

УДК 294.3

doi: 10.18101/1994-0866-2017-5-118-128

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ БУДДИЗМА С ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТЬЮ
В ПЕРИОД ЕГО РАСПРОСТРАНЕНИЯ В ВОСТОЧНОЙ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ
АЗИИ. Ч. 1. КИТАЙ И ТИБЕТ*

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы», № 14-18-00444

© *Янгутов Леонид Евграфович*

доктор философских наук, профессор,
Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6
E-mail: yanguta@mail.ru

В статье рассматриваются принципы взаимоотношения буддизма с государственной властью в период его распространения в странах Восточной и Центральной Азии — в Китае, Тибете, Монголии и восточной части России — Бурятии. Рассматриваются экономические и социальные причины становления буддизма в Китае, отношение к буддизму со стороны власти в периоды Вэй, двух Цзинь — Западной и Восточной, противостояние аппарата власти и буддийской сангхи. Дается обоснование идеологической востребованности буддизма в период Восточной Цзинь, отношение к буддизму в танский период, использование ценностей буддизма правящими кругами танского Китая в качестве проводника его внутренней и внешней политики. Проводится сравнительный анализ принципов взаимоотношения буддизма с государством в Китае и странах Центральной Азии. Анализируется роль буддизма в становлении тибетского государства, выбор пути развития буддизма в Тибете после диспута в Самье, анализируется его политическая история, связанная с формированием буддийских школ, включившихся в междоусобную борьбу за власть, показано влияние школы Гелуг на политическую культуру Тибета, а также Монголии и Бурятии. Рассматривается влияние буддизма на идеологию Алтан-хана, в его стремлениях объединения Монголии. Показано использование буддизма маньчжурскими завоевателями для укрепления своих социальных и политических позиций в Монголии, а также влияние буддизма Монголии на становление буддизма в Бурятии, поддержка царским правительством становление буддизма в Бурятии и формирования буддийской церкви на территории восточной части России.

Ключевые слова: буддизм; религия; сангха; монашество; государство; власть; идеология; политика; культура.

Буддизм, имевший на своей родине Индии независимый от государства статус, становится существенным и необходимым компонентом государственного управления в ареалах своего распространения в странах Восточной и Центральной Азии — Китае, Тибете, Монголии и в восточной части России — Бурятии. Его вовлеченность в сферу государственного управления этих стран была обусловлена политическими, экономическими и социальными условиями вхождения буддизма в эти страны. И если в Тибете,

Монголии и Бурятии распространение и становление буддизма, главным образом, было инициировано государственной властью, то в Китае начальный период проникновения буддизма не зависел от правящих кругов, потребовалось длительное время, прежде чем государственная власть обратила на него внимание как на средство своего политического влияния как внутри страны, так и за ее пределами.

Проникновение буддизма в Китай приходится на критический период его истории, обусловленный крушением империи Хань (202 г. до н. э. — 220 г.). Некогда могущественная империя, создавшая мощный бюрократический аппарат управления государством, заложившим основы политической культуры Китая, на рубеже нашей эры переживала свой трагический период, сопровождавшийся обострением внутривластной борьбы и волнениями широких масс на местах, последовавших после непопулярных земельных реформ правительства, а также реформ в сфере государственного управления. Страну постигли разорение, голод и разруха. Об этом свидетельствуют исторические хроники «Хоу-Хань шу» («后汉书»), «История поздней династии Хань») [18]. Ситуация усугублялась вторжением иноземных племен. Весьма знаковым в этой обстановке было падение авторитета центральной власти и усиление «сильных домов», сопровождавшееся междоусобными распрями. Падение авторитета власти влекло за собой кризис конфуцианства как апологета этой власти. Более того, высшая конфуцианская знать, недовольная влиянием евнухов на государственное управление, заняла оппозиционную правительству позицию.

В этой обстановке все более популярным становится учение даосизма, призывавшего в лице даосского монаха Чжан Цзюэ свергнуть господство «Синего Неба» (藍天, лань тянь), с которым он отождествлял правление династии Хань, и установление эры «Желтого Неба» (黃天, хуан тянь), которое обеспечит всеобщее равенство и благополучие — эру Желтого Неба Великого равенства (黃天太平, хуан тянь тай пин). Призывы монаха вылились в грандиозное восстание, вошедшее в историю как восстание «Желтых повязок» (黃巾, хуан цзинь). Подавление восстания обернулось еще более губительными последствиями для страны, крушением империи Хань и образованием на ее обломках трех царств: Вэй (魏), Шу (蜀) и У (吳), которые еще более усугубили междоусобные войны, вторжение иноземных племен, голод, разруху и окончательное падение прежних ценностей. Враждебные друг другу царства стремились установить собственное господство над всей территорией бывшей империи Хань, что все более усугубляло пагубное положение населения всех трех царств.

В идеологической сфере наступил вакуум. Конфуцианство утратило свои господствующие позиции, даосизм, с разгромом восстания «желтых повязок» не смог достигнуть этих позиций. В таких условиях все громче стали звучать призывы к спасению буддийских миссионеров, прибывавших в Китае во все три царства. Появление первых буддийских миссионеров в Китае буддийская историография возводит к временам правления императора

Мин-ди (годы пр. 58–75 гг.), связывая их прибытие с инициативой самого императора. В трактате Моу-цзы «Лихолунь» (理或论, «Трактат о разрешении сомнений»), который стал первым сочинением, написанным в защиту буддизма не прибывшим в Китай миссионером, а самим китайцем, сообщается легенда о сне императора Мин-ди, в котором перед дворцом в блаженстве и радости летал святой, излучая солнечный свет. Когда императору объяснили, что он видел во сне Будду из западной страны Индии, он послал туда посольство численностью в двенадцать человек. В этой легенде упоминается сутра «Сыши эр чжан цзин» (四十二章经, «Сутра в 42 главах») [15, 8а–8б]. Эта сутра считается первой буддийской сутрой, переведенной на китайский язык легендарными Кашьяпой Матангой и Дхармаракшей². В ней также излагается легенда о сне императора Мин-ди и его посольстве.

Таким образом, в двух самых ранних буддийских памятниках, созданных в Китае, сообщается о том, проникновение буддизма в Китай датируется временами правления императора Мин-ди, т. е. первым веком нашей эры, во-вторых, проникновение буддизма инициировано самим императором. В этой версии скорее всего достоверным является дата проникновения буддизма, а что касается инициативы императора Мин-ди, то это скорее всего выдумка ранних китайских апологетов буддизма, использующая авторитет императора для придания значимости своему учению. Использование авторитета императорского имени для придания большей значимости своему учению было характерно другим более поздним буддийским сочинениям, относящим начало знакомства китайцев с буддизмом к временам правления чжоуских императоров Чжао-вана (984–966 гг. до н. э.) и Му-вана (965–928 гг. до н. э.) [6]. Однако реальных свидетельств о поддержке буддизма со стороны императорской власти в период начального распространения буддизма в Китае до сих пор не обнаружено. Имя первого буддийского миссионера, занимавшегося переводами буддийской литературы с санскрита на китайский язык, Ань Шигао не связывается с именами правителей. В знаменитом сочинении Хуэй-цзяо «Гао сэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов»), в котором подробно излагаются библиографические сведения о буддийских миссионерах, включая и первых переводчиков буддийской литературы, об Ань Шигао говорится лишь только то, что он прибыл в Китай в начале правления Хуань-ди (146–167) — императора династии Хань (202 г. до н. э. — 220 г.). И хотя биография первого переводчика изобилует сведениями о его чудесных деяниях, однако ничего не говорится о его связях с императором.

Ханьский период стал периодом эпизодического прибытия буддийских миссионеров в Китай и начала их деятельности по переводу буддийской литературы. Эта деятельность стала необходимым условием первоначального распространения буддизма в Китае, поскольку весьма сложный язык китай-

² Каких-либо исторических свидетельств о реальности этих двух монахов не обнаружено. Известный китайский ученый Тан Юнтун после тщательного анализа этого текста пришел к выводу о том, что он написан неизвестными авторами еще до начала правления императора Хуань-ди (147–167 гг.) в промежутке между 58–247 гг. Тан Юнтун. Хань Вэй лян Цзинь Наньбэйчао фозяоши (История буддизма периодов Хань, Вэй, двух Цзинь и Южных и Северных царств). Пекин, 1963. Т. 1. С. 24.

цев, имеющий непривычную для слуха выходцев из Индии и Средней Азии тональность, одноморфемность и иероглифическую письменность, создавал большие препятствия для распространения учения Будды среди местного населения. И лишь в период Вэй (220–265), когда переводческая деятельность буддийских миссионеров достигла определенных результатов, буддизм начал распространяться среди различных слоев китайского общества [4, с. 224]. Существенным фактором стало то, что буддизм начал интересовать китайцев не только как загадочное иноземное учение, но и как учение, обещающее спокойствие и благоденствие, что было весьма важным в условиях безысходности и отсутствия надежд на лучшее будущее.

Отношение к буддизму со стороны правящих кругов в трех сложившихся на обломках империи Хань царствах было неоднозначным. В царстве Вэй, которое стало правопреемницей империи Хань, его основатель Цао Цао, по одним данным, принимал буддизм за своего рода «злоупотребление» и был склонен к запрету. Принимая во внимание тот факт, что даосский монах Чжан Цзюе при помощи секты Тайпиндао поднял восстание, Цао Цао издал указ о контроле за народными целителями (знахарями, гадалками). И поскольку буддизм первоначально часто воспринимался как одно из ответвлений даосизма, то отношение к нему было настороженным. По другим данным, Цао Цао проявлял определенный интерес к буддизму и относился к нему снисходительно [21, с. 127]. Такое же отношение проявляли к буддизму и последующие правители Вэй. В исторической хронике 魏书·释老志 («История династии Вэй. Записи о буддизме и даосизме») говорится о том, что Вэй Мин-ди³ хотел разрушить буддийский храм, но к нему явился иноземный монах, который бросил мощи святого в воду, от чего возникли пять цветов. Тогда император, подивившись чуду, направился на восток, где были построены буддийские храмы [22, с. 132].

Благосклонное отношение к себе буддизм испытал и в соседнем царстве У со стороны правителя царства Сунь Цюаня. Однако его преемник Сунь Хао (264–280) испытывал личную неприязнь по отношению к буддизму. Им были изданы жесточайшие указы, запрещающие «непристойные» культы. Однако, согласно историческим преданиям, по приказу Сунь Хао была осквернена статуя Будды, после чего тело императора опухло, сам он испытывал большие боли. Тогда его наложница, исповедовавшая Дхарму, отыскала оскверненную статую, отмыла ее, обкурила благовониями и принесла покаяние. Покаялся и император, после чего болезнь отступила. Император послал гонцов за Кан Сэнхуем⁴ и после беседы с ним пришел в восторг от учения Будды [19, с. 114].

Однако каким бы ни было отношение правителей царств к буддизму, оно ни в коем случае не сказалось на общем процессе распространения

³ Вэй Мин-ди (205–239) — второй правитель царства Вэй.

⁴ Кан Сэнхуй (?–280) — буддийский монах, переводчик, комментатор буддийской литературы. Прибыл в Китай в Цзянье (совр. Нанкин) в 247 г.

буддизма в Китае. В целом его развитие происходило независимо от воли царствующих особ.

После объединения Китая под властью империи Западная Цзинь (265–316) отношение к буддизму со стороны правящих кругов все также оставалось неоднозначным, но при этом наметилась тенденция участившегося внимания царствующих особ и их приближенных к буддизму. Особое внимание к буддизму проявлялось при первом императоре Западной Цзинь У-ди (265–289). Буддизм все шире охватывал различные слои китайского общества и все глубже проникал в металитет китайцев. Он становился социально востребованным фактором в культурной и духовной жизни Китая. Социальной востребованности буддизма способствовали бедственное положение населения, обусловившее социальную нестабильность, отчаяние народа, его безысходность, голод и разруха. Они создали объективные условия для вторжения в китайскую социокультурную реальность иноземных духовных ценностей. Собственные духовные ценности перестали отвечать их социальным и политическим запросам, что неизбежно вело к поиску новых ценностей и ориентиров. Социальная востребованность буддизма явилась залогом его дальнейшего успеха в распространении и становлении в этой замкнутой, враждебно относящейся ко всему иноземному стране. Она стала необходимым фактором распространения любой религии в инокультурной среде. Однако полный успех ее распространения обеспечивается лишь тогда, когда социальный фактор дополняется политическим. В период Западной Цзинь еще не сложились условия для политической востребованности буддизма.

Начало вхождения буддизма в сферу политических интересов государственной власти приходится на период Восточной Цзинь (317–420). Этому во многом способствовало усилившееся нашествие на Китай кочевых племен, которые на Севере образовали 16 варварских царств: Чжао (два царства), Цинь (три царства), Янь (четыре царства), Лян (пять царств), а также Чэн (Чэнхань). Правители этих царств обращают внимание на буддизм как идеологическое средство укрепления своего господства в завоеванных землях [22, с. 54], что благотворно сказалось на развитии там буддизма. Особенно сильное развитие буддизм получил во втором царстве Цинь, в котором протекала деятельность двух великих буддийских деятелей Дао Аня (312/314–385) и Кумарадживы (344/350–409/413), получавших сильную поддержку со стороны властей [Там же].

Вторым значимым фактором вхождения буддизма на политическую орбиту явилась развернувшаяся в конце династии Западная Цзинь и начале Восточная Цзинь дискуссия между буддийской сангхой и имперской бюрократией. Дело в том, что в Китай проникали не только религиозно-мировоззренческие и морально-этические принципы буддизма, с которыми столкнулся китайский металитет, но и буддийские принципы социальной организации, которые вступили в противоречие с традиционными социальными принципами. Наиболее характерным отражением социального противоречия явились разногласия между буддистами и конфуцианцами в вопросе о взаимоотношении буддийской сангхи и императорской власти. В Индии буддийская сангха имела специфический, независимый от государства ста-

тус. В Китае культивировалась идея сильной государственной власти. Поэтому попытки буддистов сохранить статус своей сангхи привели их к неизбежным столкновениям с государственной властью в лице его бюрократического аппарата, который сохранял верность конфуцианским принципам служения императору. Главным вопросом этих дискуссий был вопрос о том, должны ли буддийские монахи кланяться императору, оказывать ему почтение, так же как и остальные подданные. Здесь фактически решался вопрос о том, должны ли буддисты подчиняться светским законам, стать частью существующей социальной и политической системы или могут сохранять свой независимый социальный статус [24, с. 69–73]. Для представителей имперской бюрократии были обязательными предписываемые конфуцианцами принципы взаимоотношения между людьми, а также между императором и его подданными. Для буддистов было естественным не поклоняться императору, поэтому они полагали, что если монахи никогда не почитали правителей в прошлом, то не обязательно делать это сейчас [Там же].

С формированием сангхи формировалось и монашество с его иерархической структурой, которое стало совершенно новым явлением в социокультурной жизни Китая, что стало началом возникновения институциональных форм религиозных верования.

В ходе дискуссий буддисты заявляли, что они не представляют опасности для правительственной власти и не настроены враждебно по отношению к государству. Напротив, монахи, следуя буддийскому учению, помогают императору тем, что не крадут, не убивают и ведут себя благочестиво [24, с. 69–73].

Власти же были озабочены тем, что все больше крестьян уходят в монастыри, что отрывает от производительного труда работоспособное население, приводит к уходу от уплаты налогов. В монастырях беглые люди скрывались от правосудия. Поэтому власти требовали от монастырей избавиться от тех, кто не имеет отношение к буддизму, является беглым преступником, бродягой и неплательщиком налогов, нашедшим укрытие в их стенах. Правительство предложило оставить в монастырях тех, кто умет читать, писать и понимает суть буддийских сутр, следует заповедям [Там же]. Частично идя на уступки, «буддисты согласились с требованием избавиться от нежелаемых людей, но в вопросе почтительности к императору стояли на своем. В 404 г. был выпущен эдикт, в котором за буддистами сохранялось право не отдавать почтения императору» [22, с. 72].

Такая ситуация в полной мере отразила сложившуюся социально-политическую ситуацию эпохи Восточная Цзинь, для которой была характерна слабость государственной власти, ее неспособность контролировать положение в стране, терзаемой постоянными смутами и всеобщим хаосом.

В эпоху Тан (618–907) диалог между буддийской сангхой и представителями имперской бюрократии был разрешен в пользу государственной власти. Танские императоры, сумевшие окончательно объединить Китай и создать могущественное государство с развитым бюрократическим аппаратом, окончательно подчинили сангху государственной власти, превратив ее

наряду с традиционными конфуцианством и даосизмом в одно из действенных средств государственного управления, не только внутри страны, но и за ее пределами, взамен на немалые материальные льготы для монастырей. За пределами Китая буддизм стал использоваться в качестве культурного моста выстраивания выгодных для Китая отношений с соседними странами.

Как и в Китае, первоначальное знакомство тибетцев с буддизмом носило эпизодический характер. С самого начала своего проникновения в Тибет буддизм встретил мощное сопротивление местной религии бон. И если в Китае противостояние буддизма с местными учениями — даосизмом и конфуцианством — носило характер диалога, который в дальнейшем привел к их мирному сосуществованию, то борьба буддизма с бон носила характер ожесточенной борьбы, приведшей к окончательной победе буддизма. Победа буддизма над бон произошла при непосредственной поддержке государственной власти в период формирования тибетского государства в VII в., основателем которого считается Сронцен Гампо (617–698/629–710). Победа буддизма над бон была обусловлена осознанной поддержкой буддизма тибетскими царями, увидевшими в нем мощный потенциал государственного строительства [2; с. 28].

В этом отношении большую значимость для тибетских царей имел пример соседнего Китая. Это был период, когда в танском Китае, с которым у тибетских племен сложились непростые отношения, сопровождавшиеся вооруженными столкновениями, были окончательно определены отношения буддизма и государственной власти. Как уже было сказано, после длительного противостояния сангхи и государства танские правители окончательно подчинили сангху государственной власти, превратив ее, наряду с традиционными конфуцианством и даосизмом, в одно из действенных средств государственного управления, не только внутри страны, но и за ее пределами. За пределами Китая буддизм выступал в качестве культурного моста выстраивания выгодных для Китая отношений с соседними странами. Как отмечает В. А. Абрамов, «на протяжении столетий китайская империя выступала в роли культурного донора, а соседние страны — в качестве реципиента китайских социокультурных достижений. Их правящие династии осознавали необходимость соблюдения китайских сакрально-ритуальных правил игры и дипломатии, являвшихся инструментом обеспечения легитимности и эффективным механизмом монополии на власть. Реализуя эти правила взаимоотношений и становясь объектом социокультурной ассимиляции со стороны Китая, соседние страны получали “мир за покорность”» [1, с. 74].

В результате культурного влияния Китая на соседние страны китайские традиционные учения конфуцианство и даосизм, а также буддизм, адаптированный на китайской почве, имели такую же популярность в Корее и Японии, как и у себя на родине. Для налаживания отношений с формирующимся сильным государством Тибета был избран буддизм. Огромную роль в популяризации буддизма в Тибете сыграла принцесса Вэнь Чэн. Здесь необходимо отметить, что наряду с насаждениями своих культурных ценностей китайская дипломатия еще со времен империи Хань активно использовала брачные союзы между царствующими домами. В лице принцессы Вэн Чэн оба эти фактора были успешно реализованы. Заключенный брачный

союз между одной из дочерей императора Тайцзуна (627–650 太宗) с правителем Тибета имел огромное значение как для Китая, так и для Тибета, он обусловил мирное сосуществование двух соседних стран, с другой стороны, способствовал развитию буддизма в Тибете. Принцесса Вэнь Чэнь во многом способствовала популяризации буддизма в Тибете и строительству храма Рамоче [3, с. 249].

И неслучайно Тибет первоначально принял буддизм в китайском варианте. Однако, несмотря на усилия принцессы, окончательное утверждение буддизма в Тибете было связано с той комплексной программой, которую выработали тибетские цари. В эту программу входило «приглашение высокообразованных буддийских миссионеров, строительство храмов и монастырей, внедрение реформ, способствовавших формированию буддийской сангхи» [7, с. 25].

Огромное значение для развития буддизма имело приглашение в Тибет знаменитых буддийских деятелей Шантаракшиты (725–788 гг.) и Падмасамбхавы (прибл. 707–765 гг.) тибетским царем Тисрон Деценом (755–797 гг.), при котором буддизм в 781 г. стал государственной религией страны. С именем Шантаракшиты связано начало становления буддийской сангхи в Тибете, перевод буддийского канона с санскрита на тибетский язык и строительство знаменитого монастыря Самье. С именем Падмасамбхавы связано становление традиции Ваджраяны в Тибете. Однако параллельное сосуществование двух традиций — китайской и индийской — привело к противоречию их друг с другом. Китайское направление в Тибете в тот период возглавлял Хэшан Мохэянь (和尚摩訶衍), известный в научной литературе как Хэшан Махаяна. Однако скорее всего это не его подлинное имя. Хэшан (和尚) с китайского языка переводится как буддийский монах, а Мохэянь — это транскрипция с санскрита понятия «Махаяна». Скорее всего «Хэшан Мохэянь» (和尚摩訶衍) означало «монах Махаянского направления». Как сообщает Р. Будон в своем знаменитом сочинении «История буддизма»: «Китайский Хэшан и другие занимались практикой медитации. Число учеников китайского Хэшана Махаяны увеличилось» [3, с. 253].

Хэшан проповедовал в Тибете принципы чань-буддизма, декларирующего мгновенный путь достижения нирваны. В этой школе придавалось огромное значение практике медитации. По свидетельству Будона, «тибетцы по большей части находили удовольствие (в таком понимании Учения) и изучали систему (Хэшана)» [Там же].

Однако «некоторые другие, которые придерживались системы Ачарьи Бодхисаттвы, не согласились (с Хэшаном) ни в теории, ни в практике, и (между приверженцами этих двух направлений) возникла ссора» [3, с. 253–254].

Ачарьей Бодхисаттвой в Тибете называли Шантаракшиту. Таким образом, было налицо противостояние приверженцев китайского направления буддизма и индийского. Спор между этими двумя направлениями был решен в знаменитом диспуте в монастыре Самье между Хэшаном Махаяной и

Камалашилой, представлявшим индийское направление буддизма в традиции школы мадхьямаки. Этот диспут был инициирован самим царем Тисрон Деценом, выступавшим арбитром на этом диспуте. Согласно тибетским источникам, победителем в этом диспуте вышел Камалашила. Этот диспут имел огромную значимость для дальнейшего развития буддизма в Тибете, он определил дальнейшее развитие буддизма в философской и сотериологической сферах [25, p. 253].

В философской сфере стало преобладать учение Нагарджуны, в сотериологической сфере — постепенный путь спасения. Тисрон Дэцаном был издан указ, в котором говорилось: «Впредь, что касается теории, то следует принять систему Нагарджуны. Относительно практики: следует тренироваться в десяти видах добродетельного поведения и в десяти трансцендентальных добродетелях» [3, с. 256].

В дальнейшем политическая история буддизма в Тибете связана с формированием тибетских школ, включившихся в междоусобную борьбу за власть среди аристократических кланов Тибета. Наиболее заметными в политическом контексте стали школы Сакьяпа и Кагьюпа, которые представляли интерес тех или иных групп, активно использовавших буддизм в своих притязаниях на власть. В этой обстановке происходило сращивание религии и политики, которое создавало предпосылки формирования теократического государства⁵. Однако окончательное формирование теократического государства было связано с образованием школы Гелугпа, возникшей на рубеже XIV–XV вв. Школа под названием Гелугпа, означающая «идущие путем добродетели», была основана Чже Цзонхавой (1357–1419), прибывшем в Тибет в 1042 г.; на базе сочинения Атиши (982–1054) «Светоч на пути к Пробуждению» он провел реформу буддизма в Тибете, объединившую все линии передачи и объяснения Ламрима «этапов пути к Пробуждению». По словам А. Ц. Гулгеновой, главной идеологической целью Цзонхавы «было объединение школ тибетского буддизма под одной эгидой и создание этой школы оплотом государственной и административной власти. Именно это стало смыслом реформ Цзонхавы и появления на свет школы Гелугпа с формированием института далай-лам как верховных священнослужителей и глав государственной власти» [7, с. 37].

Период формирования и дальнейшего развития школы Гелугпа совпал с периодом междоусобной борьбы за власть и политического доминирования знатных родов, активно использующих буддийские школы, что, в свою очередь, порождало их борьбу между собой. Школа Гелугпа была втянута в эту борьбу. И лишь в XVII в. в результате того, что вся полнота верховной власти над Тибетом перешла V Далай-ламе Аван Лобсану — главе школы Гелуг, произошло объединение Тибета и формирование теократического государства.

⁵ Подробно об этом см.: Гулгенова А. Ц. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (1648–1722) в истории религиозно-философской мысли тибетского буддизма. Улан-Удэ, 2016. С. 37–38.

Литература

1. Абрамов В. А. Глобализирующийся Китай. Грани социокультурного измерения. М., 2010. 239 с.
2. Андросов В. П. Первые шаги индийского буддизма в Тибете (VII–VIII вв.) / URL: <http://www.buddhism.ru/pergyiie-shagi-indiyskogo-buddizma-v-tibete-vii-viii-veka>.
3. Будон Ринчендуб. История буддизма / пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера; пер. с англ. А. М. Донца. — СПб.: Евразия, 1999. 336 с.
4. Вэй Даожу. Хань Вэй лян Цзинь Наньбэйчао фоцзяо сюйянь // Фоцзяо вэньхуа яньцзю (Ведение в изучение буддизма периода Хань, Вэй, двух Цзинь, Южных и Северных царств // Исследование буддийской культуры). Нанкин, 2017. № 3. С. 221–231.
5. Герасимова К. М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков. Улан-Удэ, 1957. 160 с.
6. Гуанхунминци // Сы бу бэй яо. Шанхай, 1936. Л. 137.
7. Гулгенова А. Ц. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (1648–1722) в истории религиозно-философской мысли тибетского буддизма. Улан-Удэ, 2016. 274 с.
8. Дугаров Р. Н. Очерки средневековой истории Кукунора. Улан-Удэ, 2003. 122 с.
9. История Монгольской Народной Республики. М.: Наука, 1967. 537 с.
10. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
11. История Востока. Восток на рубеже Средневековья и Нового времени XVI–XVIII вв. М., 2000. Т. 3. 696 с.
12. Кычанов Е. И. Очерк истории Тангутского государства. М., 1968. С. 286–287.
13. Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в. Структура и социальная роль культурной системы. Новосибирск: Наука, 1983. 240 с.
14. Мартынов А. С. Конфуцианство, буддизм и даосизм в эпоху Мин // История и культура Китая. М., 1974. С. 310–311.
15. Моу-цзы. Лихолунь (Трактат о разрешении сомнений) // Хунминци (Собрание [сочинений] поясняющих и разъясняющих [смысл буддийского учения]). Шанхай, 1936.
16. Пчелов Е. Российские государи и российский буддизм // Легшед. 2009. Вып. 5.
17. Тан Юнтун. Хань Вэй лян Цзинь Наньбэйчао фоцзяоши. Пекин (История буддизма периодов Хань, Вэй, двух Цзинь и Южных и Северных царств). 1963. Т. 1.
18. Фань Е. Хоу-Хань шу (История поздней династии Хань) / пер. В. С. Таскина. Т. 1–12. Пекин, 1982.
19. Хуэй-цзяо. Гао сэнъ чжуань (Жизнеописания достойных монахов) / пер. с кит., исслед., коммент. и указатели М. Е. Ермакова: в 3 т. Т. I (Раздел 1: Переводчики) / отв. ред. Л. Н. Меньшиков. М., 1991. 251 с.
20. Чимитдоржиев Ш. Б. Начало распространения буддизма в Бурятии // Бурятский буддизм: история и идеология. Улан-Удэ. С. 18–19.
21. Чжунго фоцзяо тунши (Всеобщая история китайского буддизма). Цзянсу, 2010. Т. 1. 621 с.
22. Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Шанхай, 1996. 245 с.
23. Бира Ш. Монгольская историография (XIII–XVII вв.). М., 1978. 320 с.
24. Ch'en K. K. The Chinese transformation of Buddhism. Princeton, 1973. С. 70–71.
25. Ruegg D. S. The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka. Boston: Wisdom Publications, 2010. P. 253.

26. Sagaster K. The History of Buddhism among mongols // The Spread of Buddhism. Leiden; Boston: Brill, 2007. P. 390.

27. Zürcher E. The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Third Edition with a Foreword by Stephen F. Teiser. Leiden: Brill, 2007.

RELATIONSHIPS OF BUDDHISM AND THE STATE IN THE PERIOD OF ITS SPREAD IN EAST AND CENTRAL ASIA

Leonid E. Yangutov

Dr. Sci. (Philos.), Prof., Chief Researcher,
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, SB RAS
E-mail: yanguta@mail.ru

The article is devoted to the principles of the relationship between Buddhism and the state power in the countries of East and Central Asia - in China, Tibet, Mongolia and the eastern part of Russia - Buryatia in the period of its spreading. The economic and social reasons of establishing of Buddhism in China, its attitude to the part of the Wei periods, the two Jin-Western and Eastern authorities, the confrontation of the power apparatus and the Buddhist sangha have been showed there. The justification of the ideological demands of Buddhism in the Eastern Jin period, the attitude to Buddhism in the Tang period, using the Buddhist values by the ruling circles of Tang China as the vehicle for its domestic and foreign policy have been analyzed there. A comparative analysis of the principles of the relationship of Buddhism with the state in China and the countries of Central Asia is conducted. The role of Buddhism in the formation of the Tibetan state, the choice of the way of development of Buddhism in Tibet after the dispute in Samye, its political history, connected with the formation of Buddhist schools involved in the internecine struggle for power, the influence of the Gelug school on the political culture of Tibet, as well as Mongolia And Buryatia. The influence of Buddhism on the ideology of Altan Khan is considered, in his aspirations for the unification of Mongolia. The use of Buddhism by the Manchu conquerors is shown to strengthen their social and political positions in Mongolia, as well as the influence of Mongolia's Buddhism on the formation of Buddhism in Buryatia, the support of the tsarist government for the establishment of Buddhism in Buryatia and the formation of the Buddhist church in the eastern part of Russia.

Keywords: Buddhism; religion; sangha; monasticism; state; power; ideology; politics; culture.