхиен возвращался на короткое время в Китай за буддийскими изображениями, сутрами и текстами чаньских патриархов. Во Вьетнам он вернулся с монахом по имени Тхать Лием (Ши-лянь), которого сопровождало несколько учеников. По возвращении он устроил в монастыре Линьму (в Хюе) большую религиозную церемонию, после которой князь попросил Нгуен Тхиен остаться настоятелем данного монастыря. Он, однако, отправился в расширенный монастырь Хачунг (пров. Тхыатхиен), где он объявил своим преемником своего ученика (также прибывшего из Китая) Мин-хуан Цзы-хуна (вьетнамск. Минь Хоанг Ты Дунг). Умер Нгуен Тхиен в 1712 г., произнеся перед смертью *гатху*: “Ни один образ не тревожит поверхность зеркала // Ни одна пылинка не скрывает блеск алмаза // Дхармы являются как не-дхармы, // Пустота покоя отнюдь не пуста”⁷¹.

В гатхе Нгуен Тхиен нашел отражение подход, характерный для школы чань послесунского, и особенно минского, периода, получивший в Китае название чань *цзяо* и *чжи* (созерцание и [теоретическое] учение суть одно). При этом под “учением” зачастую понималась концепция школы *хуаянь*. Отразилась в гатхе и концепция единого сознания (*и синь*) в его многоаспектности и изначальной просветленности, характерная для школ китайского буддизма и восходящая к таким текстам, как “Ланкаватара сутра” и приписываемая Ашвагхаше “Махаяна шраддхотпада шастра” (“Трактат о пробуждении веры в махаяну”).

Нгуен Тхиен умер 19 октября 1712 г., а его ученики воздвигли на месте его погребения пагоду⁷² Хоамон (Зыонг Суан Тхыонг, близ Хюе). Император Ле Хиен-тонг дал ему посмертный титул и посвятил памяти Нгуен Тхиен стихи. В тхиенской традиции Нгуен Тхиен считается шестьдесят девятый патриархом после Будды Шакьямуни и наставником тридцать девятого поколения школы Линь-цзи. Приемником Нгуен Тхиен стал его ученик Минь-Хоанг Ты-Зунг, переселившийся на гору Лонгшон, где создал тхиенский центр. Именно здесь

ИССЛЕДОВАНИЯ: Е. А. Торчинов. Буддийская школа тхиен

учился и основатель нового направления буддизма *тхиен* Тхиет-Зиу Лиеу-Куан. Таким образом, Ты-Зунг оказался своего рода посредником между собственно китайским направлением *линьцзи чань* и вьетнамским *тхиен*, относящимся к той же школе (создан Лиу Куаном).

Деятельность Нгуен Тхиесу и его преемников в значительной степени оживила вьетнамский буддизм после его упадка в XV—XVI вв., познакомив тхиенских монахов с китайским чань минской эпохи.

Аналогичная ситуация имела место в Японии после прибытия туда в 1654 г. Инь-юань Лун-ци (Ингэн Рюки, 1592—1673 г.), создателя аналогичной школе Нгуен Тхиесу школы *обаку*. Однако последующая судьба школ оказалась различной: Вьетнам всецело воспринял минский чань, тогда как Япония оказалась верна традициям чань сунского периода и влияние *обаку* ограничилось почти исключительно монастырем Мампукудзи в Удзи (близ г. Киото).

Для школы Нгуен Тхиесу (как и для *Обаку*) характерен ярко выраженный идеологический синкретизм, продолжающий традиции чаньско-амидаистского синтеза школы Тхада Дыонга. Помимо амидаистского элемента (при этом Чистая Земля воспринимается как метафора просветленного сознания) школа Нгуен Тхиесу признает в качестве теоретической основы своего учения философию школ *тъяньтай* и *хуаянь*, тогда как ее практика имеет в основном тхиенский характер (созерцание сидя, *гунъянь*, *вэнъяда* и т. д.).

Из преемников Нгуен Тхиесу здесь следует упомянуть китайца по происхождению Ты Зунга (Цзы-жун), деятельность которого была связана с монастырем Антонг на горе Лонгшон близ Хюе и Хыонг Хая (конец XVII—нач. XVIII в.). Последний начал свою деятельность как чиновник-конфуцианец, но позднее принял монашество и стал видным проповедником *тхиенского* буддизма. Он пользовался покровительством южных и северных правителей Вьетнама — князей Нгуен и Чинь, а также императора Ле Зу-тонга (1706—1729 гг.). Для последнего он написал стихотворение, в котором в традиционной тхиенской манере описал сознание Будды:

Ласточки летают в небе,
Вода отражает их тени.
Ласточки не оставляют следов,
Вода не запечатлевает их тени⁷³.

Здесь Хыонг Хай уподобляет сознание Будды пространству, которое, вмещая в себя все тела (т. е. образы феноменального мира), остается в неизменном состоянии чистоты и прозрачности.

Третий преемник Нгуен Тхиесу, вьетнамец Лиу Куан создал новое направление в рамках *тхиен* школы *лам-те* (*линьцзи*), трансформировав исходное, пришедшее из Китая направление Нгуен Тхиесу. Здесь повторился процесс, имевший место в более ранний период, когда вслед за проникшими во Вьетнам китайскими направлениями *тхиен* была создана собственно вьетнамская школа *чук-лам*.

Но школа Нгуен Тхиесу не исчезла, оказывая воздействие на развитие буддизма во Вьетнаме вплоть до настоящего времени. Тем не

Кунсткамера К Этнографические тетради. 1993. Вып. 2-3

менее ведущей школой тхиенского буддизма стало направление Лиу Куана (Тхиет Зиу Лиу Куан, ум. 1743 г.).

Школа Лиу Куана представляла собой результат взаимодействия пришедшей из Китая традиции Линь-ци чань с той тхиенской традицией, которая утвердилась во Вьетнаме в прошлом. Проникновение во Вьетнам направления Линь-ци придало новый импульс тхиенскому буддизму, однако ее успешное функционирование в новых условиях стало возможным лишь благодаря приспособлению к специфическим особенностям вьетнамской культуры. Это приспособление и было осуществлено в новой, специфически вьетнамской школе традиции *лам-те* (*линьцзи*) — школе Лиу Куана.

Прежде чем обратиться к биографии основателя школы, представляется уместным сказать о принципах филиации новых школ в рамках традиции *линьцзи*. Всякая новая школа возникала вокруг определенного учителя, дававшего свою интерпретацию традиции и вводившему новые формы религиозной психотехнической практики. При наличии достаточно значительного числа последователей, данная группа учеников отпочковывалась в виде новой школы. Доктринальные различия между чаньскими школами большого значения не имели и сводились в основном к различию в методах психотехнической практики. Поэтому возникновение в рамках вьетнамского направления *лам-те* (*линьцзи*) новой школы Лиу Куан связано не с доктринальными новациями, а с введением в религиозную практику *лам-те* традиционных для Вьетнама форм психотренинга.

Лиу Куан (в монашестве Ле Тхиет Зиу) родился в деревне Батьма уезда Донг Суан провинции Фуен (Центральный Вьетнам). После смерти матери, когда Лиу Куану было шесть лет, отец отдал его в монастырь Хайтан. Его учителем стал китайский монах Те Виен (Цзы-жун), под руководством которого Лиу Куан усвоил основы тхиенского учения. После смерти Те Виена Лиу Куан по совету настоятеля отправился в монастырь Бао Куок в Хюе, где его учителем стал китайский наставник Зяк Фонг (Цзюэ-фэн). Через год, узнав о болезни отца, Лиу Куан отправился на родину, где прожил четыре года до его смерти.

Возвращившись в семнадцатилетнем возрасте в Хюе, Лиу Куан получил посвящение как послушник (*сади, шраманера*) в монастыре Линьму и стал учеником Тхать Лиема (Ши-лянь)⁷⁴. В двадцатилетнем возрасте Лиу Куан принял обеты бхикшу и получил полное пострижение в монастыре Ты Лам от тхиенского наставника Ты Лам Дай Лао Хоа Тхыонга (Монаха-великого старца [монастыря] Ты Лам). Три года Лиу Куан провел как странствующий монах, а затем поселился в монастыре на горе Лоншон, где стал учеником преемника основателя школы Нгуен Тхиесу — Минь Хоанг Ты Зунга. Тот обучил Лиу Куана практике медитации на *коане*, предложив ему следующий *коан*: ‘Мириады дхарм возвращаются к единому. А куда возвращается единое?’⁷⁵

После того как Ты Зунг сделал Лиу Куана своим преемником, тот основал новый тхиенский монастырь Тхиен Тонг на горе Тхиентхайшон близ Хюе (провинция Тхыа Тхиен). Здесь он устраивал пуб-

ИССЛЕДОВАНИЯ: Е. А. Торчинов. Буддийская школа тхиен

личные проповеди и организовывал церемонии "принятия обетов" (зиой дан), на которых миряне и монахи принимали те или иные религиозные обязательства. В 1742 г. Лиу Куан серьезно заболел. Перед смертью он написал следующие стихи:

*Мое дело завершено, и я возвращаюсь домой,
Не надо спрашивать меня, куда я ухожу.
Прожив в мире более семидесяти лет,
Я знаю, что форма и пустота лишь дополняют друг друга⁷⁶.*

Смерть Лиу Куана наступила 22 февраля 1743 г. Посмертно он получил от императора титул "Осуществляющего дао" (Дао хань) и почетное звание "Монаха, обретшего правильное просветление и полное прозрение" (Тянъ Зяк Виен Нго Хоатхыонг).

Считаясь духовным преемником Ты Зунга, а через него и Нгуен Тхиесу, Лиу Куан тем не менее не числится их формальным преемником по школе Нгуен Тхиесу, а рассматривается как основатель новой вьетнамизированной школы в рамках традиции лам-те. Это закреплено "правилом гатхи", заимствованным Лиу Куаном из Китая, где оно было характерно не только для чань, но и для поздних школ даосизма. "Правило гатхи" заключается в следующем: учение той или иной школы излагается в символическом стихе, причем каждый монах первого поколения преемственности должен включить в свое монашеское имя первый иероглиф стиха, второго — второй и т. д. Когда в отдельных случаях монах с заключительным знаком в имени может написать новую гатху. Это же может сделать и монах любого другого поколения: тогда появится новая чаньская (тиенская) школа. Лиу Куан начал гатху со своего фамильного знака тхиен (китайск. ши—сущность). Эта гатха гласит:

*Высшая реальность Великого дао,
Море [истинной] природной сущности чисто и прозрачно,
Источник сознания широк и всепроникающ,
Корень добродетели [источает] ветер добра.
Утвердился в обетах - [обрел] счастье и мудрость,
Субстанция и [ее] функции [тхе зунг] в совершенной полноте
проникают [друг в друга].
Вечность превосходит плоды мудрости,
Тайна единится со совершенными подвигами.
[Так] передается и удерживается тайный принцип,
[Широко] растекается и [ярко] горит [свет] истинного
Деяния и освобождение [от них] откликаются друг другу
[Так] достигается прозрение истинной пустоты⁷⁷.*

В этой гатхе всего 48 иероглифов: 16 строк по четыре знака в каждой.

В настоящее время большинство последователей школы Лиу Куан имеют в своих именах иероглифы тхань (чистый), чынг (прозрачный),

там (сознание, сердце), нгуген (источник), куанг (широкий), ньюан (смачивать, проникать) и дык (добродетель) — т. е. в их имена входят знаки конца второй, третьей и начала четвертой строк гатхи.

Из последователей Лиу Куана следует упомянуть Фо Тиня (ум. 1816 г.), Нят Диена (1783—1847 гг.) и Ан Тхиена (нач. XIX в.), хотя последний был также близок к школе чук-лам, сохранившей свое влияние в монастыре Дай Зяк в Северном Вьетнаме (провинция Бак-нинь).

Фо Тинь, известный также как Минь Тхуй Виен Нят, был по приказанию За Лонга (династия Нгуен) назначен в 1808 г. настоятелем монастыря Бао Куок, ставшего с тех пор важным центром буддийской учености; одним из его самых известных учеников стал Нят Диен (Тань Тхиен). В 1833 г. император Минь Манг назначил его настоятелем придворного монастыря Зяк Хоант, от которой тот отказался в 1843 г. в связи с преклонным возрастом, после чего уединился для занятий медитацией в маленьком храме Ан Дыонг виен на горе Дыонг-сунтанхыонгшон. После смерти Нят Диена (1847 г.) император приказал превратить храм в большой монастырь Ты Хиесу, ставший важным буддийским центром в Хюе.

Ан Тхиен, известный буддийский ученый, в 1825—1828 гг. написал книгу "Дао зяо нгуген льу" ("Происхождение учения о Дао-пути"), посвященную истории буддизма во Вьетнаме и имеющую большую научную ценность как источник по изучению вьетнамского буддизма.

Здесь можно также упомянуть Чунг Тиня, монаха, ведшего жизнь странника, практикующего аскетическое очищение дхута (вьетнамск. дуа да). Его популярность в народе стала особенно велика после его смерти посредством самосожжения⁷⁸. Самосожжение буддийских монахов, в основе которого лежало представление об искупительной жертве сострадательного бодхисаттвы во имя спасения живых существ, имело место и в Китае в раннее средневековые (IV—V вв.), однако позднее оно совершенно исчезло там, сохранившись во Вьетнаме до наших дней (в Новое время оно возрождалось и в Китае). Так, в 1963 г. весь мир был потрясен самосожжением монаха Тхить Куанг Дыка на перекрестке двух сайгонских улиц (согласно преданию, его сердце не сгорело и стало реликвией). Имели место самосожжения монахов и во время американской агрессии во Вьетнаме. Эти акты, в которых древние буддийские установки сочетались с идеями протеста против агрессии, оказали сильное воздействие на мировое общественное мнение и способствовали росту антивоенных настроений в США и в Западной Европе.

Школа Лиу Куан стала последним из тхиенских направлений, получивших распространение во Вьетнаме. С ее формированием завершается история становления вьетнамской тхиенской традиции, история, охватывающая собой более тысячелетия: от гипотетической проповеди Винитаручи в конце VI в. до создания Лиу Куаном вьетнамизированной школы направления Лам-те в начале XVIII в.

Буддизм оказывал сильное и постоянное влияние на формирование всех аспектов вьетнамской культуры. Но прежде всего следует сказать

ИССЛЕДОВАНИЯ: Е. А. Торчинов. Буддийская школа тхиен

несколько слов о самих центрах буддийской религии во Вьетнаме — тхиенских монастырях.

Чаньеские монастыри начали формироваться в Китае VIII в. (до этого чаньеские монахи, как правило, жили в монастырях школы *ви-нейя, луй цзун*) и окончательно оформились при династии Сун (XI—XIII вв.). Вьетнамские монастыри в целом воспроизводят китайские образцы, классический тип которых и будет охарактеризован ниже.

Чаньеский (тхиенский) монастырь представляет собой тщательно спланированный комплекс, состоящий в основном из следующих помещений: зала Будды (*фат диен*), зала Учения (*фап диен*) и монашеского зала (*танг диен*). При этом два последних зала отсутствовали в монастырях других буддийских школ.

Что касается зала Будды, то его вообще не было в ранних чаньеских монастырях, поскольку он был тесно связан с ритуально-литургическим аспектом буддизма, избегавшегося чань. Однако с VII—XIII вв. *фат диен* превратился в центральное монастырское помещение. К нему примыкали два смежных помещения — зал богохранителей местности (свидетельствовавший о синкретизации буддизма и народных верований, хотя там находились и изображения буддийских божеств-хранителей веры) и зал патриархов, в котором находилось изображение Бодхидхармы. Эти два зала могли входить и в зал Будды как его алтари. В зале Будды во вьетнамских монастырях в центре находится статуя Будды Шакьямуни (как Будды настоящего времени), а справа и слева — статуи Будды Амитабхи (Азида, Будда прошлого) и Майтрейи (Дилак) — Будды будущего. Алтарь Будды Шакьямуни назывался Сумеровым алтарем, поскольку он символизировал мировую гору Сумеру.

Иногда в центре помещалось изображение Будды Амитабхи как владыки Чистой Земли, а справа и слева от него — изображения бодхисаттв Авалокитешвары (Куан-ам, китайск. Гуань-инь) как символа великого сострадания и Махастхамапрапты (Дайтхети, китайск. Дацичжи) как символа силы освобождения. Иногда статуя Шакьямуни сопровождалась статуями бодхисаттв Маньчжуши (Вантху, китайск. Вэншу) справа и Самантабхадры (Фохин, китайск. Пусянь) слева. Равным образом в зале патриархов могло находиться изображение Хуэй-нэна (Хюе-нанг) вместо Бодхидхармы, а также изображения или памятные таблички основателя данного монастыря и его преемников. Алтари последних окружали основной алтарь.

В зале Будды проходили торжественные службы и церемония вступления настоятеля в должность. Зал дхармы предназначался для регулярных монастырских собраний, на которых толковались принципы чаньского (тхиенского) учения, изучались тексты и проводились знаменитые чаньеские диалоги. Здесь не было ни статуй, ни изображений, простая и строгая атмосфера была призвана способствовать сосредоточению монахов.

Монашеский зал был местом где монахи, проводили большую часть времени. Здесь они спали, ели и занимались медитацией.

Кунсткамера К Этнографические тетради. 1993. Вып. 2-3

Во вьетнамских монастырях зачастую монашеский зал назывался тхиенским залом (залом для медитаций — *тихиен дыонг* или *тихиен тхат*) и располагался сбоку от зала патриархов, в свою очередь следовавшего за залом Будды. В таком случае зал Будды назывался передним залом, а зал патриархов — задним залом. С другой стороны к залу патриархов примыкало помещение для гостей монастыря и мирян⁷⁹.

Монастырское подвижничество (прежде всего — в крупных монастырях) предполагало изучение буддийской доктрины, чтение сутр, практику созерцания. Последняя проводилась, как правило, вечером перед сном и ранним утром. Это созерцание носило или сугубо тхиенский (размышления о конг-ан, японск. коан) или общебуддийский характер (четыре благородные истины, несубстанциальность дхарм и т. п.). За утренним часом созерцания следовало чтение сутр и исполнение песнопений. Далее следовал час "сокрытого памятования" (*мат-нием*, китайск. *ми нянь*), когда повторялись молитвы, принимались обеты и т. д. Подобного рода "памятования" зачастую практиковали и миряне до и после каждого приема пищи.

Особенно строго все правила монастырского общежития соблюдались в период Аи-кы ("мирное прерывание") или Киет-ха ("летнее собрание"), т. е. в период дождей между серединой четвертого и седьмого месяца по лунному календарю.

В этот период все монахи обязаны оставаться в монастыре и заниматься различными видами медитации (включая и религиозную практику, близкую японским дзэнским направлениям Сото и Риндзай) и изучением буддийских текстов. Из текстов сутр наиболее почитаемыми являются "Фан хоа кинь" ("Саддхарма пундарика сутра"), "Хоа нием кинь" ("Аватамсака сутра"), "Ланг нием кинь" ("Шурангама сутра"), "Ланг зя кинь" ("Ланкаватара сутра"), "Ниетбан кинь" ("Махапаринирвана сутра") и различные сутры класса *праджня паримита* (баттия), особенно "Ким кыонг кинь" ("Ваджраччхедика праджня паримита сутра"). В целом период Аи-кы близок празднику *сёссин* ("ближение сердец") японского буддизма. Однако если в Японии он занимает несколько дней или неделю, то во Вьетнаме (как и в других странах Юго-Восточной Азии — традиция, восходящая к раннему буддизму) он длится три месяца. В это время к монахам могут присоединяться и миряне, особенно желающие в будущем принять монашество. По окончании Аи-кы, в 15-й день седьмого месяца, празднуется праздник Ву-Лан (китайск. юй лань, санскр. уламбана). В этот день монахи посвящают все полученные ими во время поста заслуги своим предкам и предкам других людей, а также в полном соответствии с духом махаяны — всем страдающим живым существам. В этот же день монахи получают подношения от мирян, и им начисляется новый год монашества, своего рода духовный день рождения. Поэтому праздник Уламбана имеет еще два названия: "День радости и веселия Будд" (*фат хоанхи нят*) и "День получения монашеского возраста" (*танг тхо тье нят*). Праздник Ву-Лан считается важнейшим после дня рождения Будды (с 8 по 15 четвертого месяца), и поэтому монастыри и храмы в этот день широко посещаются мирянами.

ИССЛЕДОВАНИЯ: Е. А. Торчинов. Буддийская школа тхиен

Помимо ежедневных молитв, медитации и упомянутых выше праздников важное место в тхиен занимают и следующие ритуалы: ритуал благословения (*кай ан*), моление о страдающих умерших (*кай сиен*), ритуал подношения Буддам (*кунг фат*), подношение на службе за покойных предков (*кунг онг бы то тхиен*) и ритуал кормления голодных духов-прета (*тян-те но-хон*), после которого читается "Сутра сердца праджня-парамиты" ("Праджня-парамита хридайя сутра"; "Кинь батня") и произносятся четыре Великих обета (*ты хоанг тхе нгун; китайск. сы хун ши юань*), восходящие к "Алтарной сутре" шестого патриарха Хуэй-нэна, т. е. даются клятвы освободить все живые существа, избавиться от всех клещей (омраченности сознания) овладеть всеми "вратами учения" и следовать "пути Будды".

Буддизм, и прежде всего буддизм тхиен, оказал глубочайшее влияние на все аспекты вьетнамской культуры, причем это влияние было как непосредственным, так и осуществлявшимся в формах, уже уставновившихся в Китае. Особенно сильным, естественно, влияние тхиен было в X—XIII вв., в период его расцвета и максимального влияния на государство. Если взять литературу этого периода, то сразу же видно, что большинство произведений написано или монахами, или правителями, многие из которых также принимали монашество и даже были патриархами тхиенских направлений. Многие стихи (а речь применительно к данному периоду прежде всего идет о поэзии) прямо содержат буддийские образы и, по существу, являются доктринальными стихами, поэтическая форма которых — лишь средство для выражения религиозных идей. Вот, например, безымянное стихотворение Лам Кху (?—1065):

*В основе дхармы как бы нет основы
Здесь нет наличия [сущего] и нет пустоты.
Если люди знают эту дхарму,
То [для них] все существа и Будда тождественны⁸⁰*

Фам Тхыонг Тиен (?-1203):

Путь (Дао)

*Основа Дао-Пути лишена цвета и формы,
Обновляясь и освещаясь с каждым днем,
[Что касается] большой тысячи миров, [подобных]
песчинкам,
То где бы я был не в своей семье?⁸¹*

Другое его стихотворение "Сознание-сердце" (*там*) начинается прямо со слов, содержащих понятия буддийской религиозной философии: "Что касается человеческого существа в мире, // то сознание и есть Вместилище Так Приходящего (вьетнамск. *Нылай танг*; китайск. *Жулай цзан*, санскритск. *Татхагатагарбха*)"⁸².

Иногда те же буддийские идеи тождественности формы и пустоты, недуальности сущего, мгновенного просветления выражались в отрабо-

Кунсткамера К Этнографические тетради. 1993. Вып. 2-3

танной еще в Китае символической манере. Таково стихотворение монаха школы Во Нгон Тхонга (Уянь-тун) Ли Чыонга (монашеское имя Ман Зяк, 1052—1096 гг.):

*Весна уходит — все цветы опадают,
Весна приходит — все цветы расцветают.
Все сущее так проносится перед нашими глазами,
Старость начинается с наших голов.
Но не говори, что весна прошла и все цветы опали:
Вчера ночью перед домом [расцвела] ветка сливы⁸³.*

Есть стихи и связанные с теми или иными событиями историю буддизма во Вьетнаме. К ним относится, например, и стихотворение Ли Фат Ма — императора Ли Тхай-тонга (1000—1054), принадлежавшего к линии преемственности Во Нгон Тхонга. В стихотворении, называющемся "Восхваление тхиенского учителя Винитаручи", последний превозносится за то, что он пришел просветить тхиенским учением Страну Юга, открыл во Вьете веру всех Будд, указав путь возвращением к единому сознанию, открыв для вьетов "луну Ланки" (имеется в виду "Ланкаватара сутра") и "лотос праджни" (премудрости)⁸⁴. Нельзя не упомянуть и трактат императора Чан Тхай-тонга "Записи о пустом" ("Хоа хы лук", являющийся, бесспорно, не только выдающимся религиозно-философским произведением, но и памятником вьетнамской литературы, оказавшим влияние на формирование повествовательной прозы).

В более поздние времена, несмотря на усиление позиций конфуцианства, буддийские мотивы отнюдь не исчезли из литературы. Как и прежде, они не только присутствовали и в произведениях, но и выступали своего рода идейным его каркасом. Так, даже у такого позднего литератора, как классик вьетнамской литературы Нгуен Зу (1765—1820 г.), доктрина кармы составляет основу его знаменитого произведения "История Киен" (Ким Ван Киен; Чуен Киен).

Таким образом, влияние буддизма на традиционную культуру Вьетнама было несомненным и постоянным фактором, без ясного осознания которого невозможно плодотворное изучение вьетнамской культуры. Несомненно также, что прежде всего через буддийской культуры. Несомненно также, что прежде всего через буддизм Вьетнам ознакомился с достижениями культур Индии и Китая, внесших огромный вклад в становление его собственной культурной традиции.

Примечания

1. См. Nguen Van Huyen. La civilisation annamite. Hanoi, 1944. P. 241.
2. Cadiere L. Croyances et pratiques religieuses des vietnamiens. Saigon, 1958. P. 30-32.

3. Говоря о Вьетнаме, ниже будет использоваться название тхиен: применительно к Японии — дзэн, Китаю — чань.

4. См.: Рудой В.И., Островская Е.П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских сис-

ИССЛЕДОВАНИЯ: Е. А. Торчинов. Буддийская школа тхиен

- тем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.
5. Подробнее см.: Jan Yun-hua. A Study of Ta Ch'eng Ch'an Men Yao Lun: Its Significance and Problems // Chinese Studies (Han hsue yenchiu). Taipei, 1986, Vol. 8, № 4 pt. 2. P. 537-538.
6. В действительности этот текст - более позднего происхождения (VIII в.). Первым чаньским текстом следует считать трактат четвертого патриарха чань Дао синь (вьетнамск. Дао-тин) "Жу дао ань синь яо фан бянь фэн мэн" ("О вратах дхармы важнейших искусственных средств вхождения в дао и успокоения сознания"). Об этом трактате бин (580-651). // Early Chan in China and Tibet. Ed. by W. Lai and I. R. Lankaster (Berkley Buddhist Studies Series). Vol. 5. Berkley, 1983. P. 89-129. Русский перевод "Синь синь мин" см. Буддизм в переводах // Альманах. Выпуск 1. СПб., 1992. С. 65-72.
7. Китайск. "Цзиньгаг [Божеболом] цзин" (вьетнамск. "Ким кыонг кинь"), "Алмазная сутра". Исследование и перевод см.: Торчинов Е. А. О психологических аспектах учения праджня-парамиты (на примере "Ваджрачхедика праджня-парамита сутры") // Психологические вопросы буддизма. Новосибирск, 1986. С. 53-64.
8. Русский перевод см.: Завадская Е. В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975.
9. Точнее, имела место самомуификация трупа с последующими искусственными консервирующими процедурами. Подобная практика характерна и для вьетнамского тхиен. См. Лисевич И. С. Улыбка "бессмертного" старца // Наука и религия. 1988. № 9. С. 55-56.
10. См.: Кабанов А. М. Бюрократизация чань при династии Сун // XIII научная конференция "Общество и государство в Китае" (далее — НКОГК). Тезисы и доклады, Ч. 1. М., 1983. С. 171-176. О китайском чань см. также: Завадская Е. В. Указ. соч., о на же. Культура Востока в современном западном мире. М., 1977. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в древнем и средневековом Китае. Новосибирск, 1983.
11. Не исключено, что прибытие многих китайских чаньских монахов во Вьетнам вто рой половины IX в. и связанных с этим расцвет школы Во Нгон Тхонга связано именно с гонениями на буддизм в Китае. См. Познер П. В. Древний Вьетнам. Проблема летописания. М., 1980. С. 75. Об отношении в средневековом Вьетнаме к китайским иммигрантам см.: Fujiwara Riichiyo. Vietnamese Dynasties Policies toward Chinese Immigrants // Acta Asiatica (Bulletin of the Institute of Eastern Culture). 1970. № 18. P. 43-69.
12. Та же ситуация характерна и для других стран дальневосточного ареала - Кореи и Японии, воспринимавших во многом китайскую культуру через посредничество буддизма. Вердимо, данную ситуацию можно рассматривать в качестве одной из закономерностей становления культурных традиций дальневосточного ареала.
13. См., например: Colcatt M. The Early Ch'an Monastic Rule Ch'ing-kuei and the Shaping of Ch'an Community Life // Early Ch'an in China and Tibet. Berkley, 1983. P. 165-184.
14. Yana gida Seizan. "The Recorded Sayings" Texts of Chinese Ch'an Buddhism. // Early Ch'an in China and Tibet. Berkley, 1983. P. 186-187.
15. Разумеется, это представление имеет корни в "эталонной" индийской махаяне (см. "Вималакирти нирдаша сутру"), но особое значение оно получило именно на Дальнем Востоке.
16. Трактат "Ли хо лунь" традиционно приписывается китайскому буддисту II в. н. э. Моу Бо (Моу-цизы) и рассматривается как первое апологетическое сочинение в Китае. Однако, как убедительно показал Э. Шюрхер (Zürcher E. Buddhist Conquest of China. Leiden, 1959. P. 13-14) гораздо более вероятна датировка этого текста III в. О сведениях, сообщаемых Моу-цизы о буддизме в Гонконге см.: Tran Van Giap. Le Bouddhisme en Annam, des origines au XIIe siècles. // Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient. Vol. 32. Paris, 1932. P. 214-215. Thich Thien-an. Buddhism and Zen in Vietnam in Relation to the Development of Buddhism in Asia. Tokyo, 1975. P. 29-30.
17. Зяоти (Цзяочжи) - китайское название северного Вьетнама, входившего до X в. (в конце периода - скорее формально) в состав китайской империи. Также Зяотиу (Цзяочжу).
18. О раннем периоде рецепции буддизма во Вьетнаме ("зяотяуский период") см.: Sargeant G. E. The Intellectual Atmosphere in Lingnan at the Time of Introduction of Buddhism // Symposium on Historical, Archaeological and Linguistic Studies in Southern China, South-East Asia and Hong Kong Region. Hong-Kong, 1967. P. 161-171. Schafer E. H. The Vermilion Bird. Berkley and Los-Angeles, 1967. P. 87-114; Thich Thien-

Кунсткамера К Этнографические тетради. 1993. Вып. 2-3

19. Op. cit. P. 28-31; Tran Van Giap. Op. cit. P. 203-227; Zürcher E. Op. cit. P. 67, 141.
20. См. Tran Van Giap. Op. cit. P. 233.
21. Подробнее о Во Нгон Тхонге и его школе см.: Tran Van Giap. Op. cit. P. 243-252; Thich Thien-an. Op. cit. P. 52-71.
22. Tran Van Giap. Op. cit. P. 256.
23. Хотя школа "Цзинь ту" может быть охарактеризована и как доктринальная, поскольку базируется на вполне определенной доктрине махаянского буддизма - веру в спасительную силу Будды Амитабхи, главным в ней все же является религиозная практика, медитативное повторение имени Амитабхи.
24. Об этом сообщает вьетнамский агиографический текст "Тхиен уин тап ань иги лук" ("Собрание изречений святых из сада тхиен"). Подробнее см.: Tran Van Giap. Op. cit. P. 234-235.
25. См. Кабанов А. М. Амидиастская практика инь фо в чань-буддизме // XVII НКОГК. Тезисы докладов. Ч. 1. М., 1986. С. 156-161; Thich Thien-an. Op. cit. P. 78.
26. Страно говоря, фактическим основателем школы был Хынг Хыонг (Куок Танг-Тье-тунг Тхьюонг шы), а император Чан Нян-тонг лишь систематизировал и институциализировал его учение. С другой стороны, слова чук лам (bamboový les) входили в именование монахов еще при Чан Тхай тонге, который в предисловии к собранию своей религиозной поэзии "Компас учения тхиен" ("Тхиентонг тианам") так называет настоятеля монастыря Фу-ван ("Плынувшие облака") на горе Иентышон (текст предисловия на хан ване см.: Thich Thien-an. Op. cit. P. 197-199). Полное название школы Чук-лам - Чук-лам Иенты тхиен (тхиенская школа Чук-лам с горы Иентышон). На данной горе (приблизительно в 100 км к северо-западу от современного Ханоя) находился центр этой школы.
27. В настоящее время вопрос о наличии в средневековом Вьетнаме организованного даосизма является дискуссионным (см. Торчинов в Е. А. Даосизм и китайская культура проблема взаимодействия // Народы Азии и Африки. 1982. № 2. С. 160). Скорее, речь должна идти, с одной стороны, об определенной даосизации (подчас чисто внешней) вьетнамских автохтонных народных анимистических культов (по мотивам престижней) и проникновении даосизма как религии высокого статуса и китайского происхождения) и о проникновении в верхних общества идеи даосской философии Ло-цизы и Чжуан-цизы (образы из соответствующих сочинений есть, в частности, в трактате Чан Тхай-тонга "Хкоа хы").
28. Хотя по некоторым версиям (см. Познер П. В. Указ. соч. С. 85-87) возникновение тыы нома относится еще ко II в. н. э., в широкое употребление он входит не раньше XIII в. (первый памятник - стела в Баоан, провинция Виньбу, датирована 1209 г.). Лишь в эпоху Чан письменность тыы нома была систематизирована и получила широкое распространение (История Вьетнама. М., 1983. С. 146). Первые литературные произведения на тыы номе - "Ода крокодилам" (Ван-е Ка-сау). Позднее на тыы номе писали многое такие учёные и поэты, как Нгуен Чай (1380-1442 г.) и Нгуен Бинь Кхиен (1491-1585). Подробнее см.: Thich Thien-an. Op. cit. P. 113-114, 244.
29. Не исключено, что некоторые буддийские сочинения писались первоначально на тыы номе, а потом переводились на хан ван (см.: Tran Van Giap. Op. cit. P. 193-196, Познер П. В. Указ. соч. С. 103).
30. Thich Thien-an. Op. cit. P. 111-112.
31. См. Dutt S. Buddhism in East Asia: an outline of Buddhism in the History and Culture of the Peoples of the East Asia. New Delhi, 1966. P. 107-108.
32. Ibid. P. 121-122.
33. Не следует забывать, однако, что в XIII в. со школой Чук лам сосуществовали и другие предшествовавшие ей по времени возникновения школы тхиенского буддизма. Более того, представители других школ (школы Тхако Дьюнга) даже получали в это время титулы "Государственные наставники" (куок шы).
34. Достаточно интересно, что и на этом этапе сохраняется та же закономерность развития вьетнамского буддизма - вначале появляется школа китайского происхождения (Нгуен Тхиену), а затем на ее основе - собственно вьетнамская (Лиу Куан). Эти две школы доминируют во вьетнамском буддизме до настоящего времени.
35. Абхидхармакоша, III, 9 - пер. В. И. Рудого.
36. Thich Thien-an. Op. cit. P. 252. См. Tran Thai-tong. Khoa hu' luk [Записи о пустом]. Напол., 1974.
37. Такой перевод, несмотря на отступление от буквализма, лучше передает смысл данного понятия, нежели дословное "живой Будда", хотя последний перевод получил самое широкое распространение.

ИССЛЕДОВАНИЯ: Е. А. Торчинов. Буддийская школа тхиен

38. Одним из наиболее распространенных эпитетов Чан Тхай-тонга является титул "великий царь-монах" (*дай вонг-танс*, китайск. *да ван-сэн*).
39. Этот текст подробно разбирают, издают на хан ване и дают переводы на современный вьетнамский и английский языки такие носители современной буддийской традиции, как монахи-ученые Тхити Хиен Ан и Тхити Нят Хань. См.: *Thich Thien-hat*. Op. cit. P. 197-209; *Thich Nhat Hanh. Vietnam. Lotus in a Sea of Fire*. N. Y., 1967. P. 8-11.
40. См.. *Thich Thien*-ап. Op. cit. P. 198-199.
41. Ср. описание этого факта биографии Чан Тхай-тонга в историческом (летописном) тексте "Дай Вьет шы ки тоан ты" [Полное собрание исторических записок Великого Вьетна]. См., *Ngo Si Lien. Dai Viet su'ky' toan thu'*, vol. 1. Tokyo, 1984. P. 328
42. Поднебесная - вся Земля, весь мир. Здесь - образное обозначение народа Вьетнама
43. Речь идет о бодхисаттве, возмывшем установку на обретение "совершенного и полного просветления" (*аннунтара самья самбодхи*).
44. "Ваджрачхедика праджня-парамита сутры" — один из важнейших доктринальных текстов дальневосточной махаяны. Изучению этого текста придавалось большое значение в школе чаны. Русский перевод см. Торчинов Е. А. О психологических аспектах учения праджня-парамиты (на примере "Ваджрачхедика праджня-парамита сутры") . "Психологические аспекты буддизма". Новосибирск, 1986. С. 53-64.
45. Согласно чаньской традиции, знаменитый шестой патриарх Хуэй-ин (вьетнамск. Хюе Нань) пережил впервые "мгновенное просветление", слушая чтение "Ваджрачхедики". Т. о. просветление императора как бы соотнесено с просветлением этого выдающегося деятеля чаньской традиции.
46. То есть их наставление на путь спасения "просветленный императором" - и мо нархом (чакравартином) и Буддой (или патриархом) одновременно.
47. См.: Краткая история Вьета: Вьет шы льюк. Пер. с вьетнама. Вступ. статья и коммент. А. Б. Полякова. М., 1980. С. 52—74.
48. См.. *Ngo Si Lien*. Op. cit. Vol. 1. P. 325. Из совершившихся императорами буддийских обрядов "Краткая история Вьета" упоминает, в частности, обряд омовения Будды (1072 г.).
49. Ситуация видимо меняется с приходом к власти конфуцианской династии Ле в начале XV в. С этого времени значительно учащается и употребление в императорской титулатуре слов "сын Неба" (китайск. *тинь цзы*, вьетнамск. *тхиен ты*), редко используемых при династиях Ли и Чан (по крайней мере в первый период последней из названных династий).
50. Исключением является обряд ритуальной пахоты, совершившийся в 1030, 1038 в 1065 г.
51. Следует отметить, что в настоящее время не установлено еще тождество вьетнамской ритуальной пахоты и аналогичного китайского обряда. Не исключено наличие и автотонного вьетнамского пахотного ритуала.
52. "Краткая история Вьета" приписывает Ван Ханю и пророчество о том, что будущий основатель династии Ли станет императором. См.: Краткая история Вьета. С. 139-140. Сам император Ли Тхай-то обучался в буддийском храме Лук то (Краткая история Вьета. С. 139).
53. Подобная ситуация характерна и для Японии, где первыми проповедниками неоконфуцианства также были дзэнские монахи. Однако если первоначально неоконфуцианство воспринималось в качестве одного из аспектов дзэн, подчиненного буддийской доктрине, то с установлением бюрократического режима Токугава (нач. XVII в.) оно превращается в государственную идеологию сегуната, оттеснив буддизм. Видимо, подобная ситуация является универсальной для всего дальневосточного региона, где усиление центральной власти приводило к смене лидирующего положения родовой или военной аристократии на лидерство служилой чиновной бюрократии, являвшейся носителем конфуцианской идеологии.
54. Познер П. В. Указ. соч. С. 151.
55. Торчинов Е. А. Даосская утопия в Китае на рубеже древности и средневековья (II-VI вв.). // Китайские социальные утопии. М., 1987. С. 117-118.
56. История Вьетнама. С. 115.
57. В соответствии с доктриной школы Чук-лам конфуцианство и буддизм соотносятся как субстанция и ее динамическая актиденция (функция). Конфуцианская деятельность интерпретировалась в буддийских терминах как непривязанное к плоду действие (санскр. *анабхогачарья*, китайск. *у гун юн син*), происходящее из сознания, утверждение в постижении "реальности, как она есть". Подобного рода идеи сохранились и во вьетнамском буддизме школ Лам-те (китайск. Линь-ци) XVII-XVIII в.
58. Ср. слова Чан Тхай-тонга из предисловия к "Компасу тхиенского учения": "Как я слышал, для Будды не существует ни юга, ни севера... Буддизм - это способ спасения

Кунсткамера К Этнографические тетради. 1993. Вып. 2-3

заблудших и ясного понимания сущности жизни и смерти. С другой стороны, учение совершенных мудрецов (конфуцианство. - Е. Т.) есть средство для передачи истинных норм из поколения в поколение. Шестой патриарх (Хуэй-ин. - Е. Т.) сказал, "Учение совершенных мудрецов древности не отличается от учения великих учителей буддизма". Поэтому я и считаю, что буддизм нуждается в учении совершенных мудрецов для своего распространения в мире. Почему же мне тогда не следовать одновременно тем обязанностям, которые налагает на меня учение совершенномудрых и тем принципам, которые возвещает буддизм?" См.: *Thich Thien*-ап. Op. cit. P. 197, [текст на хан ване].

59. "Краткая история Вьета" (С. 195) сообщает, что император в 1179 г. присутствовал при экзамене на знание праджня-парамиты юными монахами и детьми чиновников.

60. Во Вьетнаме при династии Чан (XIII-XIV вв.) все же продолжало лидировать монавастическое образование, что часто приводило к получению должности без сдачи конфуцианских экзаменов. Решительное наступление на буддизм в сфере образования относится к самым последним годам XIV в. (реформы Хо Юю Ли — см.: Познер П. В. Указ. соч. С. 78). Э. Гаспардон приводит также наименования семнадцати буддийских трактатов за период 1036-1400 гг., часть их написана членами императорской семьи Чан. Вместе с тем за этот период неизвестен ни один конфуцианский трактат. См.: *Gaspardone E. Bibliographie Annuelle. // Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extreme Orient. Vol. 34. № 3. Paris, 1934. P. 137-144*. Познер П. В. Указ. соч. С. 77.

61. *Thich Nhat Hanh*. Op. cit. P. 11.

62. Ibid. P. 11.

63. Познер П. В. Указ. соч. С. 79-80.

64. Об определенной неустойчивости центральной власти при династиях Ли и Чан свидетельствует тот факт, что императоры (прежде всего эпохи Чан) стремились возвести вассалов на престол еще при своей жизни, для обеспечения чего по достижении принцем совершеннолетия они часто уходили в монахи. Подобное явление имело место также в средневековой Японии.

65. Эта ситуация усугублялась и тем, что Вьетнам (в отличие от Японии) не знал альтернативных чжуисианству неоконфуцианских традиций (прежде всего традиций Ван Ян-мина). Усиление влияния китайских образцов в культуре Вьетнама XV-XVI вв. привело, возможно, и к тому, что национальная письменность *ты ном* не стала играть во Вьетнаме той роли, какую играл национальный алфавит в Корее, поскольку вплоть до введения во Вьетнаме латинизированной письменности *куок нгы* ("национальный язык") ведущую роль продолжала играть иероглифика.

66. Буддизм, бывший в XI-XIII веках религией привилегированных слоев общества (прежде всего аристократии) значительно усилил в последующий период свои позиции среди народных масс, до этого отправлявших исключительно архаичные автохтонные культуры. Это однако не привело к их вытеснению, поскольку они с буддизмом вступили в отношения синкретизации. Таким образом, религиозный синкретизм, декларируемый официальной идеологией Вьетнама позднего средневековья, существовал уже на конфуцианской основе, хотя реально роль буддизма и нативного идеологического субстрата (народные верования), также подвергшегося сильной буддизации, намного превосходила влияние конфуцианства на основную массу населения Вьетнама. Ее религиозные представления могут быть охарактеризованы как синкретизм буддизма махаяны (*тхиенско-амидийского типа*) и народных верований и культов. При этом оба компонента этого синкретического мировоззрения находились в состоянии постоянного взаимодействия и взаимовлияния.

67. После утраты буддизма в значительной мере непосредственного политического влияния, его развитие в социальном плане прошло по пути институционализации собственных направлений. Этот процесс завершился в школе Лиен Куан (XVIII в.).

68. См.: *Thich Nhat Hanh*. Op. cit. P. 13, 21-22.

69. Типологически очень близкий к вьетнамскому переход от буддизма к конфуцианству в сфере государственной идеологии рассмотрен на примере тангутов Е. И. Кычановым. См.: Кычанов Е. И. Государство и буддизм в Си Ся (982-1227) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987. С. 130-145.

70. В японской традиции школа Обаку рассматривается отдельно от школы Риндзай (Линь-ци) как самостоятельная. В китайской и вьетнамской традиции считается ответвением от школы Линь-ци. Названа по имени Хуан-бо (VIII-IX в.) - ученика Байчжан Хуйхая. Свое прозвание он получил по названию горы Хуанбошань (пров. Фуцзянь). О японской школе Обаку (аналог вьетнамской школы Нгуен Тхиеу) см.: Steinbile E. The Buddhist Sects of Japan Their History. Philosophical Doctrines and Sanctuaries. London, 1938. P. 126-127, 132-135.

71. См.: *Thich Thien*-ап. Op. cit. P. 150.

72. Пагода (китайск. *та*). В работах по вьетнамистике пагодой принято называть буддийский монастырь (китайск. *юань, сы*), а ступу — башней, тогда как в синологической

ИССЛЕДОВАНИЯ: Е. А. Торчинов. Буддийская школа тхиен

литературе пагодой называется исключительно ступа, башня. Здесь принято более рас пространенное синологическое употребление этого слова.

73. *Thich Thien* - ап. Ор. с.т. Р. 160.

74. Ши-лянь был уроженцем китайской провинции Гуанси и до принятия монашества был крупным чиновником. После маньчжурского завоевания бежал с Нгуен Тхиеу (Юань-шао) во Вьетнам, где служил в монастыре Линь му. Позднее Ши-лянь вернулся в Китай, где и умер См. *Thich Thien* - ап. Ор. с.т. Р. 262.

75. Вьетнамск. *vạn фap kуй нят, нят kуй ха съ?* (китайск. *vạn фа гуй и, и гуй хэ чу?*). Восходит к комментарию минского чаньского монаха Ханьшань Да-цина (1526-1623 г.) на "Шурангама сутре" (Лэн янь цзин).

76. См.. *Thich Thien* - ап. Ор. с.т. Р. 167.

77. Иероглифический текст гатхи и вьетнамскую транскрипцию см.: Ор. с.т. Р. 168.

78. См. Ор. с.т. Р. 173-176. Практика самосожжения восходит к "Шурангама сутре". Выделялось два типа самосожжений: 1) для очищения собственной кармы и спасения других существ и 2) для защиты буддизма от его врагов. Как практика, самосожжение возникает в Китае в раннем средневековье.

79. См. *Thich Thien* - ап. Ор. с.т. Р. 187. См. также Кабанов А.М Чаньский ритуал. // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. С. 239-241.

80. Tong tap Van hoc Viet Nam [Аналогия вьетнамской литературы], Т. 1. Ha Noi, 1980 Р. 275.

81. Ibid. Р. 484.

82. Ibid. Р. 485.

83. Ibid. Р. 285.

84. Ibid. Р. 270.