

Буддизм является в настоящие время одной из основных и самых распространенных мировых религий. Приверженцы этой религии населяют преимущественно регионы Центральной, Южной и Юго-Восточной Азии. Однако сфера влияния Буддизма выходит за пределы указанного района земного шара: его последователи имеются и на других континентах, хотя и в меньшем количестве. Велико число буддистов и в нашей стране, в основном в Бурятии, Калмыкии и Туве.

Буддизм, наряду с Христианством и Исламом, относиться к так называемым мировым религиям, которые в отличии от национальных религий ( Иудаизм, Индуизм и т.д.) имеют межнациональных характер. Возникновение мировых религий - результат длительного развития политических, экономических и культурных кон­тактов между различными странами и народами. Космополитический характер Буддизма, Христианства и Ислама позволил им перешагнуть национальные гра­ницы, широко распространиться по земному шару. Мировым религиям в боль­шей или меньшей степени свойственна вера в единого, всемогущего, вездесу­щего, всеведущего Бога, он как бы соединяет в одном образе все те качества и свойства, которые были присущи многочисленным богам политеизма.

Каждая из трех мировых религий складывалась в конкретной исторической среде, в условиях определенной культурно-исторической общности народов. Этим обстоятельством объясняются многие их характерные особенности.

Спросите буддиста о том, как возникла религия, которой он следует, и вы получите ответ, что более двух с половиной тысяч лет назад ее возвестил людям Шакьямуни (отшельник из племени шакьев). В любой посвященной буддизму книге вы найдете основанный на религиозной традиции рассказ о жизни странствующего проповедника Сиддхартхи, и назвавшего себя Буддой (*санскр.* buddha), что означает "просветленный высшим знанием", "осененный истиной".

Возникновение буддизма было связано с появлением ряда произведений, вошедших впоследствии в состав канонического свода буддизма - Типитаки; это слово обозначает на языке пали "три сосуда" (точнее три корзины). Типитака была кодифицирована около III в. Текст Типитаки разделён на три части; посвящен правилам поведения монахов и порядкам в монашеских общинах, содержит огромное количество повествований об отдельных эпизодах жизни Будды и его изречений по различным поводам, а также включает проповеди и поучения на этические и абстрактно-философские темы.

Еще при жизни человек мог добровольно встать на праведный путь, вступив в монашескую общину (сангхая), что означает отказ от касты, семьи, собственности, приобщение к миру строгих правил и запретов (253 запрета), пять из которых обязательны для каждого буддиста.

Задолго до возникновения буддизма Индия имела оригинальные религиозные учения, культуры и традиции. Сложные общественные отношения и высокая городская культура, включавшая в себя и письменность и развитые формы искусства, существовали здесь одновременно с такими древними очагами мировой культуры, как Месопотамия и древний Египет, в ряде отношений превосходя последние. Если уже в религии эпохи харрапской культуры (середина 3 тысячелетия до н.э.) обнаружены элементы, вошедшие в более поздние религиозные представления, то в 2 тысячелетии начали складываться те важные религиозные традиции, которые к началу 1 тысячелетия получили литературное оформление, именуемое в истории индийского мировоззрения и ритуальной практики ведами.

Субъективно буддизм возник как реакция некоторых слоев древнеиндийского общества на учения, признающие авторитет Вед и их толкований, протест против брахманизма, сковавшего дальнейшее развитие производительных сил и общественных институтов, однако объективно он заимствовал и развил многие фундаментальные положения последнего.

Уже в первые столетия своего существования буддизм разделился на 18 сект, разногласия между которыми вызвали созыв соборов в Раджагрихе в 447 г до н.э., в Вайшави в 367 г до н.э., в Паталирутре в 3 веке до н.э. и привели в начале нашей эры к разделению буддизма на две ветви: Хинаяну (“малая повозка”) и Махаяну (“большая повозка”). Это разделение было вызвано прежде всего различиями в социально-по­литических условиях жизни в отдельных частях Индии. Хинаяна, теснее связан­ная с ранним Буддизмом, признает Будду человеком, нашедшим путь к спасе­нию, которое счи­тается достижимым *только через уход от мира* - монашество. Махаяна исходит из возможности спасения не только для отшельников-монахов, но и для мирян, при­чем упор сделан на активную проповедническую деятель­ность, на вмешательство в общественную и государственную жизнь. Махаяна, в отличии от Хинаяны, легче приспосабливалась к распространению за пределы Индии, породив множе­ство толков и течений; именно поэтому в данной работе будет больше внимания уделено этому направлению ( в контексте рассмотрения монашества ).

В Махаяна важную роль культ бодистав - индивидов, уже способных войти в Нирвану, но окрадывающих достижение конечной цели из-за того, чтобы помочь в ее достижении и другим, необязательно монахам, заменив тем самым требование ухода от мир призывом к воздействию на него.

Ранний Буддизм отличается простотой обрядностью. Её главным элементом является культ Будды, проповедь, почитание святых мест, связанных с рождением, просветлением и смертью Гаутамы, поклонение ступам — культовым сооружениям, где хранятся реликвии Буддизма. Махаяна к культу Будды добавила почитание бодистав, тем самым усложнилась обрядность: были введены молитвы и разного рода заклинания, стали практиковаться жертвоприношения, возник пышный ритуал, обогатил религиозную практику приемами, относящимся к области индивидуального культа, добавила также такую форму религиозного поведения, как бхавана - углубление в самого себя, в свой внутренний мир с целью сосредоточенного размышления об истинах веры, что получило дальнейшее распространение в таких направлениях буддизма, как “чань”( в Китае ) и “дзен” ( в Японии ). Многие исследователи считают, что этика в Буддизме занимает центральное место и это делает его в большей степени этическим, философским учением, а не религией. Большинство понятий в Буддизме носит расплывчатый, многозначный характер, что делает его более гибким и хорошо адаптируемым к местным культам и верованиям, способным к трансформации. Так последователи Будды образовали многочисленные монашеские общины, ставшие главными оча­гами распространения религии.

При рассмотрении проблемы распространения и восприятия какого-либо учения в другой культуре (под ней в данном случае имеются в виду некоторые районы, пространственно отделённые от места возникновения учения), необходимо учитывать, что, для того чтобы это учение могло быть воспринято, между взаимодействующими культурами должна существовать определённая однородность. В культуре реципиенте должны сложиться исторические условия, сходные с теми, которые существовали в исходной культуре в момент возникновения учения.

В VI - VII вв. н. э. начался упадок Буддизма в Индии, обусловленный упадком рабовладельческого строя и ростом феодальной раздробленности, а также противопоставлением идей буддизма освященному брахманизмом кастовому строю. К XII - XIII вв. он теряет свои прежние позиции в стране своего возникновения, переместившись в другие районы Азии, где трансформировался с учетом местных условий.

В данной работе будет рассмотрен институт буддийского монашества в трех главных направлениях: «классическом» индийском буддизме, чань-буддизме и дзэн-буддизме.

Чань-буддизм представляет собой одно из наиболее интересных явлений не только в восточной , но и в мировой религиозной традиции. Чань — это китайское название, хотя в мире оказалось более распространено японское прочтение иероглифа, обозначающего это направление буддизма, — дзэн. Китайское слово “чань” происходит от санскритского термина “ дхьяна ” ( по-китайски — чаньна ). Буквально это означает « созерцание », « медитация », что достаточно точно передаёт характер чаньской практики. Созерцательное направление возникло ещё в индийских школах буддизма. В основном дхьяна базировалась на сложной йогической практике, которая порой продолжалась долгими часами. Но в Китае дхьяна приобрела несколько иной характер, последователи чань не стали ограничивать себя только молчаливым самоуглублением в уединении. Они бродили по стране, занимались каллиграфией и боевыми искусствами, обрабатывали землю и преподавали литературу, сохраняя внутреннюю тишину в самой гуще жизни.

Что касается дзэн-буддзима, то первые идеи пришли в Японию из Китая уже в VIII-IX вв. Для Японии это было время глубокого общественного кризиса, жестоких междуусобиц, падения авторитета императорской власти, выдвижение на первый план воинского сословия самураев, с их суровым культом стойкости перед любыми лишениями, верности сёгуну, презрения к смерти и страданиям. Практик дзэн хорошо, совместимая с занятиями воинскими искусствами пришлась этим людям как нельзя более кстати и получила среди них широкое распространение. Дзен был не особенно популярен среди крестьян, и вообще число его последователей не превышало 10% от общего числа; кстати, самураи в эпоху своего расцвета тоже не превышали десятой части населения страны. Вначале учение строго копировало китайское, но позже пришлось учитывать и местное влияние синтоизма (для дзэн подстроиться под синто — традиционную систему религиозных верований в Японии — было не сложно, ведь и в Китае чань-буддизм многое вобрал в себя из даосизма). Эта система уделяет особое внимание утонченному восприятию красоты всего сущего во всех его проявлениях. Благодаря влиянию синто в дзэн-буддизме развились традиции аранжировки цветов, чайной церемонии и другие, являющиеся полностью японскими по своим культурным особенностям.

Буддийское монашество.

# Посвящение.

Посвящение в монашеский орден в Индии было двухэтапным: первый этап — приём в монашескую общину — pravrajya, второй — собственно посвящение — upasam pada. Это два различных и отделенных во времени акта. Для осуществления первого необходимо было лишь достичь 15 лет; для второго — 20-ти плюс разрешение родителей. Для первого вполне достаточно, чтобы монах обучил новичка основам поведения и 10-и запретам, а также принял от него обет. Для второго — собрание монахов, на котором наставник(-ца) задаёт вопросы, касающиеся обстоятельств, предшествовавших посвящению. Затем Затем посвящаемому сообщают 5 заповедей, запрещающих воровство, убийство, нарушение целомудрия, ложь, опьянение. Он вступает в убежище Дхармы, клянётся сохранять своё тело и разум чистыми и вести совершенный образ жизни.

Анализ санскритского, сакского, согдийского и тохарского текстов вместе с сообщением И-цзина, а так же относящимся к новому времени описаниями, позволяет реконструировать эту церемонию достаточно полно. В целом она была очень близка той, что нашла отражение в « Винас » и других древних текстах, отличаясь незначительными деталями.

Иначе обстояло дело в Японии.

В VIII в. сложился порядок официального утверждения монашеских санов государственными светскими учреждениями. Ещё в конце VII в. была определена ежегодная квота кандидатур (10 человек), которые после соответствующих экзаменов получали специальные дипломы из « гэмбарё », свидетельствующий об их принадлежности к буддийскому духовенству.

Пополнение буддийских монашеских общин не ограничивалось только такими ежегодными утверждениями. Немало (весьма возможно, чуть ли не подавляющее большин­ство) монахов появлялось в храмах во время массовых “обра­щений” в честь какого-либо знаменательного события (рожде­ние наследников, выздоровление после болезни “императора или членов его семьи, после успешного вызывания дождя и т. п.); увеличивалось монашество и за счет внеурочных посвящений.

Порядок экзаменов для монахов регулировался правитель­ственными указами; в частности, известен такой указ от 11-й луны 6-го года Тэмпё (734 г.). Постриг в монахи разрешался в том случае, если кандидат усваивал определенный набор доктрин, мог декламировать сутры и в течение трех лет вел надлежащий, с точки зрения буддийской этики и “Сонирё”, образы жизни, “выполняя чистые деяния” .

В государственном храмовом архиве Сёсоин сохранились документы, по которым можно судить об экзаменационных требованиях к будущим монахам. В 732 г. от экзаменующихся требовалось умение декламировать отрывки “из Лотосовой сутры, “Сутры золотого света” и др. и полностью “Сутру о Вималакирти”. Наизусть нужно было знать один свиток из “Сутры о Якуси”, главу о Каннон из Лотосовой сутры, а также “десять заклинаний” из “Сутры сердцевины о „праджня-парамите” (большинство указанных текстов рассматривается в следующей главе) В 742 г. требования к монахам возросли: помимо названных сутр надлежало декларировать “Сут­ру о сетях Брахмы” (*яп.* “Боммокё”) с комментариями.

Поскольку декламации сутр (и прежде всего “сутр, защищающих страну”) придавалось в VIII в. сакральное значение, то неудивительно, что от монаха и монахини требовалось в первую очередь знание как текста, так и ритуала его чтения.

Но такая строгость присутствовала не везде: в то время как во всех странах монашеские обеты принимаются на всю жизнь, в Таиланде возник обычай принятия обета на определенный срок. В начале XIV в. король Лугай на протяжении трех месяцев вел монашескую жизнь в одном из мужских монастырей, что положило начало уникальному тайскому обычаю, согласно которому мужчины имеют право принимать монашеские обеты на короткое время. В Таиланде есть люди, регулярно принимающие обеты на год или на несколько месяцев. Ничего подобного мы не находим ни в одной буддийской стране. Более того, тайской культуре присуща вера в духов. В этом контексте буддизм использовался следующим образом: монахи начитывали различные священные тексты, чтобы защитить людей от злых духов. Монахи считались избранными и высоко уважаемыми людьми, получавшими пропитание в виде подаяния, население преданно поддерживало их регулярными приношениями. Поскольку любой человек мог стать монахом, хотя бы на короткое время, это никогда не рассматривалось как экономически тягостное явление.

*Вывод*: Из трех направлений явно выделяется Дзэн (в отношении посвящения в монашескую общину). Не трудно заметить, что такой подход к профессиональной подготовке монашества непосредственным образом соотносился с ге­неральной тенденцией развития японского буддизма как государственной идеологии. Система отбора монахов и экзаменов давала возможность центральной власти достаточно гибко управлять кадрами в буддийских монастырях, чего не скажешь об Индии и Китае, где монашество было как бы ”автономным” институтом и посвящению не уделялось особого внимания, тем более со стороны государства.

Хотя следует заметить, что в Китае трудности всё же присутствовали: желающий постричься в монахи, должен был приобрести соответствующую одежду на свои средства, а позволить себе это мог не каждый .

1. Запреты и правовые нормы.

## Монастырская жизнь была строго регламентирована; этот регламент опирался на определённый важный документ — монастырский устав, в Индии, а позднее и в Китае это был «Винаи», в Японии — «Сонирё».

Правовое положение монашества в Японии (и шире — дзэн-буддийской церкви) регулировал специальный раздел «Тайхорё» — «Сонирё» («Указы относительно монахов и монахинь»), состоящий из 27 статей. Согласно «Рёсюгэ», комментарию к «Тайхорё», образцом для создания «Соинрё» послужил несохранившийся танский монашеский кодекс «Даосэнгэ». «Сонирё» — жесткая регулятивная инструкция деятельности членов монашеской общины. В каждой из 27 статей указывает­ся, что не должен делать монах (или монахиня) и какое нака­зание он получит за ослушание. Непосредственный контроль за соблюдением предписаний возлагался на «санго» и «сого». На­казания за проступки делились на «тяжелые» и «легкие». «Тя­желое» наказание заключалось в «возвращении в мир», т.е. в изгнании из монашества; к «легким» — уборка и ремонт храмов, исполнение различных хозяйственных работ.

В большинстве статей «Сонирё» определены наказания (как правило, «легкие»—сроком от десяти до ста дней, но иногда :и «тяжелые») за нарушение монашеских заповедей. Одна­ко наиболее интересными представляются статьи (их десять), по которым можно судить о социальном статусе духовенства и

соответственно церкви. Строго пресекалась самостоятельная проповедническая деятельность монахов. «Возвращением в мир» наказывалось сооружение за пределами храма культовых мест (*яп.* «додзё»), чаще всего площадок с навесом, и обращение населения (прежде все­го крестьян) в буддийскую веру, а также «ложные проповеди о преступлениях и счастье» (ст. 5). Монахи не имели права «одалживать свое имя» кому-либо из мирян (ст. 16). Чтобы устроить «мирские дела» частного плана, монах должен был получить разрешение не только от храмовых, но и провинциальных светских властей (ст. 17). Такое же позволение необ­ходимо было иметь для занятий медитацией, а для ухода в «го­ры и леса» требовалось разрешение из «гэмбарё» (ст. 13). Мо­нахам нельзя было становиться домашними слугами (ст. 24). Рядовому духовенству запрещалось иметь личную собственность (ст. 18). Буддийским монахам также строго запрещалось заниматься лаоскими гаданиями (ст. 2), толковать небесные значения и, имея их в «виду», «вести разговоры о государстве» (ст. 1). В последнем случае, безусловно, речь идет об индивидуальных акциях подобного рода.

Наконец, члены монашеской общины не имели права изу­чать военные книги (ст. 1). «Сонирё» подчеркивал пиетет духо­венства перед светскими властями: при встрече с чиновниками высокого ранга монахи должны были «скрываться от их глаз» (ст. 19). Следует подчеркнуть, что практически во всех случаях нарушений монашеством установлении «Сонирё» администра­ция храмов должна была информировать об этом провинциаль­ные государственные органы, а те, в свою очередь, «гэмбарё». Преступники из духовенства, согласно «Сонирё», могли быть наказаны не только «возвращением в мир», но и переданы за­тем уголовному суду. М. Исида совершенно правильно отме­тил, что «Сонирё» — это по существу только «кодекс запретов», отнюдь не помогавший буддийским общинам и церкви в целом гармонично регулировать свою деятельность.

В Индии внутримонастырская жизнь регламентировалась Винаи. Те же самые ограничения существовали и в китайском буддизме махаяны, так как китайская Виная была почти целиком скопирова­на с индийского оригинала и практически ничем не отличалась от него.

Следует сразу отметить, что в Винаи, по сути, существовал лишь один всеобъемлющий строгий запрет — на сельскохозяйственные работы, поскольку при обработке земли массами гиб­нут различные «живые существа» и, значит, адепт нарушает закон ахимсы (не-насилия), создавая «ад­скую карму», влекущую за собой весьма неблагоприят­ные последствия для того, кто это делает. Поскольку самим монахам Виная категорически запрещала возде­лывать землю, то этим занимались монастырские ра­бы, арендаторы и послушники (т. е. новички, которые еще не были пострижены в монахи и не приняли соответствующих обетов). Так, например, в одном китайском переводе из Винаи указывалось, что «тем, кто следует Пяти Предписаниям (Винаи), не разрешается прини­мать участие в торговых сделках, строить здания, держать рабов и выращивать живот­ных. При этом необходимо самым строжайшим обра­зом избегать всех видов сельскохозяйственных работ и огородничества... воспрещается также резать траву и рубить деревья...» .

Школа чань была единственной школой средневе­кового китайского буддизма, которая вполне осознанно и открыто игнорировала все эти запреты, в том числе и самый строгий из них — запрет на сельскохозяйст­венные работы, и даже, более того, официально коди­фицировала столь вопиющие нарушения общеприня­тых правил Винаи в своем собственном монастырском уставе, составленном чаньским патриархом Байчжаном (720—814гг). Этот устав, в ряде своих пунктов резко отличавшийся от прежних правил Винаи, регулировал обязанности чаньских монахов, организацию и адми­нистративную структуру чаньских монастырей и впоследствии получил название «Свод правил Бай-чжана» («Байчжан цин-гуй»). Новые правила были впервые введены в монастыре Да-чжи фэн-шэп чаньсы, построенном под непосредственным руковод­ством патриарха, и именно с этого момента начинается история институциализированного, «мона­стырского» чань-буддизма, так как до Байчжана чаньские монахи либо вели бродячий образ жизни (суще­ствовал даже специальный термин, обозначавший бро­дячего монаха: «юпь-шуй» — «подобный облакам и воде»), либо ютились в монастырях школы винаи.

Согласно новому уставу, чаньские монахи должны были все свободное от лекций и медитаций время посвящать разного рода хозяйственным работам: уби­рать территорию монастыря, заготовлять топливо и воду, вести текущий ремонт (а в случае необходимо­сти и более крупные строительные работы), обрабаты­вать землю на монастырских полях, сажать овощи и фруктовые деревья, собирать урожай, готовить пищу и т. д. Все это получило собирательное название *пу-цин,* что дословно означало «просить всех [выйти на работу]». Но впоследствии этот термин потерял свое буквальное значение и стал применяться по от­ношению к самой работе, в которой принимали уча­стие члены чаньской общины. Данный тер­мин нельзя понимать в его буквальном значении еще и потому, что «правила Байчжана» претворялись в жизнь очень строго и ни о какой «просьбе» выйти на работу не могло быть и речи. Участие в общест­венных работах было обязательным, и никто не смел увиливать от них, так как за исполнением правил чаньского устава следили «дежурные монахи» (вэйна) и другие ответственные лица (старший монах, настоя­тель, делопроизводитель), которые подвергали подо­печных суровому наказанию за малейшее ослушание и за серьезные проступки вообще изгоняли из общины, что считалось самым жестоким наказанием. Более того, участвуя в пу-цин, монах не просто исполнял своя обязанности, но должен был проявлять макси­мальное рвение, полностью отдавать себя, все свод духовные и физические силы работе. За формальное и халатное отношение к долгу он тоже подвергался наказанию, причем это касалось не только рядовых членов общины, но и тех, кто занимал более высокое положение. И даже сам патриарх школы, если он не был слишком дряхлым, принимал самое непосредственное и активное участие во всех работах, показывая пример ученикам. Такая традиция сложилась, по-видимому, задолго до Байчжана, так как известно, что уже V патриарх Хупжэнь (605—675) целыми днями работал вместе со своими учениками в поле. Продолжив эту традицию и превратив ее в жиз­ненный принцип, Байчжан следовал ему столь после­довательно и строго, что, уже будучи в весьма пре­клонном возрасте, ежедневно выходил в поле и работал усерднее всех. Ученики, видя, как он истощает свои силы, однажды спрятали его рабочие инструменты. Не найдя их, Байчжан отказался от пищи, выдвинув при этом весьма максималистский лозунг, который лег в основу нового чаньского устава и который в очень яркой и лаконичной форме выразил отношение чань-буддистов к труду: «День без работы—день без еды!».

Байчжан предпринимал также попытки теоретиче­ского обоснования и оправдания такой практики, вступающей в вопиющее противоречие с общепринятыми правилами Винаи. Так, на вопрос своего учени­ка, не ожидает ли их всех в будущем перерождении — в соответствия с законом кармы — наказание за такие действия, как рубка дров, резание травы, копание колодцев и возделывание почвы, оп ответил: «Будет ли человек наказан за все эти поступки — зависит от него самого. Если это человек алчный, погрязший в мыслях о приобретении и утрате... то он непременно будет наказан. Если же, наоборот, он не увиливал от неприятных обязанностей, чреватых для него грехо­падением, и честно исполнял свой долг, заботясь лишь о том, чтобы принести пользу другим людям, то, да­же если он трудился весь день, он [как бы] ничего не делал».

Иначе говоря, чань-буддист, принимающий самое непосредственное и активное участие в такого рода работах, должен был оставаться совершенно беспри­страстным и как бы незаинтересованным в результа­тах своей деятельности, т. е. соблюдать принцип «деяния-через-не-деяния». И если при этом он действи­тельно не преследовал никаких личных интересов, полностью отрешился от всех личных мотиваций, намерений и стремлений, в том числе и от мыслей о личной кармической ответственности за столь «гре­ховные» занятия, то никакого греха, в сущности, не будет и такая деятельность не повлечет за собой ни­какой кармы, никакого «наказания» пли «возмездия». Как утверждал Линьцзи, человек, соблюдающий «не-деяние-в-деянии», может тратить в день по 10 тыс. ляпов золота, не создавая при этом никакой кармы, и, более того, «даже если из-за дурного права в прош­лом он совершил пять ужасных грехов, то они сами превратятся для него в океан спасения».

Таким образом, чань-буддист допускал для своих последователей возможность участия в любом виде человеческой деятельности, по делая различий между делами «мирскими» и «не-мирскими», «обыденными» и «сакральными», между занятиями «высокими» и «низкими». При этом чань-буддист должен был сохра­нять, развивать и укреплять то безличное, спокойно-сосредоточенное состояние, которое он обретал в про­цессе занятий внешне менее активными и динамич­ными формами психотренинга (например, медитацией), а это означало, что любой вид практической деятельности он должен рассматривать как продолжение своей практики психического самоусовершенствования, превращать такую деятельность в активно-динамиче­скую форму психотренинга и психической саморегу­ляции, т. е. в своеобразную медитацию в действии, в движении. Одной из разновидностей чаньской «ме­дитации в труде» и являлся пу-цин, представлявший собой, таким образом, не только необходимое условие жизни члена чаньской общины, но и важный и необ­ходимый составной элемент всей чаньской психо­культуры.

***Вывод:***Запреты в индийских и китайских общинах имели в большей степени этический характер, чем в Японии. В Дзэне явно чувствуется надуманность запретов, их политические оттенки и т.д., всё это связано со статусом буддизма в Японии как идеологии. Я считаю, именно это и есть фактор «наносного», который присутствует в любой мировой религии без исключения, **то** по средствам чего государство воздействует на общество.

Конечно, и Чань в Китае имел свои особенности, основа которых — в традиционной трудовой этике, воспитывавшей уважение ко всякому труду, и крайне отрицательно расценивавшей пренебрежительное отношение к нему (я думаю, корни этого явления уходят в конфуцианство). Следует заметить, что большинство буддийских монахов действительно не занималось никаким обще­ственно полезным трудом и общепринятый (классический) устав мо­настырской жизни никак не поощрял такую деятель­ность. Более того, во многих школах и направлениях буддизма, особенно индийского, всякая активная деятельность рассматривалась как препятствие к до­стижению идеального состояния Нирваны, в буквальном смысле означающей угасание, прекращение всякой активности. Естественно, возникла необходимость реформировать такой устав.

Можно сказать о наличии половой дискриминации, которая в средние века считалась нормой: монах, посвященный в монашеский сан, обязан был следовать 250 предписаниям, для монахинь их оказалось вдвое больше - 500. Вообще монахини занимали значительно более низкое положение в *сангхей*. Считалось, что если монахиня, даже прожившая сто лет после посвящения, встречала монаха, который только что в тот день получил посвящение, обязана была первой, оказав полной уважение и почтение, приветствовать его.

В «Бхикшуни Пратимокша» содержатся правила относительно upasampada, причем детально излагаются особые правила для монахинь о разных буддийских церемониях, а также даются предписания буквально по всем вопросам — от взаимоотношений с монахами до деталей туалета и личной гигиены.

Что касается наказаний, самым жестким, характерным для всех направлений, было изгнание из общины. Общественное мнение того времени расценивало монаха-расстригу как антисоциальный элемент, поэтому «возвращение в мир» действительно было тяжелым.

## Практика монастырской жизни

Несмотря на различия в распорядке дня и ритме жизни в китайских и японских монастырях, повсеместно соблюдаются классические правила: «жизнь в смирении », «жизнь в труде », « жизнь в служении ».

Понятие: « жизнь в смирении » означает основное состояние духа монаха, не зависящее ни от уровня посвящения, ни от степени внутреннего совершенства. И новички и старшие монахи должны быть скромны, смиренны и бескорыстны.

Некоторые монастырские общины предписывают свести до минимума всё то, что не является необходимым в жизни или отказаться от имущества вовсе. До сих пор Шаолиньские монахи, например, могут иметь только два одеяния ( одно повседневное и одно ритуальное ), пару тапочек, чётки и другой нехитрый скарб. В монашеской келье мирно уживаются метёлки для уборки двора и алебарды с мечами. Напротив входа небольшой алтарь, где стоят изображения Бодхидхармы и нынешнего настоятеля монастыря: здесь монах совершает поклонения утром, вечером и перед каждой тренировкой. Все эти вещи принадлежат не монаху, а монастырской общине. Правда, в последние время в монашеских кельях можно встретить книги, в том числе и на иностранных языках, не только по буддизму и боевым искусствам, но даже по мировой истории и психологии. Хотя монахи приобретают их на свои деньги или получают в подарок, формально и они являются собственностью монастыря.

Японские дзэнские монахи довели принцип “ нищенства духа ” до логического завершения. Например, бывают дни, когда группы дзэнских монахов выходят на улицы города, оглашая их криками “ Хо!” и читая нараспев сутры. Каждый из них несёт в руках специальную чашу для подаяния ( патру ), в которую прохожие бросают мелкие монетки или рис. Все монахи носят глубокие шапки, позволяющие видеть лишь то, что находится прямо под ногами. Дающий монаху милостыню не видит его лица, так же как и монах не может рассмотреть лица подающего. Это исключает любые личные взаимоотношения: милостыня подаётся не монаху, а буддийскому делу вообще. Монах же по-прежнему остаётся нищим, сколько бы подаяния он ни получил. “Нищенство духа” издавно считается первейшей отличительной чертой чаньского монаха.

Но даже в скромности и нестяжательстве не следует проявлять излишнее усердие, не стоит сводить жизнь к аскетизму — и здесь основным правилом является естественность. Например, быть изнеможденным аскетом так же противоестественно, как и человеком совсем не соблюдающим дисциплину тела и сознания. О своем здоровье чаньские монахи заботятся не меньше, чем о духовном совершенстве, совмещая то и другое в занятиях боевыми искусствами.

В питании монаху следует быть воздержанным. Обед его, как правило, состоит из риса с бобами или ячменём и соленых приправ из трав. Перед едой монахи рассаживаются за длинными столами так, чтобы лицо каждого было обращено к статуе бодхисаттвы, установленной в торце трапезной, затем читают молитвы и лишь после этого начинают есть.

Обычно чаньские и дзэнские монахи, следуя традиции, едят два раза в день. В любом случае не следует наслаждаться вкусом пищи, нужно относиться к ней как к просто необходимому средству для поддержания сил, чтобы в конечном счёте иметь возможность достичь Просветления. Для этого в чаньских монастырях принято медитировать на особые темы: “Действительно ли я ценю эти подаяния Будды?” ;” Я должен уйти от искушения жадностью и других грехов ” и т.д.

Каждый чаньский монах помимо общей буддийской практики выполняет чётко закрепленные за ним хозяйственные и ритуальные обязанности — это и есть “жизнь в служении”. В частности, в моностырях существуют даже специальные управления по соблюдению дисциплины в медитационных залах и обучению монахов, по приготовлению пищи, по наблюдению за храмовыми строениями и финансами. Находящиеся на этих должностях монахи сменяются дважды в год — коррупции опасаются везде.

Может показаться, что чань-буддизм представляет собой некую либеральную форму буддизма, где нет ни строгой доктрины, ни жёсткой дисциплины. На самом же деле, представляя своим последователям действительно огромный простор для интуитивного духовного поиска, чань-буддизм — достаточно строгое буддийское направление со сложнейшими методами духовной практики и подвижничества. Строгость по отношению к монахам, живущих в монастырях, не мало поразит того, кто привык видеть в чань-буддизме « интеллектуальное развлечение ума ».

В качестве примера можно привести весьма жёсткий распорядок жизни монахов-бойцов в современном Шаолиньском монастыре: 5.00—подъём 5.15 – утренняя тренировка, 6.40— утренние лекции, 7.40— завтрак 9.00 —хозяйственные работы 11.30— обед, 12.40— дневной отдых, 14.00— самоподготовка, 17.10— лекции и проповеди, 18.50— ужин, 21.00— тренировка у-шу, 23.10— отход ко сну. ( Кстати, правила Шаолиня считались и считаются каноном во всех чань-буддиских монастырях ).

Одеяние монахов было строго регламентировано. В холодных странах, как писал И-цзин, Будда разрешал монахам носить «lipa», что яко бы означает на санскрите «покрывающая живот одежда». Одно плечо оставалось обнаженным, рукава отсутствовали. Делалось оно из одного куска материи, на который идет большое количество хлопка и шерсти, если хотели, чтобы одеяние было толстым и тёплым. Тёплое одеяние, в частности, носили в Кашгаре.

Юго-Восточной Азии монахи носят оранжевые или желтые одежды без рубашек. В Китае предпочитают одежду принятых в этой стране черного, серого и коричневого цветов с длинными рукавами, что вызвано традиционными конфуцианскими представлениями о скромности

По И-нцзину, во всех монастырях Индии одеяние бхикшу выдавалось из общей собственности монастыря, то есть монах снабжался одеянием. Однако в Китае монах не мог рассчитывать на одежду из монастырской собственности. По этому поводу существует притча, которая интересна нам лишь одним эпизодом, касающимся Фа-хуэй. Этот человек должен был преодолеть много сложностей, чтобы стать монахом, в частности раздобыть соответствующую дорогую одежду. Он достаточно просто вышел из положения, посетив «sitavana» ( лес мертвых ) и раздев богатого покойника.

Вновь поступившего монаха « товарищи увещевают и поучают ». В течение пяти лет после посвящения даже в ночное время монаха контролировал наставник. В первый и последний час ночного времени ученик приходил к наставнику, который читал ему отрывки из священных книг, объяснял и т.д. , т.е. занимался с ним. Он следил за моральными устоями ученика, читал ему наставления, давал предписания. Ученик растирал тело наставника, складывал его одежду, проверял воду (на наличие насекомых). Новообращенный проходил несколько этапов обучения, каждые три месяца монах менял свою келью, ложе и сидение, также как и монастырь.

В Куче, как сообщали китайские источники, в качестве учебного метода при изучении « Ahyyana », наставники считали необходимым напоить ученика, и, будучи мертвецки пьяным, он внезапно получал с помощью внутреннего озарения совершенное знание. Это отражает обычную для тантризма практику.

В женских монастырях монахини так же каждые три месяца меняли келью и монастырь. В монастырях господствовала строгая дисциплина: ночью сон протекал под наблюдением наставниц, выйти из монастыря можно было лишь в сопровождении трёх старших монахинь. Монахини неуклонно соблюдали 500 заповедей.

Монахи порой сохраняли свои местные имена, но чаще брали новые, санскритские.

Ежедневно проводилась церемония рецитации словословий. Во второй половине дня, на закате монахи собирались у ворот монастыря, трижды совершали обход ступы (pradaksina), при этом один из них, обладающий чистым и звонким голосом, распевал словословия, прославлявшие Великого Учителя.

Большое место в жизни монахов занимало проведение обряда исповеди или очищения — posatha.

Ежегодно на время дождливого сезона монахи переезжали в новое жилище, что сопровождалось соответствующими ритуальными церемониями. Каждому члену монастыря назначалось помещение: старшим давались лучшие и так постепенно до самых младших. Такая практика существует и теперь.

Питание монахов осуществлялось с помощью сборов монашеской милостыни, а так же регулярных и не регулярных пожертвований. Они употребляли сладкое питьё.

Сбор милостыни был далеко не единственным занятием монахов. Монастыри являлись центрами буддийской учёности. Заучивание буддийских текстов, обучение санскриту сочеталось с изучением наук. Среди документов Ш в. на кхароштхи из Нийи имеется один ( № 514 ), в котором есть своего рода « программа обучения ». Она касалась, в частности, медицины, грамматики музыки, поэзии и живописи, земли и звёзд. В индийских монастырях наряду с буддийским богословием занимались светской литературой, грамматикой и т.д. Монастыри — очаги буддийской письменности — именно в них переписывали тексты.

***Вывод:*** В данной главе я не могу выделить каких-либо особенных, бросающихся в глаза черт, характерных лишь для одного из направлений (быть может лишь особое почитание труда в Китае). Конечно, существуют определённые незначительные отличия, обусловленные территориальными, национальными и т.д. особенностями (возможно единственное серьезное отличие — боевые искусства, но оно будет рассмотрено ниже).

Повсеместно соблюдались и соблюдаются классические правила: “жизнь в смирении”, ” жизнь в труде ”, ” жизнь в служении ”. Основными занятиями были: боевые искусства, переписывание текстов, каллиграфия, сбор подаяний, заучивание сутр(особенно в древнем Китае, до прихода 28-го общебуддийского патриарх Бодхидхармы, внесшего своеобразные новшества (см. ниже)) и, конечно, занятия «сложномыслием», доведенные до логического предела.

1. Структура управления и ведение хозяйства.

Монастыри имели определенное управление.

Дзэн-буддийским храмом управляло три лица (*яп.* «санго»). 1) «Дзёдза» (*досл.* «[сидящий] на верхнем мес­те») соотносится с санскритским «стхавира» — главным мона­хом в храме, назначавшимся церковными властями. Он руково­дил послушниками, а также вел все храмовые дела. Кандида­туру на эту должность обычно выбирали из числа наиболее ав­торитетных, отличавшихся высокими добродетелями монахов. 2) «Тэрасю» (или «дзисю»)—«хозяин хра­ма». Также главное лицо в храме, но назначавшееся правительством, а не церковью 3). «Ина» (искаженная транслитерация санскритского «крмадана») ведал общими вопросами админи­стративного характера.

Государственный контроль осуществлялся через трех долж­ностных лиц—«сого»: «содзё» и «содзу», а также «рисси» (*досл.* «учитель заповедей»), следившим за дисциплиной у монахов. Дела буддийской церкви находились в ведении одного из управлений («гэмбарё») «министерства» — ведомства по делаем знати и государственных церемоний («дзибусё).

Что касается ведения хозяйства, оно было аналогично «китайскому» и «индийскому» ( см. ниже ).

В китайских документах из Восточного Туркестана, как и в дуньхуанских документах, упоминаются саньган - «три руководящих начала», осуществляющих правление монасты­ря. Это sthavira — «старейшина», «председатель»; viharasvamin — «глава», «настоятель монастыря, осуществлявший надзор за мирскими деяниями монахов»; karmadana — «третье должностное лицо монастырского руководства, ведавшее монахами, их духовной жизнью, наставник». Они подписывали монастырские документы.

В монастырских документах на «тохарском В» языке записи о раздаче монахам муки для выпечки хлеба или, может быть, хлеба из этой муки (текст допускает двоякое толкование) свидетельствовали о существовании двух представителей монастырского руководства, в том числе «старший общины» и второй — один из хозяйственных управляющих.

Внутренняя монастырская жизнь регулировалась «*karmadana*»*.* Он наблюдал за постройкой монастыря, регулировал ежедневные занятия монахов, устанавливал время и порядок проведения церемоний, ударял в ко­локол, следил за изготовлением пищи. Очень важным лицом был *сычжу.* Для ведения монастырского хозяйства, в том числе финансов, отчетности, организации ремонтных и сельскохозяйственных работ из числа монахов назначался на год «управляющий делами монастыря». В начале года он отчитывался перед собранием монахов.

Монастырское имущество в Индии распадалось на два вида: ритуальное, включавшее статуи, священные книги, одеяния монахов и т.д., и неритуальное, куда входили жилые помещения монастыря, хозяйственная утварь, поля, сады, скот, обслуживавшие монастырь слуги.

Монастыри часто имели большое хозяйство, владели полями, садами, стадами — буддийская церковь становилась крупным земельным собственником. В Китае сады наряду с полями служили для монастырей источником немалого дохода. В монастырских документах на тохарском языке встречается титул одного из монастырских руководителей *pancavatika* — «наблюдающий за пятью родами инжировых деревьев», также, вероятно, «смотритель монастырских садов».

В некоторых случаях имелись стада баранов. В индийских монастырях для руководства сельскохозяйственными работами в отдаленных поместьях монахи избирали из своей среды управляющего. На длительное время он поселялся в таком поместье. Судя по документам монастыря в Мазартаге, опубликованным Э.Шаванном и датированным около 720 г., такой управ­ляющий организовывал работы, осуществлял оплату труда работников. В частности, называются работы по проведению (или «просверливанию») канала в горах, другие сельскохозяйственные работы. Документы из Турфана свидетельствуют, что монастыри в Индии владели и лошадьми. Сообщается о шестнадцати лошадях «Монастыря Восточной ступы». Монастыри также имели мельницы и маслодавильни.

Монастырское хозяйство могли обслуживать, как это было в Дуньхуа-не зависимые от монастыря крестьяне-чанчжу байсин. Об их роли в производстве и о статусе свидетельствует следующий дуньхуанский документ: «... Жилые строения и поля, которые находятся на территории (монастырей), так и за ее проделаем, получены в дар от верующих и предназначены для (обеспечения) пищей и имуществом монахов. Все (прикрепленные к мона­стырям) дворы вместе с их домочадцами, которые почтительно пожалованы (монастырям) дарителями, навечно предназначены служить в монастырских подворьях и заниматься поддержанием (накоплением) имуществаназы­ваются "чанчжу" ... Отныне и впредь ни один из предметов, которые отно­сятся к "чанчжу", начиная с иголки и кончая былинкой, включая сюда людей от младенцев и стариков, не разрешается никому (ни под каким предлогом) даже прикрываясь чьей-либо властью или авторитетом, отчуждать, а также брать (или отдавать) в залог или продавать. Если начнутся такие, кто не подчинится этому правилу, то ... будут подвергнуты суровому наказанию. Предметы, которые относятся к "чанчжу", будут возвращены в монастырь...». «Чанчжу байсинам разрешается заключать браки только в своем роду».

У монастырей имелись зависимые люди со статусом рабов. Китайцы обозначали их двумя терминами: собственно рабы *(нубэй)* и «слуги» *(цзя-янь),* В их обязанности входила уборка территории монастыря. Кроме того, они исполняли обязанности истопников, садовников, сторожей и несли иные службы в помещениях. Во время сборки урожая они работали на полях и в садах.

Часть своих земель монастыри, например Турфанский (Дэнъайсы), сда­вали в аренду. При этом типе арендных отношений аренда офор­млялась равноправным двусторонним соглашением, и это не влекло за со­бой зависимости арендатора

Представление о монастырском хозяйстве дает документ-прошение об освобождении от *чакэ* (общественная или государственная трудовая повин­ность, а также натуральные или денежные налоги), поданное турфанским монастырем Дэнъайсы. Вот его весьма красноречивый текст: «Наш выше­названный монастырь впал в бедность. У его населения поля, которыми оно обладает, опять сократились. Рабов у монастыря немного. Монахи и послушники остались без хлеба. Уже в течете ряда лет его недостает на пропитание членов (их) семей Добывание средств для существования пол­ностью зависит (от количества) земли…».

Значительную статью доходов монастырей составляли сборы и пожерт­вования, торговля предметами культа и т.д. По некоторым данным, отдель­ные китайские монастыри только от торговли священными атрибутами в два священных дня - полнолуние и новолуние - получали доходы, которых им хватало на два месяца. Существуют сведениями о том, что в связи со смертью близких богатые ми­ряне делали значительные пожертвования монастырям, включающие деньги, ткани и изделия из них, различные предметы, дарили даже лошадей.

Монастыри были своеобразными банками, которые осуществляли и ро­стовщические операции. Известны написанные по-китайски контракты о займах, выданных монастырями Хотана каким-то знатным женщинам. При просрочке установленной даты возвращения, как было оговорено в письменном контракте, монастырь имел право кон­фисковать залог и продать его. Можно предположить, что монастыри за­нимались и другими операциями, в частности торговлей.

В свою очередь, монастыри производили значительные траты при за­купке различной провизии (в том числе - готовых изделий, например гладких пирожков) и предметов, при оплате за работу слугам, особенно масте­рам-ремесленникам, покупке бумаги, кисточек для письма и т.д. Боль­шие средства уходили на поддержание добрых отношений со светской вла­стью. Так, например, один индийский буддийский монастырь в связи со смертью круп­ного военачальника в качестве дара преподнес 23 куска шелковой ткани (уп­латив за их покупку 3910 монет) и также повозку с одеждой для покойника.

Согласно китайским источникам, монастырь в Мазар-таге (около 720 г.) расходовал около 15 тысяч монет ежемесячно или около 200 ты­сяч монет в год". Вся хозяйственная деятельность, в частности денеж­ные траты, тщательно фиксировались в различных реестрах, ведомостях, контрактах, расписках и т.д., многие из которых сохранились.

Среди монастырских хозяйственных документов на «тохарском В» есть записи о раздаче хлеба или муки для его выпечки (текст допускает оба толкования); о получении крупных сумм, покупках, расходах, перечни даров, в том числе царских.

Среди монахов были очень богатые люди, занимавшиеся финансо­выми операциями, в частности ростовщичеством. Так, например, монах Цянь-ин из монастыря Хугосы в 782 г. дал в долг солдату Ма Лин-чжуану тысячу монет. В письменном договоре фиксировался ро­стовщический процент из расчета сто монет ежемесячно. В заклад солдат отдавал свое имущество, включая скот. В случае невыплаты это имущест­во должно служить компенсацией монаху-ростовщику. Воистину драко­новские условия! Нередко займы были натуральными. Можно понять чувства китайского историка Лу Ю (1125-1210), который много позже писал о такой практике: «В настоящее время монахи в храме самовольно устроили хранилище, берут в заклад деньги и наживаются на прибыли. Называется это чжаншэнку. Вот до какого зла и низости /они/ дошли»

Вся практика находилась в полном противоречии с доктринальными буддийскими установлениями. Как в индийской «Винае», так и в ее китайских переводах буддийским монахам запрещалось «принимать участие в торговых сделках, обрабатывать поля, строить здания, держать рабов и разводить домашних животных». Фактически все это не соблюдалось. Экономическая жизнь монастырей развивалась, несмотря на определенную специфику, в русле экономической жизни страны в целом.

***Вывод:*** В организации управления и ведении хозяйства все три направления имеют много общих черт. Буддийским храмом традиционно управляло три персоны, с тем лишь отличием, что в Японии все три назначались либо церковной властью, либо государством, в не на выборной основе; плюс специальные должностные лица — представители гос.власти.

Хоз.деятельность: буддийская церковь (так же как католическая, христианская и т.д.) являлась крупным феодалом, обладала большими земельными угодьями, зависимыми людьми со статусом рабов, занималась финансовыми операциями: сдачей земель в аренду, ростовщичеством, торговлей.

1. Взаимоотношения с правительством.

В Японии правительство старалось предотвратить любую деятельность буддийской церкви, направленную на внеш­ний мир, без санкции государственной власти, т. е. опасалось бесконтрольного влияния буддийской идеологии на население. Следует сказать, что система государственного контроля оказалась весьма эффективной. В Японии ещё в VII в. начались публичные чтения «Сутры золотого света» и«Сутры о человеколюбивом царе». В решении проблемы управления страной на основе «Закона Будды» в этих сутрах отчетливо проявляются теократические тенденции: подчинение «земного царя» носителю учения Будды—монаху (т. е. в конечном счете буддийской церкви). Тем не менее, в японском буддийском мире очень долго (вплоть до начала IX столетия) не появля­лось собственных доктрин теократического государства. В тече­ние всего нарского периода буддийская церковь оставалась го­сударственным институтом; члены ее общин регулярно читали и толковали «Конкомё-кё» и «Нинно-кё», но противоречия меж­ду изложенными в сутре идеями и собственным реальным по­ложением монахи в большинстве своем, очевидно, в полной ме­ре не осознавали. Тамура объясняет это явление отсутстви­ем долголетней традиции внедрения буддийской идеологии в японское общество и большей, чем в Китае, стабильностью им­ператорской власти.

Активное участие высшего буддийского духовенства в государственных делах после переворота Тайка, а также поездки на континент монахов-«стажеров», где они могли узнать о борьбе одних буддийских общин за независимость от правительства и , пренебрежении светской властью другими, стимулировали появление у некоторых японских монахов стремления действовать вразрез официальной политике. Историю буддизма периода Нара Д. Цудзи делит на два этапа —до и после «порчи» монахов — и границу между ними проводит приблизительно на рубеже 40-х годов VIII в. «Порча» монахов выража­лась в противопоставлении себя светской власти, причем формы такого противопоставления были самые различные: от несоблюдения храмовых предписаний до нарушения основопола­гающих установок государственного контроля над церковью (в частности, запрещения распространять среди населения буддийскую веру) и стремления высшего духовенства сосредоточить в своих руках не только духовную, но и светскую власть. Одна­ко следует подчеркнуть, что в нарский период эта тенденция проявлялась достаточно стихийно на уровне отдельных буддийских деятелей и не подкреплялась идеологической доктриной. Кризис в отношениях между государством и буддийской церковью, возникший в 70—80-х годах как следствие активности на политической арене монаха Доке, отчетливо выявил недовольство светской власти монашеством. С точки зрения Конина, Камму и «курировавших» их родов (Ваки, позже Фуд-ивара), «порча» монахов в эти годы особенно усилилась. Из «Секу Нихонги», «Руйдзю сандайкяку» и других источников следует, что претензии светской власти к буддийскому монашеству сводились в основном к двум моментам.

1. Ослабление контроля над отбором кандидатов в монахи и монахини и их повседневной жизнью со стороны провинци­альных административных органов, несмотря на то что несо­блюдение ,монашеством правил, регулирующих его деятель­ность, приобрело широкие масштабы.

2. Расширение буддийскими монастырями и храмами своих земельных владений, чему соответствующие должностные лица не препятствуют Кроме того, .в конце VIII в. стало пустой формальностью запрещение строить «частные» храмы (т. е. полностью независимые от государства буддийские центры).

Следует сказать, что рост независимости монашества от гражданских властей и усиление материального могущества буддийской церкви имели для центрального правительства от­рицательное значение не только в политическом, но и в эконо­мическом плате. Обратной стороной не регулируемого сверху увеличения количества обитателей монастырей и храмов было сокращение числа рабочих рук на государственных наделах (напомним, что в то время господствующей формой землевла­дения были наделы) и, следовательно, уменьшение доходов в казну, что, безусловно, не могло не беспокоить двор.

Меры, осуществленные правительством в конце нарского пе­риода и были как раз направлены на то, чтобы прервать про­цесс обособления буддийской церкви от государства.

Первым шагом, предпринятым Конином в этом направле­нии, было переформирование высшей духовной иерархии и вы­бор на высшие должности верных двору людей. В 77 г. специ­альным указом вводились должностш шести «учителей автори­тета [Закона Будды] и ритуала» (*яп.* «шгиси»), в прерогативу которых входило руководство церемошиями пострижения в мо­нахи. В следующем году правительство на­значило десять «учителей меднтации»( *яп.* «дзэндзи»), подобно тому, как в 645 г. ко двору были приближены десять «учителей страны». Десять «дзэндзш» день и ночь находились в импера­торском дворце, служили во «внутреннем храме», во время чте­ния «Сутры золотого света» выполняли роль декламаторов (ян. «докуси»).

«Учителя» состояли на полном государственном обеспечении: в услужение каждому из них было дано по два мальчика и определен ежедневный рисовый паек—2 сё ( сё был в то время равен примерно 1,9 л, что было совсем не мало. Конин возвысил известных буддийских монахов (Хо-сина, Какусюпа, Дзикуна и др.), бывших в оппозиции к Доке, а по существу — к его предшественнице на троне. Заметим, что и десять «дзэндзи» были отобраны из числа оппозиционных Доке и его покровительнице священников.

Обеспечив себе таким образом опору (правда, весьма отно­сительную) в лице высшего буддийского духовенства, прави­тельство издало ряд указов, непосредственно касавшихся мо­нашества. В 779 г. вышло постановление о поименной перепи­си монахов и монахинь с целью установления их «истинного числа». Регистрация по именам членов монашеского ордена, выявление «мертвых» имен (т. е. тех, кто ко времени переписи скончался или по каким-либо причинам не проживал в храме, к которому был приписан) облегчало пресечение самовольного пострига без ведома «дзиоурё».

Одновременно «дзибурё» издало указ о запрещении нахо­диться в столице монахам и монахиням из «кокубундзи» и вы­сылке их из Нара в соответствующие монастыри. Примёрно че­рез месяц появился новый указ, согласно которому диплом буд­дийского священника (*яп.* «когэн») должен был выдаваться только тем, кто обладает требуемыми знаниями буддийской дог­матики и философии, а также [моральными достоинствами, т. е. правительство стремилось ограничить не контролируемое им увеличение числа монахов и сократить до минимума появление в храмах самовольно принявших постриг. В 782 г. (уже во время травления Камму) было запре­щено без разрешения властей принимать на вакантные места в «кокубундзи» жителей провинции, в которой находился данный монастырь. Были предприняты меры и экономического характера: даре­ние земель храмам в «вечное пользование» стало трактоваться по правительственному указу от 780 г. как дарение на одно по­коление (*яп.* «итидай»). В 784 г. было запрещено дарить или продавать «поля с постройками на них» храмам, расположенным в столице, а храмам — сдавать в аренду дома; в следующем году было запрещено монастырям иметь в каче­стве собственности горы и леса.

Таким образом, в середине VIII в. намечаются противоречия между буддийской церковью и государственной властью, макси­мально обострившиеся в 70—80-е годы, после устранения с по­литической арены Доке. Возвышение и падение этого монаха в 60-х годах — яркая страница в истории японского буддизма.

Говоря о взаимоотношениях правительства и буддийской церкви в конце VIII — начале IX в., следует добавить, что кри­зис так и не был полностью ликвидирован. Из Хэйана в Нара посылались высшие сановники (в частности, из клана Фудзива-ра) инспектировать контролировать деятельность духовенства в храмах прежней столицы (которые в начале IX в. оставались крупнейшими в стране), что вызывало широкое недоволь­ство у лидеров шести школ.

Известно, что как только буддизм появился в Китае, на него обрушились напад­ки и гонения, которые, то затухая, то разгораясь с новой силой, фактически не прекращались вплоть до нового и новейшего времени. С самого начала главны­ми инициаторами этих нападок и гонений, как правило, были конфуцианские ученые и чиновники, точнее, наиболее ортодоксальные и фанатичные из них, и одно из самых тяжких обвинений, которые они выдвигали и которыми мотивировали необходимость репрессий против буддизма, заключалось в том, что он асоциален и не принимает участия в общественном производстве, что он является паразитом на теле общества и госу­дарства. На это были реальные основания, изложенные в разделе «Запреты и правовые нормы».

Что касается дальнейшего развития отношений с гос.властью, то они вплотную были связаны с неотъемлемой частью чаньской школа — боевыми искусствами (зарождение и развитие см. в «Боевые искусства»). Общеизвестен факт, что монахи в период смут и политической нестабильности нередко нападали на купеческие караваны, принуждая купцов и других состоятельных людей платить монастырю пошлину. Сам император периодически обращался к монастырям за военной помощью, за что расплачивался обширными земельными угодьями. Так, например, они помогали основателю династии Тан (618-907гг) — императору Гаоцзу — в борьбе с мятежным генералом Ван Шичуном, получив за это 40 цинов пахотной земли

Однако в последующие эпохи, начиная с кон. XI— нач. XII в., шаолиньские монахи стали принимать активное участие в деятельности тайных религиозно-политических объединений и народных сект, которые чаще всего имели антиправительственную направленность. Поэтому монастырь нередко подвергался опале и преследованию со стороны официальных властей.

В Индии: поскольку достижение Нирваны происходит с помощью бодхисатв, то верующие старались добиться их расположения, делая богатые подношения. В первые века нашей эры буддийские монастыри превратились в крупных собственников, которым цари — последователи буддизма, а также знать дарили земли, давали большие денежные суммы, различные ценности.

***Вывод:*** В Японии правительство, с одной стороны, старалось контролировать все аспекты деятельности буддистов, но с другой, — учитывая большое значение этой организации в создании твердой идеологической ос­новы для управления страной, мало препятствовало ее внутрен­нему укреплению, прежде всего экономическому, создавая тем самым предпосылки для превращения церкви в автономный элемент социальной структуры. Развитие буддийской церкви проходило в борьбе этих двух противоборствую­щих тенденций, преимущественно преобладала первая.

В Китае буддийская церковь была полностью вне государства и влияние последнего на монашеские общины было минимальным.

В Индии положение буддийских монастырей было весьма завидным, пока эта религия не была вытеснена индуизмом (которому сейчас следует более 80% населения).

1. Боевые искусства.

Буддизму свойственно стремление развить этическую самодисциплину и способность к концентрации с тем, чтобы личность была в состоянии сосредоточиться на реальности, мудро проникая в суть вещей и преодолевая заблуждения; а также разрешить собственные проблемы и максимально помочь окружающим. Боевые искусства являются техникой, дающей возможность развить те качества личности, которые могут быть использованы для достижения той же самой цели.

Самой известной школой чань-буддийского направления была шаолиньская школа у-шу борьбы и кулачного боя, включавшая в себя обширный комплекс приёмов без оружия и с применением различных его видов. В эту систему входили также методы и приёмы общей морально-психологической и психофизической подготовки.

Применение в рамках одной из буддийских школ приёмов искусства боевого единоборства, противоречащих по своей сути подчеркнуто миролюбивому характеру этического учения буддизма, требовало объяснений и множество версий, зачастую очень противоречивых и взаимоисключающих, стало возникать ещё в период становления шаолиньских школ у-шу. Многочисленные попытки объяснить, как и почему в чань-буддизме стало практиковаться боевое искусство, предпринимаются и в настоящее время, но сколько-нибудь исчерпывающего объяснения этого феномена до сих пор нет.

Название этой школы происходит от крупнейшего и древнейшего центра чань-буддизма и всей китайской махаяны — монастыря Шаолиньсы, история которого тесно связана с историей школы чань. Следует сказать несколько слов о его основателе. Им считается легендарный основоположник школы чань и её первый патриарх буддийский миссионер Бодхидхарма, прибывший из Южной Индии в конце Vв. И передавший своему первому китайскому ученику Хуэйкэ эзотерическое учение «о внезапном просветлении».

В те далёкие времена горы Суншань были покрыты густым лесом, в котором прятались разбойники, постоянно нападавшие на безоружных монахов, да и вообще, в это время в Китае существовало огромное количество воюющих княжеств: в стране царил хаос. В течение длительного времени Бодхидхарма сосредоточенно размышлял о том, какие методы могут быть приемлемыми для того времени и для тех условий; он разработал то, что в последствии стало известно как боевые искусства. К счастью, Бодхидхарма, будучи из княжеского рода, принадлежавшего к сословию *кшатриев*, владел приёмами индийского боевого искусства (ваджрамушти), которым обучился до того как стал последователем буддизма. Китайские ученики стали развивать и совершенствовать это искусство дальше, в результате чего и возникла «шаолиньская школа». Но, как уже говорилось, традиционные версии не объясняют, почему шаолиньская школа с самого начала носила ярко выраженный наступательный характер и ударам в ней придавалось гораздо большее значение, чем защитным блокам (которые, кстати, были более характерны для даосов). К тому же указанные в традиционных версиях мотивы не согласуются с тем, что «шаолиньская школа» включает искусство фехтования различными видами холодного оружия, метание, стрельбу из лука, эти виды никак не назовёшь оборонительными.

Занятия боевым искусством стали обязательной и важной частью программы обучения монахов, продолжая играть эту роль в течение многих столетий, хотя, по преданиям, обитатели Шаолиньсы вскоре расправились с досаждавшими им разбойниками. А со временем боевое искусство этой школы приобрело такую известность, что мало кто осмеливался нападать на её представителей, случалось даже наоборот (см. гл.5).

Дзэн, естественно, тоже утверждает, что к Просветлению можно прийти через совершенствование в боевых искусствах (т.к. дзэн был «иммпортирован» из Китая). Приёмы боя, рождавшиеся в дзэнских монастырях, со временем дали начало множеству стилей и направлений. Это и фехтование (кэндо), использующее как боевые мечи, так и фехтовальные бамбуковые палки; и восточный бокс (в Японии кэмпо, в Китае кунфу); и дзюдо или айкидо, предназначенные для самообороны.

В тренировках использовались дзэнские приёмы отработки навыков дыхания, концентрации внимания, перевода действий с уровня сознательного на уровень мгновенной, спонтанной и естественной реакции. Выработать эти качества помогали бег по крутому склону, плавание со связанными за спиной руками, стрельба с коня на скаку. Основная задача, которая ставилась перед тренирующимся, определялась его возможностями. «Благородный муж обретает единство с Дао, и таким образом хранит свою истинную сущность, достигая состояние святого — бессмертного, — писал известный мастер Ли Цюэнь. — Менее совершенный человек изучает боевые искусства, а не совершенный борется только ради славы и выгоды». Таким образом, истинным мастерством считалось умение вести поединок в состоянии слияния «с истинной природой вещей».

На острове Окинава наивысшего развития достиг местный комплекс ритуальных боевых искусств китайского происхождения. Он носил название *тодэ* ( *кит.* «рука династии Тан» ). В 30-е годы ХХ столетия на основе этих систем в Японии возникло каратэ. Это синтез индийских навыков дыхания, древнекитайских упражнений, японских боевых стоек. (Как мы выяснили выше, именно в такой последовательности развивались буддийские боевые искусства).

В индийском буддизме не существовала традиция боевых искусств; что-либо подобное не развилось позднее ни в Тибете, ни в Монголии, куда буддизм проник из Индии. Будда учил о тонких энергиях тела и работе с ними. Поскольку разработанная для Китая система боевых искусств также имеет дело с тонкими энергиями тела, она согласуется с буддизмом. Однако в боевых искусствах энергии тела описываются с точки зрения принятого в Китае традиционного представления об этих энергиях, которое мы находим в даосизме…

***Вывод:*** В дзэн-буддизме присутствуют определенные влияния воинской традиции Японии, что «оправдывает» наличие «необоронительного» характера боевых искусств. Этой традиции присуща очень суровая дисциплина: верующий должен сидеть в безупречной позе, при нарушении которой его бьют палкой.

В Китае методы психофизической подготовки предназначались не только для самозащиты и выполняли не только терапевтические и общеукрепляющие функции, но и рассматривались как важнейшее средство практической реализации основополагающих принципов чань-буддизма. Это средство стало обязательным элементом психофизической тренировки монахов не в силу случайного стечения обстоятельств, а потому, что это соответствовало общим тенденциям развития школы чань и было обусловлено глубокими внутренними закономерностями этого развития. Случайные совпадения, связанные с Бодхидхармой, могли лишь создать благоприятные условия для проявления этих закономерностей, но не могли обусловить столь длительный и устойчивый интерес к боевому искусству.

Всё это противоречило фундаментальным принципам буддийской морали (принцип не-насилия — первая заповедь), хотя с другой стороны, как уже упоминалось, буддизм всегда адаптируется к местным традициям, образу мышления и т.д., в этом отношении это самая гибкая религия.

#### Празднества

Буддийская сангха помимо обычных монастырских церемоний (в них частично участвовали и буддисты-миряне) устраивала и торжественные публичные празднества.

Одно из них включало процессию буддийских изображений на повозках. Для Индии существуют несколько описаниями этих празднеств.

Так, Фа-сянь на рубеже IV и V вв. наблюдал такое празднество. Он говорит о нем, как о проходящем раз в пять лет собрании буддий­ских монахов. Вероятно, при этом собирались монахи группы монастырей, которые обладали полнотой власти и символизировали общину - сангху, состоявшую из пяти групп (составных частей).

На праздники в Каштаре по приглашению царя монахи четырех сторон света «собираются подобно облакам вместе». Место сбора богато украшениями. Здесь устанавливали балдахины и подвешивали шелковые фраги, из­готовляли золотые и серебряные цветы лотоса, украшали трон и сиденья для монахов. Царь и его министры приносили в процессе собрания дары. Затем царь верхом на коне, взяв необходимые для монахов предметы, вместе с министрами передавал все это монахам.

Сюань-цзан описывает буддийский праздник в важном центре северного буддизма - в Куче. Вне «главного города», у его западных ворот, справа и слева от дороги, были установлены статуи Будды высотой 90 футов. Перед статуями — место, где проходило буддийское собрание. И каждый год во время осеннего равноденствия на протяжении девяти дней проводилось со­брание буддийских монахов всей страны. По этому случаю царь и весь народ откладывали свои дела и становились участниками религиозного празднества. Они слушали чтение священных текстов — так проходили дни. Все монастыри имели богато украшенные (в том числе драгоценностями) изо­бражения Будды, покрытые шелковыми тканями. В соответствующее время провозили повозки со статуями, что называлось "процессией изображений". Посмотреть на это стекались тысячные толпы народа .

Фа-сянь лично наблюдал буддийское празднество в Хотане. Жители столицы, начиная с первого дня четвертого месяца, подметали, поливали и укра­шали улицы города. Над городскими воротами они устраивали большой, бо­гато декорированный навес. Именно здесь во время празднества находились царь, царица, придворные дамы. Первая процессия устраивалась мо­нахами сангхарамы*.* Недалеко от города они сооружали громадную повозку, оформленную в виде движущегося павильона высотой в тридцать футов. Здание было богато украшено, вверху развевались шелковые полосы и занавески. В здании помещались фигура Будды и двух бодхисатв, подвешивались золотые, серебряные, нефритовые фигурки деват.

Когда повозка приближалась к городским воротам, царь снимал корону и царское одеяние и, надев другое (очевидно, монашеское), босой, в сопро­вождении помощников двигался навстречу повозке, держа в руках цветы и курильницу. Приблизившись к повозке, он в знак почтения преклонял голо­ву, разбрасывал цветы и возжигал курильницу. У входа в город царица и придворные бросали на повозку цветы.

Так проходил первый день празднества. Затем такое представление устраивалось ежедневно другими сангхарамами, причем каждый раз оформ­ление повозки было иным. Праздник продолжался 14 дней - по числу имев­шихся в Хотане больших сангхарам.

В «Анналах страны Ли» рассказывается, что празднество проводилось в первый весенний месяц. Монахи сопровождали крупные изображения по северной улице города. В празднестве участвовали «обе сангхи» (т.е. муж­ская и женская). Празднество проходило на холме Гошринга, «где од­нажды останавливался Будда», в нем участвовали царь, знать, землевла­дельцы. Крупные религиозные изображения везли на повозках.

Следует иметь в виду, что такие празднества организовывались и буд­дистами Индии. Фа-сянь рассказывает о процессии повозок с изображения­ми в Индии, в Паталипутре. Там для этого употреблялись повозки на четырех колесах. На них устраивалось пятиярусное сооружение, напоминающее пагоду, которое покрывалось белыми хлопчатобумажными тканями с цветными изображениями божеств. Они были украшены золотом, серебром и стеклом; на них водружались изображения божеств, висели знамена и балдахины. С каждой из четырех сторон было святилище, в котором имелось изображение сидящего Будды, сопровождаемое бодхисаттвой. Повозок было двадцать, и каждая отличалась от остальных. Слышалась музыка, люди приносили цветы, возжигались курильницы. Посмотреть и принять участие в ритуальной процессии собирались все мона­хи и жители страны. Изображения оставались в городе до следующего дня. Всю ночь горели светильники, совершались жертвоприношения, раздавались звуки музыки, люди танцевали - и все это в честь богов. «Церемония - заключает Фа-сянь, - такая же, как и в других буддийских странах».

В Индии, как пишет И-цзин, в VII в., в ночь четырнадцатого дня, когда сезон дождей заканчивался, монахи приглашали своего главного занять место на высоком троне и читать буддийские сутры. «Следующим утром все они совершают обход деревни или города и благоговейно почитают все чайтьи. Они тащат многоярусные повозки, несут на носилках священные изображения, высоко поднятые знамена и балдахины, развевающиеся и закрывающие солнце. Это называется Samagri *,* что переводится "согласие" или "скопление (народа)". Все великие дни подобны этому дню». Этот день в Китае, - пишет И-цзин, —называют «Церемония обхода города».

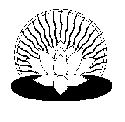
Согласно японскому ученому К.Косуги и западному исследователю А.Соперу, смысл буддийской церемонии «статуи богов на колесницах» был следующий. При ежегодном празднестве, связанном с днем рождения Будды, каждый мог видеть священные статуи, причем в движении. В то же время, церемония вновь подтверждала значение буддийской веры и авторитет церкви. Когда изображение Будды ввозили через ворота в запруженные народом город, это было символической параллелью «первым семи шагам», которыми младенец Будда вошел в символическое владение миром. В действии участвовали царь (правитель) - высший авторитет, он приветствовал Будду и поклонялся ему, что напоминает приветствие Будды после его рождения богами и людьми. Вместе с тем это освещало и авторитет царя.

Эту церемонию (в описании Фа-сяня и Сюань-цзана) современные исследователи связывают с днем рождения Будды. С таким объяснением в целом можно согласиться. Следует отметить, что буддийские празднества сопровождались рели­гиозными представлениями. В «Анналах страны Ли» содержится предание о таком представлении, артистами в котором были небесные девы. Само представление посвящалось деяниям Шакьямуни. Реально они организовы­вались в монастырях. Так, например, в хотанском монастыре ежегодно, в седьмой и восьмой день первого месяца, в середине дня, проходили драматические представления, сюжеты которых выбирались из деяний Будды.

Драматические представления обозначались термином *по-1е —* это ти­бетское произношение хотаносакского nalai, в свою очередь происходяще­го из пракритской формы *палаца* (Др.-инд. *паtа1са).* Тексты драм в хотаносакских материалах отсутствуют, но ссылки на их былое существование имеются.

Во время работ А.Лекока в пещерном храме у Кизыла найдены фраг­менты рукописей. Несомненно, они имели индийское происхождение и лишь позже доставлены в Турфан и написаны письменностью брахми, причем шрифт характерен для кушанского времени. Рукописи были в употребле­нии очень длительное время, их уже в древности подновляли, отдельные знаки и слова заново выписывали, производили мелкие улучшения текста. Все это сделано в Центральной Азии, ибо шрифт вставок - центрально-азиатский брахми. Это драмы буддийского содержания. Языком части персонажей является санскрит, других — пракрит. Эти фрагменты древнейшие образцы индийской драмы. Можно думать, что в северных оази­сах исполнялись драмы с санскритско-пракритской речью персонажей.

***Вывод:*** В отношении празднеств не существует каких-либо ярко выраженных особенностей, даже с учётом разных национальностей (быть может это связано с наличием общих традиций азиатских народов). Зато, очевиден социально-прокламативный характер этих красочных религиозных празднеств.



Заключение

Подводя итог по проделанной работе, надо заметить, что Буддизм — феномен, который не повторился больше за всю историю человечества ни в одной другой культуре; он лишь был экспортировано в другие страны и воспринято там в зависимости от силы воздействия местных устоев, культурных особенностей и традиций. Это также уникальное историческое явление в развитии любого общества, принимающее различные формы выражения.

Соответственно, уникально и монашество в буддизме. Интересна не только организация этого религиозного института, которая варьировала и значительно изменялась в разных странах-реципиентах, но и сами этические нормы. Например, Будда понимал, что все люди неодинаковы и обладают разными характерами и склонностями, и поэтому он никогда не выдвигал какую-либо одну догматическую систему, а обучал различным системам и методам в зависимости от индивидуальности обучаемого. Буддисты считали авторитетом не какую-то абстрактную догму, не канон или трактат, но учителя. Именно его слова, а не строки писаний, и были для них воплощением учения. Благодаря этому буддизм, с одной стороны, всегда оставался учением живым, личностным, а с другой — был определенно пластичен, менял свою форму в зависимости от учителя и эпохи. Кроме того, чань буддизм считает, что истинным учителем, точнее «учителем в последней инстанции», может являться лишь сам человек, который открывает истину в себе и для себя.

Буддийский монастыри с давних пор были очагами письменности и образованности вообще, более того, они по-прежнему выступают в качестве крупных учебных заведений, которые являются центрами просвещения и искусства. Творческая раскрепощенность чаньского и дзэнского сознания во многом повлияла на формирование богатой художественной и эстетической традиции Японии, Китая и других стран.

Современная жизнь монаха, как и в прошлые века, — сложнейший комплекс принципов, сформулированных великими патриархами, (примечательно, что хотя в современных чаньских монастырях существуют строгие кодексы и уставы, превыше них стоит целый ряд сутр, где сформулированы принципы миросозерцания, достойные истинных монахов). Но эти принципы очень гибко и интенсивно изменялись по мере необходимости. Самым активным в этом отношении был Китай, изменивший главному канону — принципу не-деяния (увэй), как мы рассмотрели, связанного с особым почитанием труда; затем, гармоничное внедрение (как основного стержня самосовершенствования монаха) боевых искусств в абсолютно мирное учение и т.д.

В условиях религиозной неоднородности общества монополизирование какой-либо религиозной системы сопровождается утверждением её главенствующего положения по отношению к другим религиям и таким образом превращение её в идеологию. Так случилось в Японии, что не могло не отразиться на монашестве как социальной прослойке. В Лаосе, Камбодже и Таиланде руководство церковью принадлежит главам государств. В странах, где сильно влияние Буддизма, сохраняется множество монахов: достаточно сказать, что в Камбодже монахом является каждый двадцатый мужчина.

Значительно отличался социальный статус буддийских монахов, который, в свою очередь, влиял на престижность этой социальной группы, на отношения к ней других слоёв населения. Если в Индии этот статус был очень высоким и гарантировал почтительное отношение со стороны большинства населения, а значит, и готовность оказывать монахам материальную поддержку, то в Китае он был намного ниже и отношение к монахам варьировалось от весьма уважительного до откровенно пренебрежительного или даже погромного настроения.

Несмотря на всю привлекательность буддийского учения, с его оккультными таинствами и свободой мировосприятия и мироощущения, мне кажется, что Христианская религия со строгими канонами и прочными устоями стоит на порядок выше в отношении способности воспитывать духовность и нравственность верующего. И пусть «члены» сатанинских сект, возникших в «противовес» Христианству, считают представителей этой религии откровенными мазохистами, именно в умении подавить в себе низменное, животно-бессознательное и есть величайшая сила этой религии.

##### Список использованной литературы:

1. Н.В. Абаев «Буддизм: история и культура» —М.,1989— С.—174-182
2. Игнатович «Буддизм в Японии: очерки ранней истории» — М.,1991—

С.119-144.

1. Н.В. Абаев «Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае » —Новосибирск «Наука»1990 — С.121-131.
2. Репс «Плоть и кость Дзэн». — ? — С.27-28.
3. Энциклопедия «Религии мира» — Т.6, Ч.2;— Москва1996, « Аванта + » — С.—5, 8-12, 27-29, 41-43.
4. Е.П. Блаватская «Из пещер и дебрей Индостана» — МП «Муза»1991 — С.—173-179.
5. Кочетов А.И. «Буддизм» — М.,Политиздат,1970 — С., 5-7.
6. «Древние цивилизации» / Под общей редакцией Г.М. Бонгард-Левина — «Мысль», М.,1989 — С.— 232-233.