**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ**

**САВАСТЕЕВ Артём Александрович**

Выпускная квалификационная работа

**КОНСОЛИДАЦИЯ БУДДИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ В МИРОВОЙ ПОЛИТИКЕ  
 CONSOLIDATION OF BUDDHIST CIVILISATION IN WORLD POLITICS  
   
Направление 41.03.05.«Международные отношения»**

**Основная образовательная программа магистратуры “*Исследования Тихоокеанского региона* ”**

Научный руководитель:  
 к.п.н., доцент  
 ЛАНЦОВА И.С.

Рецензент:   
 к.п.н., доцент  
 КОЛЕСНИЧЕНКО К.Ю.

Студент:  
Научный руководитель:  
работа представлена на кафедру  
«\_\_» \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ 2018 г.  
Заведующий кафедрой:  
  
  
 Санкт-Петербург  
 2018

**Оглавление**

Введение……………………………………………………………………………………….... 3

Глава I. Вопрос о существовании буддийской цивилизации………………………………. 6

I.I. Цивилизационный подход к изучению мировой истории……………………………... 6

I.II. Определение буддийской цивилизации в трудах исследователей: аргументы за и против………………………………………………………………………………………….. 12

I. III. Процесс становления цивилизации. Значение консолидации стран в генезисе цивилизации…………………………………………………………………………………… 19

Глава II. Значение буддизма в развитии цивилизаций Азии………………………………. 24

II.I. История буддизма и его особенности как учения…………………………………….... 24

II.II. Особенности распространения буддизма и его взаимодействия с политическими институтами……………………………………………………………………………………. 31

II.III. Влияние буддизма на культуру и экономику стран Азии…………………………… 44

II. IV. Современное состояние буддизма и стран, относящихся к нему…………………... 56

Глава III. Перспективы буддийской цивилизации в мировой политике………………….. 68

III.I. Механизмы консолидации буддийского мира………………………………………… 69

III.II. Интерес к буддизму в западном сообществе …………………………………………. 83

III.III. Состоятельность буддийской цивилизации в мировой политике: возможные варианты развития………………………………………………………………………………………... 88

Заключение…………………………………………………………………………………….. 96

Список источников и литературы………………………………………………………...… 100

**Введение**

В истории человечества всегда происходили процессы, требующие объяснения. Одним из способов ответа на то, почему события сложились определённым образом, является цивилизационный подход. Анализируя историю подъёма, развития и упадка множества локальных цивилизаций, он даёт возможность понять суть человеческого поведения и спрогнозировать будущее целых народов и стран. Различные историки, философы, политологи и социологи выделили десятки различных цивилизаций, составлявших и составляющих полноценную картину человечества. Среди основных обычно называются западноевропейская, исламская, восточноевропейская, конфуцианская и индийская – таким образом, все крупнейшие мировые религии получили от исследователей по «своей» цивилизации, кроме одной. Буддийская цивилизация обычно либо игнорируется, либо считается частью индо-буддийской культуры, либо рассматривается как раздробленная и несамостоятельная общность, что вызывает большое недоумение. Данная работа является попыткой ответить на вопрос о статусе буддийской цивилизации, определить её основные черты и спрогнозировать развитие в ближайшие десятилетия. Изучив историю буддизма как социально-политической и культурно-просветительской силы, возможно будет понять, почему буддизм до сих пор не признан как цивилизационно-образующая сила и что он способен дать человечеству в будущем.

*Актуальность работы* состоит в её новизне с учётом сложившейся в научной среде цивилизационной картины мира, обделяющей вниманием буддийскую цивилизацию и наделяющей её неполноправным, «переходным» статусом. В условиях стремительного подъёма азиатских государств в экономике и политике большое значение представляет исследование цивилизаций, составляющих их сердцевину. Буддийская цивилизация, являясь одновременно объединяющей большую часть государств Азии, и составляющей участок самостоятельного буддийского мира в Юго-Восточной части региона, является актуальным объектом для изучения.

*Целью работы* является изучение перспектив стран буддийской цивилизации в мировой политике и исследование влияния буддийской цивилизации как субъекта мировой политики на международные отношения в регионе и в мире. *Объект исследования* – государства Восточной и Юго-Восточной Азии, населённые народами буддийской цивилизации, *предмет* – внешнеполитическая деятельность этих государств с точки зрения цивилизационного подхода.

В *задачи* работы входит:

- Ответ на вопрос о существовании буддийской цивилизации в настоящем или ближайшем будущем;

- Изучение истории буддизма в контексте влияния на политическую картину Азии и других частей света;

- Установление механизмов воздействия буддизма на государство и гражданина;  
 - Определение наиболее перспективных стран и регионов для развития буддийской цивилизации;

- Анализ процессов консолидации азиатских стран на почве буддизма;

- Оценка уровня развития буддизма в современном мире и установление причин его популярности;

- Прогнозирование развития буддийской цивилизации в средней и долгосрочной перспективе;

Тема диссертации изучена не очень широко как в российской, так и в зарубежной библиографии в сравнении с изучением остальных цивилизаций, общепризнанных в мировой науке. Тем не менее, существует ряд учёных, специализирующихся на исследовании Восточной Азии и цивилизациях, населяющих её. Прежде всего, стоит упомянуть об авторах цивилизационного подхода, который принят за основу изучения цивилизации. Это О. Шпенглер, С. Хантингтон, Н, Данилевский, Э. Тоффлер, А. Тойнби, Г. Риккерт и другие. Обращение к их трудам необходимо для составления теоретического необходимы для теоретической базы исследования. Вторая важная группа библиографических источников связана с историей и теорией буддизма и включает в себя важнейшие исторические буддийские текста, а также статьи отечественных авторов-буддологов, предлагающих их краткое изложение. Среди наиболее важных из них С. Лепехов, М. Уланов, Г. Уланова, И. Урбанаева, Б. Ерасов, В. Соловьёв. Значительная часть видных отечественных специалистов по региону Юго-Восточной Азии публикуется в журнале «Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития», среди них **-** Мосяков Д.В., Малетин Н.П., Урляпов В.Ф **.**

Ещё одна важная группа авторов изучает экономические и политические аспекты буддизма. Среди отечественных учёных можно выделить В.С. Кузнецова, В.И. Корнева и Б.У. Китинова, среди зарубежных – Э.Шумахера, Ш. Иноу, Л. Жолнаи, Ч. Цзюяня.  
  
 Кроме того, в работе найдут применение различные интервью, сводки статистических агентств, новостные данные, материалы научных конференций (таких, как Всемирный буддийский форум, форумы АСЕАН, саммиты различных буддийских организаций), высказывания азиатских политиков.

*Методология* работы основывается на сравнительно-историческом, статистическом и аналитическом методах. Предполагается также использовать методы контент-анализа, социологических опросов, картографический и прочие методы по возможности.

В ходе исследования ставятся следующие тезисы:

- Буддийская цивилизация действительно имеет право рассматриваться как отдельная цивилизационная общность, так как буддизм, являясь одной из древнейших мировых религий числом последователей до семисот миллионов по всему миру играл большую роль в становлении общества и государства у многих народов.

- Буддизм оказал влияние на общества и государства в Азии, поскольку способствовал развитию грамотности, стал неотъемлемой частью культуры почти всех народов в этой части света;

- Разница в течениях буддизма и его усвоение в симбиозе с национальными культами придаёт этой цивилизации уникальность;

- Наиболее явно буддийская цивилизация проявлена в Юго-Восточной Азии, где образует южно-буддийскую ветвь, насчитывающую до двухсот миллионов человек. Северная ветвь буддийской цивилизации представлена махаянским треугольником Китай-Япония-Корея, который, несмотря на политические противоречия, развивает партнёрские отношения именно благодаря общей культуре

- В данный момент буддийская цивилизация переживает стадию развития, поскольку увеличивается число последователей по всему миру, число буддийских храмов. Во многих государствах буддизм проникает в политические институты.

**Глава I. Вопрос о существовании буддийской цивилизации**

**I.I. Цивилизационный подход к изучению мировой истории**

Цивилизационный подход стал новаторским течением в исторической науке XIX-XX веков, предоставившим альтернативу доминировавшему до той поры формационному подходу. Идея рассматривать историю человечества как развитие самобытных цивилизационных общностей возникла в середине XIX века, но именно в первой половине прошлого столетия такие учёные, как О. Шпенглер и А. Тойнби сделали цивилизационный подход настолько значимым и популярным. Отличие его от формационного подхода заключается в том, что ход истории человечества рассматривается не как последовательная смена политико-экономических формаций, в связи с чем центральное место в мировой истории занимает наиболее экономически прогрессивная Европа, но как несколько относительно обособленных этнокультурных групп, развивавшихся в соответствии с географическими, этническими и религиозными особенностями, оказывая влияние друг на друга. Объектом изучения, таким образом, становятся не относительно непродолжительные государственные формирования, но большие этнорелигиозные группы, порождающие их. Цивилизационный подход стал логичным следствием глобализации мира, когда с развитием транспортных технологий со второй половины XIX века страны Азии, Латинской Америки и Ближнего Востока стали легко доступны для посещения и торговли, ввиду чего западная наука получила большой объём информации об истории этих стран и народов. Новый метод быстро получил популярность благодаря своей способности объяснять вопросы истории субъективными факторами культуры и национальной ментальности, а не только политики и экономики.

Впервые термин «цивилизация» (от лат. «civillis - гражданский») возник ещё в античные времена как противопоставление термину «варварство», т.е. нечто свойственного диким племенам, не имевшим городов и государственного устройства. До XVIII века под словом «цивилизация» в европейских странах подразумевался глагол, означавший «судебное решение, переводящее дело из уголовного в гражданское». По разным версиям, впервые в нынешнем значении этот термин использовали Люсьен Февр, барон Пауль фон Гольбах или маркиз Виктор де Мирабо. В исторической науке он вошёл в обиход благодаря Адаму Фергюсону во второй половине XVIII века: в 1766-м году он опубликовал труд «An essay on the history of the civil society», в которой предложил схему исторического развития «дикость-варварство-цивилизация». Сам Фергюсон определял цивилизацию как *«стадию в развитии человеческого общества, характеризующуюся существованием общественных страт, а также городов, письменности и других подобных явлений»*.[[1]](#footnote-1) Таким образом, цивилизация по Фергюсону – это обобщённое наименование высокой стадии развития общества, являющееся конечной целью развития «рода человеческого». Трактовка Фергюсона явился лишь прообразом цивилизационного подхода, не учитывавшим субъективные различия цивилизационных общностей. Тем не менее, она внесла большой вклад в развитие теории, снискав популярность в учёной среде и остававшейся востребованной до конца XIX, когда в науке появилась теория локальных цивилизаций.

Словосочетание «локальная цивилизация» увидело свет в книге французского философа Ш. Ренувье «Руководство к древней философии» (1844), а первый значительный шаг в этом направлении предпринял Ж. Гобино («Опыт о неравенстве человеческих рас», 1853-1855 гг). Гобино выделил 10 локальных цивилизаций, объединённых по расовому признаку в «белую», «жёлтую» и «чёрную» расы; возникновение социальных институтов и уровень экономического развития он объяснял именно расовым признаком. Будучи печально известен как автор «арийской расовой» теории, позже принятой нацистами, Гобино не рассматривал цивилизации как равные по потенциалу субъекты международных отношений. Тем не менее, именно он стал по сути первым исследователем, объяснявшим политический процесс с позиции этнических различий. Ближе к теории локальных цивилизаций в её нынешнем виде подошёл Г. Рюккерт, выделивший пять основных культурно-исторических индивидов, вместе слагающих человечество: германо-христианский, восточнохристианский, индийский, арабский и китайский. Рюккерт предвосхитил идею Шпенглера о том, что человеческую историю нельзя рассматривать как единое целое, так как она представляет из себя пучок из нескольких культурно-исторических общностей, развивавшихся по уникальному пути.[[2]](#footnote-2) Кроме того, Рюккерт первым обратил внимание на проблему границ цивилизаций. Тем не менее, европейскую цивилизацию он выделял как наиболее развитую и уникальную и полагал, что путь остальных заключается в принятии её принципов и ценностей. Рюккерт считается автором плюрально-циклического подхода к истории, после которого старая стадиальная форма цивилизационного подхода стала сдавать позиции.

Наконец, прорывом для цивилизационного подхода стала книга «Закат Европы» немецкого историософа О. Шпенглера (1918), окончательно обосновавшая несостоятельность старого линейного подхода к изучению истории с его схемой «Древний мир – Средние века – Новое время». Шпенглер рассматривает цивилизации как живой организм, которому свойственно расти, достигать зрелости и умирать, и вследствие этого делает прогноз относительно упадка европейской цивилизации к концу века. В отличие от Рюккерта, Шпенглер разграничивает понятия «цивилизация» и «культура»; в его определении цивилизация – это «*неизбежная судьба культуры; самое крайнее и самое искусственное состояние, на которые способен более высокий тип людей. Они – завершение, они следуют за становлением как ставшие»* .[[3]](#footnote-3) Культура по Шпенглеру – живая, существующая в настоящем сущность, тогда как цивилизация – следствие её завершения и «окаменения». В истории автор выделает восемь наиболее значимых культур: вавилонскую, арабо-византийскую, египетскую индийскую, китайскую, майанскую, греко-римскую и западноевропейскую а также зарождающуюся русско-сибирскую. Как нетрудно заметить, большинство из этих культур уже не существуют, т.е. пережили стадию «старения» и закономерно исчезли, из чего Шпенглер делает вывод о схожей судьбе западной цивилизации. Хотя многие прогнозы исследователя до сих пор так и не сбылись, на тот момент его идеи действительно стали глотком свежего воздуха для исторической научной мысли. Являясь достаточно логически обоснованным и при этом написанным понятным языком трудом, «Закат Европы» произвёл эффект разорвавшейся бомбы в европейском научном сообществе, в связи с чем популярность цивилизационного подхода резко возросла.

Теория нашла продолжение в работах английского философа А. Тойнби, выпустившего в 1934-61 гг 12 томов «Постижения истории». Тойнби внёс наиболее весомый вклад в развитие теории цивилизационного подхода, подробно описав сходные механизмы становления, развития и упадка около ста выделенных им в мировой истории цивилизаций (впоследствии он сократил их число до двух десятков.). По мнению Тойнби, появление, становление и упадок цивилизаций характеризовался такими факторами, как внешний Божественный толчок и энергия, вызов и ответ и уход и возвращение. Согласно Тойнби, цивилизации – это *«общества, более протяжённые в пространстве и времени, чем национальные государства, и имеющие тенденции к распространению путём подчинения и ассимиляции других обществ»*.[[4]](#footnote-4) Этот автор уделил особое внимание проблеме взаимоотношения человеческого сознания и окружающей среды: с его точки зрения, общество достигает стадии цивилизации только тогда, когда сознание доминирует над окружающей средой. Во взглядах Тойнби и Шпенглера оказалось много общего, главное их отличие - в том, что у Шпенглера культуры совершенно обособлены друг от друга, а у Тойнби эти отношения хотя и имеют внешний характер, но составляют часть жизни самих цивилизаций. Кроме того, воззрение Тойнби имеет менее эсхатологический характер: в его концепции движущая сила цивилизации, которую составляет творческое меньшинство, способна давать ей новые толчки в развитии, отодвигая стадию её старения. Всего Тойнби выделил четыре основных вехи в жизни каждой цивилизации: генезис, рост, надлом, распад. На стадии генезиса творческое меньшинство, отвечая на «вызовы среды», формирует цивилизационное самосознание, которое начинает двигать общность людей вперёд; в зависимости от удачности действий элитарной верхушки цивилизация может как получить мощный импульс, так и погибнуть в зачатке. В случае, если творческое меньшинство отвечает на вызовы природы правильно, формируется структура общества: обособленное властное меньшинство и «внутренний пролетариат», который взаимодействует с «внешним пролетариатом» - окружающими народами, не входящими в цивилизацию. Стадия надлома наступает тогда, когда творческое меньшинство перестаёт адекватно реагировать на внешние угрозы. Вследствие этого «внутренний пролетариат» перестать поддерживать элиту, наступает раскол с распадом крупных государственных образований на более мелкие. Окончательный распад характеризуется экспансией «внешнего пролетариата», поглощающего надломленную цивилизацию.

Субъективный подход к истории развивался и в отечественной науке. Первопроходец цивилизационного подхода Н. Данилевский во многом предсказал идеи Шпенглера ещё за полвека до выхода «Заката Европы» - в книге «Россия и Европа» (1869) он одним из первых заявил о том, что ни одна культурно-историческая общность не может быть выше и важнее другой. В его определении цивилизация – это и есть «*культурно-исторический тип общества в рамках обособленных локальных образований.*»[[5]](#footnote-5) При этом Данилевский отводит особую роль в истории человечества именно восточноевропейской цивилизации, становясь, таким образом, главным идеологом панславизма. Данилевский соглашался с Рюккертом в том, что главенствующее положение истории занимают культурно-исторические типы, и выделил десять таких типов: египетский, китайский, халдейский, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, аравийский, европейский, а также новый - славянский, который должен проявиться в будущем. Другим важнейшим отечественным историком цивилизационного подхода стал советский этнолог Л. Гумилёв, выдвинувший теорию пассионарности. Сущность её в том, что жизнь каждого этноса представляет из себя сходный путь развития длинною около 1500 лет, включающий в себя фазы подъёма, акматическую фазу, надлом, инерционную фазу и фазу гомеостаза. Движущей силой этногенеза по Гумилёву служит пассионарность – «способность абсорбировать энергию окружающего мира и превращать её в работу», а исторические импульсы, приводящие к образованию этносов и наций, обусловлены появлением большого количества пассионариев среди представителей народа. По уровню пассионарности Гумилёв разделял людей на несколько категорий (от отрицательной пассионарности П -2 до уровня П6 – способности к самопожертвованию). Как и многие авторы цивилизационного подхода, Гумилёв не обошёлся без некоторой квазинаучности в обосновании своей теории – пассионарные толчки, приводящие к фазам подъёма, он объяснял вспышками солнечной активности. Тем не менее, теория этногенеза стала ещё одной яркой концепцией, опирающейся на человеческий потенциал.

Наиболее известную работу о цивилизациях в эпоху после холодной воны создал С. Хантингтон. Этот американский геополитик в своей книге «Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка» (1996) рассмотрел мир как продукт конфликта цивилизаций, при этом исторические процессы активнее всего происходят на границах между крупнейшими из них.Цивилизации по Хантингтону — это *большие конгломераты стран, обладающие какими-либо общими определяющими признаками (культура, язык, религия и т. д.)*.[[6]](#footnote-6) Как правило, основным определяющим признаком наиболее часто является общность религии. Концепция Хантингтона подвергалась критике как оправдывающая вмешательство в государства «конфликтных зон» и даже исполненная скрытым расизмом, но тем не менее, сегодня, пожалуй, является наиболее популярной из цивилизационных теорий, так как современные политические процессы протекают в соответствии с её прогнозами. Всего Хантингтон выделил восемь цивилизаций: западноевропейскую, арабскую, индийскую, восточноевропейскую, синскую (китайскую), синтоистскую(японскую), африканскую, латиноамериканскую. Буддийская цивилизация им не была выделена как отдельная ввиду несостоятельности буддизма как религиозного фактора и причин, о которых мы говорим ниже.

Также в XX веке большой вклад в изучения феномена цивилизации внесли такие авторы, как Ю. Яковец (автор концепции цивилизационных циклов), П. Сорокин, А. Крёбер, Д. Белл (концепция постиндустриального общества), Э. Тоффлер. Так, Тоффлер выдвинул теорию «сверхиндустриальной цивилизации», завоевавшую популярность после выхода его книги «Третья волна» 70-80е годы прошлого века. В ней Тоффлер обозначил три стадии развития цивилизации – аграрную, индустриальную и сверхиндустриальную. В каждой цивилизации они накатывают друг за другом, подобно волнам, принося с собой коренные изменения в устройстве общества, экономики, порождая конфликты и противоречия между поколениями.[[7]](#footnote-7) При этом наступление новой фазы не обусловлено лишь научно-техническим прогрессом, а связано со множеством факторов, характерных для данного типа общества – в том числе, религиозных и этнических. В этой особенности теории Тоффлера заключена её неразрывная связь с цивилизационным подходом. Ценность теории волн подтверждена на деле, так как во многих странах Африки, Латинской Америки, Азии (в том числе, буддийских государствах) процессы фазового перехода экономики от сельскохозяйственного типа к промышленному и информационному происходили именно так, как предсказывал Тоффлер. Буддийские государства Юго-Восточной Азии, а также Китай, Корея и Япония служат положительным примером развития индустриального и постиндустриального общества в результате симбиоза консервативных национальных ценностей и современных технологий, национального менталитета и массовой культуры. С этой точки зрения размышления Тоффлера о «цивилизации Третьей волны», которая должна возникнуть после полной замены старых институтов индустриального общества, могут иметь прямое отношение к буддийской цивилизации.

Все вышеупомянутые авторы по-разному трактовали термин «цивилизация», но в целом их подход к сущности данного понятия очень близок. Обобщая их определения, заключить, что цивилизация с точки зрения исторической науки – это *локализованное во времени и пространстве общество, являющееся целостной системами, представляющей собой комплекс экономической, политической, социальной и духовной подсистем и развивающееся по законам витальных циклов.[[8]](#footnote-8)* Именно такой подход к понятию цивилизации наиболее близок нам в рамках исследования. Сегодня существует несколько основных определений цивилизации, отличающихся в зависимости от предметного подхода, о которых следует упомянуть.

- в общефилософском смысле: цивилизация – *это социальная форма движения материи, обеспечивающая её стабильность и способность к саморазвитию путём саморегуляции обмена с окружающей средой (человеческая цивилизация в масштабе космического устройства)*;

- в историко-философском значении — *единство исторического процесса и совокупность материально-технических и духовных достижений человечества в ходе этого процесса (человеческая цивилизация в истории Земли);*

- также в историческом значении: *стадия всемирного исторического процесса, связанная с достижением определённого уровня социальности (стадия саморегуляции и самопроизводства при относительной независимости от природы, дифференцированности общественного сознания)*;[[9]](#footnote-9)

Среди цивилизаций, выделенных различными авторами, всегда присутствуют несколько основных. Это западная цивилизация, исламская, конфуцианская, индуистская, синтоистская, православная. Однако выделение некоторых цивилизаций, таких, как африканская и латиноамериканская, вызывает немало споров. Среди таких «спорных» цивилизаций присутствует и общность людей, объединённых одной из самых древних религий мира - буддийская цивилизация.

**I.II. Определение буддийской цивилизации в трудах исследователей.**

Буддизм уже давно повсеместно признан мировой религией, число его последователей по всему миру достигает 600 миллионов, во многих странах Азии буддисты составляют либо большую часть населения, либо религия большей части населения так или иначе связана с буддизмом. В эпоху глобализации люди в странах Запада всё больше узнают о культуре Востока, и популярность буддизма среди них также растёт стремительными темпами. Но несмотря на это, большинство наиболее влиятельных авторов не рассматривают буддистов как отдельную цивилизацию, предпочитая либо объединять её с индуистской (индо-буддийская цивилизация), либо разбивать между индуистской, конфуцианской и синтоистской.

Как отмечает отечественный буддолог М.С. Уланов, О. Шпенглер стал одним из первых, кто заявил о существовании буддийской цивилизации, но для него она представляет скорее феномен отрицательного плана, одну из форм нигилизма вместе стоицизмом и социализмом.[[10]](#footnote-10) Шпенглер рассматривал цивилизацию как «мёртвый конечный продукт» живого начала – культуры. Поэтому буддизм, с его точки зрения, «отнюдь не пуританское движение, как ислам и янсенизм, не реформационное, как дионистическое течение против аполлонизма, или лютеранство, направленное против католичества, отнюдь не новая религия, подобная религии «Вед» или религии апостола Павла, а последнее чисто практическое миронастроение усталых жителей большого города, у которых за спиной законченная культура и ничего впереди; буддизм есть основное чувство индийской цивилизации, и поэтому «одновременен» и равнозначен со стоицизмом и социализмом».[[11]](#footnote-11) Сегодня на фоне роста числа последователей буддизма странно выглядит убеждение о «законченности» буддийской культуры, переживавшей, равно как ислам и христианство, многочисленные видоизменения и разделение на локальные течения. При этом, в отличие от других мировоззрений, различные течения буддизма никогда не враждовали друг с другом – в истории нет ни одного примера столкновения между государствами на почве различий между тхеравадой и махаяной, и даже десятки локальных буддийских организаций сосуществуют без каких-либо существенных конфликтов. Из слов Шпенглера складывается впечатление, что буддизм «застыл» в развитии и неспособен дать миру ничего нового, но сегодня именно буддизм является самой прогрессивной из мировых религий, активно сотрудничающей с наукой.

Второй из главных авторов цивилизационного подхода, А. Тойнби, в труде «Постижение истории» пишет о более чем двадцати цивилизациях, из которых выделяет пять основных: западно-христианскую, православно-христианскую, исламскую, индуистскую и дальневосточную. Буддийскую цивилизацию он разделяет на китайскую, корейскую, японскую, вьетнамскую и тибетскую, и ни одну из них не включает в число основных. При этом он особо выделяет тибето-монгольскую традиции: «Ламаистская махаяна Тибета и Монголии в чем-то соответствует несторианству и монофизитству, будучи примером бессильной, незрелой реакции. Ламаистская, или тантрическая, форма махаяны - это отголосок тщетного усилия повернуть развитие религии вспять, попытка обратиться к первоначальной индской религии». [[12]](#footnote-12)Хотя характеристика тибетско-монгольского буддизма как «бессильной, незрелой реакции» более чем спорна, связь его с древнеиндийской традицией подмечена правильно. [[13]](#footnote-13) Однако, Тойнби не обращает внимание на то, что представители ламаистского течения никогда навязывали свою форму буддизма народам, принявшим его в виде других течений. Если нет ни единого примера настоящей религиозной реакции, то нет смысла говорить о реакционности тибетского буддизма. В таком случае ваджраяну лучше рассматривать именно как попытку поиска нового пути путём обращения к исходным традициям (кстати, сейчас именно «алмазная колесница» является течением с наибольшим разделением на мелкие школы, и именно она наиболее популярна в западных странах). Кроме того, сегодня уже очевидна ошибочность многих воззрений Шпенглера и Тойнби: так, первый утверждал, что закат европейской цивилизации наступит к 2000-му году, однако к этому моменту вследствие образования Евросоюза она стала, возможно, даже устойчивее, чем когда-либо; а по мнению Тойнби, из 26 цивилизаций была жива только одна – западнохристианская, а остальные, в т. ч. и буддийская, либо исчезли, либо «застыли», «окаменели», «разлагаются». Сегодня нет необходимости специально доказывать ошибочность данной точки зрения, поскольку нынешнее динамичное развитие цивилизаций Востока со всей очевидностью свидетельствует об обратном.

С. Хантингтон выделял среди прочих даже латиноамериканскую и африканскую цивилизации, но отрицал самостоятельность буддийской цивилизации. Из пяти «мировых религий» М. Вебера, пишет он, четыре - христианство, ислам, индуизм и конфуцианство - непосредственно связаны с главными цивилизациями; пятая, буддизм - нет. «Буддизм остается важной составляющей культуры в странах Дальнего Востока, но эти страны не являются частью буддийской цивилизации и не идентифицируют себя подобным образом. Однако в Шри-Ланке, Бирме, Таиланде, Лаосе и Камбодже существует то, что можно по праву назвать буддийской цивилизацией тхеравады. Кроме того, население Тибета, Монголии и Бутана исторически приняло ламаистский вариант махаяны, и эти общества образуют второй район буддистской цивилизации. Однако наиболее важен тот факт, что существует явное отличие буддизма, принятого в Индии, от его адаптации в существующую культуру в Китае и Японии. Это означает, что буддизм, являясь одной из главных религий, не стал базой ни для одной из основных цивилизаций».[[14]](#footnote-14) Иными словами, Хантингтон считает, что современный буддизм слишком видоизменился по сравнению с первоначальным индийским вариантом, чтобы служить базой для полноценной цивилизации. Эта аргументация представляется весьма слабой, ведь различия между вариантами буддизма не столь существенны и, кроме того, как уже отмечалось, никогда не вступали между собой в конфликт. Аналогичные примеры из других цивилизаций показывают намного большие противоречия: количество религиозных войн между приверженцами католичества и протестантства, шиитами и суннитами, разногласия сотен африканских племён никак не мешают Хантингтону объединять их в полноценные цивилизации. Скорее всего, Хантингтон скрывал за подобными рассуждениями тезис о политической несостоятельности буддизма, который является гораздо более весомой причиной, почему многие не могут разглядеть буддийскую цивилизацию. Однако, и эта черта буддизма может быть подвергнута сомнению.

Уланов рассматривает тему и в рамках русской философии: «проблема феномена «буддийской цивилизации» была поднята еще В.С. Соловьевым в его дискуссии с Н.Я. Данилевским, который утверждал невозможность передачи базисных начал от одного культурно-исторического (цивилизационного) типа другому. Соловьёв отмечал, что Н.Я. Данилевский не принимает во внимание ряд существенных исторических фактов действительной передачи образовательных начал одного культурно-исторического типа - другому. В частности, буддизм, возникший в Индии, распространился далеко за ее пределами, превратившись в мировую религию. Индия, с точки зрения Соловьева, несмотря на то, что она принадлежит к «уединенным» типам, смогла передать буддизм - высшее выражение ее духовной культуры огромному числу самых разных народов. При этом буддизм был передан ею не как «почвенное удобрение», но как высшее начало их цивилизации»[[15]](#footnote-15). «Религия - индийская по своему содержанию, - пишет русский философ, - но с универсальным содержанием и не только вышедшая за пределы индийского культурного типа, но почти совсем исчезнувшая из Индии, зато глубоко и всесторонне усвоенная народами монгольской расы, не имеющими в других отношениях ничего общего с индусами, - религия, которая создала как свое сосредоточие такую своеобразную местную культуру, как тибетская, и однако же сохранила свой универсальный международный характер и исповедуется пятью или шестьюстами миллионов людей, рассеянных от Цейлона до Сибири и от Непала до Калифорнии - вот колоссальное опровержение всей теории Данилевского, ибо нет никакой возможности ни отрицать великой культурно-исторической важности буддизма, ни приурочить его к какому-нибудь отдельному племени или типу».[[16]](#footnote-16)  Действительно, суждение о том, что буддизм не может служить основой для цивилизации, так как стал экспортированной религией, которая не исповедуется там, откуда она произошла, весьма сомнительно: ведь и христианство, и многие другие религии большую популярность находили не там, где они зарождались. К слову, Данилевский обделил вниманием не только буддийскую, но и исламскую цивилизацию, существование которой сегодня уже невозможно отрицать. С другой стороны, в современной отечественной философской мысли исследователи обычно признают существование самостоятельной буддийской цивилизации или по крайней мере говорят об индо-буддийской цивилизации.

Так, Б.С. Ерасов, рассматривая классификацию современных цивилизаций, выделяет следующие цивилизации: западноевропейскую, североамериканскую (большей частью объединяемые как Запад), восточноевропейскую, индийскую, буддийскую, исламскую и латиноамериканскую. Данная классификация построена по территориальному принципу, поэтому возникает вопрос о месте в ней буддийской цивилизации. Сославшись на условность этого принципа, Б.С. Ерасов полагает возможным выделить среди упомянутых цивилизаций и буддийскую, «обращая вместе с тем внимание на высокий полиморфизм буддизма как религии и на конгломератность духовной жизни в среде, где существует эта религия». При этом ученый признает высокий духовный уровень буддийской цивилизации. «Чем выше духовный уровень, - пишет Б.С. Ерасов, - тем в большей степени она способна к «эманации» и миграции в другие географические регионы - как это сделал буддизм (отчасти христианство и ислам). Так, индийские гуру в качестве миссионеров своей цивилизации находят многочисленных приверженцев по всему миру».[[17]](#footnote-17) Таким образом, по Ерасову существование буддизма в сочетании с национальными культами в странах Восточной Азии – не пример неполноценности, а признак гибкости учения и его способности к адаптации в изменчивых условиях.

Востоковед Л.С. Васильев выделяет три основных цивилизации Востока: арабо-исламскую, китайско-конфуцианскую и индо-буддийскую. Индо-буддийская цивилизация, по мнению ученого, «характеризуется явно выраженным акцентом на религиозно детерминированное индивидуальное поведение. Генеральная установка здесь - высшая ценность небытия, исключение из мира сансары, кармического круговорота. Поэтому на переднем плане в этой цивилизации не хорошо организованный и покорный воле высшего, порой склонный к фанатизму социум, как то характерно для исламского мира вплоть до наших дней, но именно отдельный человек как кузнец своего счастья. Не индивидуум как свободная личность, как самостоятельная и защищенная правопорядком критически мыслящая индивидуальность в античном стиле, но именно отдельно, особняком от всех (хотя и рядом, бок о бок с другими такими же) стоящий, занятый мыслями о собственном спасении член коллектива, в первую очередь своей общины и касты»[[18]](#footnote-18). Подобная установка, отмечает Васильев, повлекла за собой многие характерные черты индо-буддийских обществ. «С одной стороны, это организационная рыхлость религиозных доктрин и крайняя степень терпимости, граничащая с безразличием к соседу: каждому практически предоставлена необычайно широкая свобода в практике религиозных отправлений, что, однако, компенсируется системой жестких социальных ограничений. С другой - внешняя нейтральность, даже безразличие индивида и общества к власти как таковой, к администрации, к государству».[[19]](#footnote-19) Так учёный отмечает главную проблему буддизма как цивилизационно-образующей силы – его аполитичность, выражающуюся не просто в политической инертности, но в прямой установке на невмешательство в дела других людей, социальных групп, как следствие – народов и стран.

Васильев в то же время указывает, что государство не страдало от социального равнодушия, но и выигрывало от него. «Государство в индо-буддийском регионе не нуждалось ни в деспотическом произволе, ни в административном усердии. Оно было почти гарантировано от нежелательных для него социальных потрясений, а умиротворяющее влияние религии с ее направленностью на спасение вне этого мира и культом необходимой для достижения данной цели этической нормы способствовало стабильности социальной структуры».[[20]](#footnote-20) Это высказывание трудно применить к веку, когда в ареале распространения буддизма возникало не менее десятка деспотичных режимов, так или иначе подавлявших религию. Однако, Василев правильно подмечает, что индифферентность буддизма помогала ему выжить в меняющихся политических условиях, так как обычно правители не были заинтересованы в непопулярности буддизма среди широких слоёв населения.

Ещё один отечественный востоковед и буддолог С.Ю. Лепехов отмечает, что буддийская цивилизация сформировалась на основе синтеза элементов многих предыдущих цивилизаций и использования опыта различных этносов. При этом своеобразие ее становления «заключается в том, что в значительной мере этот опыт отбирался вполне сознательно, а на пути дальнейшего развития в немалой степени влияла философская рефлексия». Буддийскую цивилизацию, по мнению Лепехова, можно назвать «срединной», поскольку она «в большинстве случаев выступает в качестве почти идеального медиатора между другими культурами и цивилизациями, между различными этносами и народами. Можно упомянуть в этой связи: индийцев и греков; кушан, бактрийцев и индийцев; индийцев и китайцев; индийцев и тибетцев; тибетцев и монголов; китайцев и корейцев; китайцев, корейцев и японцев. Можно вспомнить о той посреднической, демпфирующей роли, которую играл буддизм в отношениях между даосизмом и конфуцианством в Китае, конфуцианством и синтоизмом в Японии, а значительно раньше - в отношениях между различными религиозно-философскими школами Индии».[[21]](#footnote-21) В этом подходе кроется ключ к пониманию гигантского политического потенциала буддизма: доказав на протяжении 2500-летней истории способность сосуществовать практически со всеми другими духовными формами, в будущем он может стать неким подобием «главной мировой» религией.

В общем и целом, можно выделить несколько основных аргументов, используемых учёными в вопросе о существовании буддийской цивилизации. Каждый из тезисов сторонников отрицания цивилизационного воздействия буддизма может быть опровергнут.

|  |  |
| --- | --- |
| **Аргумент** | **Контраргумент** |
| Буддизм зародился в Индии, однако был экспортирован за её пределы и исповедуется удалённо от места происхождения; у «цивилизации» нет исторического территориального ядра; | Территориальный фактор не так важен: христианские цивилизации тоже существуют отдельно от мест происхождения; |
| Буддизм – не единая религия, а совокупность сект; существует несколько различных течений буддизма, каждое из которых адаптировалось к местным условиям; они сильно отличаются друг от друга; | Различия между течениями буддизма несущественны; во всех религиях существует разделение, и в большинстве из них между течениями не меньше противоречий, чем между тхеравадой, махаяной и ваджраяной, а выражение этих противоречий сопряжено с большим количеством войн; |
| Буддизм не оказывал такого влияния на развитие государства и общества, как другие религии; это скорее религия отдельного человека, а не общности; | Буддизм предполагает определённую социальную индифферентность и отказ от агрессии; то, что он не является стимулирующим политическим фактором – лишь особенность этой религии, а её объединяющая функция заключается в культурном воздействии; |
| Буддистская цивилизация несамостоятельна, она лишь скрепляет разные цивилизации Азии, ассимилируясь с конфуцианством, синтоизмом, местными верованиями. | Посредническая роль буддизма в Восточной Азии не противоречит наличию цивилизации, а делает её уникальной. |
| Буддизм является конечным, застывшим во времени продуктом индуистской религии. Это нигилистское, инертное мировоззрение, которое принимается лишь в целях поиска умиротворения и ухода от жизненных проблем. | Буддизм стремительно развивается, набирая последователей по всему миру, а в странах Восточной Азии он давно стал одним из факторов политики и общественного устройства. Буддизм не служит лишь источником умиротворения, так как одна из главных установок этого учения – непрерывное саморазвитие (путём «Восьмеричного пути» или множества других практик). |

**I. III. Процесс становления цивилизации. Значение консолидации стран в генезисе цивилизации.**

Как мы видим, процесс жизни цивилизации в трудах большинства исследователей можно обобщённо разделить на четыре этапа: зарождение, подъём, надлом и упадок. Однако как же происходит процесс образования цивилизации, в какой момент один или несколько этносов, объединённые религией, можно назвать полноценной цивилизацией? Обращаясь к современным цивилизациям, на это трудно дать однозначный ответ. Если говорить о древних цивилизациях, таких, как шумерская, минойская, египетская и вавилонская, то о раннем периоде их существования по-прежнему известно очень мало. Почти всегда сведения отрывочны и ограничиваются разбросанными по времени археологическими находками и восстановленными по частям упоминаниями в текстовых документах, зачастую не очень достоверными. Поэтому в разговоре об их становлении историки предпочитают использовать общефилософский стадиальный подход к определению цивилизации, используя свойственные ему критерии: зарождение письменности, централизованной власти, переход к регулированию экономики и т.д. Но проблемы с определением отправной точки существуют не только у древних цивилизаций: взглянув на существующие ныне (из которых минимум две, кстати, одновременно можно считать древними), можно понять, что ни у одной из них чётко нельзя чётко разграничить этап зарождения. Посмотрев на выделенные Хантингтоном восемь культурно-исторических типов, в них можно выделить две группы. Национальные цивилизации (синтоистская, индуистская, японская) возникли в рамках одного государства (хотя Индия стала единым государством только после английской экспансии), а вот арабская, западно- и восточноевропейские, латиноамериканская возникли под влиянием внешней экспансии – римского, арабского, российского завоеваний, колонизации конкистадорами Америки. Таким образом, среди современных цивилизаций только африканская образовалась на основе относительно мирной консолидации государств внутри Африканского союза. Кроме того, существование африканской цивилизации также находится под большим сомнением. Во-первых, существует большое отличие англоязычной протестантской восточной и южной и франкоязычной Западной Африки; эти отличия куда серьёзнее, чем между буддистами Вьетнама и Таиланда, и подкреплены необычайно пёстрым этническим составом, идеологическими и политическими разногласиями, которые до сих пор имеют форму вооружённых конфликтов. Во-вторых, общая экономическая отсталость континента и его незначительное влияние на мировую политику не позволяет рассматривать его как вполне сформировавшуюся общность. Из этого следует, что ни одна из современных цивилизаций не возникла мирным путём – даже национальные пережили на своём пути периоды длительной раздробленности и гражданских столкновений. Такая картина выглядит печальной для будущего буддийской цивилизации. Но есть причины, по которым это оказывается не так.

Во-первых, приведённая цивилизационная картина мира существует лишь в представлении изложивших её исследователей, и, как мы уже убедились, разные исследователи предлагают далеко не одинаковую оценку количества цивилизаций и критериям их определения. Если Хантингтон смог выделить африканскую цивилизацию на основе расовых и географических признаков, общей истории с метрополиями и деколонизацией, то по тем же параметрам можно выделить и буддийскую, или, например, цивилизацию Океании. Во-вторых, нельзя забывать, что количество локальных цивилизаций на Земле не ограничивается существующими ныне – на протяжении истории существовали ещё до нескольких десятков других, ныне ушедших в прошлое – от египетская, шумерская, минойская, хеттская и т.д.. С этой точки зрения очень интересным для буддистов представляется эллинская цивилизация. Она была описана в трудах Тойнби как первый прообраз европейского культурного типа. До V века до нашей эры эллины были гражданами самостоятельных военизированных городов-государств – полисов, и идентифицировали себя именно с полисами, а не с Элладой. Только после персидской экспансии они пережили этап сближения, называемый классической Грецией, который уже очень похож на то, что можно назвать локальной цивилизацией. Впрочем, логического завершения он достиг опять же благодаря внешней экспансии – завоеванию Филиппом Македонским. К тому же у них была не только одна религия, но и один язык и по сути один этнос, что сильно отличается от современных условий буддийского мира. Однако, пример Эллады вписывается в представления А. Тойнби о внешнем вызове, т.к. именно персидские войны (500-449 гг. до н.э.) вынудили греческие полисы выступить единым фронтом, что впоследствии привело к возвышению двух центров силы – Спарты и Афин.

Похожая цивилизационная структура, насколько можно судить из имеющихся археологических источников, наблюдалась в майянской цивилизации. Она также представляла собой совокупность самостоятельных городов, часто воевавших друг с другом. У майя был и свой классический период: эпоха VII-X вв нашей эры, когда архитектура и искусство этой цивилизации достигли наивысшего пика. Но, в отличие от Греции, в центральноамериканской цивилизации мы не видим внешнего фактора, который мог бы послужить причиной для сближения. Хотя история майянской цивилизации пока ещё мало изучена и включает в себя труднообъяснимые явления, подобный пример может говорить о способности цивилизации возникать не только под влиянием внешнеполитических факторов. То же можно сказать, к примеру, о минойской цивилизации или Древнем Египте.

Восточнославянская цивилизация, как считает Тойнби, возникла вследствие ответа на давление кочевников – скифов, печенегов и половцев, разорявших территорию расселения славян с юга. В противовес кочевому образу жизни славяне начали вести оседлый с земледелием в качестве основного занятия, что привело к образованию хорошо укреплённых городов. Но, признавая логичность этой теории, нужно помнить, что в тот момент славянские племена ещё не были скреплены собственно христианской верой, которая дала основное название для этой цивилизизации – восточнохристианская. Если делать религиозный фактор основным, то момент основания цивилизации совпадёт либо с возникновением Византии, либо с принятием христианства на Руси. Но и эту отправную точку можно считать спорной, ведь то, что представляет из себя восточноевропейская цивилизация сейчас, нельзя представить без её ядра – России как аккумулятора цивилизации, а объединение России и начало её имперского воздействия началось лишь в XV-XVI веках. Что касается западной цивилизации, то период её образования можно отсчитывать от разных эпох. Имеет основание начинать её собственно от Римской империи, поскольку такие цивилизационные элементы, как латинский язык, новаторский свод правовых норм, республиканское устройство государства, покровительство искусству и наукам сформировались именно в Риме, и из него унаследовались европейскими монархиями. С другой стороны, нельзя забывать о вкладе германских племён – современный английский и немецкий языки больше основаны на германских языках, чем на латыни, а влияние этих племён на современный менталитет западных народов огромно. Поэтому современные исследователи чаще говорят о том, что европейская цивилизация возникла в Средневековье как следствие синтеза римского базиса и культуры диких германских племён. Если же делать упор на политический фактор цивилизации, то более удобным выглядит момент образования национальных государств – Вестфальский мир и последовавшие за ним политические изменения XVII-XVIII веков. Именно тогда в европейских державах сформировались институты разделённых ветвей власти и дипломатического сотрудничества, которые в усовершенствованном виде сегодня функционируют в рамках Евросоюза. Одним словом, нет чёткого представления о том, когда локальную цивилизацию можно считать состоявшейся.

Как бы то ни было, особую роль в генезисе цивилизации играет фаза, когда её элементы под влиянием каких-либо факторов начинают сближаться друг с другом с целью взаимодействия. Такую фазу можно назвать консолидацией цивилизации или *процессом сплочения этносов и государственных образований на почве цивилизационных факторов (общей религии, культуры, языка или общественного устройства) под воздействием внешнего или внутреннего движущего импульса.* Как правило, в мировой истории консолидация происходила в качестве реакции на внешний раздражитель, но для её успешного развития обязательно должны наличествовать общие для народов признаки: язык, религия, особенности менталитета. При совпадении этих условий появляется возможность возникновения эпохи цивилизационного подъёма.

По мнению некоторых буддологов, такая эпоха уже была в истории учения – это VI-X вв, именуемые «Золотым веком буддизма». В ту пору учение успело побывать официальной религией нескольких государственных образований, таких, как Кушанское царство в Средней Азии (несколько раньше), Шривиджайя в Юго-Восточной, Объединённое Силла на территории современной Кореи, а также (фактически) Японии. Также в течение двух веков буддизм фактически имел положение государственной религии Китая. В ту пору благодаря буддизму грамотность и многие этические нормы распространились по всей территории Азии вместе с многочисленными монастырями и школами, происходил первый в истории мирный диалог культур. Однако, главенствующее положение буддизма продлилось не очень долго, и вскоре все буддийские государства распались либо были захвачены, а в остальных учение было поглощено национальными культами. В таких условиях, согласно цивилизационной теории, должен был наступить упадок буддийской культуры. Но буддизм не исчез, и на это есть особые причины, о которых подробно пойдёт речь в следующей главе.

**Глава II. Значение буддизма в развитии цивилизаций Азии**

**II.I. История возникновения буддизма и его особенности как учения.**

Буддизм возник в Индии в VII веке до нашей эры в результате деятельности принца Сиддхартхи Гаутамы, взявшего имя Будда (т.е. Просветлённый) после достижения нирваны. Гаутама родился предположительно в 563 г. до н.э. (по другим данным – от 624 до 448 года н.э.), в местечке Лумбини (территория Непала в 20 км от границы с Индией). По легенде его отец – король рода шакья Шуддохана – услышал пророчество о том, что его сын станет великим царём (чакравартином), если не будет покидать дворца, либо великим аскетом, если выйдет за его пределы. [[22]](#footnote-22) Поэтому король всячески оберегал сына от контактов с внешним миром, окружая его роскошью и всевозможными благами. Уставший от однообразия Гаутама иногда сбегал за пределы дворца, и во время побегов произошло четыре встречи, определившие его дальнейшую судьбу. Увидев нищего, он осознал, что в мире существует бедность, встреча с немощным стариком принесла ему представление о болезни и горе, встретив разлагающийся труп, он осознал неизбежность смерти; наконец, встреча с отшельником указала ему путь отказа от страданий. Решив стать аскетом, Гаутама отправился в странствия, в которых истязал себя голодом и умерщвлением плоти; спустя шесть лет, находясь на грани смерти, он понял, что крайняя аскеза так же бесполезна, как и крайнее пресыщение. После встречи с девушкой по имени Суджата Нанда, которая приняла его за духа дерева и накормила молочной кашей, Сиддхартха поклялся во что бы то ни стало постичь истину. Он покинул сподвижников, странствовавших вместе с ним, и в ходе медитации под деревом Бодхи в 35 лет достиг просветления.

Истина, которая открылась ему, заключалась в том, что все человеческие страдания порождаются страстями, т.е. желаниями и стремлениями человека. Для познания истины человек должен отказаться от своих страстей, в чём ему должны помочь Четыре благородные истины:

**1)** Жизнь человека – есть страдание. Все вещи недолговечны и, возникнув, рано или поздно будут уничтожены;

**2)** Страдания возникают из—за человеческих желаний, чем больше желания, тем больше будет страданий;

**3)** Избавление от страданий возможно только с помощью избавления от желаний. Состояние полного угасания страстей называется нирваной, достигший его испытывает блаженство от соединения с истиной;

**4)** Для достижения нирваны поможет Восьмеричный путь; он считается «срединным», т.е. предлагает среднее между безграничным потаканием удовольствию и абсолютным отказом от него;[[23]](#footnote-23)

Восьмеричный путь представляет собой моральный кодекс из восьми установок, ведущих к развитию личности. Он включает в себя:

- *правильное воззрение* – осознание дхармы и Четырёх благородных истин;

- *правильное намерение* – умение ограничивать свои желания, управлять своими страстями;

- *правильная речь* – слова не должны источать зло; включает в себя воздержание от лжи, сплетен, грубости и пустословия;

- *правильные поступки* – добрые дела вернуться добром, злые испортят карму; для монахов предполагает значительный свод ограничений (Виная), для простых людей - пять заповедей: воздержание от убийства, воровства, распутства, лжи и опьянения;

- *правильный образ жизни* – достойный образ жизни ведёт к развитию личности и позволяет не навредить другим; включает в себя воздержание от видов деятельности, способных принести вред кому-либо: торговля и убийство животных, производство и продаже оружия и опьяняющих веществ; торговля мясом; всё, что связано с обманом;

- *правильное усилие* – умение настраиваться на добро,

- *правильное памятование* - «осознание собственного тела, ощущений, ума и ментальных объ­ектов»;

- *правильная сосредоточенность* – глубокая медитация или дхьяна; способность достигать состояния предельной созерцательности, близкой к нирване.

Будда стал проповедовать достижение внутренней гармонии с окружающим миром через отказ от всякой реакции на внешние раздражители («мы не можем покрыть кожей всю землю, чтобы скрыть от ног колючки, но нам достаточно прикрыть кожу стоп, чтобы не чувствовать их»). Только просветлённые, согласно Будде, способны вырваться из колеса Сансары и достичь единства с космическим естеством. Учение быстро завоевало расположенность кшатриев, так как являлось противовесом индуистскому брахманизму, в то время как в Индии сформировалось политическое противостояние между кшатриями и брахманами. Буддизм предполагал отказ от кастовой системы, что способствовало его распространению среди вайшьев (которые считались незначительной кастой при брахманизме) и других низших каст. Кроме того, Будда добился расположения некоторых правителей. Например, как отмечает советский религиовед И. Крывелев, Гаутама сумел войти в доверие к царю Магаджи Бимбисаре, а затем и его сыну, Аджаташаре. Среди учеников Будды также оказались раджа шакьев Маханамо, авантийский раджа Мадура, царь Бошалы Пасенади со своей женой. Религия распространилась среди брахманов и кшатриев, а уже затем стала проникать в нижние касты, привлекая их представителей отрицанием варновой системы. При этом поведение Гаутамы с царями не носило характер услужливости и поклонения – случалось даже наоборот. Так, к примеру, царь Бимбисара всячески афишировал величие своего божественного подданного вплоть до демонстрации своего низкопоклонного отношения к нему. А его сын создал, в частности, наилучшие условия для работы первого Собора сангхи; узнав о смерти Гаутамы, он немедленно прислал гонца за его мощами. Можно сказать, что отношение Будды с власть имущими было достаточно индифферентным, сообразно общим канонам этого учения.

На протяжении 45 лет Шакьямуни (т.е. мудрец из рода шакья) ежегодно проводил около восьми месяцев в году в странствиях с проповедями. Изложенные им проповеди и примеры чудесных событий были записаны в Трипитаке – священном своде текстов буддизма, чьё название переводится как «Три корзины» (в Индии той эпохи писали на банановых листья, которые переносились в корзинах). Будда умер в возрасте 80 лет – необычайно долгий срок для того времени. По преданию он объявил о своей близкой кончине за три дня до неё и уединился, чтобы достигнуть паринирваны (окончательного выхода из колеса Сансары). Через три месяца после его смерти (в традиции тхеравады – в 499-498 гг до н.э.) по инициативе одного из десяти великих учеников - Махакашьяту -состоялся Первый буддийский собор, на котором встретились архаты - ученики Будды. Царь Аджаташатру специально выстроил для него дворец в Раджире. Главным вопросом на соборе (реальность которого, кстати, подвергается сомнению) являлось строгость дальнейшего следование заветам Дхармы и Винаи (кодекса монахов). В результате чтения священных книг, длившегося семь месяцев, был установлен свод правил поведения для сангхи, определивший развитие монашеского движения на ближайшие столетия. На втором буддийском соборе, состоявшийся примерно через 100 лет, была предпринята попытка изменения некоторых «несущественных» правил Винаи, таких, как разрешение трапезы после полудня, повторного сбора подаяния после трапезы и использования золота и серебра. Однако, в ходе спора эти предложения были отвергнуты. В результате второго собора возникло течение Махасангхики – «учения большинства», которое впоследствии стало базой для формирования махаяны. Кроме того, второй собор определил очень важную особенность буддизма – его адаптивность к чужеродным культурам, способность встраивать чужих божеств в систему буддийского пантеона.

Третий буддийский собор был созван индийским царём Ашокой I из династии Маурьев в 250-м году до н.э. С именем Ашоки связан наиболее мощный виток распространения буддизма. Этот воинственный правитель сумел объединить под своей властью огромную территорию, на которой проживало до 40 млн человек. Но достигнув такого могущества, он принял буддизм и прекратил завоевания, сосредоточившись на внутреннем развитии своей империи и мирном распространении учения. Ашока родился в 304 году до н.э. и являлся внуком легендарного объединителя Индии Чандрагупты, воевавшего с Александром Македонским. Его отец Биндусара также внёс вклад в расширение империи Маурьев. Статус Ашоки в царской семье изначально был достаточно низок: он был сыном наложницы (причём даже не самым старшим) и воспитывался при гареме. Однако, отец разглядел в нём талант к управлению и назначил правителем области Аванти, где Ашока блестяще показал себя. После того, как он без боя подавил мятеж в городе Таксила, с чем ранее не смог справиться его старший брат Сусима, Ашока стал основным претендентом на трон и был коронован после смерти отца.[[24]](#footnote-24) По некоторым легендам, его пришествие к власти не было таким славным, и ради престола Ашока убил нескольких братьев, но точных подтверждений этому нет.

Встав во главе империи, Ашока расширил её до новых пределов: судя по имеющимся источникам того времени, её границы простирались «от Гималаев до южного океана»: в состав государства вошли территории современного штата Кашмир, часть территории Афганистана, Непал, Бангладеш, а на юге империя граничила с государством Чола. Через восемь лет после восхождения на престол Ашока объявил войну небольшому государству Калинга, ранее входившему в империю Нандов. Поход против Калинги оказался успешным, но очень кровавым – сто пятьдесят тысяч человек было убито, ещё сто тысяч попало в плен. По легенде, именно в тот момент, увидев последствия войны, Ашока раскаялся в своей жестокости: "*После того, как Калинга была покорена, Деванампия испытал сильное влечение к дхарме, почувствовал благорасположение к дхарме и наставлениям в ней. Ныне же Деванампия глубоко скорбит о покорении Калинги".[[25]](#footnote-25)*Он стал упасакой – мирским последователем буддизма, и начал активно распространять идеи новой религии на всей территории своей империи, а также способствовать миссионерству в соседние Китай, Бактрию и Юго-Восточную Азию. Особое место в истории заняли эдикты царя Ашоки - свод из 33-х надписей на скалах в Афганистане, в которых император изложил прогрессивные для тех времён идеи свободы вероисповедания, норм права и мирного сосуществования. Покровительствуя буддизму, он не навязывал его как обязательную религию и не запрещал других учений: *«Тот, кто восхваляет свою религию по причине излишней преданности и порочит другие, имея мысль: «прославлю так свою религию», только вредит собственной религии…. Следует слушать и уважать доктрины, проповедуемые другими».[[26]](#footnote-26)* Среди прочих черт его правления, о которых можно узнать из эдиктов – амнистии заключённым и запрет на охоту ради удовольствия.

Ашока по легенде построил восемьдесят четыре тысячи пагод и буддийских монастырей, возвёл несколько ступ с мощами Будды. В 250-м году он созвал Третий буддийский собор в Патне в целью прекращения коррупции, разросшейся в высших кругах сангхи после того, как учение получило благосклонность царской семьи. На соборе брат Ашоки Тисса исключил из монашества большое количество вероотступников и составил книгу Катхаваттху, которая вошла в буддийский канон. Также на том соборе были организованны миссии для проповедования буддизма в соседних с Индией территориях. Паломники отправились на Шри-Ланку, в Кашмир, Индокитай и даже в Йону (Грецию), где миссия привела к образованию такого течения, как греко-буддизм. Последствиями действий собора стало проникновение буддизма в Китай, Корею и Японию, сопутствовавшее развитию грамотности в этих странах, а также установление его в качестве главных религий в Кушанском царстве и в государственных образованиях Юго-Восточной Азии.

Ашока умер в 232 г. до н.э, а его империя распалась в результате заговора 50 лет спустя. Но буддизм получил мощный толчок в развитии, благодаря которому продолжал успешно развиваться на территории Азии. В III-II веках до н.э. он появился в Китае, где постепенно встал на одну ступень популярности с даосизмом, а в эпоху после падения династии Хань (III-IV вв) стал, по сути, главной религией государства. Монахи и проповедники приходили сюда через Центральную Азию и обосновывались сначала в Ганьсу, Шэньси и Хэнани. В V в. в южные царства стали также прибывать через Бирму видные вероучители буддизма Хинаяны, которые добились различных льгот при дворе. [[27]](#footnote-27) Но в основном на Дальнем Востоке распространился буддизм в форме, отличавшийся менее суровыми требованиями к верующим. Строгий аскетизм был обязателен лишь для принявших постриг и стремившихся к нирване монахов. Мирянам же достаточно было соблюдать лишь пять заповедей из десяти, и за свою преданность новой религии; они могли рассчитывать на буддийский рай.

Распространяясь за пределы Индии, буддизм нёс с собой элементы не только религиозной индийской образованности, но и светской. Текста буддийских канонов переводились на китайский и тамильский, способствуя подъёму цивилизационного уровня этих народов. Можно считать, что буддизм стал своего рода учебным курсом для большинства этносов Восточной Азии, с которым они усваивали письменность, основы этикета, элементы легенд древнеиндийского мира и в целом особое отношение к жизни. Поскольку это учение изначально возникло в очень поликонфессиональной Индии, буддизм легко уживался с языческими верованиями, приходя в симбиоз с ними.

В отличие от других религий, буддизм не признавал наличие бога-творца, от веления которого зависели бы судьбы людей. Независимость личности и направленность на её внутреннее развитие сделали буддизм религией широких слоёв населения, так как он подходил для всех вне зависимости от происхождения и социального ранга (более того, впервые проповедовал равенство людей независимо от сословий). Вместе с тем и правящие круги понимали пользу буддизма как средства успокоения народных масс, поэтому не препятствовали его продвижению, а со временем всё больше поощряли

Под влиянием внутренних процессов в буддизме оформились два основных направления — последователи «учения старейших» и сторонники «большой общины». Первый путь – тхеравада, или, как его ещё называют, хинаяна (в переводе «малая колесница» – не используется сторонниками течения) представляет собой древнейшую форму учения, сложившуюся собственно при Будде. Особенностью тхеравады является большая замкнутость и жёсткость требований Восьмеричного пути – достижение нирваны доступно только для монахов, строго соблюдающих свой устав. Явление махаяны («Большая колесница» или «Широкий путь спасения») как более либеральное течение возникло столетиями позже, в I веке до н.э.; по разным гипотезам, она могла произойти из Магасангхики, возникшей после Второго буддийского собора, либо в результате расхождения в древних текстах, либо из более радикальной части монашества, поселившейся в лесу («лесная теория»)[[28]](#footnote-28). Основной отличительной особенностью этой теории является то, что в ней нирвана доступна и мирским последователям. Махаяна стала основным вариантом буддизма в Китае, Японии (именно из неё возникло течение чань- или дзен-буддизма), Корее, Вьетнаме, изначально также в Непале и на Тибете.

В V веке нашей эры внутри махаяны сформировалась ваджраяна («Алмазная колесница»). Это ламаистское тантрическое течение, возникшее в результате взаимодействия буддизма с тибетской религией бон, в целом основывается на принципах махаяны, но имеет ряд особенностей в обрядах и некоторые особые фигуры почитания. Главными средствами достижения просветления в ваджраяне считаются мантра и медитация, практикуется йогизм. Начиная с VIII века ваджраяна стала разветвляться на множество локальных течений (Джонанг, Сакья, Кадью); в настоящее время она распространена в основном в Непале, Тибете и Монголии. Множество мелких школ ваджраяны начиная с прошлого века действуют в европейских странах.

Несмотря на значительное раздробление на мелкие религиозные группы, расхождения между движениями касались лишь некоторых догматов и не выливались в открытый конфликт. Разделяясь и видоизменяясь, буддизм охватывал всё большие пространства, оставаясь при этом единым учением. Особенностью буддизма оказалась способность к адаптации в любой культурно-этнической среде, высокая полиморфность его матрицы по отношению к местным анимическим и шаманистским культам. В каждом случае она накладывалась на уже существующую базовую систему ценностей, становясь как бы духовной надстройкой, одновременно способствующей сплочению общества (представители разных культов в рамках одного государства одинаково лояльно воспринимали буддизм) и оставляющей ему пространство для прогрессивного мировосприятия. Показателен пример Китая, где буддизм встроился в духовную конструкцию, в которой уже были конфуцианство и даосизм. Оба этих учения имеют много общего с буддизмом – в них нет бога, а конечной целью и основным принципом является достижение гармонии с окружающим миром. Но если конфуцианство являлось по сути своей сводом этических правил, а даосизм – мистической практикой для индивидуальной личности, нацеленной на поиск бессмертия, то буддизм сочетал в себе эти качества и больше подходил под определение религии, а потому стал резонатором имевшихся духовных течений и распространился в широких массах. Появление буддизма в Китае в конечном итоге дало новое дыхание конфуцианству и даосизму, к тому моменту переживавшим кризис, и позволило им – особенно учению Конфуция – закрепиться в качестве основополагающих черт китайской ментальности. О том, как именно происходило внедрение буддизма в Китай и другие страны, следует рассказать подробнее.

**II.II. Особенности распространения буддизма и его взаимодействия с политическими институтами.**

Главной движущей силой, разнёсшей буддизм по территории большей части Азии, стали странствующие монахи и торговцы-буддисты. Следуя заветам самого Будды, около сорока пяти лет жизни посвятивший странствиям с проповедью, они охотно несли учение в чужие земли, но нигде не навязывали его вопреки чужому мнению. В число правил дхармы входит назидание о помощи нуждающимся, которая добавляет заслугу к карме и приближает наступление нирваны, но нет задачи убеждения кого-либо против воли. Поэтому распространение буддизма с самого начала носило хаотичный и индивидуалистский характер: без строгой духовной иерархии (которую мировая буддийская община не обрела до сих пор) буддизм не мог осваивать новые пространства крупными и целенаправленными миссиями, так что его попадание в большинство уголков мира больше напоминало движение семян, разбросанных ветром.

Тем не менее, важнейшей и, по сути, главной вехой развития буддизма служит именно тот эпизод, когда он был распространён целенаправленно. Речь идёт о вышеупомянутой миссии царя Ашоки, предпринятой после Третьего буддийского собора. Согласно имеющимся полулегендарным сведениям, тогда было создано девять миссий под предводительством уважаемых монахов для буддийской проповеди в девяти регионах вокруг империи Ашоки: Кашмире, Майсуре (юг Индии), Ванаваси, Гуджарате, Химаванте (Гималаи), Суванаппхуме (Индокитай), Ланкадипе (Шри-Ланка) и, наконец, в Йоне (Греции).[[29]](#footnote-29) Результатом этой миссии стало принятие буддизма на Шри-Ланке (правитель Тишья сам выслал приглашение для делегации Ашоки), южных районах Индии, на юге будущей Бирмы; а также проникновение его в Гималаи и Тибет, Среднюю Азию.

Миссия Ашоки стала по сути единственным примером государственной экспансии за 2500-летнюю историю, в дальнейшем это учение распространялось исключительно стихийно. Немалую роль в укоренении его в Средней Азии сыграли торговцы Шёлкового пути, среди которых многие предпочли принять буддизм и осесть в территориях, прилегающих к маршруту. Так, например, возникла крупная буддийская община в Гандхаре на территории современного Пакистана.[[30]](#footnote-30) Спустя примерно полвека века после смерти Ашоки буддизм вышел на первые позиции в индо-греческом царстве эпохи царя Менандра, покорившего территорию Афганистана и всей долины Инда. Как и Ашока, Менандр обратился в буддизм уже после того, как достиг военных успехов; его считают вторым крупным покровителем буддизма в истории. Вскоре учение расцвело в Кушанском царстве при правлении Канишки I. Образованное на руинах Греко-Бактрийской державы, Кушанское царство стало вторым крупным образованием, где буддизм фактически стал официальной религией (хотя и там это не было закреплено законодательно). Государство Канишки было оплотом греко-буддизма, именно он созвал Четвёртый буддийский собор в Кашмире – последний из великих буддийских соборов вплоть до XX века.

Необходимо отметить, что буддизм, проникая на новые территории в просветительской и торговой формах, закреплялся на них только тогда, когда привлекал внимание правящей элиты. Обычно один из царей начинал интересоваться буддизмом как средством личного умиротворения; затем, приняв его, начинал рекомендовать населению своей страны, но делал это без насильственного принуждения. Так буддизм распространился в Бактрии, Китае, Японии. На карте средневековой Азии существовало ещё несколько интересных буддийских государств, которые не дошли до настоящего времени в исходном виде, но передали буддизм в наследство современным государствам региона.

В Юго-Восточной Азии самым значительным политическим образованием оказалось царство Шривиджайя, существовавшее в III-XIV веках нашей эры. В период своего расцвета оно занимало часть современной Индонезии (о-ва Ява и Суматра), множество островов, а также значительную часть Индокитая. Достоверно неизвестно как туда попал буддизм, но путешественники, побывавшие в этой талассократической империи, отмечают высокий уровень культуры в Шривиджайе. Так, китайский паломник И Цзин, посетивший страну в конце VII века, увидел тысячи учёных, масштабную библиотеку при буддийском центре, контактировавшим с университетом Наланда в Индии.[[31]](#footnote-31) Очевидно, что расцвет империи Шривиджайя пришёлся как раз на «золотой век буддизма» - вторую половину первого тысячелетия нашей эры. Из имеющихся источников можно предположить, что, по всей видимости, империя состояла примерно из восьми вассальных государств, а император помимо светской власти был ещё и сакральным правителем.[[32]](#footnote-32) Эти атрибуты свидетельствуют о способности буддизма к формированию крупных политических формаций на протяжении нескольких столетий. Шривиджайя начала приходить в упадок в результате междоусобных войн в XI веке, после чего несколько раз была побеждена соседним царством Чола, но окончательно исчезла лишь в 1414 году, когда последний в династии принц бежал из страны.

Другим буддийским государством по соседству с Шривиджайей была Дваравати («страна многих ворот»), существовавшая в IV-XI вв. Это государство народа мон занимало большую часть территории современного Таиланда и было одним из этапов тайской государственности; оно пало под ударами сиамских племён, которые полностью слились с монами. Буддизм также был распространён во многих других кхмерских и сиамских государствах (Ченла, Ланнатай, Тамбарлинга и др.)[[33]](#footnote-33)

Распространение буддизма в Китае стало, по сути, «средним арифметическим» примером взаимодействия учения Шакьямуни с культурной матрицей всех современных государств Азии. Будучи иноземной для Китая религией, в определённом смысле буддизм стал для Поднебесной аналогом христианства для Европы – он также экспортировал ценности другой древней культуры и ознаменовал переход к новой фазе истории. Учение попало в империю около I в до н.э.- I века н.э. и поначалу распространялось очень постепенно, т.к. позиции легизма, даосизма и конфуцианства были достаточно сильны. Известно, что большой интерес к буддизму проявлял император Мин-ди (58-75 гг н.э.). Со II века н.э. ускоряется развитие отношений Китая и Индии: несколько экспедиций из этой страны прибыло при императоре Хэ-ди. Вместе с посольствами прибывали и буддийские монахи, что способствовало укреплению позиций буддизма при императоре Хуань-ди (146-168 гг н.э.). В 148 году в Лоян прибыл парфянский монах Ань Шигао, считающийся первым значительным деятелем китайского буддизма.[[34]](#footnote-34) Он перевёл на китайский около тридцати буддийских сочинений и привлёк в Лоян десятки других монахов.

В III веке нашей эры социально-политическая обстановка в регионе стала крайне нестабильна: после падения «лучшей в истории» династии Хань начался шестидесятилетний период Троецарствия, когда империя фактически распалась на три противоборствующие державы (У, Вэй и Шу); войны, кризисы, набеги кочевых племён и голод были частыми явлениями на китайской земле. В таких условиях простые люди искали укрытия от внешних угроз и находили его в стенах монастыря. Сангха охотно принимала беженцев вне зависимости от сословного положения; помимо крова, пищи и образования в монастырях можно было укрыться от бесконечных налоговых поборов, а также найти уединение и покой. В условиях ослабления государства вера населения в конфуцианские заветы о священности власти пропадала, а буддизм предлагал им альтернативу спасения в виде индивидуального развития.

Число монастырей стремительно росло: в III—IV вв. вокруг столичных центров — Лояна и Чанъаня — действовало уже порядка 180 буддийских монастырей, храмов и кумирен, а к концу V в. Восточном Цзине (государство, династия которого в итоге объединила Китай) их было уже 1800 с 24 тысячами монахов.[[35]](#footnote-35) Буддизм охотно принял конфуцианско-даосские каноны о культе предков; кроме того, важным для Китая было то, что туда проникло именно махаянское течение, которое допускало достижение нирваны для мирян. В ходе адаптации новая религия быстро взаимодействовала с даосизмом – поначалу он воспринимался как одна из даосских сект, а Будда был объявлен воплощением Дао. Даосы долго спорили с буддистами о происхождении буддизма – распространялось мнение о том, что Лао-цзы совершил путешествие в Индию, где стал учителем Будды. Такие буддийские понятия, как «бодхи» и «нирвана» в Китае получили даосские названия. Хотя даосизм не поглотил буддизм, продвижение в связке с ним помогло учению Лао-цзы вновь обрести популярность, утраченную было после восстания «жёлтых повязок» 184-205 гг. н.э.

Китайский буддизм вскоре стал особенным явлением. Первый китайский патриарх буддизма и первый переводчик сутр Дао-ань (312—384 гг н.э.), разработал образцовый монастырский устав и ввел единый фамильный знак Ши (от рода Шакья, из которого происходил Будда). Он также утвердил среди китайцев почитание культа Будды Майтрейи – того самого, которого обычно изображают в виде полного монаха с глуповатой улыбкой, до поры скрывающей подлинную мудрость – символ ожидания эры всеобщего благоденствия. Многие общественные деятели в то время отождествляли себя с буддой Майтрейи. [[36]](#footnote-36)Ученикик Дао-аня — Хуэй Юань (334-417 гг н.э.), положил начало южнокитайскому амидизму, в основе которого был культ Будды Амитабы, связанный с мечтой о возрождении после смерти и райском будущем в царстве «чистой земли». Одной из отличительных черт аметизма был прорывной для тех времён тезис о равенстве мужчин и женщин, а его представители играли большую роль в организации крестьянских восстаний. На севере страны в то же время проповедовал индийский монах Кумараджива, чья деятельность позволила несколько приблизить китайский буддизм к исходной индийской форме.

К VI веку, с воцарением династии Лян, буддизм достиг пика популярности и фактически стал государственной религией. С этого времени началась практика превращения буддийских монастырей в крупнейших землевладельцев страны: им начали отводиться всё большие участки земли, некоторые монастыри стали заниматься ростовщичеством. Император У Ди (502-549 гг н.э.), сам принявший буддизм, утвердил привилегии учения в Поднебесной: конфуцианство и даосизм были объявлены «ложными» и «внешними» течениями, хотя фактических репрессий против них не предпринималось. У Ди стремился ввести буддийские правила в законодательную систему страны; например, он запретил жертвоприношения животных и пытался запретить смертную казнь. О его жизни сложено немало легенд.

В результате преобразований буддизм вместе с конфуцианством и даосизмом составил китайскую триаду учений «сань цзяо». В зависимости от источников, из которых черпалась информация о дхарме, сложились три направления школ китайского буддизма: школы трактатов (Саньлунь-цзун, Фасян-цзун, Вэйши-цзун, шэлунь-цзун), школы сутр (Тянтай-цзун, Хуаянь-цзун) и школы дхъяны (чжэньян-цзун, люй-цзун). К последней ветви относится течение чань-буддизма, которое приобрело широкую известность под японским названием дзэн. Зародившаяся около V-VI вв н.э., оно опирается на тезис «внезапного просветления» и отводит особое место медитации и созерцательным практикам.[[37]](#footnote-37)

Восшествие на престол императора У-цзуна в 840-м году стало переломным моментом в развитии китайского буддизма. С 845-го года он подверг сангху жестоким гонениям: имущество буддийских храмов подверглось конфискации, было уничтожено 4600 храмов и 40000 буддистских святынь, около 260 тысяч монахов и монахинь переведены в положение мирян. Репрессии У-цзуна носили политический характер и были призваны ослабить влияние сангхи на население; в результате ему удалось подорвать благосостояние движения. Вскоре деятельность монашества была поставлена под государственный контроль, монахов обязали приписываться к определённому монастырю. Вместе с тем в эпоху династии Тан переживает новый подъём конфуцианство. Императоры осознали его пользу для укрепления центральной власти, поэтому с X века оно было закреплено в качестве главного среди триады «сань цзяо». Всё это привело к постепенному застою и деградации буддизма.

Новый виток подъёма буддизм пережил при манчжурской династии Цин. Манчжуры хорошо были знакомы с учением благодаря влиянию на них монголов; оказавшись у власти, они решили продвигать в массы тибетскую форму буддизма, который был близок их родному шаманизму. В правление императора Канси перепись показала, что в стране было около 80 тыс. храмов и монастырей с 120 тыс. монахов и монахинь.[[38]](#footnote-38) Хотя эти числа свидетельствуют о значительной популярности буддизма, они на самом деле показывают, он добился не слишком выдающихся результатов в сравнении с «золотой эпохой» VI- IX веков. После того, как конфуцианство подавило буддизм в X-XI веках, учение законсервировалось на определённом уровне и несколько веков переживало застой. В эту эпоху образ буддийского монаха в массовом сознании серьёзно испортился – в китайской литературе того времени он выступает образцом тунеядства и невыполнения религиозного устава. При Цинах сангха остепенилась благодаря ужесточению государственной политики: подтверждался минимальный возраст для пострига (шестнадцать лет для юношей, четырнадцать для девушек), монахам запрещено было жить где-либо, кроме монастыря.

Буддисты стали привлекаться в государственные структуры: в 1652 г. Далай-ламу V и панчен-ламу — глав тибетской духовной иерархии — пригласили в Пекин. Император Канси, чьё правление ассоциируется в китайской историографией с «эпохой процветания», совершил несколько паломничеств к священной для ламаистов горе Удайшань в провинции Шаньси. В 1724 г. Начал печататься тибетский буддийский канон, а к 1790 г. его перевели на манчжурский язык. Показательным примером уважения манчжуров к буддизму стала передача императором Юнчжэном под буддийский храм своего бывшего княжеского дворца. Другим благочестивым буддистом был император Цяньлун: его огромная гробница (54 м в длину, 372 м), выстроенная по его повелению в 1743— 1752 гг. в нынешнем Цуньхуа, украшена множеством буддийских росписей и барельефов, покрытых богослужебными надписями на тибетском языке.[[39]](#footnote-39)

На Корейский полуостров буддизм попал также через Китай. Трудно точно установить, когда это произошло, но есть основания полагать, что первые буддийские проповедники появились в Корее ещё до нашей эры. Так или иначе, китайская письменность и художественная литература в Корею активно проникала уже в I-III вв нашей эры. Первые источники, позволяющие установить наличие буддизма на полуострове, датируются IV веком. Сначала буддизм проник в самое северное и крупное из корейских государств – Когурё. В 372-м г. ко двору когурёского вана вместе с китайским посольством прибыл монах Сундо, привёзший изображение Будды и буддийскую литературу. Вскоре были созданы и первые монастыри. Двенадцать лет спустя буддизм появился в Пэкчё, когда в 384 г. туда прибыл из Восточной Цзинь монах Маранантха. В государстве официально буддизм был принят ваном Попхыном в 527 г.[[40]](#footnote-40) Здесь распространялся буддизм махаяны с большим значением культа бодхисаттв. Когда в 60х гг VII в. Силла объединило полуостров, буддизм стал его государственной религией. Как и в случае с конфуцианством, развитие буддизма испытывало влияние китайской традиции, т.к. корейские монахи обучались в китайских монастырях. Тем не менее, в VII-VIII вв в Корее возникли пять собственных школ буддизма (Ёльбан, Хваом, Кёюль, Юсик и Попсон).

Буддисты пользовались покровительством правителей и быстро заполучали всё большие земельные наделы для монастырей. Вскоре владения сангхи стали столь значительны, что власти пришлось принимать меры по ограничению их роста. Буддийская община в Силла, как и почти везде, росла под пристальным контролем со стороны вельмож, но обладала существенной автономией: территориальная буддийская администрация во главе с куктхоном обладала собственным административным делением. Государственный контроль осуществлялся с помощью 7 специальных учреждений по контролю за делами монастырей.

Под покровительством государства буддизм процветал и после распада Объединённого Силла, достигнув пика в эпоху династии Корё (X-XIV вв). В этот период сангха уже плотно срослась властью: буддийские деятели были включены в чиновную систему, монастырские наделы стали раздаваться по казённому реестру, а деятели сангхи включились в политическую жизнь страны. Это способствовало развитию буддийской письменности: в XI в. было издано более 6000 томов «Большого свода сутр» («Тэджангён»), а также «Продолжение большого свода» («Сокчангён») в 4769 томах.

В конце периода Корё появились признаки утраты буддизмом своих позиций. Этому способствовал происходивший в тот же период подъём популярности конфуцианства. Правители новой династии Ли, пришедшей к власти в 1392-м году, относились к буддизму недоброжелательно. В эпоху династии Чосон сразу несколько императоров проводили масштабные кампании против распространения буддизма – сначала император Тхэчжон (1400-1418 гг) стал закрывать отдельные буддийские монастыри; затем, при государе Сечжоне (1418-1450 гг) число монастырей сократилось до тридцати шести, а с 1442 года в них стали проводиться регулярные проверки.[[41]](#footnote-41) В качестве причин такого отношения к буддизму назывался общий кризис сангхи, погрязшей в ростовщичестве, ответственность буддийских правителей за завоевание страны монголами в XIII веке; на самом же деле основным мотивом были земельные интересы чиновников. Буддийские монастыри к концу XIV века владели огромной частью земли в Корё, и конфуцианские сановники воспользовались идеологическим застоем монашества, чтобы прибрать к рукам побольше земельных участков. В правление государей Танчжона (1452-1455 гг), Сечжо (1455-1468 гг), Сончжона (1469-1494 гг) жесткая политика королевского двора по отношению к буддизму прекратилась, но после восшествия на трон князя Чунчжона (1506-1544 гг) конфуцианство вновь начало подавлять буддизм. В 1509 г. в Сеуле закрыли все буддийские монастыри; в провинции их число было сокращено, а привилегии урезаны. В результате отъёма большей части землевладений у монастырей к тому времени в Корее сложилась феодальная система с высшим сословием янбанов – конфуцианских чиновников, обладавших большими земельными наделами. К концу XVI века в результате войны с Японией междоусобные противоречия отошли на второй план, и оба учения укрепились примерно в равных позициях на территории полуострова

В XIX веке у религии появился новый конкурент – христианство. Поначалу не имевшие большого успеха, христианские миссионеры использовали умный приём – они переводили религиозную литературу на корейский и записывали её с помощью традиционной корейской письменности хангаль, которая оказалась доступной широким слоям населения (в то время как буддийские и конфуцианские каноны до сих пор записывались на китайском). К концу XIX в. буддизм находился в полном упадке. Небольшое развитие он получил в годы японской оккупации, но всё равно к 1938 году количество буддистов среди корейцев в два раза уступало христианам (209 тысяч против 500 тысяч). Японцы, несмотря на свой милитаризм, не навязывали колонии общую для этих стран религию силой. После разделения по 38-й параллели на Севере буддизм был практически полностью уничтожен, как и остальные религии, а на Юге при американской поддержке невероятно популяризовалось христианство. Интерес к буддизму снова стал расти с 80х гг XX века. В это время корейцы, достигнув высоких экономических показателей и благополучного уровня жизни, стали задумываться о национальных ориентирах, которые смогли бы объединить людей по обе стороны демаркационной линии. В противовес вмешательству США во внутреннюю политику стали культивироваться традиционные корейские ценности – помимо буддизма возродилось также внимание к конфуцианству, анимистическим культам. Сегодняшняя политика Сеула направлена на гармоничное сочетание истории и прогресса во всех аспектах корейской жизни.

В Японию, согласно имеющимся сведениям, буддизм проник именно с Корейского полуострова в «13-й год правления императора Киммэя», т.е. в 552 году н.э. Тогда правитель государства Пэкчё Сонмон прислал изображения Будды и манускрипты с его учением японскому двору Ямато.[[42]](#footnote-42) Главным ретранслятором буддийской культуры, как и во многих других случаях, стал Китай: вместе с буддийскими текстами в Японию проникали образцы китайской письменности и принципы китайского варианта буддизма, т.е. его сплава с конфуцианством. Хотя в манускриптах, попавших в Японию, значимость Китая сильно принижалась (в частности, там утверждалось, что в Корею учение Будды попало в обход Поднебесной), именно культурный обмен между Японией и Китаем стал основным двигателем развития буддийского течения. В 604-м году в Японии был принят китайский календарь, а с 607-го года начался обмен дипломатическими миссиями. В ходе поездок японских вельмож в Поднебесную впервые было употреблено обращение к Японии как к «Стране восходящего Солнца».

Развитию буддизма в Японии способствовало покровительство клана Сога, который к концу VI века стал самым влиятельным в стране. Своё положение Сога завоевали в жестокой и кровавой борьбе с другими кланами, такими, как Накатоми и Мононобэ, что выглядит парадоксально для главных буддийского миссионерства, но обусловлено причинами, явно кроющимися не в самой религии. К концу века буддизм смог выиграть борьбу за положение главной религии страны у местных верований, которые впоследствии станут основой для синтоизма, но на тот момент ещё не были достаточно развиты, чтобы противостоять мировой религии. В 593-м году на трон взошла императрица Суйко из рода Сога, а реальная власть сосредоточилась в руках её племянника Сетоку, который затеял масштабные реформы по китайскому образцу. С 603 г. Сетоку вводит китайскую классификацию из двадцати восьми чинов, которая продержится более тысячи лет, принимает «Конституцию Семи статей», которая установила священную роль власти и предписала именовать императора «Небесным Государем». Как видно, здесь японская система управления испытала большое влияние конфуцианства. Однако, реформируя политические институты по китайскому типу, Сетоку перенял китайский опыт и в развитии гражданских институтов, отведя решающую роль буддизму. Он лично переводил некоторые буддийские сутры, оказывал финансовую помощь сангхе: к концу правления Сетоку в Японии насчитывалось 46 буддийских монастырей и храмов и более 1300 монахов.[[43]](#footnote-43) Такое покровительство индийскому учению неслучайно: правитель понимал, что именно монашеское паломничество и буддийский обмен способны лучше всего передавать культурные инновации с материка на уединённый архипелаг. Государственные миссии были слишком затратны – императорский двор мог их позволить лишь раз в несколько лет – а вот артисты, учёные и монахи путешествовали достаточно часто, чтобы способствовать образованию населения.

В результате к концу VII столетия число храмов увеличится уже в десять раз, и буддизм прочно войдёт в национальный менталитет японцев. Сетоку по сей день является очень почитаемой фигурой в Стране восходящего Солнца, его портрет печатается на купюрах в десять тысяч йен, а некоторые считают его одним из воплощений Будды. С VIII века началось также формирование самобытных школ внутри японского буддизма: к середине столетия их насчитывалось уже шесть (Санрон-сю, Дзёдзицу-сю, Куся-сю, Хоссо-сю, Риссю и Кэгон-сю). Позже появятся ещё две крупные школы – Тэндай-сю и Сингон-сю, которые окажутся самыми влиятельными в стране. Как и в остальных странах той эпохи, сангха стала очень близка к государственной власти: апогеем этого сближение стало основание сети провинциальных монастырей – кокубундзи, в которых проводились службы за здоровье императорской семьи и обряды в честь предков «прежних императоров» и «верных министров». К VIII веку секты начали противоборствовать за влияние на государственную элиту, Тэндай-сю и другие школы объединялись против наиболее мощного конкурента – Сингон. [[44]](#footnote-44)

Идеологические противоречия и политические интриги внутри сангхи, впрочем, и здесь не вылились в открытые вооружённые противостояния, но ослабили позиции буддизма в стране, что стало особенно серьёзным в условиях назревшего кризиса политической власти. В X-XII веках Япония пережила тяжёлые социально-экономические потрясения и гражданские войны, которые привели к установлению здесь в 1192-м году власти военизированного правительства – сёгуната. При новом режиме, который просуществует до реставрации Мэйдзи 1868-1869 гг, позиции буддизма постепенно попирались национальным культом синто. Как и во всём мире, буддизм в Японии пошёл на спад к середине Средневековья – в XIII веке учение Юи-ицу. Сформировавшееся внутри синтоизма, провозгласило принцип «Ками (синтоистское божество) первичен, Будда – вторичен». Однако, кризис буддизма в Стране восходящего солнца оказался не таким серьёзным, как в Китае и Корее, о чём свидетельствует тот факт, что он оставался государственной религией плоть до 1868 года. С XIII-XIV вв в Японии развиваются также новые течения буддизма, в числе которых учение монаха Нитирэна – нитирэнизм, который станет влиятельным течением в послевоенной японской политике XX века.[[45]](#footnote-45)

В XII веке, несмотря на общемировой застой, буддизм стал официальной религией Кхмерской империи – крупнейшего образования в истории индокитайского полуострова, прославившегося громкими завоеваниями и чудесными сводами дворцов Ангкор-вата. Барельефы и скульптурные композиции легендарного комплекса часто изображают Будду в разных обличиях; насколько можно судить, в этой стране развивался культ Будды Амаравати. Шакьямуни здесь соседствует с индуистскими богами, что может свидетельствовать об одновременном освоении кхмерами буддизма и индуизма. Индуистские боги (в особенности Шива) как на стенах Ангкор-вата, так и среди других памятниках встречаются значительно чаще, и считается, брахманизм доминировал у кхмеров в первой половине истории государства. Хотя имперские успехи Камбуджадеши связаны именно с индуистским периодом, она сделала буддизм официальной религией на пике своего могущества. Этот факт говорит о том, что обращение к буддизму свойственно для уже развитых общественных систем, что мы видим на всех остальных исторических примерах. После официализации буддизма Кхмерская империя уже не вела завоевательных войн, а сама стала объектом для нападений. С XII века она подвергалась постоянным атакам со стороны сиамских племён, которыми в итоге и была разрушена в XIV веке.

Подводя итог, можно сказать, что буддизм почти нигде не был государственной религией и почти всегда принимался уже при развитом государственном строе. Кроме того, обычно после принятия буддизма держава переставала быть активна во внешней политике и иногда становилась объектом экспансии. Так произошло с корейским государством Когурё в XIII веке, с Кхмерской империей, Китаем эпохи Лян. Механизм принятия буддизма также во многих случаях был схожим: сначала религия распространялась среди относительно широких масс через монашество и закреплялась в сети монастырей; в определённый момент какой-либо из правителей принимал эту религию и начинал мирными путями продвигать её на государственном уровне. После этого монастыри становились крупными землевладельцами, а монахи входили в политическую жизнь, и примерно через 50-100 лет сангха начинала деградировать, погружаясь в коррупцию и обслуживание властных кругов. Однако, она не прибегала к силовым методам удержания власти и была подвергаема репрессиям со стороны последующих небуддийских правителей. Таким образом, можно сделать следующие заключения:

1) буддизм как религия подходит обществу в качестве надстройки, а не базиса;  
2) буддийский фактор относится к либеральной, а не реалистской теории международных отношений;  
3) буддизм следует рассматривать как религию наднационального уровня, так как она скрепляла общности внутри одного субъекта.

В широких границах «золотой век» буддизма пришёлся на то время, которое в европейской исторической науке принято называть «ранним Средневековьем», т. е V-X вв нашей эры, наивысший расцвет – в VI-VIII вв. Стоит провести краткое сопоставление сроков развития буддизма в странах Азии, чтобы убедиться в этом наглядно:

|  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| **Страна** | **Начало проникновения буддизма** | **Период расцвета** | **Период упадка** | **Как стал главной религией** | **Причины упадка** |
| Китай | Ок I век до н.э. – I век н.э.; первое свидетельство – **148 год н.э.** | Династия Лян – середина Династии Тан (**начало VI- середина IX вв**) | Правление императора У-цзуна – приход династии Цин  (**840 г – середина XVII в**) | Вследствие ослабления конфуцианства и даосизма сплотил нацию; император У-ди принял буддизм и сделал его основной религией | Репрессии У-цзуна; застой сангхи; социально-политическая нестабильность и раздробленность X-XII вв |
| Корея | **IV век н.э.** | **527 г.** – конец династии Корё (**ок XIII в**.) | Начало династии Чосон – до аннексии Японией (**XIV в - 1912 г**) | Стал государственной религией Объединённого Силла, которое поглотило остальные государства | Династия Ли свергла династию Корё; противоборство конфуцианских чиновников и буддийских землевладельцев |
| Япония | **572 г. нэ.** | **Начало VII в- X в** | **XI-XII вв** (с XIII – на равных правах с синтоизмом) | Проник из Китая и позволял приобщиться к ценностям прогрессивного мира; победа клана Сега в междоусобной борьбе | Политические и экономические потрясения X-XII вв, общемировой застой буддизма, возвышение синтоизма |
| Шривиджайя (совр. Индонезия – Малайзия) | Ок. середины I тысячелетия н.э. | **VI-X вв н.э.** | **XI- XIV вв н.э.** | Влияние индуистской культуры | Агрессия со стороны вражеских царств, внутренний политический кризис |
| Кхмерская империя  (совр. Камбоджа) | Середина 1-го тысячелетия н.э. (ещё до формирования) | **XII век н.э.** | **XIV век н.э.** | Влияние индуистской культуры | Империя пала под ударами сиамских племён |
| Индия (Мадгадха, Нанда, империи Маурьев, Гуптов и т.д.) | 563 г. до н.э. | Империя Ашоки (**III век до н.э**.)- Кушанское царство (**III век н.э**.) | **X-XII вв. н.э.** | Ашока принял буддизм в результате личного переживания и стал ему покровительствовать | Вторжение мусульман в VIII веке, усиление влияния индуизма |

Нетрудно заключить, что тенденции первого расцвета и первой стагнации буддизма проявились в схожий период в большинстве стран, где он оказался в положении одной из значимых или главной религии. Таким образом, кожно говорить о средневековом упадке буддизма не как о национальных процессах, а как о глобальном явлении. Но почему же, пережив тяжёлую эпоху, буддизм не только не исчез нигде, кроме родной Индии, но и с XVII века стал переживать скачкообразные подъёма в традиционно исповедующих его государствах, а в XX веке и вовсе пережил новый расцвет? Для этого важно понять, что буддизм действует не столько не социально-политическом, сколько на более глубоком – ментально-психологическом уровне.

**II.III. Влияние буддизма на культуру и экономику стран Азии.**

Буддизм всегда отличался беспрецедентно лояльным отношением к остальным религиям, что заключено в самых основных канонах этого учения. Ему свойственен критицизм, т.е. стремление к критической оценке собственного пути развития, но эта оценка не включает восприятие любого отхода от канонических догматов в качестве ереси, подлежащей обязательному запрету. Нейтральность буддизм всегда проявлял и по отношению к соседствующим культам, с которыми ему приходилось порой соперничать. Достаточно вспомнить изречение царя Ашоки о необходимости почитать другие религии. Подчинив себе большую территорию в результате войн, он, тем не менее, не отметился гонениями на культы покорённых территорий, его империя легко сосуществовала на одной территории с брахманизмом, джайнизмом и другими течениями. Примечателен также пример установления буддизма в Тибете в VIII веке нашей эры. Тогда закрепление его в качестве официальной религии осуществилось после дебатов пандитом Вималамитра с представителями древнего тибетского культа бон, выигранных буддистами. Однако религия бон не была запрещена и даже наоборот: возле главного буддийского храма в столице Тибета был выстроен храм для жрецов бон, а скульптуры многочисленных богов культа украсили коллонаду храмового комплекса. Так буддизм мирно усваивался народами Центральной и Восточной Азии, впитывая особенности местных культур и становясь своего рода религиозной надстройкой, связывавшей азиатские народы.

Следует отметить, что само зарождение буддийской религии произошло на фоне процессов формирования квазидемократического правления в Древней Индии. Как отмечает отечественный буддолог С. Лепехов, уже в санскритской грамматике индийского ученого Панини, датируемой V–IV вв. до н. э., упоминаются территории (джанапады), находящиеся под властью одного правителя — «экараджа» или «раджа-адхина», и управляемые общиной («ганой» или «сангхой») — «гана-адхина».[[46]](#footnote-46) Античные авторы называли такие города «абазилевтос полис», а в эдиктах Ашоки они упоминаются как «араджавишая». Как указывают Г.М. Бонгард-Левин и Г.Ф. Ильин, «последние рассматриваются как особый тип государства, вполне естественный и законный, но с иной, чем в монархии формой правления». Основой экономики в таких государственных образованиях было земледелие, а гана собиралась из представителей наиболее уважаемых кшатриев, чья функция состояла главным образом в защите полей. В таких источниках, как «Абхидхармакоша» подчёркивается, что кшатрии пользовались большим доверием среди населения. Имя первого царя в буддийской историографии – Махасаммата – буквально переводится как «избранный согласием большинства». Исходя из древних текстов можно сделать заключение о выборном характере власти в древнеиндийских джанападах. Устройство гана-адхины в то время было сходно по структуре с появившимися позже экклесиями в Афинах и древнеримским Сенатом. Впрочем, как греческая демократия свелась к авторитаризму царей полисов, а Римская республика превратилась в империю, индийские общины, управлявшиеся выходцами из воинской касты, со временем обречены были прийти к самодержавной власти. Формировавшаяся в этих условиях религия сохранила на себе отпечаток политических процессов.

Переняв название «сангха», буддийское сообщество также унаследовало принципы социальной организации индийских самоуправляемых территорий. Тезис о непрерывности дхармы в синтезе с принципами социального устройства породил идею о связи всех буддийских правителей, происходящих от мифического царя Махаммасаты. Для буддийских источников разных поколений - цейлонской “Махавамсы”, тибетской “Дебтер Онпо”, монгольской “Эрдэнийн Тобчи”- образцом идеального правителя был Ашока I, на чьём примере демонстрировалось объединение светской власти и духовного лидера[[47]](#footnote-47), т.е. теократического правителя. Это было схоже с культом девараджи («бога-царя»), существовавшего в то время в Юго-Восточной Азии, что позволило буддизму быстро ассимилироваться в этом регионе и стать основной религией таких государств, как Дваравати и Шривиджайя. Как отмечает Лепехов, принцип сочетания светской и духовной власти позволил учению сначала соперничать с шиваизмом и вишнуизмом, а затем войти в синтез с ними, образовав локальные течения. В результате две основные махаянистские школы - Мадхьямика-Прасангика и Виджнянавада-Читтаматра - разработали два варианта махаянистской концепции власти, первая из которых нашла воплощение в Тибете и Монголии, а вторая – в Юго-Восточной Азии.

В концептуальные принципы буддийской модели власти входили понятия о гуманизме, всеобщего сострадания и всеобщей ответственности (общественной кармы), терпимости к любым народам и религиям, направленности на индивидуальное развитие личности. В экономике буддизм поддерживает рациональность и принцип личного развития через трудовую деятельность, что стало прообразом протестантской модели. Экономическое значение человека отражено в буддизме как один из способов накопления заслуг: усердный труд и пожертвования сангхе улучшают карму и воздаются благом в будущем. По мнению М. Спиро, механизм перераспределения благ в буддийском обществе, вовлекает в свою орбиту как духовные, так и материальные ценности (от 30 до 40% всего совокупного продукта), благодаря чему становится интегрирующим фактором общественной жизни. [[48]](#footnote-48)

Существуют разные точки зрения на экономический потенциал буддизма. Макс Вебер, говоря о влиянии религии на экономику, отмечал вклад протестантизма в развитии капиталистического общества, буддизм же считал скорее преградой для экономических отношений. Религии индийского происхождения рассматривались им как способ «отхода от мира» в противовес мотива авраамических религий к изменению мира, поэтому они никак не способствуют взаимодействию между экономических субъектов.[[49]](#footnote-49) Но такой взгляд был сформирован на рубеже XIX и XX веков, когда европейской философии ещё было довольно мало известно о буддизме, а на карте мира существовало лишь одно независимое буддийское государство - Сиам. В ходе двадцатого века изменились представления о влиянии учения Шакьямуни не только в социальной психологии и культуре, но и в экономике: так, австрийский социолог Эрнст Шумахер известен введением понятия «буддийская экономика» и связанной с ней концепции «Малое прекрасно». Во время посещения Бирмы в 1950х гг Шумахер своими глазами мог убедиться, что буддизм имеет свою экономическую этику. В буддийской экономике человек рассматривается не как обезличенный экономический субъект, а как индивидуальность, стремящаяся к развитию и очищению через труд.[[50]](#footnote-50) Отличие буддийской экономики от протестантской и других религиозных экономических концепций в том, что в ней задача творчества и развития индивидуальных навыков в своём деле ставится выше задачи производства и потребления. Из-за этого фактора действительно может показаться, что буддизм затрудняет развитие экономики в традиционном его понимании, но на самом деле он лишь несколько видоизменяет систему. Книга Шумахера впоследствии была включена в список ста самых влиятельных книг после Второй мировой войны и вдохновила появление таких движений, как «Справедливая торговля» и «Покупай местное».

Как отмечает венгерский экономист Л. Жолнаи, буддийская экономика полностью противопоставлена западной в принципах своей работы. Задачу максимизации прибыли она заменяет на минимизацию страданий в ходе производства, культивирование желания через потребление – на уменьшение желания; принцип развития рынков заменяется на отказ от насилия, инструментальное познание мира – на подлинную помощь, личные интересы – на общественные путём проявления щедрости.[[51]](#footnote-51) С точки зрения современного человека постулаты буддийской экономики на первый взгляд выглядят наивно и не способны работать. Тем не менее, примеры их функционирования есть: помимо Мьянмы и отчасти других государств Юго-Восточной Азии это Бутан, где главный экономический параметр ВВП давно заменён на индекс «валового внутреннего счастья». «Счастье народа важнее процентов валового внутреннего продукта», - такую позицию озвучил король Джигме Сингье Вангчук в 1972 году. Хотя бутанское общество выглядит очень закрытым и технологически неразвитым, население этой страны, согласно опросам, признаётся самым счастливым в мире. Похожий тип хозяйственных отношений существовал также в Тибете до его оккупации Китаем, а также отчасти в Монголии.

Примеры удачной коллаборации буддизма и экономики можно увидеть сегодня в странах Восточной и Юго-Восточной Азии. Экономические успехи Китая, Сингапура, Южной Кореи, Тайваня, Японии напрямую связаны с национальной ментальностью этих наций, где буддизм работает в связке с конфуцианством и синтоизмом. Японский учёный Шиничи Иноу, президент банка «Миядзяки» с 1975 года, стал автором книги «Буддизм в работе: новый подход к управлению и бизнесу», которая повлияла на целое поколение японских предпринимателей. Главная идея книги – поиск «Срединного пути» между капиталистической и социалистической моделью – соответствует буддийскому поиску гармоничного взгляда на вещи. Такие отличительные особенности японского рабочего процесса, как занятость в течение всей жизни, размеренное планирование рабочего дня и стремление к самоконтролю, «Круг проверки качества» (совместное принятие решений), «Полное качественное управление», постановка задачи перед сотрудниками на неделю – заимствованы из буддийских и конфуцианских традиций. Впрочем, если рассматривать экономическую политику стран региона, то первым делом в качестве примера бросается в глаза даже не Япония, а Китай и Вьетнам, сохранившие социалистический строй с плавным переходом к рыночной экономике. В культуре обоих стран буддизм имеет огромное значение, взаимодействуя с конфуцианством, привнося в национальный характер самодостаточность, сдержанность, концентрацию на своём труде. Без трудолюбия, воспитанного национальными философиями, невозможен был бы столь стремительный экономический рост азиатских стран в последние десятилетия. Таким образом, можно говорить о позитивном влиянии буддизма не только на личность, но и на экономическое развитие государства.

Помимо гуманитарной направленности буддийской экономики, она также отличается крайней экологичностью. Самая по себе концепция хозяйственной деятельности, которая бы не вредила природе, описана ещё в древних буддийских текстах. Одно из высказываний Будды гласит о том, что «человек должен быть подобен пчеле, собирающей нектар с цветка и не причиняющей в этот момент вреда». На примере Мьянмы, Бутана, Тибета и Монголии и Японии можно убедиться, что буддийская экономика действительно полезна для окружающей среды. И если в первых четырёх случаях это связано прежде всего с аграрным характером хозяйственного комплекса, то уровень экологической обстановки в постиндустриальной Японии более явно показывает преимущества буддийского подхода к экономике. Кстати, во всех этих государствах значение имеет также культы духов природы, которые буддизм успешно ассимилировал и использовал для развития уважения к национальному природному богатству. Будь то бирманские наты, японские ками или степные божества, все они символизируют наследие живого мира, которое нельзя тревожить.

Экономическое воплощение буддизма – далеко не новое явление, его примеры можно обнаружить и в истории крупных государств Востока. Ещё ранние источники говорят о мотивирующей экономической силе буддизма в Индии времён царя Ашоки I. Примечательно, что на ранних этапах становления буддизма в сангху приходило много купцов, о чём можно узнать из таких буддийских источников, как «Ангуттара-никая». Такие качества, как практичность, взвешенность, умение понравиться людям и решить проблему без применения силы, свойственны представителям торгового сословия, поэтому они легко адаптировались в буддизме. Монастыри, владевшие обширными территориями, широко практиковали выдачу земли под аренду, а также ростовщичество, что также роднит учение с протестантством и кальвинизмом. Однако, в отличие от этих христианских течений, в буддизме никогда не было прямой установки на приращение капитала и личное обогащение как способ спасения. Доходы от сельского хозяйства на монастырских землях обычно не покрывали расходов на содержание монастыря, поэтому монахи просто вынуждены были сдавать её в аренду, покровительствовать ремесленникам, торговцам и деятелем искусства. При этом, в отличие от христианских монастырей, они всегда плотно зависели от государства. Как отмечает Э. П. Стужина, сравнивая городские средневековые монастыри Китая и Европы: «Если в европейском городе ратуша и собор были предметом заботы горожан, внушительной демонстрацией их свободы и вольностей, независимости от королевской власти, то в Китае городские монастыри опекало и украшало государство, и они являлись выражением его силы и мощи…. Город же, очевидно в значительной степени выступал как пассивный потребитель.»[[52]](#footnote-52)

Являясь центрами и ретрансляторами культурных ценностей, монастыри в Китае и Юго-Восточной Азии стали держателями крупных денежных активов, выраженных как в земле, так и в предметах искусств. Монастыри также стали инициаторами масштабных строительных работ, от прокладки дорог и возделывания полей до создания ирригационных систем. Так, в Японии настоятель Гёки (668–749 гг) из школы Хоссо руководил постройкой сорока девяти храмов, шести мостов, двух пристаней, пятнадцати запруд, семи водоемов, четырех каналов, одной дороги[[53]](#footnote-53), а также стал основателем японской картографии. Буддийская экономическая модель показала состоятельность в Кушанском царстве, в Китае и Японии VI-VIII веков, где период подъёма буддизма совпал с эпохой экономического расцвета, и во многих других примерах. Спустя тысячелетие буддийская экономика стала одним из принципов, обусловивших экономический взрыв в Японии и Юго-Восточной Азии

Возможно, ещё более значимым аспектом цивилизационной роли буддизма является культурная синкретизация. На всех территориях распространения буддизм становился медиатором культур, объединявшим этносы и религии с порой несочетаемыми различиями. Так он стал объединяющим фактором для греческой и индийской цивилизаций в Греко-Бактрийском царстве, конфуцианства и даосизма в Китае, индуизма и анимистических верований в Индокитае. В Тибете буддизм вошёл в контакт с религией бон, монголы и манчжуры усвоили его в синтезе с шаманизмом. Используя опыт множества цивилизаций, буддизм стал примером своеобразного «плавильного котла» для религий; его культурная роль схожа с этнической ролью американской нации как сплава множества национальностей. Причём, как и в случае со становлением американской нации, знания других культур по большей части отбирались сангхой осознанно, ведь в приспособлении к местным обычаям заключается основной принцип распространения буддизма. Такая особенность позволяет считать буддийскую цивилизацию «срединной», идеально подходящей для консолидации народов и стран.

Показателен пример взаимодействия на средневековую культуру Китая. После гибели династии Хань а эпоху Троецарствия (220-280 гг) происходил тяжёлый процесс переосмысления старых нравственных устоев, самого китайского мировоззрения, на протяжении последних четырёх веков впитывавшего концепцию незыблемости государственной власти и священной роли императора – «наместника Неба». Та эпоха стала периодом непрекращающихся войн, когда ведущее место в массовой культуре отводилась боевой славе и главенству эфемерных радостей над обесценившимися принципами гармонии, стабильности и преемственности. Творчество «трёх Цао» - военачальника Цао Цао (155—220) и его сыновей Цао Пэй (187—226) и Цао Чжи (192—запечатлели дух того времени: «За вином нужно петь! Ведь жизнь человека, как утренняя роса».[[54]](#footnote-54) В этот переломный для китайской истории век буддизм стал огромное значение для сохранения китайской самобытности сыграл буддизм: именно на III-IV вв пришёлся подъём буддийского учения. Вклинившись в в китайскую мировоззренческую концепцию сначала в тесном контакте с даосизмом, а затем вступив во взаимодействие с конфуцианством, он внёс огромный вклад в развитие китайской литературы, живописи и архитектуры. Тысячи храмов и монастырей, пещерных и скальных комплексов, многоярусные пагоды, символизирующие уровни буддийской камалоки, созданные в эпоху «золотого века» буддизма, до сих пор остаются важнейшими национальными памятниками в Поднебесной. В таких храмовых комплексах, как Майцзишань, Лунмынь, Наньшань и Юнган сохранились сотни изящных фресок и скульптур, крупных изображений Будды, свидетельствующих о высоком уровне развития архитектуры. Хотя искусство круглой скульптуры в Китае было известно ещё до нашей эры, именно пришедшие вместе с буддизмом из Кушанского царства образцы греческих скульптурных принципов стали здесь наиболее популярны. Буддизм принёс в китайскую архитектуру практику изображения льва – символ стражи закона, защиты вселенского порядка. На входе в огромное количество сакральных сооружений (императорские усыпальницы, храмы) можно встретить одну или две скульптуры львов. Позднее эта традиция перешла из Китая в Японию, и там львов можно увидеть на входе в синтоистские святилища.

Чань-буддизм внёс огромный вклад в расцвете китайской живописи эпохи династии Сун (X-XIII вв.). Многочисленные изображения гор и водных объектов (направление, известное как «Горы и воды») в китайской живописи символизируют принципы незыблемости и постоянства природы. Мотивы изобразительного искусства сунской эпохи перекликаются с чань-буддийским учением о Вечной Пустоте.

Вся прозаическая литература в Китае также обязана своим возникновением буддизма, поскольку до него господствующей формой письменного творчества было исключительно стихосложение. Жанр бянь-вэнь, ставший с VIII века основной формой прозаического фольклора, зародился как вид буддийской проповеди. Изначально его литературной основой были джатаки – притчи о жизни Будды; впоследствии главными темами в бянь-вэнь стали сюжеты о мифических императорах, историческом герое У-Цзы Суе и других исконно китайских персонажах. Буддийские монахи принесли в Китай и способ быстрого распространения литературных трудов – ксилографию, т.е. гравировку текстов и изображений по дереву с помощью оттиска. Первые ксилографические гравюры, датируемые VI-IX веками, содержали на себе тексты буддийских сутр.

О влиянии буддизма на китайскую культуру говорит, к примеру, легенда о возникновении, казалось бы, исконно китайской традиции чаепития. Согласно ней, основатель чань-буддизма Бодхидхарма однажды случайно уснул во время медитации. Это считалось большим позором, так как монах обязан в медитации сохранять ясность сознания и уметь бодрствовать в неподвижной позе в течение нескольких часов. После пробуждения Бодхидхарма в ярости отрезал себе ресницы и бросил их на землю. Упав, ресницы проросли чайным кустом, из которого монахи стали готовить бодрящий напиток, препятствовавший сну. Действительно, именно в буддийских монастырях чаепитие стало впервые использоваться как способ остаться бодрыми во время обрядов.

Буддизм оказался единственной мировой религией, прижившейся в Китае, что было бы невозможно без синтеза с двумя другими, уже существовавшими там учениями – конфуцианством и даосизмом. Говоря о взаимодействии буддизма и конфуцианства, следует начать с того, что у этих учений, в сущности, больше общих черт, чем различий. Оба они указывают в качестве конечной цели человеческой жизни достижение гармонии, оба основываются на своде из сходных правил, включающих в себя отказ от страданий (в буддизме – посредством отказа от желаний, в конфуцианстве – путём устранения дисбаланса); оба не используют понятие «бог». Различия в течениях не так уж и существенны: прежде всего, буддизм больше обращается к духовной стороне человека, и потому в большей степени может называться религией; конфуцианство же, делая упор на светские нормы, скорее следует считать морально-этическим кодексом. Кроме того, конфуцианство, если можно сказать, более «экстравертное» учение – оно регулирует прежде всего отношения с обществом и побуждает активно вступать в них для достижения гармонии; буддизм же, будучи сосредоточен на достижении внутреннего покоя, проповедует некоторую отстранённость от мира. Наконец, самой главной чертой, отличающей конфуцианство от буддизма в политическом контексте – его значительно большая идеологизация. Одним из фундаментальных принципов конфуцианства является «чжун» - лояльность к государству, что делает это учение более политизированным. Неудивительно, что сегодня конфуцианство чаще называют в качестве национальной «религии» Китая.

Немаловажное отличие между двумя течениями состоит ещё и в сфере их влияния. Если буддизм с IV-V вв распространялся на Дальнем Востоке в основном в среде крестьян, интеллигенции и средних слоёв общества, то конфуцианство с самого начала возникло и распространялось как этико-философский кодекс государственных служащих и учёных. Даже настоящее китайское название конфуцианства переводится как «школа учёных мужей». Конфуцианство скрепляло институциональную общность китайского, а впоследствии и корейского и вьетнамского народов, но не могло проникнуть в низы национального сознания попросту из-за своей сложности и различий, которые оно само привносило в социальную структуру тех времён. Параллельно укреплению централизованной власти конфуцианство ожидаемо усиливало свои позиции ввиду насаждения его со стороны власти, но оно не могло стать единственным элементом нравственной системы.

Значение буддизма на культуру Японии ещё более велико. Как уже упоминалось, вместе с буддийскими сутрами в эту страну попала китайская азбука, что позволило японцам создать свою письменность по китайскому образцу. Национальная религия Японии – синто – окончательно сложилась уже после усвоения буддизма в качестве государственной религии и стала по сути симбиотическим учением буддизма и анимистических культов. Буддийские монахи принесли в Японию такое явление, как сад камней – бхикшу отлично владели мастерством садоводства и разводили обширные сады вокруг монастырей. Также буддизм наполнил множеством сюжетов классический японский театр «Но». Особенно значимым на японскую культуру оказалось влияние дзэн-буддизма, проникшего сюда в XII веке. Среди элементов японской культуры, подвергшихся влиянию дзэн-буддизма - такие известные виды, как стихотворение хайку, искусство составления букетов икебана, живопись тушью сумиё, художественный стиль «одного угла», а также самурайский кодекс бусидо. Такие качества японского менталитета, как простота и прямота, напрямую связаны с философией дзэна.

О значении буддизма для культуры стран Юго-Восточной Азии отдельно говорить не нужно, так как в большинстве из них учение до сих пор является доминирующей религией, что даже закреплено законодательно (как в Камбодже и Таиланде, а также в ламаистской Монголии). Отдельно стоит остановиться, лишь на Индонезии, чьи территориальные границы почти полностью содержат территорию великой буддийской империи Шривиджайи. О буддийском прошлом в Индонезии напоминает масштабные храмовые комплексы Боробудур и Прамбанан на Яве. Боробудур является архитектурным наследием ещё одного буддийского государства – Матарам, которое было поглощено Шривиджайей. Также буддизм вместе с индуизмом сохранился как исконная религия на острове Бали. В XX веке буддизм в Индонезии увеличил число последователей после приказа генерала Сухарто о том, что каждый гражданин должен выбрать себе одну из пяти мировых религий. Всего на данный момент в Индонезии официально насчитывается до 10 млн буддистов.

Таким образом, буддизм оставил огромное наследие практически во всех государствах Азии, причём именно его культурное – а значит, цивилизационное – воздействие стало главной причиной того, что это религия сохранилась и до сих пор является мировой. Пример буддийской цивилизации доказывает возможность длительного существования огромной цивилизационной общности в поликультурной среде без потери собственной идентичности и преемственности древних канонов. Поскольку в числе основных буддийских принципов нет правила об исключительности буддизма и необходимости его распространения (аналогичного христианскому «не сотвори себе кумира» и мусульманскому «Нет бога кроме Аллаха»), эта религия никогда не ставила себе целью контроль над властью и ресурсами; по этой причине в современном мире она может выступать посредником в межцивилизационном диалоге, нейтральным полем для контактов между элитами. Буддизм также может служить агентом диалога между западным восточным обществом, так как сочетает в себе западные ценности терпимости и личного развития и восточный коллективизм. Основоположник критического рационализма Карл Поппер считал одним из наиболее вредных мифов мнение о том, что рациональная критическая дискуссия возможна лишь между людьми, придерживающимися схожих взглядов.[[55]](#footnote-55) По его мнению, такая позиция порождает войны и насилие, так как они являются единственной альтернативой критической дискуссии. Вся история буддизма опровергает миф о невозможности диалога некомплиментарных культур. Ключ к мирному существованию буддизм нашёл в отказе от претензии на абсолютное превосходство в какой-либо из областей жизни общества, способности к адаптации и усвоению культурного опыта. Всё это делает буддизм невероятно привлекательным в условиях глобального мира.

Из всех аспектов, характеризующих влияние буддизма на культуру стран, один совершенно уникален: это, возможно, единственная из существовавших религий, которая никогда не препятствовала науке – и наоборот, даже поощряла её развитие. Между буддийским и научным подходами к познанию мира существует много общего. В частности, ни буддизм, ни наука не признают наличие Творца, который создал бы всё сущее. Понятие «вера» также подвергается критике – в палийской хронике «Сутта-винабхе», по подсчётам учёных, Будда 409 раз осуждал последователей, которые пытались внушить веру тем, кто обходился без неё.[[56]](#footnote-56) Физический закон сохранения энергии коррелируется с буддийским представлением о невозможности рождения или смерти, т.е. о том, что всё существует в постоянном преобразовании. Буддийское учение о пустоте как основе всего очень напоминает теории квантовой физики о корпускулярно-волновой природе света и строении молекул как совокупностей бесконечно малых физических единиц, между которыми лежит несоизмеримая их размерам пустота. Общим является и методологический подход к изучению мира: невозможность объяснить всё одним фактором; взаимосвязь событий, выраженная в карме; зависимость состояния вещи от позиции наблюдателя (открытая наукой лишь в XIX-XX веках) – все эти черты присутствуют как в любой науке, так и в буддийском учении.

Буддизм не проводил репрессий или иного подавления научного знания ни в одной стране, где он существовал – даже в тех, где происходил синтез с верованиями в духов и различными весьма эксцентричными ритуалами. Более того, буддизм часто поощрял научный прогресс. Письменность, этические устои, элементы устного народного творчества, значимые литературные произведения – распространялись вместе со странствующими бхикшу, и в то время это закладывало основы научно-технического прогресса. Также монахи сыграли роль в становлении Шёлкового пути – маршрута, по которому распространялись по всему миру технические инновации. Вспомним те же эдикты царя Ашоки, опередившие развитие юриспруденции на два тысячелетия .

Сегодня буддизм продолжает оставаться наиболее близкой к науке религией. Одним из примеров такого сотрудничества является международный форум «Сознание и жизнь», проходящий дважды в год в Дхармасале (Индия) и разработанный для того, чтобы способствовать диалогу между тибетскими буддистами и западными учеными. Обе стороны пришли к выводу, что очень важно соединить усилия по материальному прогрессу, чем занимается западная наука, и внутреннему духовному развитию. [[57]](#footnote-57) 5-7 августа 2017-го года в Дели с Далай-ламой встретилась группа российских учёных. По итогам этой встречи был созван круглый стол, прошедший в Институте философии РАН в Москве 31 октября 2017 года, где обсуждались вопросы исследования природы человеческой психики. Со стороны учёных на встрече присутствовали доктора философских, биологических и психологических наук, с буддийской стороны – почётный представить Далай-ламы в России Тэло Тулку Ринпоче.[[58]](#footnote-58)

Возможно, именно то, как поразительно совпали идеи буддизма с научными открытиями последнего столетия, стало основной причиной возрождения интереса к этой религии, особенно в странах западного мира. Но и в традиционных местах исповедования буддизм переживает возрождение, причём речь идёт не только о популярности среди населения, но и об использовании в политической и экономической жизни страны.

**II.IV. Современное состояние буддизма и цивилизаций, относящихся к нему.**

В двадцатом веке буддизм пережил новый виток развития, сопоставимый и даже превышающий по масштабам события первого тысячелетия нашей эры. Если две тысячи лет назад буддийское учение могло проникать в соседние страны лишь в составе монашеских делегаций, месяцами бродивших по гористым пустыням в поисках городов, то сегодня в глобализованном мире высоких технологий нет никаких естественных преград для роста интереса к учению. Немаловажным фактором в возрождении мирового буддизма сыграл процесс деколонизации и последующего экономического роста стран Азии, который с 60х годов носил прорывной характер. Обретя независимость и экономическое процветание, азиатские страны нуждались в базовых национальных идеях, позволяющих не потерять собственную культуру в условиях торжества западных ценностей и свободного рынка. Им не пришлось долго искать их, так как восточные страны всегда отличались общественной устойчивостью на основе незыблемости традиций. Большинство буддийских стран стали примером успешного синтеза собственной традиционалистской базы и глобалистской идеологии западного мира.

Говоря о современном положении буддизма в странах Востока, особенно характерен пример Тайваня. За последние десятилетия число буддистов здесь выросло в несколько раз: с 800 тыс. в середине 1980-х гг. до более чем 5 млн в 2000 г. Количество официальных буддистских храмов за этот же период также возросло с 1157 до более чем 4500, а численность монахов и монахинь - с 3470 до более 10 000.[[59]](#footnote-59)  Сегодня, по некоторым данным, их количество выросло уже до 8 млн человек – и это только если считать «чистых» буддистов, тогда как подавляющая часть буддистов острова исповедует его в рамках «сань цзяо». Четыре буддийские школы Тайваня – Цзиньшань, Дашу, Хуалянь и Наньтоу – относятся к течению чань-буддизма. Неординарный рост интереса к религии в последние десятилетия объясняется многими факторами, среди которых – массовое бегство буддийских монахов на остров после прихода коммунистов к власти и последующих религиозных гонений 1949-1953 гг, а позже – подавления восстания в Тибете в 1959 г. В отличие от материкового Китая, гоминьдановское правительство на острове предоставило большие привилегии сангхе. Успешный экономический рост Тайваня во второй половине XX века связан в том числе с принципами использования буддийской экономики и схож в этом с японским.

Не следует, однако, думать, что только в капиталистическом Китае буддизм смог добиться прогресса. После образования в 1953-м г. Китайской Буддийской Ассоциации учение стало одним из идеологических приоритетов для пекинской власти; буддийская дипломатия и пропаганда учения во внутренней политике в последние полвека используются КНР со всё большей охотой. Подробнее к аспектам применения буддизма в политике Китае мы обратимся в третьей главе.

Наиболее наглядной на сегодня выглядит роль буддизма в государствах Юго-Восточной и Южной Азии: Шри-Ланке, Мьянме, Непале, Таиланде, Лаосе, Камбодже, Вьетнаме, а также в Японии. В индокитайских странах и Шри-Ланке распространён буддизм тхеравады, поэтому особенно сильны в них позиции монашества. Монах здесь пользуется огромным почётом: он и служитель религии, и способ накопления «религиозных заслуг» путём подаяния, и учитель, и пример для подражания. В среднем на 150-250 верующих в странах тхеравады приходится 1 монах; миряне-буддисты безвозмездно обеспечивают его всем необходимым для жизни (едой, одеждой, предметами культа и т.д.). [[60]](#footnote-60)

Страной, в данный момент наиболее зависящей от буддизма, является Мьянма. В этой стране проживает около 52 млн. человек, из них около 70% бирманцы. Тем не менее, Мьянма – очень многонациональная страна: остальные 30% составляют представители национальных меньшинств, придерживающиеся различных верований. Всего буддизм исповедуют 89% населения, среди которых бирманцы, шаны, моны, араканцы и этнические китайцы. Мусульманское и христианское население составляет примерно по 4%. Религиозная ситуация в Бирме очень сложна, если принять во внимание нерешенность национального вопроса, связанную, в частности, с сопротивлением «бирманизации» со стороны христианизированных каренов и качинов, мусульманской части населения и даже шанов, являющихся буддистами**.[[61]](#footnote-61)** В последние годы обострилось противостояние между бирманцами и мусульманами рохингья, численность которых насчитывает около миллиона человек. Столкновения с армией Мьянмы приводят к десяткам жертв с обеих сторон.

Бирманская сангха в этой стране состоит из девяти сект: Тудхамма, Шведжин, Махадварья, Муладварья, Анаукчаун Дварья, Велувун, Хнчетвин, Махайин, Ганавимок Кудо. В стране насчитываются десятки тысяч монастырей и около двухсот пятидесяти тысяч монахов.[[62]](#footnote-62) Бирманская сангха обладает значительным политическим весом в стране. Наибольшим авторитетом пользуются настоятели монастырей – саядо.

Бирма является живейшим примером сочетания буддийских космологических канонов и местных верований. Здесь буддизм развивался в сочетании со специфическим культом сверхъестественных духов - натов. После проникновения буддизма в V веке н.э. культ натов оказался законсервированным на определённом уровне развития: наты были объявлены защитниками буддийской веры и распределены по уровням значимости в соответствии с уровнями буддийском камалоки. Бирманцы сохранили ряд магических ритуалов, связанных с натами; в этой стране особенно велико сакрально-мистическое проявление буддизма, включая почтение к нумерологии и астрологии. Ритуалы, связанные с натами, проявляют тёмную сторону бирманского характера: обычно они сопровождаются пьянством и употреблением наркотиков, нередко заканчиваются массовыми драками.

Буддизм в Бирме колониальной эпохи стал одной из движущих сил борьбы против английского владычества. Бирманские наместники, поставленные англичанами для управления колонией, как правило, были обращены в христианство, что подогревало отвращение к иноземной религии и в противовес героизировало образ буддизма как исконной национальной ценности. Сангха оказала содействие партизанской борьбе У Ну против японцев, и в 1948-м году, сразу после прихода к власти, он предпринял ряд шагов по восстановлению буддийской общины. С 1958-го года стал обсуждаться вопрос о создании буддийского государства.

После военного переворота генерала Не Вина в 1962-м году революционный совет лишил сангху всех ранее приобретённых привилегий, закрыл Совет религии Будды, отрезал все конфессиональные организации от средств массовой информации. В 1974-м году правительство провозгласило курс на отделение религии от государства. Но уже через три года Не Вин, столкнувшись с потерей поддержки населения ввиду неудачных экономических реформ, осознал пользу, которую может принести сотрудничество с буддизмом. Вскоре был созван первый Всебирманский конгресс буддийских монахов (24-28 мая 1980 г.), на котором режим получил «сакральную» поддержку. Хунта начала оказывать поддержку сангхе, что привело к необычайному росту религиозности населения. Особенно заметно стало усиление влияния буддизма в городах. Появилось удивительное явление, названное буддийским радикализмом. В течение последних нескольких лет происходят антимусульманские погромы в штате Ракхайн и других приграничных с Бангладеш территориями. Однако, стоит отметить, что информация о жертвах этих столкновений, поступающая от исламистских источников, явно приукрашена и подкреплена лишь «фейковыми» фотографиями и историями, рассказанными беженцами-рохингья, но не фактами. Кроме того, сама ситуация является примером скорее реакции военизированного режима, имеющим корень в политических и этнических факторах, но никак не в буддизме.

Также нельзя забывать о специфике бирманского буддизма. Здесь он сочетается с мистическим культом натов и воспринимается именно как религия со всеми вытекающими последствиями. Среди населения Мьянмы широко распространена вера в нумерологию - достаточно вспомнить нелепую денежную реформу Не Вина, изъявшего из оборота все купюры кроме тех, чей номинал делился на девять (счастливое число в бирмнской мифологии). Астрология и прочие суеверия также пользуются здесь популярностью. Мьянма сегодня является очень закрытой и «тёмной» страной – всего около 1% населения имеют доступ к интернету, а правительственный контроль за СМИ по-прежнему очень силён. В условиях сочетания необразованности, аграрного характера экономики с милитаризованностью режима рост национализма вполне логичен и на другом цивилизационном субстрате давно привёл бы к более масштабным проблемам.

Шри-Ланка является второй страной по уровню влияния сангхи на политическую ситуацию и вторым примером назревания буддийского радикализма. В этом островном государстве с населением 22 млн человек большую часть населения составляют сингалы, абсолютное большинство которых буддисты. В общей сложности буддизм исповедуют около 70% населения, ещё 13% - индуисты (в основном тамилы); 10% мусульмане и 7% - христиане. В стране насчитывается более шести тысяч монастырей и около двадцати тысяч монахов. Сангха состоит из трёх сект: Сиам-никая, Амарапура-никая и Раммания-никая.

Сиам-никая (основана в 1762-м году) является самой богатой и многочисленной (до 14 тыс. человек), в неё входят все крупнейшие землевладельцы, входящие в высшую касту гойгама. Поскольку Сиам-никая на протяжении уже двух веков остаётся крупным владельцем земли на Шри-Ланке, её позиции наиболее сильны среди крестьян, проживающих в сельской местности. Для поддержания своей популярности секта устраивает дорогие празднества с шествиями (перахеры). Сиам-никая контролирует главные святыни страны: храм Далада Малигава, вихары Мальвата, Асгирия, Литкатилака монастыри Алутнувара и Келании и многие другие. Руководящая верхушка секты традиционно считает себя хранителями сингальских традиций и придерживается весьма правых взглядов в этнической политике – в частности, они требуют изгнания с острова потомков выходцев из Индии, завезённых сюда на чайные плантации в колониальную эпоху. Исламское и христианское меньшинство также вызывает раздражение у Сиам-никаи. [[63]](#footnote-63)

Амарапура-никая образовалась спустя год после Сиам-никаи (1763) и стала своего рода её противовесом. Будучи более либеральным крылом ланкийской сангхи, она с самого начала принимала в свои ряды представителей всех каст, но в основном её прихожанами стали жители городов. Амарапура-никая всегда была более аполитичной сектой, её деятельность в основном касается религиозной составляющей буддизма. При этом обрядовая часть деятельности более проста и коммерциализована: её базовым принципом является накопление религиозных заслуг, а за личную заслугу воспринимается любая материальная помощь сангхе, тогда как членство Сиам-никая сопряжено со исполнением сложных ритуалов. В последние десятилетия Амарапура-никая постепенно отвоёвывает позиции среди буддистов Шри-ланки, так как её подход к религии считается более прогрессивным и менее фундаменталистским. Влияние этой организации заметно среди студентов и профессуры главных буддийских учебных учреждений Шри-Ланки: университетов Видьяланкары и Видьодайи.[[64]](#footnote-64) Сегодня в Амарапура-никая входит более пяти тысяч монахов.

Третья секта - Раманния-никая (основана в 1865 г.) ставит своей целью борьбу за чистоту буддизма»; ее монахам согласно с правилами Винаи запрещается иметь какое-либо имущество, кроме положенных по кодексу восьми вещей. Самоназвание членов Раманния-никаи – «анагарики» дословно означает «бездомные». Членами этой секты являются около 2 тыс. монахов.

Сангха в Шри-Ланке традиционно обладает большим влиянием в политической жизни. Монахам здесь разрешено работать в госучреждениях и преподавать в учебных заведениях, что способствует развитию религиозной пропаганды. Правивший в 1980х гг президент Джаявардене был одним из вдохновителей политизации буддизма на острове; в 1982-м году при его содействии была организована международная буддийская конференция в Коломбо. На ней выдвигались идеи о создании в Шри-Ланке институтов, которые бы позволили ей стать флагманом мирового буддизма; среди них были даже международный буддийский банк и международный институт социальных проблем для монахов.

Помимо университетов Видьодайя, Келания и Видьяланкара, в Шри-Ланке существуют ещё с десяток буддийских средних и высших учреждений, а также Всецейлонский буддийский конгресс, буддийская молодёжная ассоциация Буддийский информационный центр и множество других организаций, объединяющих различные буддийские общины – всего более ста.[[65]](#footnote-65) Именно на острове было создано Всемирное братство буддистов – крупнейшая буддийская организация мира, чья штаб-квартира располагается в Бангкоке. В Шри-Ланке выпускается «Энциклопедия буддизма» под руководством ведущих буддологов мира, несколько газет и брошюр. Сложно представить себе Шри-Ланку в качестве флагмана мирового буддизма ввиду низкого политического значения этого государства, но её роль как «цитадели буддизма» уже сегодня стала возможной.

Усиление позиций буддизма на острове, с одной стороны, действительно может в перспективе превратить Шри-Ланку в главный мировой оплот буддизма, с другой – как и в Мьянме, он опасен расколом между радикальной частью монашества и умеренно-консервативными буддистами, стремящимися к сохранению репутации «мирной религии» и существующего порядка вещей. С учётом сложной многонациональной структуры населения острова ситуация на острове представляется, возможно, ещё более взрывоопасной, чем в Мьянме, где проблема буддийского радикализма обусловлена реакционным режимом. Ланкийский же религиозный экстремизм имеет чисто этническую почву и в качестве среды для развития национализма выступает только один народ – сингалы. Кроме того, Шри-Ланка – намного более открытое государство, которое давно стало популярно среди туристов. И тем не менее, здесь тоже происходят вспышки национализма на религиозной почве, приводящие к человеческим жертвам, что является очень тревожной тенденцией. Крупная вспышка религиозного насилия произошла в июне 2014-го года: в результате антимусульманских погромов четверо человек погибли, ещё около восьмидесяти были ранены и 8 тысяч стали беженцами (среди них две тысячи сингалов). Главным инициатором беспорядков выступила радикальная организация Боду Бала Сина. Последние столкновения между мусульманами и буддистами произошли в марте 2018-го года. Власти на десять дней ввели чрезвычайное положение; по некоторым данным, погибло один-два человека.

Значение буддизма для политической жизни Таиланда известно на сегодня наиболее полно, поскольку это наиболее открытая и высокоразвитая среди чисто буддийских стран. Буддизм здесь давно является вопросом национальной политики. Вопросами религий прямо или косвенно занимаются несколько правительственных учреждений: департамент по делам религии и канцелярия при министерстве образования; департаменты местной администрации и общественного благосостояния при министерстве внутренних дел; департамент медицинской службы при министерстве здравоохранения, министерство юстиции, рассматривающее главным образом мусульманские дела. Отношения между государством и крупнейшими религиозными общинами в стране регулируются специальными законами и постановлениями, основными из которых являются: Закон о легальном статусе римско-католической церкви в Таиланде (1928), королевский Декрет о религиозном патронаже религии ислама (1945), Закон, касающийся применения исламских законов в провинциях Паттани, Наративат, Яла и Сатун (1946), Закон о мечетях (1947) и Закон об организации сангхи (1962). Имеются даже подразделения буддийского духовенства в армии, ВВС и ВМС.[[66]](#footnote-66) Хотя буддизм фактически является государственно религией, в конституции страны признаётся свобода религиозного выбора

Буддисты составляют около 94% 68-миллионного населения, ещё 4% -ислам, 2% -конфуцианство, 0,5% -христианство. Государство оказывает поддержку всем религиям.Сангха в Таиланде разделяется на две крупные секты: Маханикай и Дхамутхитникай. Численность последователей первой примерно в шестнадцать раз больше, чем у второй; общая численность двух сект составляет около 400 тысяч человек. Дхамутхитникай возникла как школа «чистого» буддизма, свободного от инородных индуистских обрядов; этим она напоминает Раманния-никая в Шри-Ланке. Хотя численность этой организации малочисленна, именно к ней принадлежит верхушка монашеского сообщества Таиланда, включая некоторые аристократические рода.

Монашеская община в стране устроена по иерархическому принципу, соответствующему ступеням государственной службы; церковные лидеры активно сотрудничают с государством и поощряют изучение членами общины основ здравоохранения и санитарии, знакомство с техническими достижениями в сельском хозяйстве, с программами социального благоустройства. В стране насчитывается более 32 тысячи монастырей.[[67]](#footnote-67)

В Таиланде функционируют две крупные организации: Ассоциация буддистов Таиланда и Ассоциация молодых буддистов, в которые входят буддийские объединения государственных и частных предприятий и учреждений, учебных заведений. В Таиланде особенно ценится буддийское учение о накоплении заслуг. Обычно тайцы ставят личный успех в качестве приоритетной задачи в жизни; однако, достигнув финансового благополучия, они традиционно щедро жертвуют подношения сангхе. Благодаря росту доходов населения страны за последние пятьдесят лет стремительно растут и доходы монашеской общины.

В Лаосе подъём интереса к буддизму также связан с национально-освободительным движением – в данном случае против французов. Если в средневековой истории Лаоса главенствующей концепцией буддизма было накопление заслуг с целью перерождения на новой ступени социальной иерархии, то после колонизации ведущая роль досталась концепции достижения нирваны. Такая система ценностей характеризуется большей социальной инертностью, что, как уже отмечалось, является как плюсом, так и минусом буддизма. В условиях колонизации верующим буддистам не было смысла задумываться о перерождении во влиятельного чиновника и короля, так что умы буддийской молодёжи стали заняты поисками выхода из колеса сансары.

В ходе движения против колонизаторов буддизм здесь также начал переживать возрождение, и в 1947-м году, незадолго до обретения независимости был объявлен государственной религией под покровительством короля. Королевские указы 1947-го, 1951-го, 1959-го гг установили организационную структуру сангхи, которая, как и Таиланде, повторяла государственную административно-территориальную систему: руководство монастыря, руководство деревней, уездное руководство (светское и духовное), районное, провинциальное, национальное. Главой сангхи стал патриарх, восседавший в резиденции в Луангпхабанге; были образованы централизованные системы буддийского образования на основе палийских школ и судебная система. К 1973 г. число палийских школ в стране достигло 264; советы настоятелей имелись в 365 уездах из 1026, монашеские советы - в 76 районах из 143. Всего в стране было 2313 монастырей, в которых проживало около 18 тыс. монахов и послушников (в среднем один член сангхи на 150 жителей). Сангха с самого начала независимости Лаоса была поставлена под жёсткий государственный контроль, но, в отличие от примера Бирмы, её значение в общественной жизни было второстепенным. В основном она несла образовательные и культурные функции. После свержения монархии в 1975-м г. министерство культов было и вовсе упразднено, войдя в состав министерства просвещения, религии и спорта. [[68]](#footnote-68) В Лаосе, как и в Китае, буддизм оказался поставлен под управление социалистической партии. Но в отличие от китайского опыта, здесь произошло взаимодействие с буддизмом тхеравады, который хуже поддаётся одностороннему подчинению политическому руководству. Сегодня население Лаоса составляет более 6,5 млн. человек, из них 90% буддисты тхеравады. В стране насчитывается около 2,5 тысяч монастырей.

Камбоджа стала примером жестоких репрессий по отношению к буддизму. После независимости буддийская сангха сначала пользовалась большим покровительством принца Нородома Сианука, а затем была принуждена к использованию для пропаганды непопулярного режима генерала Лон Нола (1970-75 гг). Из-за этого она стала объектом особой ненависти «красных кхмеров», пришедших к власти в 1975-м. режимом Пол Пота все религии были объявлены пережитком прошлого, а монашеская община записана в низшую категорию населения, которую предполагалось физически уничтожить. В результате чудовищных репрессий 1975-78 гг. буддийская сангха была почти полностью истреблена – лишь немногим монахам удалось бежать из страны. В январе 1979 г. после свержения режима Пол Пота была создана Ассоциация монахов за национальное спасение Кампучии, которая вошла в Единый фронт национального спасения Кампучии. После создания Народной Республики Кампучии буддийское руководство принимает активное участие в общественной жизни страны, в том числе в политике, например, в обсуждении проекта конституции, в выборах в Национальное собрание, в борьбе за признание НРК на международной арене. В результате помощи общин соседних стран сангху в Камбодже удалось восстановить; более того, сегодня в стране буддизм тхеравады исповедуют 95% 15-миллионного населения, действует более 4 тысяч монастырей – больше, чем было до репрессий Пол Пота. В 1989-м году буддизм был объявлен государственной религией.

Что интересно, буддизм в этой стране проявил чудеса милосердия, когда после поимки лидеров режима красных кхмеров в 1990-е годы ни один из них не был приговорён к смертной казни. Именно по инициативе сангхи Камбоджа не стала мстить политическим преступникам с соответствующей жестокостью, ограничившись пожизненными приговорами.

В социалистическом Вьетнаме государственной религией объявлен атеизм; тем не менее, большая часть вьетнамцев охотно называют себя буддистами. Связано это с ролью буддизма в освободительной борьбе против французских колонизаторов, а затем в войне за объединение республики. В этой стране буддизм имеет наиболее аморфный характер среди всех индокитайских стран: Вьетнам является единственной из них, где под влиянием Китая большую популярность приобрёл буддизм махаяны. Махаянские секты представлены, главным образом, на севере страны, на юге же в небольшом количестве присутствует и тхеравада. Общая конфессиональная картина во Вьетнаме очень сложна и характеризуется тем, что граждане обычно не причисляют себя к какой-либо одной религии, называя себя одновременно и буддистами, и конфуцианцами, и приверженцами многочисленных национальных культов. В этой стране, помимо прочего, распространено христианство, а также специфическая религия Као Дай, ставшая квинтэссенцией вьетнамской полирелигиозной общности: она проповедует единство буддизма, ислама, конфуцианства и христианства и рассматривает Будду, Мухаммеда, Иисуса и Конфуция как пророков одного бога.

С 1930х гг в стране начинается активизация деятельности буддийских монахов, издаются журналы и религиозная литература, открываются новые учебные заведения. После войны буддисты Южного Вьетнама столкнулись с притеснениями со стороны режима ярого католика Нго Динь Зьема; начавшиеся в 1963-м г. Выступления монахов против режима стали одной из причин его падения. В то же время на севере буддизм развивался по китайскому сценарию: был создан единый буддийский союз, лояльный к политике партии. Поддерживаемые режимом буддисты ДРВ участвовали в агитационной работе во время вторжения США. Удачное окончание воны способствовало продолжению роста популярности буддизма: в 1981-м году была учреждена Конгрегация буддистов Вьетнама, а в 1989-м году в Хошимине открылся Институт изучения буддизма. Сегодня до 60 млн вьетнамцев готовы назвать себя буддистами, хотя по официальным данным 85% населения страны – атеисты.

В вопросе взаимоотношения религии и государства стоит отметить такие ламаистские страны, как Монголия и Бутан. В Монголии буддизм сыграл непосредственную роль в становлении государственности. В 1911 –м году после Синхайской революции в Китае в Монголии началось освободительное движение, которое возглавил религиозный деятель Богдо-гэгэном (главой монгольских буддистов) VIII Нгавангом Лобсангом, получившим титул Богдо-хан. Несмотря на почти полную физическую слепоту, Богдо-хан стал национальным героем Монголии. Под его руководством стране Монголии дважды удавалось избавиться от оков зависимости – сначала самостоятельно, затем – при помощи белого генерала Унгерна. Вскоре после смерти Богдо-хана Монголия была превращена большевиками в социалистическое государство, но новый строй не смог уничтожить доминировавший здесь буддизм. До репрессий 1930х годов монахи составляли около половины мужского населения Монголии. Несмотря на чудовищные преступления против населения и закрытие почти всех из 700 с лишним монастырей буддизм в Монголии так и не был задушен: уже в 1949-м году главный монастырь Гандантэгченлин был снова открыт, в последующие годы социалистической эпохи власть особенно не притесняла сангху; страну даже дважды посетил Далай-лама. После 1990-го года буддизм был объявлен государственной религией, что закреплено в конституции. В Бутане буддизм также является официальной религией со времен первых тибетских государств середины 1-го тысячелетия. Здесь распространена тантрическая школа Кагью, а монахами по традиции становится каждый средний сын в семье. Как видим, радикальная приверженность религии даже в случае с буддизмом не способствует развитию страны, зато делает из неё кладезь самобытной культуры.

Современное положение буддизма в Китае, Японии и Индии заслуживает отдельного внимания, так как политика государства в его отношении непосредственно связана с процессом консолидации буддийской цивилизации и обладает крупнейшим цивилизационным потенциалом.

Можно заключить, что буддизм играет огромную роль в современной политической картине Азии. Везде сангха была одним из участников национально-освободительного движения, буддийские монахи возглавляли политические движения и обладали влиянием на власть (как в Шри-Ланке, Мьянме, Таиланде, Монголии), либо сами становились инструментами власти (Китай, Лаос, Камбоджа времён Лон Нола). Сочетание факторов культурного и политического влияния делает невозможным отрицание феномена буддийской цивилизации. Однако разнородность буддийского мира и отсутствие в нём флагмана, способного сплотить вокруг себя буддийские народы, вынуждает перейти к вопросу о трудностях проявления этого феномена.

**Глава III. Перспективы буддийской цивилизации в мировой политике.**

На сегодняшний день в буддизме очень много различных течений, школ и ответвлений, которые в христианстве и исламе можно было бы подвести под категорию «секта». Собственно, буддологи сами употребляют термин «секта» применительно к движениям, из которых состоит учение, так что в данном случае это слово не несёт в себе уничижительного значения. «Секта» в буддизме трактуется исключительно как «школа», способ поиска наиболее удобного пути к цели, обозначенной Гаутамой. Сегодня буддизм распространяется по миру именно посредством небольших автономных организаций, каждая из которых обладает своими идеологическими особенностями. Развитие учения в новых страны сегодня, как и полторы тысячи лет назад, можно сравнить с ростом ветви плюща, разделяющейся на мелкие побеги и охватывающей таким образом большие пространства. Так, в России большая часть буддийских храмов относятся к традиции Гелугпа («жёлтая вера»), основанной ламой Чже Цонкапой в XIV веке.

Лояльность буддизма к локализации учения имеет и негативные стороны, выражающиеся в появлении большого количества действительно опасных сект (в привычном нам понимании этого слова), замаскированных под буддийские. Многие из них, прикрываясь постулатами об «истинном пути» лишь паразитируют на наивности последователей, занимаются мошенничеством («Секта Белого Лотоса» в Украине, «Топперавада», «Шадчуп Линг» в России) и даже экстремисткой деятельностью (японская «Аум Сенрикё»). Хотя деятельность таких сообществ наносит большой урон репутации буддизма, нужно понимать, что на самом деле они не имеют к нему отношения.

Разделённость на секты позволяет буддизму распространяться и набирать последователей. Обычно это относительно обеспеченные жители городов, обладающие тягой к индивидуальности и самопознанию. В этом раскрывается психологический аспект буддизма – наличие множества психотехник позволяет использовать это учение как способ борьбы со стрессом и решения жизненных проблем. Эта особенность исторически свойственна первому этапу проникновения буддизма. Но для того, чтобы говорить о складывании цивилизационной общности, мало проявления религиозного фактора как направления психологии – для этого необходимо, чтобы осознавали себя социальной группой. Если западным буддистам до этого ещё далеко, то на Востоке дела обстоят по-другому.

**III.I. Механизмы консолидации буддийского мира.**

Становится очевидным, что буддизм обладает огромным политическим и экономическим потенциалом, а его исторические и этические особенности дают ему право претендовать на роль резонирующей религии человечества, объединяющей остальные религиозные течения и науку. Однако, цивилизационное выражение у любого этического базиса появляется тогда, когда он обретает направленность, ставит перед акторами международной политики цели, которые они готовы достигать. Все существовавшие на планете цивилизации обладали такой чертой; она выражалась если не в расширении границ и распространении идей, то, по крайне мере, в сакральных заветах религии, которой они были скреплены. Обычно задача выполнения сакральных заветов возлагалась на наиболее очевидные акторы международных отношений, т.е. государства. С этой точки зрения в сегодняшнем мире стоит обратить особое внимание на наиболее сильные буддийские страны, т.е. на Китай и Японию.

Именно от политики этих двух государств в отношении буддизма зависит судьба буддийской цивилизации и возможность реализации потенциала буддизма. Надеяться здесь есть на что, ведь и в Поднебесной, и в Стране восходящего солнца буддизм является очень значимым направлением внешней политики. Буддизм для них является темой, которая позволяет консолидировать вокруг себя другие страны, налаживать международные контакты и улучшать свою репутацию в мире.

В связи с этим возникает понятие «буддийской дипломатии», исследованное в российской науке В.С. Кузнецовым («Буддийский фактор во внешней политике КНР») и Б.У. Китиновым («Буддийская культура: от возможностей «мягкой силы» до потенциала Лумбини»), а в зарубежной – американским учёным китайского происхождения Чжан Цзюяном («History and Status Quo»). Несмотря на значительный объём этих монографий, на сегодняшний день нет чёткой формулировки того, что такое буддийская дипломатия и ясного представления о механизме её действия. Определяя это понятие, профессор Академии общественных наук Китая Хуан Сянянь говорит: «Среди прочего мы не сможем проигнорировать такую функцию буддизма как установление связей с другими странами посредством культурного обмена. Если говорить современной терминологией, у буддизма существует функция – способствование общению с другими странами, а главной формой такой функции является народная дипломатия.»[[69]](#footnote-69) Нынешний руководитель Китайской буддийской ассоциации Ши Сюэчэн считает, что история распространения религии сама по себе является путём международного общения и дипломатии». «Известны случаи, когда международное взаимодействие буддистов сильно влияло на отношения между государствами и становилось примером для налаживания отношений между народами,» - заявляет он. – «В процессе сегодняшней интернационализации мы более активно сотрудничаем с другими странами, организовываются разные виды деятельности (официальная, народная, коллективная и индивидуальная) и, несмотря на форму, все они являются частью нашей дипломатии, только отличаются друг от друга по своей роли. Религия – хороший канал для ведения публичной дипломатии и народной дипломатии Китая.»[[70]](#footnote-70) Один из автор термина В.С. Кузнецов также соотносит его с понятием «народной дипломатии: «Понятие «народная дипломатия покрывает собой и буддийскую акцию, т.е. дипломатические акции, связанные с буддизмом как общественно-политическим феноменом.»[[71]](#footnote-71) Можно заключить, что буддийская дипломатия - *это способ налаживания контактов между странами и народами на основе буддизма как общественно-политической особенности этих народов и стран.*

Буддийская дипломатия осуществляется в различных формах. Условно её можно разделить на три направления:

- элемент публичной дипломатии: контакты сангхи с международным сообществом, поддерживание контактов с религиозными лидерами других стран;

- применение буддийского фактора в рамках традиционной дипломатии: посещение главами государств буддийских святынь, выставки мощей и сакральных предметов за рубежом;

- экономическое выражение: финансирование проектов, связанных с буддизмом (восстановление университетов, монастырей, ступ, храмов).[[72]](#footnote-72)

Недостаток теоретической базы явление компенсирует обширным практическим применением. Так, для КНР с момента основания в 1949 году буддийская дипломатия служит неотъемлемой частью внутриазиатских контактов. Можно выделить несколько этапов взаимодействия буддизма с политикой КНР на внешней и внутренней арене. **Первый этап** – 1949-1959 гг – характеризуется значительным сближением партийного руководства с китайской сангхой, использованием буддийских связей с окружающими государствами как фактора международного сотрудничества. **Второй период** – от начала оккупации Тибета до конца «культурной революции» (1959-1976гг) – резкое охлаждение отношения руководства КНР к буддизму, выразившийся сначала в потере интереса, а затем в жестоких репрессиях к буддийскому монашеству, закрытии монастырей, погромах и арестах**. Третий этап** – с начала реформ Дэн Сяопина – постепенное потепление отношения Пекина к китайским буддистам, начало нового взаимодействия. В 1991-м году партия провозгласила курс на «патриотическое воспитание», в рамках которого китайские буддисты должны отречься этого момента можно отсчитывать **четвёртый этап** отношений власти с буддизмом, который характеризовался новым похолоданием в отношении учения; впрочем, далеко не таким болезненным, как в 60-70е годы. **Пятый этап** развития буддийской дипломатии начался в 2001 году после проведения Национальной конференции по религиозной работе.

Несмотря на атеистический характер правящего режима, гонения на буддийскую сангху, которые имели место в первые годы существования нового Китая (1949-1952гг), власти Пекина быстро поняли ценность буддийского фактора в развитии дипломатических отношений со странами региона. Уже в 1953-м году было организовано Китайское буддийская ассоциация (КБА) – официальная структура, представляющая буддистов Поднебесной. КБА активно участвовала во всех съездах КПК, в числе лозунгов на этих съездах неизменно присутствовал призыв «всем буддистам мира объединяться против империалистической агрессии». Общая религия стала веским поводом для развития отношений Китая с другими странами, в которых велика доля буддийского населения – Японией, Кореей, Таиландом и особенно Мьянмой. С начала 1950х гг проходили встречи руководителей этих государств по буддийской теме: так, в 1954 г. Состоялись визиты Чжоу Эньлая в Бирму и премьера У Ну в КНР, на которых были озвучены пять принципов мирного сосуществования республик, почерпнутые из буддийского учения. В ходе встречи У Ну посетил монастырь в Ханчжоу и несколько других памятников культуры.[[73]](#footnote-73) Позже подобные поездки по Китаю совершали многие руководители Бирмы. Пять принципов мирного сосуществования были приняты в совместном заявлении премьеров двух стран от 28 июня 1955 года. Впрочем, всё не ограничивалось встречами на высшем уровне - популярность буддизма среди широких слоёв населения была той платформой, на которой можно было укреплять межнациональные связи на низовом уровне, что отлично понимали руководители КПК. Не обходилось и без эксцессов: забавная история случилась в 1955-м году, когда КБА согласилась передать Бирме священную реликвию – зуб Будды. В Рангуне это событие восприняли с восторгом, и за зубом отправилась делегация во главе с президентом Ба У и премьером У Ну. Но в последний момент руководство КНР внезапно передумало и решило, что зуб слишком ценен, чтобы дарить его оригинал. Это вызвало глубочайшее недоумение среди бирманцев и грозило серьёзным осложнением отношений, т. к. могло свидетельствовать о высокомерном отношении к периферийным соседям со стороны Китая, память о котором глубоко укоренилось в менталитете жителей Мьянмы. Однако, в итоге был найден компромисс: КБА торжественно передала делегации слепок зуба, и отношения двух стран были спасены.

Не менее значимо в ту пору присутствие буддийского фактора в связях с другими странами Индокитая. 23 января 1956 г. В Пекин прибыла делегация таиландского народа. Встречали её в том числе и представители КБА. Прибытие принца Камбоджи Нородома Сианука в том же году также встречали буддийские монахи. Сианук в годы своего правления считался большим заступником буддизма и стремился опираться на сангху во внутренней политике, поэтому ему было особенно приятно это проявление буддийской дипломатии. В ходе визита он посетил монастырь Гуанцзи-сы и Центральный университет национальностей, где члены КБО презентовали ему класс, где изучались буддийские каноны. В ответной встрече в мае 1957 г. Представители КБА во главе с Чи Суном прибыли в Камбоджу на годовщину 2500-летия нирваны Будды.[[74]](#footnote-74) Несмотря на то, что между Китаем и проамериканской в то время Камбоджей не было дипотношений, встречи имели большой резонанс среди камбоджийской общественности. На обратном пути делегация посетила Вьетнам, где встретилась с президентом Хо Ши Мином. К слову, делегаты КБО контактировали в той поездке не только с буддистами, но и с представителями других религий многоконфессионального Вьетнама, в том числе, с христианами. Буддийский мотив присутствовал также в дипломатических встречах с руководством Непала, Индии, Шри-Ланки и Лаоса.

До конца 1950х годов Пекин охотно использовал значимость своей страны для мирового буддийского сообщества и получал благодаря этому большие политические дивиденды. Всё изменилось в 1958-59 гг, когда после оккупации Тибета силой был подавлен мятеж буддийских монахов, а Далай-лама вынужден был бежать. Одновременно испортились отношения Китая с СССР, и политика Поднебесной стала совсем изоляционистской и реакционной. Китайская пропаганда равняла Далай-ламу с «американскими империалистами и «советскими ревизионистами» и приписывала ему мифические заговоры, которые он якобы замышлял на территории Индии против трудящихся Китая. Хотя Тибет пока ещё был единственным препятствием для развития буддийской дипломатии, он уже нанёс ей непоправимый урон: например, из-за протестов Китая Далай-лама не смог встретиться с представителями других буддийских стран в Берлине; ему удалось выбраться за пределы Индии только в 1967-м году.[[75]](#footnote-75) С началом «культурной революции» в 1966- году буддийская дипломатия окончательно была свёрнута: буддизм был объявлен одним из «четырёх пережитков» прошлого, от которых нужно было избавиться. Отряды хунвэйбинов врывались в монастыри и крушили буддийские святыни, тысячи монахов попали под репрессии.

После прихода к власти Дэн Сяопина ситуация начала нормализоваться: в 1982-м году в конституции появляется раздел о свободе религии, а в статье 36 прописывается задача государственной защиты религиозной деятельности. Буддийская дипломатия снова начинает использоваться во внешней политике: в 1978-м году Сяопин в ходе визита в Японию посещает храм Тодай-цзи в городе Нара и могилу монаха Цзянь Чжэня, проповедовавшего буддизм в Японии в эпоху династии Тан. В 1985-м году председатель КНР Ли Сяньянь во время визита в Бирму посетил храм Шведагон. Впоследствии эти места станут знаковыми для отношений Китая с Японией и Мьянмой: Цзянь Цзэмин посещал Шведагон в ходе поездки в Мьянму в 2001-м, а Ху Цзиньтао – храмы Тодай-цзи и Хорю-цзи во время визита в Японию в 2008-м. В тот раз Ху Цзиьтао также подарил копию корабля, на котором Цзянь Чжэнь приплыл в Японию. Всего c 1980-го по 1987-й годы Китайская буддийская ассоциация приняла 650 групп буддистов из более чем 20 стран, включая Индонезию, США и Австралию. Также в 1986-м году состоялся обмен визитами между буддистами КНР и КНДР.

С начала 1990х годов обострилось противостояние международного буддийского сообщества и Пекина, связанное с изгнанием Далай-ламы. 23 августа 1991 года ООН принимает резолюцию по Тибету, которая признавала наличие у Тибета культурной идентичности и критиковала КНР за репрессии против населения Тибета. Резолюция встретила большое негодование в Китае, как и аналогичный документ, одобренный в 1994-м году в Европарламенте. С этого момента партия возобновляет активные нападки на Далай-ламу. Китайская пропаганда постоянно демонизирует его образ, пытаясь представить «марионеткой враждебных сил» и «сепаратистом, прикрывающимся религиозной деятельностью». Власти Пекина очень болезненно реагировали на визиты Далай-ламы в любую страну, которая не запрещала ему въезд. Особенное недовольство вызвал визит на Тайвань в 1997-м году. [[76]](#footnote-76) Однако, вопреки негодованию Китая, духовный лидер тибетцев почти нигде не встречал противодействия со стороны местных властей.

Становилось ясно, что усилия по сложению в мировой общественности образа Далай-ламы как сепаратиста и политического отщепенца не дают плодов, равно как и попытки представить новых духовных лидеров Тибета истинными выразителями воли китайских ламаистов. Непризнание Далай-ламы негативно повлияло и на отношения Китая с российскими буддистами. В 2004-м году Далай-лама посетил Калмыкию с пастырской миссией. Китайская сторона прокомментировала решение России допустить этот визит «непонятным»; по некоторой информации, Цзян Цзэминь на одной из встреч с Путиным предложил ему «выбирать между дружбой миллиарда китайцев и нескольких миллионов российских буддистов». Российский МИД отреагировал уверениями в том, что Далай-лама воспринимается в стране исключительно как религиозный лидер, а Тибет признаётся Москвой неотъемлимой частью Китая.[[77]](#footnote-77) С тех пор тот двухдневный визит так и остался последней поездкой Далай-ламы XIV в постсоветскую Россию.

В 2001-м году ЦК и Госсовет организовывают Национальную конференцию по религиозной работе, на которой ставится задача содействия буддизму внутри государства. Был дан новый старт деятельности Китайской буддийской ассоциации, начаты масштабные работы по восстановлению буддийских монастырей и активизации деятельности монашеских сообществ. КБА участвует в международных буддийских форумах, в т.ч. входит во Всемирное братство буддистов в Шри-Ланке. При этом деятельность КБА снова находится под строгим контролем государства.

Сегодня буддийская дипломатия является для Китая как одним из способов налаживания контактов с соседями, так и широкой методикой поведения в мировой политике. Характерным примером является организация, поддержка и участие Китая в многочисленных буддийских международных мероприятиях. Так, с 2006 года при поддержке Китая раз в 3 года проводится Всемирный буддийский форум, объединяющий тысячи монахов из примерно сорока стран. Главной задачей форума заявлено «продвижение положительного образа буддизма в мире, содействие экономическому развитию, процветанию культуры и обмен культурным опытом между монахами разных стран.»[[78]](#footnote-78) На форум приезжает патриарх китайского буддизма Панчен-лама – вторая по значимости фигура для последователей ваджраяны. В 2009-м году Форум объединил буддистов Китая и Тайваня, пройдя в два этапа по обеим сторонам Тайваньского пролива. Целью Форума было заявлено «достижение наибольшего сплочения континентального Китая, Гонконга и Тайваня».

Также Пекин продолжает использовать буддийские святыни и священные реликвии, находящиеся на своей территории для развития дипломатических связей. Вышеупомянутый зуб Будды (шарир) после визита в Мьянму не раз отправлялся в «гастроли» по государствам Азии, где с большим успехом выставлялся как пример дружественного отношения Китая к буддийской общественности этих стран. В 2003-м году зуб побывал на 75-м дне рождения короля Таиланда. В 2011-м году он снова помог Китаю разрядить обстановку в отношениях с Мьянмой.

Китай также жертвует большие средства на восстановление буддийских святынь за пределами своих границ. В 2006-м году КНР присоединилась к проекту по восстановлению крупнейшего буддийского университета Наланда в Индии, разрушенного мусульманами в 1193-м году. Вклад Пекина в международный проект составил, по некоторым данным, 1 млрд долларов.[[79]](#footnote-79) В сентябре 2014-го года прошли первые занятия в двух школах нового учебного комплекса Наланда, располагающихся в Раджгире. Впрочем, работы над восстановлением комплекса идут достаточно вяло: достроить университет планируется лишь к 2020-му году. В 2007-м году министр иностранных дел Ли Чжаосин побывал на открытии мемориала китайского философа «таинственного толстяка» Сюаньцзаня около развалин буддийского университета в Бихаре.

Стоит отметить, что первое лицо мирового буддизма - Далай-лама - игнорирует проведение Всемирного буддийского форума. Разногласия между тибетским духовенством в изгнании и КБА являются основной преградой для консолидации буддийского мира вокруг Китая. Ламаисты всего мира справедливо не могут простить Пекину тысячи жертв репрессий 1958-59 годов, полное подавление самобытной тибетской культуры, которое продолжается по сей день. Знаковым негативным событием стало избрание нового Панчен-ламы (воплощения Будды Амитабхи) в 1995-м году. Тогда Далай Лама XIV предложил кандидатуру 6-летнего Гедуна Чокьи Ниима. Большая часть буддийского сообщества согласилась с ним, но вскоре после признания мальчика Панчен-ламой он и его семья были взяты под стражу. Через три дня он пропал без вест, а новым Панчен-ламой власти КНР вскоре объявили ребёнка из лояльной к правительству семьи. До сих пор большая часть мирового буддийского сообщества не признаёт 11-го Панчен-ламу настоящим. Между тем, власти Пекина уверяют, что Гедун Чокьи Ниима живёт нормальной жизнью и «не хочет, чтобы его беспокоили».

Пока не будет решён вопрос статуса Тибета, Китаю трудно будет полноценно использовать политический потенциал буддизма. На данный момент усилия, направленные на его поддержку выглядят скорее как жесты доброй воли, один из способов проявления мягкой силы, несущие вспомогательную функцию в китайской внешней политике. Но более внимательное отношение Пекина к этому аспекту деятельности могло бы привести к намного более весомым результатам, учитывая современную популярность буддизма на Западе.

Если Китай в использовании буддийской дипломатии неизбежно натыкается на тибетский вопрос, то родина буддизма – Индия – не сталкивается с подобными проблемами. Недостатком индийской политики служит отсутствие достаточно длительного опыта: лишь в последние два десятилетия страна начала использовать политический потенциал буддизма. В 1990х годах была принята внешнеполитическая доктрина «Взгляда на Восток», устанавливавшего страны Азии в качестве главного приоритета. Вслед за началом реконструкции университета Наланда последовал прошедший в 2011-м году Глобальный буддийский конгресс, в котором участвовали монахи из 32х стран мира, включая Далай-ламу.[[80]](#footnote-80) В 2012-м году на конгрессе Всемирного братства буддистов в Мьянме министр иностранных дел Индии также посетил Шведагон, где открыл индийскую пагоду.[[81]](#footnote-81)

На данный момент буддийская политика Индии не встречает противодействия Китая и даже наоборот – эти страны активно сотрудничают по буддийской линии. Но очевидно, что в неявном виде Индия и Китай – главные конкуренты в этом вопросе. В случае, если бы буддийская дипломатия стала бы главным международным приоритетом одного из государств, возникло бы открытое противоречие, которое бы вынудило буддийский мир выбирать «главную» буддийскую страну. Преимущества Индии в том, что она является родиной этого учения, здесь находятся главные святыни и медленно возрождающийся легендарный учебный комплекс Наланда. Кроме того, Индия остаётся убежищем Далай-ламы, чья фигура является священной для буддистов ваджраяны, к которым относятся не только Монголия и Бутан, но и большинство западных буддистов. Недостатком же является то, что сегодня в Индии лишь 0,7% населения исповедуют буддизм, и учение попросту слишком долго не было частью индийской социально-политической общности. Преимущества Китая – в полуторатысячелетнем развитии махаянистской формы буддизма, сотнях миллионов его последователей на своей территории и шестидесяти годах последовательной буддийской дипломатии, направленной на сближение с остальными странами региона. Кроме того, на данный момент Китай превосходит Индию в экономической, военной и политической мощи.

Крайне трудно предположить, какой из двух вариантов мог бы стать предпочтительным для буддийской цивилизации – условная ситуация выглядит как противостояние силы и правды. Но сущность буддийской дипломатии, её выражение как «мягкой силы» и существование в рамках либеральной концепции международных отношений сами по себе делают возможность такого конфликта трудно представляемой. Разногласия, связанные с большим количеством одинаковых по сути международных буддийских обществ с разными названиями, на саммитах которых не бывает то ламаистского правительства, то представителей КБА; возмущения китайской стороны приёмами Далай-ламы в европейских странах – все эти противоречия выражаются лишь в устном выражении недовольства, которое не несёт в себе даже тяжёлых дипломатических последствий. Буддизм никогда в истории не был причиной вооружённых конфликтов между государствами, поэтому невозможно вообразить, чтобы конкуренция в буддийской дипломатии стала фактором серьёзной дестабилизации отношений в регионе.

Гораздо более обнадёживающим выглядит сценарий, при котором буддизм станет фактором, объединяющим политические приоритеты Индии и Китая. Уже сейчас мы видим примеры сотрудничества между этими странами по буддийской линии, и если этому аспекту удастся стать почвой для образования надгосударственной организации – это станет огромным шагом в консолидации буддийского мира как крупной политической силы. Несмотря на недовольство Китаем предоставлением политического убежища Далай-ламе и нескольким сотням тысяч беженцев из Тибета, страны пытаются проявлять терпимость в отношении разногласий. Так, предоставление Индией убежища первоиерарху Кармапа Римпоче Ламе XVII в 1999-м году не встретило резкой реакции китайского МИДа. На вопросы о том, не является ли позиция Индии вмешательством в китайские внутренние дела, представители министерства отвечали уклончиво, подчеркнув, что «в деле Кармапы индийское правительство ясно заявило, что оно не позволит ему заниматься какой-либо антикитайской деятельностью».[[82]](#footnote-82) В 2003-м годы премьер-министр индии А. Ваджпаи в ходе визита в Китай посетил буддийские святыни в Лояне.

В Японии также буддийской дипломатии уделяется определённое внимание .Так, здесь дважды проходил Международный Буддийский саммит, учреждённый в 1998-м году. В первый раз в 1998-м саммит прошёл в Киото, его гостем стал сам Далай-лама. 8-13 декабря 2014 года он состоялся уже в пятый раз в городе Кобе, префектура Хёго. В этот раз в саммите приняли участие духовные лидеры, представители религиозных организаций сорок одной страны. Организатором саммита в этом году выступил японский орден Ненбуцушу, духовный лидер которого Кюсе Эншинджо являлся президентом саммита. Главные лица сангхи сорока одной страны , в том числе России, встретились с целью развития дружественных связей и поиска ответов на глобальные вызовы с опорой на буддизм.

Каждая из сорока одной делегации на саммите представила доклады со статистикой о количестве буддистов в своей стране, засвидетельствовавшие рост числа последователей в мире. В числе выступавших был и Шаджин-лама Калмыкии, доклад которого вызвал большой ажиотаж. Помимо духовных лиц, на саммите присутствовали члены королевских семей Камбоджи, Таиланда, Бутана, премьер министры, члены правительств, полномочные послы и дипломаты из всех стран-участниц (от России присутствовал генеральный консул РФ в Осаке Н. М. Латыпов). Для дипломатических лиц была организована экскурсия по Большому Королевскому залу буддизма ‒ огромному архитектурному комплексу буддийского японского ордена Ненбуцушу; кроме того, участники саммита посетили место строительства учебного комплекса Наланда Махавихара. Итогом саммита стало коммюнике, подписанное представителями всех стран-участниц, закреплявшее тезис: «В период глобализации буддизм ‒ одна из самых толерантных религий на планете ‒ должен быть образцом мирного сосуществования людей».   
  
Присутствие Далай-ламы на первом из Международных буддийских саммитов, а также тот факт, что на нём собираются представители всех трёх главных буддизма – махаяны, тхеравады и ваджраяны – говорит о потенциале этого форума как площадки для буддийской дипломатии мирового масштаба. В отличие от мероприятий, организуемых Китаем, здесь нет преград для участия изгнанного тибетского духовенства. Форум не является единственной подобной площадкой – другие мероприятия и организации имеют схожую повестку, но ни одна из них не претендует на подавление других. В этой многоканальности буддийского дипломатического воздействия есть две стороны: одна подчёркивает слабость буддийской цивилизации как раздробленного мира, не способного действовать скоординировано, другая – выражает силу путём широкого охвата и разнообразия работы с мировым сообществом.

В Японии тоже присутствует большое количество буддийских организации, наиболее крупная из них – Сока гаккай, объединяющая от 4 до 18 млн буддистов-мирян. Основой идеологии этой организации является японская буддийская школа нитирэн, созданная монахом Нитирэном в XIII веке. Главной книгой этого движения является «Сутра белого лотоса» («Мёхо рэнге кё»); её трактовка буддизма заключается в существовании десяти миров, пройдя которые каждый житель Японии может стать буддой. Сока гаккай, основанная в 1930-м году, известна отстаиванием буддийских принципов даже во время милитаристского режима времён Второй мировой: в 1943-м году глава движения Макигути Цунэсабуро был заключён в тюрьму из-за несогласия с политикой властей. Сегодня филиалы этой организации есть в 110 странах мира. Помимо Сока гаккая в Японии функционируют десятки других религиозных течений, многие из которых выделились из более старых школ после войны. Необуддийские течения составляют большую политическую силу в Японии, которая влияет на внешнюю политику страны и таким образом выполняют роль буддийской дипломатии для Токио.

В частности, антивоенная политика Японии в международных отношениях определена влиянием буддизма. С 1970-80х гг ряд необуддистских общественных движений в Японии сделали протест против войн главным направлением своей общественной деятельности. На первой страницы брошюры, выпускавшейся сектой «Риссё косэй кай» был напечатан текст о необходимости сотрудничества с другими религиями для достижения мира. Руководитель организации «Нихондзан мёходзи» Фудзии Ниттацу вплоть до окончания войны был ярым приверженцем милитаристской концепции «Взаимной сферы процветания». Но уже в первые годы мирного времени он раскаялся в своих взглядах и стал резким противником любых вооружённых конфликтов. «Нихондзан мёходзи» стала активно участвовать в демонстрациях против войн, в том числе в движении за закрытие базы США в Суканава в 1955 г. На её средства в разных районах Японии воздвигались так называемые «пагоды мира», а монахи секты могли часами стоять у ворот американских баз, стуча в барабаны и скандируя антивоенные лозунги. В 1962-м году по инициативе «Нихондхан мёхозди» был создан Совет японских религиозных организаций в защиту мира». В 1970 и 1976-м «Риссё косэй кай» организовывало конференции этого совета. Начиная с 1974-го года стали происходить так называемые «поездки раскаяния» в страны Азии, подвергшиеся японской оккупации. «Урок, который мы извлекли из посещения в этих странах семей, потерявших своих кормильцев в годы войны, состоит в том, чтобы никогда больше не повторить величайшей глупости, оказавшись в плену у представлений о превосходстве японской нации,» - заявил тогда один из лидеров этой нитирэнской секты.[[83]](#footnote-83)

С начала 1970х гг к пацифистскому движению присоединилась и Сока гаккай. При молодёжном и женском отделах были созданы комитеты мира, уже в 1970-м году была проведена международная студенческая конференция в защиту мира. В 1972-м году на съезде организации её глава Икэда указал на возможность объединения всех антивоенных движений вне зависимости от вероисповедания и идеологии». В 1973 г. был выдвинут лозунг «За построение мирного творческого общества путём развёртывания буддийского движения!» Спустя два года на о. Гуам был создан Интернационал Сока гаккай, который сделал основной темой международной деятельности антивоенные выступления». На первом съезде Интернационала в 1980 году в Лос-Анджелесе, на котором присутствовали 15000 представителей 48 филиалов Сока гаккай. Были сформулированы три принципа: решительное отрицание войн и вооружений; упрочнение мира на основе учения Нитирэна; единство в создании мира и культуры путём распространении нитирэнизма во всём мире. С 1982-го года Сока гаккай совместно с ООН провела множество антиядерных выставок по всей планете.[[84]](#footnote-84) Хотя пацифистская повестка необуддийских японских течений шла в неразрывном сочетании с пропагандой их религиозных идей, нельзя недооценивать их воздействие на внешнеполитическую доктрину Японии.

Япония как страна с большим влиянием национальной философии на государственные сферы деятельности отличается заметной ролью буддизма в экономике второй половины XX века. Уже упоминавшийся экономист Шиничи Иноу посвятил этому труд «Буддизм в работе: новый подход к управлению и бизнесу». В нём Иноу рассматривает преимущества и недостатки капиталистической и социалистической экономик. Капитализм, замечает он, силён наличием конкуренции, которая повышает качество товаров и услуг, а также ценностью частной собственности как элемента свободы и достоинства человека. Слабость же его – в угнетении одного класса другим, работе на износ моральных и физических сил, что вредит человеческому потенциалу. Социализм привлекает способностью легко регулировать рыночные процессы и социальной страховкой для элементов, не встраивающихся в систему; слабость его – в унификации производства, поощрении слабых в ущерб сильным, что не даёт стимула для стараний. Иноу предложил концепцию «Срединного пути» - модели, которая бы сочетала преимущества капитализма с его свободой рыночных отношений и положительным эффектом конкуренции и социализма с его равным распределением благ и возможностью государственного регулирования. По мнению Иноу, буддийская экономика по своей сути тяготеет именно к такому, смешанному типу. Он предложил её в качестве экономической модели XXI века; сегодня в наиболее прогрессивных странах мы видим попытки создания именно такой экономики. Скандинавские страны, Малайзия, Австралия и Новая Зеландия – все эти государства стремятся идти по пути «Смешанной экономики». Сама Япония и Китай с его прорывными реформами 1980х годов также могут служить примером реализации идей Иноу.

На сегодняшний день Япония всё же недостаточно использует потенциал в отношениях со странами Азии. Объясняется это её внешнеполитической зависимостью от США, скреплённой договорами о взаимной обороне, а также наследием Второй мировой, оставившей трудные отношения с Японией и японским буддизмом во многих частях Азии. Попытка использовать буддизм в качестве фактора консолидации азиатских государств по примеру Китая сегодня была бы воспринята как возрождение японского национализма. Это выглядит парадоксально, учитывая, что Япония, лишённая возможности силового политического давления, стала второй в мире страной по масштабам и опыту применения «мягкой силы», а буддизм как раз является одним из лучших примеров «мягкой силы». Дело в том что буддийская дипломатия помимо культурного имеет также определённое идеологическое значение, что вызвало бы настороженность в случае использования Японией. На данный момент Страна восходящего солнца, как и Республика Корея, является скорее объектом, нежели субъектом буддийской дипломатии, но её опыт реализации буддийской экономики составляет потенциал в данном вопросе.

АСЕАН также уделяет внимание буддизму как элементу налаживания взаимодействия между странами-участницами. Ключевые принципы АСЕАН, выраженные в бангкоксой декларации содержащий пункты о противодействии производству ядерного оружия, принципов содействия миру и неучастия в война, миротворческой роли в международной политике, что полностью соответствует буддийской морали. Половина государств АСЕАН являются по большей части буддийскими и имеют множество взаимных контактов по этой линии. Так, в Бангкоке функционирует международный буддийский колледж при университете Маха Чулалонгкорн Раджа Видилайя, где обучаются студенты из Лаоса, Мьянмы, Камбоджи, Вьетнама и других стран. Основанный в 2015-м году, он имеет связи с буддийскими университетами Китая (Buddhist Academy of China), Вьетнама (Vietnam Buddhist University), университетами Европы и США.

Китай прикладывает немало усилий для развития связей с буддистами Юго-Восточной Азии и уже добился результатов на этом направлении. В 2000-м году премьер-министр Чжу Жунцзи участвовал в неформальном саммите АСЕАН, после чего буддийские общины стран АСЕАН пригласили делегацию из Китая посетить их. С 30 июля по 9 августа 2001-го года делегация китайских буддистов посетила храм зуба Будды на Шри-Ланке, Малайзию и Таиланд. В 2005-м году в Китае побывала делегация Генерального союза буддистов Сингапура.[[85]](#footnote-85) В этом городе-государстве, 60% процентов населения которого составляют китайцы, исповедующие буддизм, с особым воодушевлением воспринимают жесты буддийской дипломатии со стороны Китая.  
  
Интерес КНР к АСЕАН имеет прежде всего экономический характер. Развивающиеся экономики Юго-Восточной Азии с быстро растущим населением дают КНР и возможности для размещения производства, и рынок сыта, а цивилизационная близость открывает возможность и для стратегического партнёрства. Важнейшими союзниками Китая стали буддийские Мьянма и Шри-Ланка, с которыми достигнуты соглашения о размещении китайских военных баз. Цивилизационные контакты с Таиландом позволяют Китаю поддерживать кс себе лояльное отношение со стороны этого союзника США. С 1975-го года, когда между государствами были установлены дипломатические отношения, Китай и Таиланд неоднократно обменивались визитами буддийских делегаций (например, в 1995-19996 годах), несколько раз в Таиланде проводились выставки зуба и пальцев Будды.

Но главный интерес со стороны КНР всё же представляют именно связи с Кореей и Японией как наиболее развитыми и близкими культурно и территориально государствами региона. Японские и корейские буддисты охотно тянутся к Китаю, так как эти общины исповедуют течение махаяны, а на национальное самосознание Японии и Кореи очень повлиял экспорт китайской культуры. На первой конференции дружеских контактов буддистов Китая, Корея и Японии, состоявшейся в Пекине в 1995-м году, Чжао Пучу объявил о намерении сплетения «золотых уз», связывающих сангхи трёх государств.  
 Политический союз махаянских государств нашёл выражение в 1997-м году, когда прошёл первый саммит в формате «АСЕАН плюс три». К тому моменту состоялось уже три конференции буддистов трёх стран, на которых они договорились углублять дружеские связи и содействовать обеспечению мира в регионе и во всём мире.  
  
Треугольник Китай-Корея-Япония становится северным махаянским полюсом буддийской цивилизации, дополняющим связку государств тхеравады на юге Азии. Процессы консолидации, произошедшие в последние полвека, говорят о складывании масштабной политической системы на основе культурного единства. В случае преодоления локальных проблем эта система станет влиятельнейшим актором международных отношений глобального уровня.

**III.III. Интерес к буддизму в западном сообществе**

Как уже неоднократно подчёркивалось, буддизм в западном мире стал популярен в XX веке. Можно подумать, что увлечение «усталыми жителями» больших европейских городов буддийскими течениями и сутрами непосредственно связано исключительно с постиндустриальным сочетанием разочарования в философских концепциях прошлого и вседоступности информации, а также стремлением к самоуспокоению в условиях избытка информации и постоянного стресса. Это мнение является правильным, но ограниченным, поскольку не учитывает некоторые другие факторы. Вспомним о том, как буддизм проникал в европейское и американское общество.

Впервые Европа узнала о буддизме благодаря Марко Поло, который очень уважительно отзывался об этом учении после путешествия в Индию. «Несомненно, если бы он был крещён в христианстве, то стал бы великим святым наряду с Господом нашим Иисусом Христом,» - писал он.[[86]](#footnote-86) Однако, до XIX века сведений об учении было очень мало. Само понятие «буддизм» появилось именно на Западе в XIX веке и относилось к обобщённому представлению о религиозных течениях тхеравады, махаяны и ваджраяны. В то время под влияние учения попали такие великие европейские философы, как А. Шопенгауэр, М. Хайдеггер, Ф. Ницше, впоследствии Карл Юнг. Шопенгауэр стал первым из больших мыслителей, обратившихся к буддизму как к части бесценного культурного наследия Востока, которое он противопоставлял западной философии. Он полностью поддерживал концепцию пути избавления от страданий путём работы над разумом, был сторонником Восьмеричного пути. «Буддизм - это самая высшая религия,» - замечал Шопенгауэр, подчёркивая , что нормы буддизма приняты во всех азиатских культурах.

Вскоре увлечение Востоком стало очень распространено в европейских культурах. Считается, что буддизм повлиял на творчество импрессионистов, в т.ч. Винсента ван Гога, А. Матисса и Поля Гогена, множества писателей (Редьярд Киплинг, Л.Толстой). Интерес к религии плавно возрастает к концу века: начало глобализации мира с открытием экономик Китая и Японии приводит к увеличению торговых и дипломатических миссий на Восток, а вместе с ними ускоряется культурный обмен. Начинается возникновение буддийских организаций: в 1901-м году Общество буддийской миссии проводил конгресс в Лейпциге, затем с 1903-го года в Германии начинают открываться собственные буддийские союзы. Через четыре года этот процесс начинается в Великобритании. После войны буддизм становится ещё популярнее по всей Европе и особенно Германии как ответ на кризис национальной идеи, а также вследствие того, что в Азии получили самостоятельность несколько буддийских государств, из которых стали прибывать монахи. Самое крупное английское буддийское общество создаётся в 1924-м году (Буддийское общество Великобритании), сегодня оно объединяет около сорока организаций. [[87]](#footnote-87) В США первые буддийские храмы были построены в середине XX века китайскими переселенцами. Известным буддистом был генерал армии Севера в гражданской войне Генри Стил Олкотт, вместе с Е. Блаватской основавший в 1875-м году Теософское общество. Первой задачей этого эзотерического объединения было заявлено «создание ядра Вселенского братства человечества без различия рас, вероисповедания, пола, касты или цвета кожи»[[88]](#footnote-88).

Большой – местами огромный - подъём интереса к буддизму произошёл в России в первые два десятилетия XX века. Серебряный век русской культуры привнёс много новых течений в литературу, живопись, философию, и вместе с ними пришло увлечение восточными учениями, в том числе буддизмом. Разочарование в идеалах прошлого века, нарастающий технический прогресс и назревающий политический кризис, впоследствии приведший к войне, вынуждал людей искать утешение в чём-то доселе неизведанном, и они находили себя в загадочной индуистской религии без бога. После того, как труды Шопенгауэра уже принесли в европейскую философию увлечение Востоком, российская интеллигенция, уставшая от православной идеологии, подхватила волну. Теолог Е. Блаватская в книге «Разоблачённая Изида» выдвинула теорию о том, что все религии мира имеют индо-буддийское происхождение и общую цель, обозначенную буддизмом, лишь трактуя её по-разному. Идеи Блаватской и её ученика Синнета привели к появлению в российской философии такого понятия, как «необуддизм». Впрочем, их трактовка буддизма содержала много фактологических неточностей и была завязана на эзотерике, а потому не воспринималась многими всерьёз. Тем не менее, стоит отметить необычайно прогрессивную для тех лет идею создания общей для всего мира религии на основе синтеза существующих. Другим крупным российским исследователем буддизма был В.С. Соловьёв. Ещё в 1892-м году он писал: «Глубокая идея буддизма ещё не пережита человечеством, она может завладеть западными умами, которые дадут им новые формы.» - тем самым фактически предсказав распространение буддизма в странах Европы и США в XX веке. Соловьёв посвятил много работ буддизму, и его отношение к учению в течение жизни прошло эволюцию от симпатии к глубокой приязни и затем к боязни и почти паническому страху. Прогнозируемое распространение буддизма ассоциировалось у него с боязнью перед панмонголизмом – азиатским наступлением на Европу. В одной из работ Соловьёв предположил, что «Азия собирается нас одолеть своими культурными и духовными силами, сосредоточенными в китайском государстве и буддийской религии».[[89]](#footnote-89) До нынешних дней не произошло никакого подтверждения подобных опасений, но сами такие высказывания от человека, предсказавшего распространение буддизма, говорит о признании его политического потенциала.

Особую роль буддизм сыграл в идеях так называемых «русских космистов». К волне философов и учёных, возродивших древнегреческое учение о «космической» природе человека, относят вышеупомянутого В.С. Соловьёва, Н.А.Бердяева, Н.Фёдорова, П.А. Флоренского, Н. Умова, Н.Холодного, В. Вернадского и многих других.[[90]](#footnote-90) Особо стоит упомянуть о принадлежности к космистам К. Циолковского – «деда» мировой космонавтики. Мечта о космосе была неразрывно связана с буддийским учением о нирване – учёный полагал наличие связи между космосом и загробной жизнью. Слово «нирвана» даже вынесено в название одной из его работ – трактовка этого понятия у Циолковского несколько отличается о традиционной буддистской, но определённо вдохновлена именно ей. «Пусть же хоть через тысячелетия придёт нирвана, но нирвана могучая, царственная и, богатая добрыми плодами; и да стоит она на страже нашей планеты, не давая возродиться мукам ни на поверхности, ни на земли, ни в глубине морской, ни в воздухе!» - писал учёный.[[91]](#footnote-91)

Важную роль в практическом исследовании буддизма сыграли Н.К. и Е.И. Рерихи, известные своим представлением о Шамбале – мифической стране из буддийских легенд. С целью её поиска в 1920е гг Н. Рерих организовал экспедицию в Центральную Азию, где лично увидел и запечатлел на картинах многие буддийские святыни. Рерих говорил об огромном значении Востока для будущего России, в чём соглашался с идеями евразийцев, и даже предполагал, что мифическая Шамбала могла находиться на Алтае. Он также входил в комитет по строительству петербургского дацана и помогал обустроиться в городе многим выходцам из Калмыкии. Отношение Рериха к буддизму было глубоко уважительным и проникнутым духом мистицизма, чем напоминало подход Е. Блаватской.

Космизм, а следовательно – идея об исследовании космического пространства, в котором наша страна впоследствии стала первопроходцем, испытал прямое влияние буддистского учения. По сути, русский космизм стал воплощением буддизма в русском восприятии, и он продвинул вперёд как российскую философию и теологию, так и практические науки, дав толчок возникновению самой главной мечты человечества – покорению космоса. Идеи космизма продолжали существование и после революции, в т.ч. в движении петербургских и московских поэтов-биокосмистов (А. Святогор, А. Ярославский), и сошли на нет только после массовых репрессий 1930х гг.[[92]](#footnote-92)

В тот же период благодаря деятельности учёного Дзэн Дайсэцу Судзуки на Запад проникает учение дзэн. В числе личностей, вдохновлённых дзэн-буддизмом - Э. Фромм, Карл Юнг, Д. Сэелинджер, Д. Керуак и в целом движение битников. Ещё более мощная волна началась в конце 50х – 60х гг, когда совпали два фактора: бегство большого количества монахов из Тибета и начало движения хиппи. Антивоенные демонстрации, крупнейшие музыкальные фестивали стали выражением солидарности Запада и Востока.

В начале 1970-х годов на Запад начали активно приезжать с лекциями и посвящениями тибетские ламы: Далай-лама XIV, Кармапа XVI, Сакья Тризин, Джамгён Конгтрул III, Калу Ринпоче и другие. Появились и европейские проповедники, такие, как датские супруги Оле и Ханна Нидал, ставшие лидерами европейского движения Карма Кагью. Буддизм вдохновил множество знаменитых музыкантов (Джон Леннон, Борис Гребенщиков, Стинг), писателей (Дж. Сэлинджер, В. Пелевин, Б. Акунин), предпринимателей (С. Джобс), актёров и художников.

Простым же людям он давал духовный стержень и успокоение условиях постоянного стресса. Ритуальная часть и глубокое изучение не так распространены среди западных буддистов. Для большинства из тех, кто увлекается этим учением, буддизм скорее жизненная философия, не требующая уделения времени практикам. Однако, именно этот путь распространения буддизма видится наиболее перспективным для западного мира. Дело в то, что во всех цивилизациях большинство людей, относящих себя по опросам к какой-либо религии, не занимаются её практиками и в лучшем случае соблюдают ограниченный свод традиционных правил – посты, редкие походы в храм. Называя себя христианами или мусульманами, они не понимают философию, к которой себя относят. С буддизмом зачастую всё происходит наоборот: люди, симпатизирующие этому учению и разделяющие в жизни многие его принципы не относят себя к буддистам из-за чуждого культурного кода и незнания ритуальной части. Высокая идеологическая гибкость буддизма является преимуществом, которое может позволить ему очень сильно увеличить своё фактическое распространение в западном сообществе, т.к. нынешнее мировоззрение западной культуры всё ближе соответствует буддизму.

С 1980х годов буддийское движение на Западе стало всё больше дробиться на течения, а рост его последователей замедлился, хотя сохранил тенденцию к увеличению. В Великобритании в 2001-м году буддизм исповедовало около 1500 тысяч человек или 0,3% населения; в 2011-м их количество увеличилось лишь до 0,4%.В Германии в 2014-м г. проживало 0,3%, во Франции – 0,5%. Из 3,7 млн мигрантов, переселившихся в Европу с 2010 по 2016 г, число буддистов составило 360 тыс человек. В то же время христиан среди них оказалось 1,9 млн, мусльман – примерно 1,5 млн. По прогнозу, к 2050-му году в Европе будет проживать 11,2% мусульман, а в таких странах, как Германия и Швеция, их доля составит 20%.[[93]](#footnote-93) В Северной Америке на сегодня буддистов больше, чем в Европе – 1,2 % населения в США, 0,8% в Канаде; в общей сложности – 3,9 млн человек, что больше, чем число мусульман и индуистов. По статистическим подсчётам, число буддистов в 2050-м году останется примерно на нынешнем уровне: около 500 млн. При этом их доля в мировой населении уменьшится до 5%.[[94]](#footnote-94)

Развитие буддизма на Западе продолжается, но идёт слишком медленными темпами, чтобы можно было говорить о скором превращении буддизма в мировоззрение, влияющее на политику. В 2014-м году в Европе насчитывалось в общей сложности 1,3 млн буддистов, в Северной Америке – 3,9 млн, в то время как по-прежнему 99% буддистов проживают в Азии.[[95]](#footnote-95) Буддизм здесь, как и на заре своего развития, распространяется как религия индивидуальностей, а не широких масс. Усилия по продвижению религии предпринимаются локальными организациями и почти нигде не поддерживаются государством. Политика восточных государств по поддержке буддийского движения на западе недостаточно усердна, направленна и оригинальна, чтобы захватить большие массы людей. Впрочем, буддизм часто в истории распространялся сначала среди элит как средство индивидуального спасения.

**III.III. Состоятельность буддийской цивилизации в мировой политике – возможные варианты развития.**

На протяжении двух с половиной тысяч лет буддизм существовал в десятках государственных образований Азии, исповедуется сотнями миллионов людей и объединяет десятки разнообразных культур. Это единственная религия, которая смогла прижиться во всех разнородных культурах Восточной Азии, единственное учение, которое никогда не было причиной войн и лишь само подвергалось репрессиям и гонениям, но не исчезло, а прочно закрепилось в сознании народов этой части света. При этом везде, где буддизм становился официальной (или явно ведущей) религией, государство начинало приходить в застой, а затем упадок, подвергалось агрессии со стороны небуддийских сил, будто «замыкалось в себе» и останавливалось в экономическом развитии, входя в некую фазу общественно-политического гомеостаза. Наиболее характерен пример Монголии: став в XIII-XIV веках властителями половины мира, монгольские племена испытывали всё более сильное влияние буддизма, распространённого на покорённых ими территориях. Буддизм начал распространяться в кругах монгольско элиты с 1260-го года, а уже в 1292-м начался процесс распада династии Юань; после третьей волны распространения тибетского буддизма в XVI веке Монголия уже никогда не была великой державой. Связан ли раскол монгольских империй с буддийским фактором напрямую – очень спорный вопрос, ведь внутри монгольской знати всегда имели место междоусобицы, связанные с жадностью и жаждой власти, которые прямо противоречат буддийским заветам. Но путь, который проделала Монголия – от крупнейшего смежного территориального образования в истории до маленькой автономии внутри Китая, ныне одну из беднейших стран с населением всего в 3 млн человек – вызывает напрашивающийся вывод о губительном влиянии буддизма на этническую пассионарность. Так и тянет согласиться с Шпенглером «конечной» сущности буддизма как эскапичного учения, способа успокоения и ухода от проблем.

Но в современной политической ситуации есть ряд особенностей, которые вынуждают задуматься о цивилизационной роли буддизма. Во-первых, впервые Восток представлен как полностью сложившаяся общность из независимых государств, почти все из которых находятся в стадии экономического и демографического подъёма, и все они обладают независимостью. Во-вторых, в отличие от Средневековья, в Азии не осталось народов, так или иначе не связанных с буддизмом; почти везде в Восточной Азии буддисты находятся по сути в большинстве (так как Китай, Японию. Корею и Вьетнам тоже можно считать буддийскими странами), а в государствах, где их число незначительно (Индонезия, Филлипины) религиозное большинство не проявляет тяги к внешней экспансии. В связи с этим можно сказать, что в этот раз буддизм в Восточной Азии не так подвержен угрозе агрессии «внешних» сил. Как и для остального мира, существует угроза исламского фундаментализма из Западной части Азии, которая может прийти с потоками эмигрантов и беженцев, что уже нашло выражение на границе Бангладеш и Мьянмы. Но пока эти процессы в меньшей степени касаются Восточной Азии, нежели западного мира и России. В третьих, в наше время буддизм впервые пользуется такой популярностью по всему миру; в Европе и США он встречает интерес наиболее прогрессивных кругов работников творческой, научной и предпринимательской сфер и воспринимается ими как наиболее привлекательная из мировых религий. Буддизм вызывает симпатию даже у атеистов и агностиков, так как, с их позиции, он религией не является. В конце концов, впервые буддизм пользуется поддержкой одновременно нескольких экономических и политических тяжеловесов, чьё влияние на международную ситуацию уступает только США.

Эти обстоятельства складывают уникальную ситуацию, в которой буддизм может проявить себя с новой стороны - как катализатор крупнейшей «надцивилизации», объединяющей конфуцианскую, индуистскую, синтоистскую и юговосточноазиатскую цивилизационные общности. А если учитывать развитие необуддизма на Западе, возникает перспектива становления буддизма главной мировой религией. Что необходимо мировому буддийскому сообществу, чтобы это стало реальностью? Во-первых, преодолеть некоторые внутренние проблемы, которые продолжают раскалывать её изнутри. Речь, конечно же, идёт не о различиях между течениями и не о диспутах между многочисленными сектами, но о фундаментальных исторических проблемах: тибетском вопросе, расколе между Китаем и Тайванем, непопулярности буддизма в Индии, многочисленных территориальных спорах между буддийскими странами. В вопросе решения многих конфликтов буддизм мог бы выступить в качестве фактора примирения (как сейчас происходит в отношениях двух Китаев) или даже совместного действия участников политического процесса (к примеру, в вопросе решения проблемы Корейского полуострова, на севере которого сангха почти полностью подавлена). Трудно рассчитывать на то, что буддизм станет главным агентом решения политических проблем, ведь он по сути своей не может определять внешнюю политику государства. Но если Государства будут использовать буддизм как инструмент решения внешнеполитических проблем, возможно, это способствует достижению мирного разрешения многих неразрешимых с чисто политической позиции вопросов.

Кроме того, буддийскому сообществу нужно учесть ошибки прошлого, чтобы не повторить судьбу многих буддийских государств. В первую очередь это зависит от того, сможет ли сангха сохранить свой авторитет среди населения и не скатиться в моральное разложение и предпочтение земных благ духовным. В истории проблемы буддизма обычно начинались именно тогда, когда высшие буддийские деятели переставали быть проповедниками и учителями и становились предпринимателями и придворными слугами. Для того, чтобы не допустить деградации монашества, необходимы крупные общественные авторитеты наподобие царя Ашоки, Бодхидхармы или Кукая. В этой связи вспоминается фигура Далай-ламы. Сближение китайского руководства с Далай-ламой на основе взаимных уступок могло бы стать огромным шагом в консолидации буддийского мира. Помимо важности авторитета сангхи, государство должно обладать достаточной обороноспособностью и уметь противостоять внешним угрозам. Антивоенная идеология буддизма способствует защите от агрессии мировое сообщество в целом, но не отдельный народ. Учитывая военный потенциал Китая, Индии, Вьетнама, можно прогнозировать, что оборонительные союзы буддийских стран обладали бы способностью противостоять внешним вызовам.

Важным обстоятельством должна стать научная и культурная деятельность буддийской цивилизации. В прошлом буддийские правители и народы зацикливались на внутренних духовных поисках, но в настоящее время, в эпоху изучения космоса, нельзя обходить стороной развитие вовне. Нейтральность буддизма к научно-техническому прогрессу и его комплиментарность по отношению к любой культуре делает его наиболее подходящей для этих целей философией. Губительным было бы допущение духовного застоя этносов внутри буддийской цивилизации, который неизбежен при существовании в рамках замкнутой системы. Развитие возможно лишь тогда, когда система обменивается опытом со внешней средой, поэтому настолько важен фактор развития буддизма на Западе. Несмотря на широкое и разветвлённое проникновение буддизма во многих странах, в последние двадцать лет во многих из них количество последователей растёт недостаточно быстро. Азиатским странам нужно сосредоточить больше усилий и быть более оригинальными в этом вопросе. Буддизм обладает огромным потенциалом в «мягкой силе», и одни демонстрации священных реликвий и бесчисленные одинаковые форумы не дадут полноценного результата.

Сегодня буддийское мировое сообщество находится в точке бифуркации - ему представился шанс, который нельзя упускать. В таких условиях судьба буддийской цивилизации может сложиться разными путями: она может продолжить планомерное развитие, может достичь невиданных прежде высот или вновь законсервироваться в себе, застыть во времени до лучших времён. Возможно разрушение как вследствие внутренних противоречий, так и внешней экспансии, учитывая поднимающуюся волну исламского фундаментализма и активные процессы внутри христианских и африканских цивилизаций. Однако, как известно из истории, внешняя экспансия может выступить и катализатором сплочения цивилизации (достаточно вспомнить теорию Тойнби об «ответе на внешний вызов»). Подключив фантазию, можно выделить несколько сценариев с учётом политических факторов буддийской консолидации.

1) Первое, что приходит на ум - продолжение возвышение Китая как центра мировой буддийской цивилизации, учитывая его активную и многонаправленную внешнюю политику и экономический рост. В случае прогнозируемого большинством политологов превращения Китая в полноценную сверхдержаву другим буддийским странам не останется ничего, кроме как стать его союзниками – если не сателлитами – в мировой политике. Буддизм в таком случае будет использоваться Китаем как элемент «мягкой силы» для экспорта своей культуры и продвижения положительного образа в странах западной, арабской и других цивилизаций. При таком сценарии вызывает вопросы позиция Индии как исторической родины буддизма; скорее всего, она образует с Китаем военно-политический блок, в рамках которого буддийская дипломатия будет одной из связующих тем (но не главной из них). Корея и Юго-Восточная Азия, скорее всего, охотно поддержат Китай, Япония для этого должна отказаться от союза с США, что возможно в случае исчезновения Корейской проблемы и убеждённости в Китае как гаранте международной безопасности. Более сложным представляется вопрос взаимодействия такого азиатского лагеря с западным миром. Скорее всего, он будет носить характер экономической экспансии Китая на запад, возможно также использование предлога совместного противоборства исламской угрозе.

Положительные черты такого сценария заключаются в способности Китая как полюса силы объединить разнородный буддийский мир, что откроет большие возможности для технологического прогресса на Востоке и – в случае правильного применения буддийской философии – расширит культурный синтез западных и восточных цивилизации. Однако, на деле трудно представить, что в геополитическом альянсе во главе с Китаем буддизм будет играть главную роль во внешней политике. Во-первых, появление блока такой мощи приведёт к росту напряжённости между Востоком и Западом, что может вылиться в вооружённых конфликтах или, по крайней мере, в углублении цивилизационных противоречий. При такой мощи государства буддизм как философия гармонии сама по себе теряет смысл. Во-вторых, буддизм и сейчас не используется Китаем как главный фактор усиления своего влияния – применение буддийской дипломатии Пекин ограничивает лишь внутриазиатской политикой и главным образом направляет её на решение противоречий и близкими ей по духу государствами. В глобальной же политике основные методы Китая – это инвестиции и экономическая экспансия. Отпечаток буддизма есть в стремлении Китая выступать посредником в решении международных конфликтов, но это не двигает буддийскую цивилизацию вперёд само по себе. На сегодняшний день можно считать, что буддийская дипломатия для Китая – вспомогательный приём внешней политики. Наконец, для превращения Китая в «полюс» буддийской цивилизации существует пока слишком много преград, главной из которых является неразрешимость тибетского вопроса.

2) Китай отказывается от претензий на геополитический центр буддийской цивилизации, признавая таковым Тибет с реабилитированным Далай-ламой. Тибет становится мировым центром буддийской культуры не только в формальном, но и в цивилизационном смысле; Китай остаётся одним из его мощнейших акторов, но признаёт авторитет Тибета в международных вопросах. Тибет объединяет северную ветвь махаяны и юговосточноазиатские государства «цивилизации тхеравады» как духовный центр; из Лхасы управляется масштабная надцивилизация, мирными путями несущая буддийскую идеологию во все уголки мира. Вариант привлекателен своей идеалистичностью, поскольку поверить в то, что Китай добровольно или под давлением мирового сообщества предоставит политическую независимость или хотя бы расширенную автономию Тибета – практически невозможно. КНР стал слишком большим политическим тяжеловесом, чтобы вдруг признать центром буддийского мира слабозаселённый аграрный регион, находящийся под своим контролем.

3) Индия или Япония становятся центрами буддийской цивилизации вместе или по отдельности. Такой вариант возможен при возникновении некой единой международной буддийской организации внутри одной из этих стран - такой, которую одновременно признают и Китайская ассоциация буддистов, и правительство Тибета в изгнании. В таком случае возникает ещё больше пользы для взаимодействия буддизма с наукой и культурой, это способствует новому скачку интереса к буддизму в западном мире. Негативной стороной сценария является некоторая изоляция Китая: даже если он признает авторитет Индии или Японии как центра буддийской цивилизации, взаимодействие с Поднебесной с таком формате не может пройти безболезненно. Вариант неизбежно ведёт к расколу внутри азиатского общества;

4) В Восточной Азии сохраняется «статус кво», буддизм по-прежнему распространён везде как элемент национальной философии, но не является определяющим фактором в международных делах. В то же время растёт его влияние в западном сообществе; Евросоюз и США становятся необуддистскими центрами, развивается многополярный буддийский мир. Вспоминая о том, что буддизм всегда в своей истории принимался в качестве главной философии в уже развитых обществах, такой вариант выглядит возможным, но несколько неполноценным. Ясно, что принятие западными странами принципов буддийской дипломатии, экономики и других основ миропорядка возможен только в формальной форме – как некоторый устав, призванный подчеркнуть прогрессивность и закрепить глобализацию мира. На самом же деле для того, чтобы общество по-настоящему стало частью буддийской цивилизации, необходим процесс длинной в несколько веков, как это было во всех восточных культурах. Конечно, учитывая скорость социально-политических процессов на Западе в последний век, возможен синтез некоторых элементов буддийского знания, но получившийся продукт будет скорее чем-то новым, нежели именно буддийским. Кроме того, в последние двадцать лет популярность буддизма на Западе растёт медленнее, чем в целом за прошлое столетие. Очевидно отсутствие ярких харизматичных личностей, которые могли бы стать лидерами западного необуддизма. На Востоке это учение переживало скачок именно тогда, когда к буддизму обращался кто-то из царей или императоров; в связи с этим можно предположить, что новый толчок учения на Западе случится, если президент США или какой-нибудь очень влиятельный миллиардер объявит себя буддистом.

5) Наконец, консервативный сценарий: ситуация в целом не меняется, в Азии буддизм продолжает оставаться объединяющим элементом культуры, а в Европе – участником медленного процесса культурного синтеза с другими религиями, теориями и идеологиями. Учитывая сложный характер политических процессов в информационном мире и неразрешимость многих противоречий, именно такой сценарий представляется наиболее реальным. Учитывая, что специалисты не прогнозируют серьёзных изменений в политической обстановке Азии в ближайшие 3-5 лет, можно предположить, что в краткосрочной перспективе буддийская цивилизация будет продолжать обладать неявным, «теневым» статусом. Вместе с тем, в ней будут проходить медленные процессы консолидации и поиска идеологического единства, взаимопроникновения с западной культурой и сотрудничества с наукой. Труднее спрогнозировать ситуацию в среднесрочной перспективе: в ближайшие 5-15 лет возвышение Китая, исламский фундаментализм, азиатские региональные проблемы могут изменить состояние буддийской цивилизации как в лучшую, так и в худшую сторону.

Учитывая пассионарный подъём Востока в нынешнем веке и опыт ошибок прошлого, буддийские лидеры имеют как никогда много возможностей выбрать правильный путь развития. В конце концов, для возникновения полноценной цивилизации буддизм должен обладать главной особенностью – использоваться правильно. В разговоре об этом учении на интуитивном уровне приходит осознание невероятной глубины и истинной правдивости его основных канонов. Чем глубже углубляешься в теорию буддизма, тем больше полезного и логичного находишь в нём, тем более гармоничным кажется сочетание нравственного и мистического, логического и сакрального в этом учении. И вместе с тем, сильнее поражает духовная ценность буддизма, её фактическому выражению в деятельности людей. Склонность к мистической и обрядовой стороне буддизма, зацикленность на форме изучения дхармы, а не на её содержании, нигилизм вместо отказа от страданий, деградация вместо саморазвития, замкнутость и безразличие вместо помощи ближнему, сведение смысла и духовного багажа к эзотерике и мракобесию – эти негативные элементы часто встречаются в поведении людей, называющих себя буддистами. Такое ощущение, что люди просто неспособны осознать огромную мудрость, которую им предлагает буддизм, поэтому им легче свести его к примитивным формам мистики и поклонения, чтобы обрести очередной опиум для народа. Хочется верить, что в информационный век с его невиданной образованностью и способностью к критическому мышлению люди поймут, что буддизм – это прежде всего путь образования личности, и смогут по достоинству раскрыть его потенциал.

**Заключение**

Выводы, сделанные в ходе работы, подтверждают заявленные тезисы:

- Буддийская цивилизация действительно существует, потому что у неё есть все признаки цивилизации, а отличия от других формируют её особенность. В сопоставлении феномена с понятием с точки зрения философии и методологии следует опираться на черты, объединяющие её главными критериями этого явления, но не на черты, которые отличают её от всех остальных примеров понятия, поскольку у каждого из этих примеров есть такие же отличительные черты.

- Буддизм не просто повлиял на культуру стран Восточной Азии, но и стал единственной философской концепцией, которая присутствует абсолютно во всех национальных менталитетах азиатских народов. Буддизм объединяет и резонирует всю культуру Азии; он – её конечный продукт и её фундаментальное выражение;

- Буддийская цивилизация проходит процесс консолидации в рамках сотрудничества внутри международных организаций и налаживания контактов по линии буддийской дипломатии. Вокруг Китая консолидируются страны махаянского буддизма, государства тхеравады не имеют единого флагмана, но сотрудничают друг с другом всё активнее в рамках международных организаций и многочисленных буддийских форумов Складывающиеся общности не тяготеют к единому полюсу, в чём одновременно заключается их сила и слабость.

- Анализ числа буддистов в европейских странах говорит о том, что это учение планомерно растёт, что связано с процессами трансформации западного мировоззрения: уменьшения роли традиционных религий, поиском новых философских концепций, которые могли бы сочетаться с научно-техническим прогрессом. Однако, распространение буддизма на Западе происходит не так быстро, как могло бы, потому что здесь он продвигается пока в основном благодаря своему психотерапевтическому аспекту;

- В краткосрочной перспективе (3-5 лет) буддийская цивилизация продолжит существовать в том состоянии, в котором находится сейчас. В средне- и долгосрочной перспективе она может стать влиятельнейшим цивилизационным субъектом мировой политики в зависимости от развития политических процессов (политики Китая. Японии, Индии, их взаимоотношений с западным миром), либо остаться на нынешних позициях.

Буддизм – религия отстранённости и пацифизма, спокойствия и саморазвития, практически нигде и никогда не насаждался насильственно. Имеющиеся случаи его распространения во время завоеваний царя Ашоки не являются показательным примером, так как религиозный мотив не служил инициативой политической экспансии и не являлся их конечной целью. Наоборот, во всех государствах, где учение Шакьямуни стало в какой-то момент государственной идеологии, оно само стало впоследствии жертвой административного подавления и насаждения других, национальных культов. В Китае буддизм насильственно заменялся конфуцианством, в Японии на рубеже первого и второго тысячелетий – синтоизмом; на самой родине учения, в Индии, смещение буддизма в XI-XII веках стало началом упадка культуры. Экспортированная религия почти нигде прижилась как единственная национальная, но – что характерно – нигде не исчезла полностью под влиянием национальных учений. Такая ситуация уникальна в мировой истории – буддизм не только не исчезал, но приспособлялся и существовал в симбиозе с тем опытом, который получал от других народов. В условиях такой этнической разнородности, с которой столкнулось существование буддийского учения, подобная гибкость свидетельствует – это можно прогнозировать и на столетия вперёд – о неистребимости буддизма. Видоизменяясь, он остался стержневым, скрепляющим учением в ментальности Дальнего Востока и пережил новый подъём в новейшее время.

Буддизм на протяжении более чем двухтысячелетней истории доказал свою устойчивость к внешним раздражителем и состоятельность как мировой религии, объединяющей и взаимодополняющей прочие духовные течения. Показав способность к изменчивости, учение сегодня продолжает динамично развиваться, и речь не только об экстенсивном, но и об интенсивном развитии, видоизменении сущности учения, его внутреннего прогресса. Буддизм сегодня работает не столько с нациями, сколько с отдельными людьми, вербуя сторонников среди представителей стран во всех уголках мира. Его сотрудничество с наукой служит беспрецедентным примером объединения рациональной и духовной сфер познания человечества. Это одно из немногих религиозных течений, которое не стремится напрямую ассоциировать себя с мистическим аспектом и не отвергает научно-технический прогресс. Деятельность сангхи в течении последних десятилетий говорит о намерении прийти к логическому заключению о единстве научного и религиозного знания, доказать, что оба они всё это время говорили об одном и том же, но на разных языках.

С такой точки зрения нет религии, больше подходящей на роль «религии будущего», чем буддизм. Возможно, величайшая трагедия учения Шакьямуни заключается в том, что люди никогда полностью не оценивали его потенциал и попросту были не готовы к заключённой в нём внутренней силе. Человеческая природа побуждала их видоизменять свои духовные идеалы, отходя всё дальше от того, что итак уже было изобретено две с половиной тысячи лет назад; религиозные войны явились самым мощным фактором раскола человечества, и по-прежнему этно-религиозные различия препятствуют его прогрессу. Но объединяющая функция буддизма способна помочь миру преодолеть это препятствие, ведь буддизм не отвергает других религий и доказал свою способность существования в симбиозе с ними. В этом прогрессивном и беспрецедентном свойстве заключается его огромный политический потенциал. Без воззрения на «очерняющий» фактор любого политического течения, но при понимании лишь исконной сущности политической деятельности – объединения людей с какой-либо целью – можно утверждать, что буддизм как духовная философия целесообразен не только для государств Азии, но и для всего человечества. Трудно рассуждать лишь о том, сколько времени уйдёт у мира на то, чтобы понять это.

А пока буддизм теплится на своём уголке Восточной Азии. Там он – об этом уже можно говорить – стал частью национальной идеологии, но, как обычно, идеологии не экспансивной и самодостаточной, хотя и в меньшей степени инертной, чем в примерах из прошлого. Геополитическая зависимость государств Юго-Восточной Азии служит преградой для идеологической экспансии, но не замыкает регион на себе: оставаясь коренным носителем древней культуры, этот регион служит ретранслятором буддийских идей по всему миру через систему религиозных центров, паломничество к святым местам и прочие атрибуты мягкой силы. В своём распространении буддийская идеология полагается на политику нового типа, и трудно предположить, чтобы она могла действовать как-то иначе. Религиозные столкновения в Мьянме и Шри-Ланке служат скорее единичными негативными исключениями, инициированным миграционной проблемой, т.е. даже они не свидетельствуют о фундаменталистском перевоплощении буддизма. Даже в странах с преобладающим буддийским населением его развитие не связано с насильственными методами.

Если юговосточноазиатские государства выполняют роль носителя наиболее однородной буддийской культуры, то её главным геополитическим актором становится Китай, проникнутый буддийскими идеями в значительно большей степени, чем можно представить. Геоэкономическая стратегия Китая поразительно схожа со стратегией распространения буддизма: Пекин распространяет влияние посредством масштабных инвестиций по всему миру, подобно как буддизм распространяется через сеть местных организаций. Сегодняшняя внешняя политика КНР отличается значительно большей сдержанностью, чем на протяжении большей части прошлого века, стремлением к балансировке и посредническим функциям, равноценному партнёрству без политической зависимости - это ли не признаки постулатов буддийской морали о «срединном пути»? Возможно, мысли В. Соловьёва об экспорте буддизма через китайское государство со временем окажутся верными, так же, как сбылись его прогнозы на освоение учения западными обществами и его видоизменение в западных культурах; вот только вряд ли стоит говорить об этом процессе в соловьёвских категориях «завоевания» и «покорения», ведь сегодня мы уже знаем о буддизме намного больше, чем в конце XIX века.

Буддизм в политике наступает вслед за буддизмом в экономике, проявляющимся в увеличении экономического значения Азии, и это совершенно нормальный процесс. Но для полноценной эффективности учение также должно проявить себя в сфере культурного и социопсихологического распространения. В данной сфере пока наблюдается отставание – всё же, несмотря на увеличение интереса к буддизму, принятие его в качестве национального культурного кода характерно только для исторически исповедующих его азиатских народов, а их деятельность по продвижению буддизма в культуре не имеет такого же масштабного характера, как экономическое развитие. И здесь, что парадоксально, наибольшая роль выпадает на плечи именно западного сообщества – будучи наиболее прогрессивными в технологиях (и, как считается ими самими, в философии), именно они могут стать главными акторами распространения буддизма в культуре. Уже сегодня западная культура вплоть до кино и музыки в значительной мере проникнута буддийскими идеями, хотя часто не замечает этого. Можно предполагать. Что опыт Запада в использовании «мягкой силы» превосходно справился бы и с распространением буддизма. Как бы утопично не звучало это предположение, Запад даже больше Востока способен научить мир восточному же духовному опыту. С другой стороны, ключевой особенностью буддизма является то, что он никогда не нуждался в насаждении. Его главное достоинство в его безразличии к своему геополитическому потенциалу, и в тот момент, когда человечество осознает это – это будет самым успешным эпизодом распространения буддизма.

**Список источников и литературы:**

**1. Источники:**

**1.1.**https://religion.wikireading.ru/72720 **1.2.**https://books.google.ru/books?id=Wk4\_ICH\_g1EC&pg=PA142#v=onepage&q&f=false

**1.3.** https://www.accesstoinsight.org/lib/authors/dhammika/wheel386.html

**1.4.** https://www.accesstoinsight.org/lib/authors/dhammika/wheel386.html

**1.5.** http://lakdiva.org/mahavamsa/chap005.html

**1.6.** https://www.thoughtco.com/the-lost-world-of-buddhist-gandhara-449899

**1.7.**http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/XIII/1220-1240/Zhao\_Zhugua/text1.htm  
 **1.8.** http://www.buddhanet.net/e-learning/history/chin\_timeline.htm

**1.9.** http://laszlo-zsolnai.net/content/buddhist-economics-business

**1.10.** https://iphras.ru/31\_10\_2017.htm

**1.11.** Фоцзяо ю вайцзяо гуннэн Индэдао чунфэнь лиюнь, Чжунго Цзунцзяо Миньцзуван, 1 августа 2014.

**1.12.**http://www.mzb.com.cn/html/report/140830061-1.htm

* 1. https://www.ons.gov.uk/
  2. http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/pf\_15-04-02\_projectionsoverview\_projectedchange640px/
  3. https://fishki.net/1292673-izvestnye-buddisty.html
  4. http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2014/01/global-religion-full.pdf

**2. Литература:**

**2.1. Монографии**

**2.1.1** Фергюсон, А. Опыт истории гражданского общества = An Essay on the History of Civil Society // Фергюсон, Адам, Мюрберг, И.И., Абрамов, М.А.. — М.: РОССПЭН, 2000.

**2.1.2.** И. Н. Ионов Рождение теории локальных цивилизаций и смена научных парадигм // Образы историографии : Сб..М.: РГГУ, 2001. — С. 59-84.

**2.1.3.** Шпенглер, О. Закат Европы. Т. 1. // М., 1993.

**2.1.4.**Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций. // М.:2005.

**2.1.5.** Данилевский, Н. «Россия и Европа»// «Книга», Москва, 1991 г.

**2.1.6.** Тоффлер, Э. Третья волна = The Third Wave, 1980. // М.: АСТ, 2010

**2.1.7.** Пономарёв, М. В., Смирнова, С. Ю. Новая и новейшая история стран Европы и Америки: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений: В 3 ч. // М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2000

**2.1.9.** Eрaсов, Б.С. Культурa, рeлигия и цивилизация на Вoстoке (oчeрки общeй теoрии) // М., 1990, С. 102

**2.1.9.** Сoлoвьёв, В.С. Собр. Сoч. в 10 т. // СПб, 1911-1914, T.5 C 119

**2.1.10.** Вaсильев, Л.С. Истoрия рeлигий Востoка // М. 2004

**2.1.11.** Armstrong, K. (2000), Buddha // (UK)Orion, ISBN 978-0-7538-1340-9

**2.1.12.** Лысенко, В. Г. Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие. // М.: ИФ РАН, 2003.

**2.1.13.** История Китая // под ред. А.В.Меликсетова М: Высшая школа, 2002

**2.1.14.** История Вoстока. Вoстoк в средние века // Гл. ред Р.Б. Рыбаков (пред.) М.: Вост. лит.2002

**2.1.15.** Берзин, Э.О История Таиланда (Краткий очерк), // М:Наука, 1973

**2.1.16.** Васильев, В.П. Религии Востока: Конфуцианство, буддизм и даосизм // М.: URSS, 2011

**2.1.17.** Торчинов, Е.А. Буддизм. Карманный словарь // СПб: Амфора, 2002

**2.1.18.** Шоссанд, Д. Китай в XVIII веке. Расцвет империи Цин // Дамьен Шоссанд. – М., 2016, с. 156-161.

**2.1.19.** Игнатович, А.Н. Светлов Г.Е. Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии // М.: Мысль, 1989

**2.1.20.** Spiro, М.Е. Buddhism and Society. A Grate Tradition and its Burmese Vicissitudes.// London, 1971.

**2.1.21.** Вебер, М. Социология религии // Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии. К XVI Международному конгрессу исторических наук. (Штутгарт, ФРГ, 1985).— М., 1985

**2.1.22.** Шумахер, Э. Ф. Малое прекрасно: экономика, в которой люди имеют значение // М. 2012 – С. 74-86

**2.1.23.** Поппер, К. Открытое общество и его враги.— М., 1992.

**2.1.24.** Корнев, В.И. «Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии»// М.:Наука, 1987

**2.1.25.** Кузнецов В.С. Буддийский фактор во внешней политике КНР. // М.: ИДВ РАН, 2006

**2.2. Диссертации:**

**2.2.1.** Лепехов, С.Ю. «Философские концепции ранней Махаяны и генезис буддийской цивилизации» //1999, Улан-Удэ, С. 182

**2.3.Статьи:**

**2.3.1.** Уланов, М.С. Буддийская цивилизация: теоретический дискурс и социокультурный феномен // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2008. № 7 (63). С. 383-387.

**2.3.2.** Drewes D. Early Indian Mahayana Buddhism I: Recent Scholarship // Religion Compass. — Oxford: Blackwell Publishers, 2010. — Vol. 4/2. — P. 55—65. — ISSN 1749-8171

**2.3.3.** Янгутов, Л.Е. О школах средневекового китайского буддизма // Вестник Бурятского государственного университета, 2011

**2.3.4.** Волков, С.М. Буддизм в Корее //Словарь «Буддизм», М., 1992

**2.3.5.** Кабанов, А.М., Светлов, Г.К. Буддизм в Японии // Буддизм: словарь. — М., 1992

**2.3.6.** Лeпeхов, С.Ю. Буддийскaя цивилизация и пaрaдигма открытoго общества // Вестник Русской христианской гуманитарной академии, 2009. C. 161-173

**2.3.7.** Стужина Э. П. Городской монастырь и средневековый город в Китае (некоторые аспекты взаимоотношений) / /История и культура Китая.— М., 1974.— С. 275-293, 292

**2.3.8.** Андросов, В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов // В. П. Андросов. - М. : Изд. фирма «Восточная литература», 2001. - 508 с.

**2.3.9.** Уланов, М.С. Буддизм перед лицом глобальных проблем современного мира// Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки.,2007 – С. 3-6

**2.3.10.** Уланов, М.С. // К вопросу о начале распространения буддизма на Западе – Каспийский регион: политика, экономика, культура, 2014, № 1(38) – С. 270-276

**2.3.11.** Нагуслаева, Е.А. Буддийская дипломатия в отношениях Китая, Японии и Республики Корея // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики, 2017 – С. 160-170

**2.3.12.** Понька Т.И., Джанаева А.Э., Чжао Цзелинь Буддизм как ресурс «мягкой силы» Китая // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Международные отношения, 2017 г. – С. 290-299

**2.3.13.** Сафронова, Е.С. К вопросу о трактовке буддизма и его основных положений в российской и западной культурах // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень № 1(25). М.: Изд-во РАГС, 2001.  
   
 **2.3.14.** Уланов, М.С. Буддийская культура и русский космизм // Соловьевские исследования. 2015. № 2 (46). С. 112-129.

1. Фергюсон А./ Опыт истории гражданского общества = An Essay on the History of Civil Society / Фергюсон, Адам, Мюрберг, И.И., Абрамов, М.А.. — М.: РОССПЭН, 2000. [↑](#footnote-ref-1)
2. И. Н. Ионов Рождение теории локальных цивилизаций и смена научных парадигм // Образы историографии : Сб.. — М.: РГГУ, 2001. — С. 59-84. [↑](#footnote-ref-2)
3. Шпенглер, О.Закат Европы. Т. 1. М., 1993. [↑](#footnote-ref-3)
4. Тойнби, А. Постижение истории. М: Прогресс,1991 [↑](#footnote-ref-4)
5. Данилевский, Н. «Россия и Европа»// «Книга», Москва, 1991 г. [↑](#footnote-ref-5)
6. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. — М. 2005. [↑](#footnote-ref-6)
7. Тoффлер, Э. Третья вoлна = The Third Wave, 1980. — М.: АСТ, 2010 [↑](#footnote-ref-7)
8. Понoмарёв М. В., Смирнова С. Ю. Нoвая и новейшая история стран Еврoпы и Aмерики: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. завeдений: В 3 ч. — М.: Гумaнит. изд. центр ВЛАДOС, 2000 [↑](#footnote-ref-8)
9. Понoмарёв М. В., Смирнова С. Ю. Нoвая и новейшая история стран Еврoпы и Aмерики: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. завeдений: В 3 ч. — М.: Гумaнит. изд. центр ВЛАДOС, 2000 [↑](#footnote-ref-9)
10. Улaнoв, М.С. Буддийскaя цивилизaция: теoретичeский дискурс и сoциoкультурный феномен // Вeстник Тaмбoвского унивeрситета. Сeрия: Гумaнитaрные нaуки. 2008. № 7 (63). C. 383-387 [↑](#footnote-ref-10)
11. Шпенглер, О. Закат Европы. Т. 1. М., 1993. С. 460 [↑](#footnote-ref-11)
12. Тойнби А., Постижение истории, М., 1991. С 724-725 [↑](#footnote-ref-12)
13. Улaнoв, М.С. Буддийскaя цивилизaция: теoретичeский дискурс и сoциoкультурный феномен // Вeстник Тaмбoвского унивeрситета. Сeрия: Гумaнитaрные нaуки. 2008. № 7 (63). C. 383-387 [↑](#footnote-ref-13)
14. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций, М., 2005. С. 60 [↑](#footnote-ref-14)
15. Улaнoв, М.С. Буддийскaя цивилизaция: теoретичeский дискурс и сoциoкультурный феномен // Вeстник Тaмбoвского унивeрситета. Сeрия: Гумaнитaрные нaуки. 2008. № 7 (63). С. 383-387 [↑](#footnote-ref-15)
16. Сoлoвьёв В.С. Собр. Сoч. в 10 т. СПб, 1911-1914, T.5 C. 119 [↑](#footnote-ref-16)
17. Eрaсов Б.С. Культурa, рeлигия и цивилизация на Вoстoке (oчeрки общeй теoрии). М., 1990, С. 102 [↑](#footnote-ref-17)
18. Вaсильев Л.С. Истoрия рeлигий Востoка М. 2004 С. 684 [↑](#footnote-ref-18)
19. Вaсильев Л.С. Истoрия рeлигий Востoка М. 2004 С. 684-685 [↑](#footnote-ref-19)
20. Вaсильев Л.С. Истoрия рeлигий Востoка М. 2004 С. 685 [↑](#footnote-ref-20)
21. Лепехов, С.Ю. «Филосoфские концепции ранней Махaяны и генезис буддийскoй цивилизaции» 1999, Улaн-Удэ, С. 182  
     [↑](#footnote-ref-21)
22. Armstrong K. (2000), Buddha, (UK) Orion, ISBN 978-0-7538-1340-9 [↑](#footnote-ref-22)
23. Лысенко В. Г. Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие. — М.: ИФ РАН, 2003. [↑](#footnote-ref-23)
24. https://books.google.ru/books?id=Wk4\_ICH\_g1EC&pg=PA142#v=onepage&q&f=false [↑](#footnote-ref-24)
25. https://www.accesstoinsight.org/lib/authors/dhammika/wheel386.html [↑](#footnote-ref-25)
26. https://www.accesstoinsight.org/lib/authors/dhammika/wheel386.html [↑](#footnote-ref-26)
27. История Китая //под ред. А.В.Меликсетова М: Высшая школа, 2002 [↑](#footnote-ref-27)
28. Drewes D. Early Indian Mahayana Buddhism I: Recent Scholarship // Religion Compass. — Oxford: Blackwell Publishers, 2010. — Vol. 4/2. — P. 55—65. — ISSN 1749-8171 [↑](#footnote-ref-28)
29. http://lakdiva.org/mahavamsa/chap005.html [↑](#footnote-ref-29)
30. https://www.thoughtco.com/the-lost-world-of-buddhist-gandhara-449899 [↑](#footnote-ref-30)
31. http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/XIII/1220-1240/Zhao\_Zhugua/text1.htm [↑](#footnote-ref-31)
32. История Вoстока.. Вoстoк в средние века / Гл. ред Р.Б. Рыбаков (пред.) М.: Вост. лит.2002 [↑](#footnote-ref-32)
33. Берзин, Э.О История Таиланда (Краткий очерк), М:Наука, 1973 [↑](#footnote-ref-33)
34. http://www.buddhanet.net/e-learning/history/chin\_timeline.htm [↑](#footnote-ref-34)
35. Васильев В.П. Религии Востока: Конфуцианство, буддизм и даосизм / М.: URSS, 2011. [↑](#footnote-ref-35)
36. Торчинов Е.А. Буддизм. Карманный словарь/ СПб: Амфора, 2002 [↑](#footnote-ref-36)
37. Янгутов, Л.Е. О О школах средневекового китайского буддизма / Вестник Бурятского государственного университета, 2011 [↑](#footnote-ref-37)
38. Шоссанд Д. Китай в XVIII веке. Расцвет империи Цин / Дамьен Шоссанд. – М., 2016, с. 156-161. [↑](#footnote-ref-38)
39. Шоссанд Д. Китай в XVIII веке. Расцвет империи Цин / Дамьен Шоссанд. – М., 2016, с. 156-161. [↑](#footnote-ref-39)
40. Волков, С.М. Буддизм в Корее/ Словарь «Буддизм», М., 1992 [↑](#footnote-ref-40)
41. Курбанов, С.О. История Кореи: с древности до начала XXI в. / СПб, 2009 [↑](#footnote-ref-41)
42. Кабанов, А.М., Светлов, Г.К. «Буддизм в Японии»/ Буддизм: словарь. — М., 1992 [↑](#footnote-ref-42)
43. Кабанов, А.М., Светлов, Г.К. «Буддизм в Японии»/ Буддизм: словарь. — М., 1992 [↑](#footnote-ref-43)
44. Игнатович А.Н. Светлов Г.Е. Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии/М.: Мысль, 1989 [↑](#footnote-ref-44)
45. [↑](#footnote-ref-45)
46. Лeпeхов, С.Ю. Буддийскaя цивилизация и пaрaдигма открытoго общества/ Вестник Русской христианской гуманитарной академии, 2009. C. 161-173 [↑](#footnote-ref-46)
47. Лeпeхов, С.Ю. Буддийскaя цивилизация и пaрaдигма открытoго общества/ Вестник Русской христианской гуманитарной академии, 2009. C. 161-173 [↑](#footnote-ref-47)
48. Spiro М.Е. Buddhism and Society. A Grate Tradition and its Burmese Vicissitudes.— London, 1971. [↑](#footnote-ref-48)
49. Вебер М. Социология религии // Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии. К XVI Международному конгрессу исторических наук. (Штутгарт, ФРГ, 1985).— М., 1985 [↑](#footnote-ref-49)
50. Шумахер, Э. Ф. Малое прекрасно: экономика, в которой люди имеют значение / М. 2012 – С. 74-86 [↑](#footnote-ref-50)
51. http://laszlo-zsolnai.net/content/buddhist-economics-business [↑](#footnote-ref-51)
52. Стужина Э. П. Городской монастырь и средневековый город в Китае (некоторые аспекты взаимоотношений) // История и культура Китая.— М., 1974.— С. 275-293, 292 [↑](#footnote-ref-52)
53. Лeпeхов, С.Ю. Буддийскaя цивилизация и пaрaдигма открытoго общества/ Вестник Русской христианской гуманитарной академии, 2009. C. 161-173 [↑](#footnote-ref-53)
54. История Китая //под ред. А.В.Меликсетова М: Высшая школа, 2002 [↑](#footnote-ref-54)
55. Поппер К. Открытое общество и его враги.— М., 1992. [↑](#footnote-ref-55)
56. Андросов, В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов / В. П. Андросов. - М. : Изд. фирма «Восточная литература», 2001. - 508 с. [↑](#footnote-ref-56)
57. Уланов, М.С. О причинах распространения буддизма в эпоху глобализации – Logos et Praxis, 2008 – С. 68-72 [↑](#footnote-ref-57)
58. https://iphras.ru/31\_10\_2017.htm [↑](#footnote-ref-58)
59. Уланов, М.С. Буддизм перед лицом глобальных проблем современного мира/ Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки.,2007 – С. 3-6 [↑](#footnote-ref-59)
60. В. И. Корнев «Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии»/М.:Наука, 1987 – С. 36 [↑](#footnote-ref-60)
61. В. И. Корнев «Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии»/М.:Наука, 1987 – С. 40 [↑](#footnote-ref-61)
62. [↑](#footnote-ref-62)
63. В. И. Корнев «Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии»/М.:Наука, 1987- С. 36-40 [↑](#footnote-ref-63)
64. В. И. Корнев «Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии»/М.:Наука, 1987 – С. 36-40 [↑](#footnote-ref-64)
65. В. И. Корнев «Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии»/М.:Наука, 1987- С. 36-40 [↑](#footnote-ref-65)
66. В. И. Корнев «Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии»/М.:Наука, 1987- С. 45-46 [↑](#footnote-ref-66)
67. В. И. Корнев «Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии»/М.:Наука, 1987- С. 45-46 [↑](#footnote-ref-67)
68. В. И. Корнев «Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии»/М.:Наука, 1987- С. 48-49 [↑](#footnote-ref-68)
69. Фоцзяо ю вайцзяо гуннэн Индэдао чунфэнь лиюнь, Чжунго Цзунцзяо Миньцзуван, 1 ав-густа 2014. Режим доступа: http://www.mzb.com.cn/html/report/140830061-1.htm [↑](#footnote-ref-69)
70. Понька Т.И., Джанаева А.Э., Чжао Цзелинь Буддизм как ресурс «мягкой силы» Китая // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Международные отношения, 2017 г. – С. 290-299 [↑](#footnote-ref-70)
71. Кузнецов В.С. Буддийский фактор во внешней политике КНР. // М.: ИДВ РАН; 2006 [↑](#footnote-ref-71)
72. Нагуслаева, Е.А. Буддийская дипломатия в отношениях Китая, Японии и Республики Корея //Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики/ Тамбов, 2017 – С. 160-170 [↑](#footnote-ref-72)
73. Кузнецов В.С. Буддийский фактор во внешней политике КНР. // М.: ИДВ РАН; 2006 [↑](#footnote-ref-73)
74. Кузнецов В.С. Буддийский фактор во внешней политике КНР. // М.: ИДВ РАН; 2006 [↑](#footnote-ref-74)
75. Кузнецов В.С. Буддийский фактор во внешней политике КНР. // М.: ИДВ РАН; 2006 [↑](#footnote-ref-75)
76. Кузнецов В.С. Буддийский фактор во внешней политике КНР. // М.: ИДВ РАН; 2006 – С. 333-349 [↑](#footnote-ref-76)
77. Кузнецов В.С. Буддийский фактор во внешней политике КНР. // М.: ИДВ РАН; 2006 – С. 348 [↑](#footnote-ref-77)
78. Понька Т.И., Джанаева А.Э., Чжао Цзелинь Буддизм как ресурс «мягкой силы» Китая // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Международные отношения, 2017 г. – С. 290-299 [↑](#footnote-ref-78)
79. Понька Т.И., Джанаева А.Э., Чжао Цзелинь Буддизм как ресурс «мягкой силы» Китая // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Международные отношения, 2017 г. – С. 290-299 [↑](#footnote-ref-79)
80. https://www.hindustantimes.com/news-feed/views/the-buddha-beckons/article1-773668.aspx [↑](#footnote-ref-80)
81. https://www.aljazeera.com/indepth/features/2013/01/2013171148400871.html [↑](#footnote-ref-81)
82. Кузнецов В.С. Буддийский фактор во внешней политике КНР. // М.: ИДВ РАН; 2006 – С. 354-355 [↑](#footnote-ref-82)
83. Игнатович, А.Н. Светлов Г.Е. Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии // М.: Мысль, 1989 [↑](#footnote-ref-83)
84. Игнатович, А.Н. Светлов Г.Е. Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии // М.: Мысль, 1989 [↑](#footnote-ref-84)
85. Кузнецов В.С. Буддийский фактор во внешней политике КНР. // М.: ИДВ РАН; 2006 [↑](#footnote-ref-85)
86. Кеоун Д. Буддизм/ Д.Кеон - М: Весь мир, 2001 – С. 176 [↑](#footnote-ref-86)
87. Е.С. Сафронова. К вопросу о трактовке буддизма и его основных положений в российской и западной культурах/ /Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень № 1(25). М.: Изд-во РАГС, 2001. [↑](#footnote-ref-87)
88. Уланов, М.С. / К вопросу о начале распространения буддизма на Западе – Каспийский регион: политика, экономика, культура, 2014, № 1(38) – С. 270-276 [↑](#footnote-ref-88)
89. Соловьев В.С. Враг с Востока // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990.

    С. 432–444. [↑](#footnote-ref-89)
90. Уланов, М.С. Буддийская культура и русский космизм // Соловьевские исследования. 2015. № 2 (46). С. 112-129. [↑](#footnote-ref-90)
91. Циолковский К.Э. Нирвана // Очерки о Вселенной. Калуга: Золотая аллея, 2001.-С. 8–26 [↑](#footnote-ref-91)
92. Уланов, М.С. Буддийская кульутра и русский космизм // Соловьевские исследования. 2015. № 2 (46). С. 112-129. [↑](#footnote-ref-92)
93. https://www.gazeta.ru/social/2017/12/04/11032304.shtml [↑](#footnote-ref-93)
94. http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/pf\_15-04-02\_projectionsoverview\_projectedchange640px/ [↑](#footnote-ref-94)
95. http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2014/01/global-religion-full.pdf/С. 31 [↑](#footnote-ref-95)