

ПЕРИОДИЗАЦИЯ ИСТОРИИ БУДДИЗМА В КИТАЕ

П. Ленков

Построение периодизации всегда входило в число важнейших задач для историка. Осуществление этой задачи обычно связано с одной главной трудностью – выбором правильного критерия. Эта задача вдвойне усложняется в случае изучения истории религий. Какой аспект истории религии следует выбрать в качестве основного принципа построения периодизации: развитие идей и соответствующих направлений религиозно-философской (теологической) мысли, или историю деятельности поколений религиозных личностей – пророков, мистиков, учителей и т. п., или, может быть, историю формирования и функционирования религиозных организаций и общин, как бы они ни назывались – церковь, умма или сангха? Неоценимую помощь историку в этом вопросе может оказать обращение к теоретическим разработкам, созданным в рамках самых разных дисциплин социогуманитарного комплекса.

Интересную и весьма перспективную теорию, которая может послужить продвижению исследований последнего из вышеперечисленных аспектов истории религии, предложила социолог, исследователь тибетского буддизма Е. А. Островская-младшая. Свое теоретическое построение она назвала “теорией институционализации традиционных религиозных идеологий”¹. Островская-младшая, опираясь на теории классиков социологии религии, разработала теоретико-методологический инструментарий, пригодный для комплексного, в том числе исторического анализа процессов закрепления, функционирования и самовоспроизведения религий в обществе, и применила такой инструментарий к изучению конкретного объекта – институционализации буддизма в Тибете VII – XVII вв. Она показала, что религиозные модели обществ, созданные в рамках различных традиционных религиозных идеологий, в процессе институционализации внедряются в социально-политическую практику западных и незападных обществ, обуславливая собой историко-культурное разнообразие человеческих социумов, устойчиво воспроизводящееся на протяжении многих столетий. Процесс институционального оформления религии в конкретном обществе включает в себя три этапа, которые автор теории именует: этап распространения, этап рецепции и этап интеграции. В буддийской традиционной модели общества представлены следующие социорелигиозные институты, сформировавшиеся в Индии в ходе процесса институционализации буддизма: “монашество”, “мирянство”, “религиозное образование”, “религиозная заслуга”. Впоследствии они воспроизводились в тех странах, где буддизм был институционализирован как традиционная религиозная идеология.

Следует подчеркнуть, что указанная теория была разработана, прежде всего, для анализа процессов институционализации традиционных идеологий в западных обществах, для изучения которых оказались малопригодными теоретические разработки западной социологии религии второй половины XX в., основанные преимущественно на изучении роли христианства в западных обществах.

Мы предлагаем применить теорию институционализации традиционных религиозных идеологий к китайскому материалу, в частности, к истории буддизма в этой стране.

Специфика функционирования буддизма в Китае в значительной степени обусловлена тем, что здесь буддизм не стал господствующей идеологией или, правильнее сказать, традиционной религиозной идеологией (как это было, например, в Тибете, где были известны и другие религии, прежде всего бон, но в качестве господствующей идеологии утвердился именно буддизм). В Китае постепенно сложилась такая ситуация, для которой стало характерным сосуществование – не бесконфликтное, но более или менее мирное (т. е. не связанное с кровопролитием) – нескольких религиозных традиций. Авторитетные представители каждой из традиций боролись друг с другом, и не только за привлечение большего числа адептов, но и – что было особенно важно при монархической системе управления – за поддержку и “спонсорство” власти. Весьма интересно, что такая ситуация «конкурентного сосуществования» складывалась именно в период распространения и укоренения буддизма на китайской почве. Практически параллельно с вышеуказанным в Китае имел место и процесс институционализации даосизма. Последний возник здесь задолго до появления буддизма, но только в эпохи Восточной Хань, Цзинь и в период Южных и Северных династий приобрел свои институциональные формы, заимствуя многое у буддизма. Справедливости ради надо отметить, что историки отмечают и обратное влияние, со стороны даосизма на буддизм. Например, как считают исследователи, именно по примеру буддистов даосы ввели обет безбрачия для своих адептов-монахов, живущих в даосских обителях-*гуанях*².

Другим соперником-визави буддизма в Китае было конфуцианство, точнее *жу цзяо*, “учение книжников”, которое успешно выполняло роль официальной идеологии при династии Хань, однако оказалось в трудном положении после падения последней и последовавшей вскоре децентрализации государства. На наш взгляд, именно ослабление роли конфуцианства в общественной жизни Китая стало одним из обстоятельств, благоприятствовавших успешному распространению буддизма.

Китайские ученые обычно соотносят историю буддизма с традиционной династийной периодизацией истории Среднего государства (см., например, работы таких видных ученых как Тан Юнтун, Жэнь Цзюй). Западные исследователи китайского буддизма предлагали варианты периодизации истории буддизма в Китае, основанные на других принципах. Так, широкую известность в западной китаеведной буддологии получила периодизация, предложенная Артуром Райтом³. Райт выделяет следующие периоды: (1) подготовительный период (the period of preparation, I – III вв.), (2) период «доместикации» (the period of domestication, IV – VI вв.), (3) период независимого роста (the period of independent growth, кон. VI – VIII вв.), (4) период “присвоения” (the period of appropriation, начиная с IX в.). Главный принцип, на котором строится периодизация Райта, как мы понимаем, – рассмотрение этапов адаптации буддизма к китайским социокультурным условиям. В этом отношении данная периодизация представляется весьма удачной. В то же время, позиция, с которой буддизм рассматривается в работе Райта, не уделяет должного внимания процессам, происходившим в самой буддийской общине, в их связи с социокультурной адаптацией учения Шакьямуни в Китае. Говоря конкретнее, буддизм рассматривается как иноземное религиозное учение (каковым он, разумеется, и являлся), стремящееся укрепиться на новой для него культурной почве, однако собственная буддийская модель общества при этом в расчет не берется. Подчеркнем, что наша цель – не критика работы Райта, и, в частности, предложенной им периодизации, но предложение нового подхода, призванного дать возможность взглянуть на проблему в иной перспективе.

Китайское общество и китайская культура на момент первого знакомства с буддизмом находились на качественно ином уровне по сравнению с тибетскими

обществом и культурой. Китайцев, в отличие от тибетцев, по-видимому, уже можно считать единой нацией, по крайней мере, с эпохи Хань, что было напрямую обусловлено длительной историей китайской государственности. Отличительная особенность китайской культуры на момент распространения буддизма – наличие письменности, одной из древнейших в мире.

Определяющим для всей истории буддизма в Китае следует считать то обстоятельство, что на момент проникновения этой религии в Поднебесную (I – II вв.), там уже существовали собственные идеологические традиции – конфуцианство и даосизм, причем главным претендентом на роль господствующей идеологии было именно конфуцианство. Рассмотрение конфуцианской модели общества выходит за рамки настоящей работы, однако можно отметить, что она также включала в себя ряд институтов, типологически сходных с институтами религиозной модели общества. Среди них в первую очередь нужно указать на институт конфуцианских чиновников, “образованных мужей” (книжников, *literati*), аналогичный институту “религиозных специалистов” (но не монашества, с его идеалом “ухода из мирской жизни”), и институт конфуцианского образования, с его всемирно известной экзаменационной системой, аналогичный институту “религиозного образования”. Следует также особо отметить, что конфуцианство опиралось на письменный источник знания – тексты конфуцианского канона, который уже начал формироваться в эпоху Хань.

В своей попытке укоренения в Китае, буддизм вынужден был адаптироваться к местным условиям, которые включали и наличие собственной идеологии китайского общества и государства, и специфику китайского языка, особенности национального менталитета и то, что можно назвать китайской картиной мира и китайской картиной общества.

Первый этап процесса институционализации буддизма в Китае – этап распространения – по-видимому, начался с того времени, когда правящая политическая элита стала проявлять определенный интерес к буддизму как религиозной идеологии, а не как к набору экзотических культовых практик. Согласно официальной китайской буддийской историографии это произошло уже в эпоху Восточной Хань, в годы правления императора Мин-ди (58 – 76 гг. правления), что практически совпадает по времени с первоначальным знакомством китайцев с буддизмом. В действительности, первая стадия процесса институционализации, по-видимому, началась несколько позже, а именно в конце II – начале III в. (конец периода Хань – начало периода Троецарствия). Именно к этому периоду относятся более надежные сведения, в частности, об интересе к буддизму, проявленном императорами Хуань-ди и Линь-ди, и о деятельности переводчиков буддийских текстов на китайский язык⁴.

Одной из главных причин, способствовавших быстрому и успешному распространению буддизма, был кризис китайской государственности и связанной с ней конфуцианской идеологии. Конфуцианская традиционная идеология была нацелена на легитимацию централизованного государства, объединившего все китайские земли. Следует подчеркнуть, что конфуцианство стало стержнем государственной идеологии именно в эпоху Хань. Династия Хань пала в 220 г. Поднебесная распалась на три государства (Троецарствие, 220 – 280). Затем была основана династия Цзинь, объединившая Китай (265 – 420), однако территория, подвластная Цзинь, была меньше ханьской, а к концу правления она еще значительно уменьшилась. Затем наступил период Южных и Северных династий (420 – 589), закончившийся с основанием династии Суй (581 – 618), а затем Тан (618 – 907). Императоры «варварских» династий, царствовавших на севере Китая, будучи не-ханьцами, проявляли большой интерес к буддизму, очевидно, именно по причине его универалистского характера и не-китайского происхождения. Эта тенденция отчасти проявится и в гораздо более поздние эпохи.

Начало периода рецепции, по нашему мнению, можно датировать IV – началом V вв. (Восточная Цзинь – начало периода южных и Северных династий). Именно в этот период начинается широкомасштабная деятельность по переводу буддийских текстов на китайский язык, получавшая поддержку правителей государства⁵. Тогда же формируется принципиально новое социорелигиозное сообщество, включавшее в себя первоначально иностранных – индийских, парфянских, кушанских, согдианских – а затем и местных, китайских учителей и наставников, а также обученных ими представителей местной знати. На этапе рецепции происходило постепенное формирование собственно китайских социорелигиозных институтов передачи и воспроизведения буддийской традиции. Завершение этого этапа, по-видимому, приходится на VIII в. (эпоха Тан), что было непосредственно связано с возникновением собственно китайской социокультурной формы функционирования буддизма в обществе. Второй этап институционализации буддизма увенчался созданием китайского свода канонических текстов, включавшего переводы индобуддийских канонических и постканонических текстов (как хиньянских, так и махаянских). Появились собственные китайские школьные традиции, не повторявшие номенклатуру индийских школ, и специфически китайские формы буддийской религиозности. На этапе рецепции сформировались все основные школы китайского буддизма (Саньлунь, Фасян, Тяньтай, Хуаянь, Цзинту, Чань, Чжэньянь, Люй).

Необходимо отметить, что номенклатура китайских буддийских школ лишь отчасти воспроизводит индийскую. Только две школы – Саньлунь и Фасян (другое название – Вэйши) – можно считать китайскими аналогами индийских махаянских школ – Мадхьямики и Виджнянавады (Йогачары), соответственно. Школы Тяньтай и Хуаянь возникли на основе традиций истолкования поздних общемахаянских сутр – *Саддхарма-пундарики* (*Мяо фа лян хуа цзин*, “Лотосовая сутра”) и *Аватамсаки* (*Хуа янь цзин*, “Сутра цветочной гирлянды”). Школа Цзинту (“Чистая земля”) представляла собой культ будды Амитабхи. В числе главных текстов школы – три сутры, посвященные будде Амитабхе (Амито фо, или Амитаюс, Уляншоу фо). Школа Чань – наиболее известная из всех школ китайского буддизма – уделяла основное внимание психотехническим практикам. Отсюда и само название школы: *чань* происходит от китайского *чаньна* – перевода санскритского слова *дхьяна*, букв. “сосредоточение”, “созерцание”. Школа Чжэньянь – “школа мантр” – самая поздняя по времени возникновения, представляла собой индобуддийский тантризм на китайской почве. Наконец, школа Люй – пожалуй, наименее исследованная из всех – возникла как результат изучения китайскими буддистами Винаи, раздела буддийского канона Трипитаки, целиком посвященного монашеской дисциплине⁶.

Все эти школы опирались на некоторые доктрины, философские концепции и практики индийского происхождения, однако об индийских прототипах с уверенностью можно говорить только в случае первых двух школ и, с некоторыми оговорками, – школы Чжэньянь⁷.

Третий этап институционализации, этап интеграции, по-видимому, начался в период правления династии Тан (VIII–IX вв.). Применительно к процессу институционализации буддизма в Тибете третий этап – это “интеграция в масштабе всего общества таких аспектов функционирования буддизма, как религиозное знание, иерархия социорелигиозных статусов, ценностно-нормативная система. Интеграция – это достижение культурой тибетского общества состояния связанности, смысловой консистентности и взаимопроникновения двух уровней функционирования буддизма – популярного (народного) и монашеского, непосредственно опирающегося на письменную традицию”⁸.

В случае Китая интеграция имела частичный характер. “Частичный” в том смысле, что здесь буддизм не стал единственной господствующей идеологией,

но рассматривался как элемент так называемой “триады учений” (*сань цзяо*) – конфуцианства, даосизма и буддизма. Хотя отдельные попытки закрепления главенствующего положения буддизма предпринимались некоторыми, прежде всего не-ханьскими, правителями Китая (см. материалы о монгольской, маньчжурской политике в отношении буддизма), в целом можно констатировать, что на протяжении последующих веков общая картина принципиально не менялась.

Завершение процесса интеграции мы предлагаем датировать XII – XIII вв., когда, во-первых, окончилась определенная эпоха в истории школы Чань (бывшей уже в то время главным течением в китайском буддизме) – были созданы нормативные уставы чаньских монастырей («чистые правила» – *цин гуи*)⁹ и утвердились две субтрадиции Южной школы Чань – Линцзи и Цаодун, и, во-вторых, так называемое неоконфуцианство приобрело популярность среди представителей интеллектуальной элиты и, в конце концов, стало основным элементом официальной идеологии империи (в начале XIII в.).

В заключение следует отметить, что предложенная выше периодизация и, в особенности, датировки периодов, рассматриваются нами исключительно как предварительные. Исследование процессов институционализации буддизма (а также и других традиционных идеологий) в Китае, находится еще на самой начальной стадии. На наш взгляд, эта исследовательская тема представляет значительный научный интерес, особенно сегодня, когда в условиях глобального взаимодействия и глобальных противоречий ощущается недостаток знаний о роли традиционных идеологий в эволюционных изменениях незападных обществ.

¹ См.: Островская-мл. Е.А. Тибетский буддизм. СПб., 2002. Она же: Религиозная модель общества: Социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. СПб., 2005.

² См.: Масперо А. Религии Китая. СПб., 2004. С. 108.

³ См.: Wright A.F. Buddhism in Chinese history. L., 1959.

⁴ Ими были уроженец Парфии Ань Ши-гао и выходец из Кушанского царства Чжи Лоуцзячань (Локакшема). См.: Масперо А. Религии Китая. С. 84; Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: Буддийская школа фасян (вэйши). СПб., 2006. С. 42

⁵ Подробнее об организации переводческой деятельности см.: Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: Буддийская школа фасян (вэйши). С. 34–76.

⁶ Всякая буддийская монашеская община (сангха) в Китае ориентировалась в своей повседневной жизни на Винаю. Особенность школы Люй в том, что ее основатель Дао-сюань и его последователи посвятили себя именно изучению Винаи.

⁷ Подробнее о школах см.: Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 185–203.

⁸ Островская-мл. Е.А. Тибетобуддийский социально-политический проект: история и современность. М., 2002.

⁹ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 198.