



БУДДИЗМ

Авторы: В. Г. Лысенко (Махаяна), В. В. Малявин, Е. А. Торчинов (Буддизм в Китае), Л. Б. Карелова (Буддизм в Японии), В. П. Андросов (Буддизм в Тибете), М. В. Есипова (Музыкальная культура)

БУДДИЗМ, европейское обозначение древнейшей мировой религии, возникшей в Индии в сер. 1-го тыс. до н. э. и восходящей к учению отшельника Сиддхартхи Гаутамы, носящего титул Будды (санскр. – «Пробуждённый», однако в обращении к нему чаще использовалось слово *Бхагаван* – «Благословенный»; см. *Будда Шакьямуни*). Сами буддисты называют себя «бауддха» (последователи Будды), а своё вероисповедание – «Буддха Дхарма» («Учение, Истина, или Закон, Будды»). Б. как религия и филос. учение зиждется на авторитете Будды, модели его жизненного пути, и прежде всего опыта «пробуждения» (*бодхи*), в котором ему открылась истина (*Дхарма*) о природе человека и о возможности его спасения (*нирвана*). В ходе своего историч. развития Б., распространившийся из Индии в Центр. Азию, Шри-Ланку, Тибет, Юго-Вост. и Вост. Азию, а в 20 в. проникший в Европу, Америку и Австралию, стал объектом культурного и религ. влияния принявших его стран и претерпел серьёзную внутр. трансформацию, обретя множество разнообразных форм. Способность гармонично вписываться в окружающий культурный ландшафт, выделяющая Б. среди других мировых религий, позволила ему вобрать в себя огромное количество местных верований, культов, нар. обрядов, культур, идеологий, литературных и художественных традиций на всём географическом пространстве, находившемся под его влиянием на протяжении веков.

Б. – религия, к которой нельзя принадлежать по рождению (в отличие, напр., от *брахманизма*). Обращение в Б. есть результат осознанного выбора, формула, которую при этом произносят, – т. н. «три прибежища» (или «три драгоценности»): «Прибегаю к Будде, его Учению (Дхарма) и Общине (*Сангха*)» – наполнялась в разные историч. периоды разным содержанием: Будда – от историч. Будды Шакьямуни до множества

будд [махаяны](#) и [ваджраяны](#), Дхарма – от учения о спасении, опирающегося на психологию и практич. мораль, до универсальной религии с пантеоном, сложным ритуалом и разнообразными религ.-филос. доктринами; сангха – от небольшой группы бродячих отшельников до многочисл. приверженцев (монахов и мирян) в разных странах мира.

Возникновение и распространение буддизма

Б. зародился на северо-востоке Индии в среде шраманов (бродячих отшельников, противопоставлявших свои духовные поиски системе религ. ценностей брахманов) как одна из аскетич. общин, образовавшихся вокруг харизматич. лидера и имевших как мирских последователей, так и влиятельных покровителей среди знати (см. также [Адживика](#), [Джайнизм](#)). Шраманское движение, несмотря на его неоднородность, объединял ряд общих идей: 1) сомнение в действенности ведийского ритуала и в священном характере текстов [Вед](#); 2) неприятие сословной иерархии ([варны](#)), в которой доминирующее положение занимали жрецы-брахманы; 3) вера в [карму](#) как безличный моральный закон и [сансару](#) – цикл перерождений; 4) убеждение в том, что освобождения от страданий ([мокша](#), нирвана) можно достичь лишь вне общества, ведя бродячий образ жизни и практикуя ненасилие ([ахимса](#)), аскетическое самоограничение, [йогу](#) и [медитацию](#). Хотя многие последователи Будды по своему происхождению принадлежали к брахманскому сословию, Б. был всецело порождением шраманского движения и, широко используя понятия брахманизма (карма, дхарма, [Брахман](#), [Атман](#) и др.), наполнял их своим содержанием. Впоследствии приверженцы Б. и брахманизма (и его поздней формы – [индуизма](#)) постоянно полемизировали между собой, попутно обогащая друг друга идеями и методами (особенно в области философии).

Территория, на которой развёртывалась деятельность Будды, – северо-восток долины р. Ганг – отличалась разнообразием в этнич. и политич. отношении. Здесь развивалась гор. цивилизация, и на фоне разложения родового строя шло быстрое становление государственности (буддийские тексты упоминают 16 государств – монархий и племенных республик, названных часто по имени населявших их народов). По этой причине влияние брахманизма, преобладавшего преим. в родо-племенной,

деревенской Индии, было сравнительно небольшим.

Буддийская традиция ведёт своё летосчисление с паринирваны («полной нирваны», или окончания земного пути) Будды в 543 до н. э. (хотя эта дата принята ЮНЕСКО и в 1956 в мире отмечалось 2500-летие Б., её нельзя не считать условной). То немногое, что известно о жизни Будды Шакьямуни и о ранней буддийской общине, почерпнуто из эдиктов царя [Ашоки](#), археологич. находок и текстов, созданных по меньшей мере пять веков спустя после кончины Первоучителя. Считая, что монахи должны опираться лишь на Дхарму и правила монашеской дисциплины, Будда не оставил преемника, поэтому после его кончины самой авторитетной инстанцией для монахов были т. н. буддийские соборы, на которых представители разных общин совместно решали организационные и доктринальные вопросы. Надёжными данными, подтверждающими историчность соборов, современная наука не располагает.

По преданию, вскоре после смерти Будды на 1-м соборе в Раджагрихе (древней столице гос-ва Магадха, ныне Раджгир, штат Бихар), которому покровительствовал царь Бимбисара, председательствующий монах Кашьяпа обратился к старейшине – Упали – с просьбой рассказать о провозглашённых Буддой правилах поведения монахов, а к любимому ученику Будды – Ананде – с просьбой процитировать наставления Будды. Затем 500 монахов продекламировали одобренные тексты, заложив в основу буддийского канона кодекс монашеской дисциплины (Виная) и доктрину – Дхарму. В дальнейшем, после добавления Абхидхармы («разъяснение доктрины»), собрание священных буддийских текстов стало называться «Три корзины» (см. [Типитака](#)). На 2-м соборе в Вайшали (ныне штат Бихар) в кон. 4 – нач. 3 в. до н. э. и особенно на соборе в Паталипутре (ныне Патна, штат Бихар) ок. сер. 3 в. до н. э. (статус его считается спорным) произошёл раскол, что привело к образованию двух крупнейших направлений Б.: стхавиравады («учения старейшин», пали – тхеравады) и махасангхики («большой общины»). Каждая из них постепенно разветвлялась на школы, создававшие свою религ. лит-ру. 3-й собор в Паталипутре (236 или 247 до н. э.) – Ашока назначил его председателем Тиссу Могалипутту, выступившего с опровержением новых учений, – был собранием только сторонников стхавиравады, от которой к тому времени откололась сарвастивада. [Тхеравада](#) преобладала в центр. Индии (Каушамби, Удджайн), а с 3 в. до н. э. – в Шри-Ланке.

Запись её канона (Типитака) на языке пали относится к 1 в. до н. э. Сарвастивада, создавшая санскр. версию канона (Трипитака), утвердилась в кушанскую эпоху в Гандхаре и Кашмире. Последний собор на территории Индии состоялся ок. 100 н. э. в Кашмире (по др. версиям, в Джаландхаре) при поддержке царя Канишки. На нём был создан комментарий «Махавибхаша» к «Абхидхарма-питаке». Впоследствии монахов, признающих авторитет «Вибхашы», стали называть вайбхашиками (см. [Вайбхашика](#)), а тех, кто предпочёл опираться на «Сутра-питаку», – саутрантиками (см. [Саутрантика](#)). Отсутствие единого авторитетного центра, разногласия по поводу дисциплины и доктрины, специализация в разных разделах буддийского канона – эти и др. факторы способствовали активному образованию и распространению школ на территории Индии. Идеи махасангхика нашли воплощение в новом направлении, которое его последователи называли махаяной («широкий путь», или «большая колесница»), противопоставив учению их предшественников, обозначенному ими как хинаяна («узкий путь», или «малая колесница»). Однако последние не приняли этого обозначения, идентифицируя себя по названию своих школ (18; однако совр. учёные насчитывают от 23 до 30 школ; из них до нашего времени сохранилась одна – тхеравада). Чтобы избежать оценочного термина «хинаяна», учёные используют термины традиционный, либо Южный, Б. (в противоположность Северному, махаянскому Б.). Расцвет махаяны приходится на сер. 1-го тыс. н. э., в ней возникли свои религ.-филос. школы (главные из них – [мадхьямика](#) и [йогачара](#)); в 7–9 вв. из неё выделилась ваджраяна («алмазный путь», или «алмазная колесница»).



Храмовый комплекс Тхат-Луангво
Вьентяне (Лаос). 1566.

В первый век своего существования из места своего возникновения (Магадхи и Кошалы) Б. распространился на значительной части Сев. Индии, включая Мадхуру (ныне Мадурай) и Удджайн на западе. При Ашоке Б. становится гос. религией империи Маурьев, после его смерти и воцарения династии Шунгов, покровительствующей брахманизму, утверждается в Шри-Ланке (3 в. до н. э.). Б. поддерживали и индо-греч. цари, напр.

Менандр, что нашло отражение в его знаменитых диалогах с буддистом Нагасеной (*«Вопросы Милинды»*). В течение трёх последующих веков Б., оказавшийся наиболее приемлемой религией для пёстрых по своему этнич. составу империй, превращается во влиятельную силу на всей территории Индии, а с воцарением династии Сатаваханов проникает в Центр. Азию. В эпоху правления Канишки (1–2 вв. н. э.) влияние Б. простирается от сев. границ Индии до Центр. Азии. В это же время он распространяется и в торговых центрах сев. Китая, а через Юго-Вост. Азию также достигает юж. Китая. Со 2 по 9 вв. н. э. Б. постепенно утверждается в Юго-Вост. и Юж. Азии, Китае, откуда проникает в Японию, Корею, Тибет. В этот период буддийские монастыри образуют крупные объединения (махавихары), действовавшие и как университеты, центры просвещения, учёности и иск-ва (главный из них – Наланда). В Юж. Индии поддержку Б. оказывает династия Сатаваханов (2–3 вв.). Хотя с 8 в. на б. ч. территории Индии Б. начинает приходить в упадок (особенно после разрушения буддийских монастырей гуннами), его влияние продолжает сохраняться на севере и востоке страны. С сер. 8 в. в Бихаре и Бенгалии к власти приходит династия Палов, представители которой были буддистами. Доминирующим направлением при Палах была ваджраяна, центром её изучения и практики – мон. Наланда. Именно при Палах в связи с ослаблением контактов с Китаем инд. буддисты обратили свой интерес к Тибету и Юго-Вост. Азии.

Как всеазиатская религия, создавшая свой тип цивилизации, включающий все достижения Индии в области науки, философии, грамматики, иск-ва, медицины, архитектуры, Б. достигает пика своего развития к 9 в., когда его влияние распространилось на значит. части Азии. Однако в это время в Индии начинают происходить процессы (усиление влияния индуизма, разрушение буддийских монастырей – осн. оплота Б. в Индии – мусульм. завоевателями), способствовавшие упадку и, в конечном итоге, вытеснению Б. из этой страны в 12 в. С уходом из Индии заканчивается эра гегемонии инд. формы Б. и начинается новый историч. этап, когда Б. вступает в более тесные отношения с культурой тех стран, в которых утверждается в качестве гос. религии (см. разделы Буддизм в Китае, Буддизм в Японии, Буддизм в Тибете).

Совр. Б. существует в трёх осн. формах: тхеравада, распространённая в Шри-Ланке,

Мьянме (быв. Бирме), Таиланде, Лаосе и Камбодже; махаяна и близкая ей ваджраяна, преобладающие в Китае, включая Тибет, во Вьетнаме, Японии, Корее и Монголии, а также в Бутане и Сиккиме (на севере Индии). В самой Индии, а также в Пакистане, на Филиппинах и в Индонезии буддисты составляют ок. 1% населения. Значит. число буддистов проживает в Непале. Количество буддистов в США оценивается от 1 до 10 млн. чел. (примерно 70% из них выходцы из стран Азии и 30% – новообращённые), в Канаде 300 тыс. чел., Юж. Америке 160 тыс. чел., в Европе от 1 до 3 млн. чел. Общее число буддистов в мире колеблется от 300 до 700 млн. чел. Такой разброс в цифрах связан с трудностями подсчёта, состоящими в том, что, во-первых, Б. позволяет сохранить ту религию, к которой человек принадлежал раньше, а, во-вторых, с тем, что в некоторых странах он слился с местными религиями (напр., с [СИНТОИЗМОМ](#) в Японии и [ДАОСИЗМОМ](#) в Китае).

Учение о спасении

Если в основе других мировых религий лежит вера во всемогущего Бога, создавшего мир, то с точки зрения Б. мир никем не создан и никем не управляется, а вера в бога-властителя и мироуправителя – [Ишвару](#) подрывает основы закона индивидуального морального воздаяния – кармы [если «люди становятся убийцами и ворами, невоздержанными, лжецами, клеветниками, насильниками, болтунами, скупыми, лжемыслящими... благодаря Ишваре, то ... нет ни побуждения к действию, ни усилия, ни необходимости что-то сделать или что-то не сделать, а раз так, то термин шрамана ("совершающий усилие") к ним неприменим, ибо их ум находится в замешательстве, а познавательные способности бесконтрольны» – «Ангуттара-никая», 3.61]. Направляя взгляд человека внутрь самого себя, взывая не столько к его вере, сколько к его сознанию и воле, Будда повторяет, что единственная цель его учения – спасение от перерождений («Всё моё учение имеет один лишь вкус спасения»), которое человек способен достичь собств. усилиями, если осознанно изменит себя, используя путь, открытый Буддой в состоянии пробуждения («Будьте сами себе светильниками!»). В этом смысле Б. является религией спасения без бога (хотя в поздних его формах признаётся помощь человеку со стороны более духовно продвинутых существ). Это первая в мировой истории религия, с точки зрения которой происхождение человека, его социальный статус, род занятий (каста) и, наконец, пол не являются основанием,

чтобы считать одних людей выше других (хотя в силу своей кармы люди отличаются друг от друга, они равны в том смысле, что устроены совершенно одинаково).

Перенос центр тяжести на внутр. природу человека, Б. подчёркивает её изменчивость и конечность (рождение приводит к смерти, а смерть – к новому рождению), вызывающие ощущение зыбкости и несамодостаточности человеческого бытия. Человек стремится «дополнить себя» вещами, др. людьми и существами, но, не достигая в результате искомой устойчивости и целостности, постоянно испытывает неудовлетворённость. В Б. её называют духкхой (в европейской традиции духкхе больше соответствуют экзистенциалистские понятия тревожности, озабоченности, страха или психоаналитическое понятие фрустрации, нежели христианское понимание страдания). Изменчивость, присущая всем состояниям человека, превращает в духкху даже удовольствия. Четыре благородные истины, возвещённые Буддой и часто отождествляемые с его Дхармой (Учением), указывают на всеобщность духкхи («всё есть духкха»), на её причину – желание, укоренённое в ошибочном представлении человека о своём неизменном «я» (атмане), наконец, провозглашают принципиальную возможность её искоренения и раскрывают способ реализации этой возможности (восьмеричный путь: правильное воззрение, намерение, речь, действие, образ жизни, усилие, осознание и сосредоточение). Это и есть рекомендуемый Буддой Путь спасения от тягот и страданий, ведущий к достижению идеального внутреннего состояния умиротворённости и безмятежности. Традиция говорит о нём как о сочетании «культуры поведения» (шила), «культуры психики» (читта, или самадхи) и «культуры мудрости» (праджня).

Пять правил поведения, предписанных как для монахов, так и для мирян (панча шила: не убий, не бери чужого, не прелюбодействуй, не лги, не опьяняй себя), перекликаются с заповедями в др. религиях. Однако, проповедуя их, Будда взывает не столько к совести своих слушателей или к их страху перед возможным наказанием, сколько к их здравому смыслу, подводя их к мысли, что соблюдение данных заповедей создаст более благоприятные условия для личной и социальной гармонии. Методы работы над собой (особенно в борьбе со страстями), рекомендуемые Буддой для монахов (пали – бхиккху, санскр. – бхикшу), отличаются от методов др. аскетич.

общин не только исключением практик самоумерщвления, но и общей тенденцией заменять подавление чувств их сознательным контролем и развитием непривязанности к их объектам, а также всеохватывающей практикой самонаблюдения (сати, санскр. – смрити). Чистая йога, с точки зрения Б., чтобы иметь «спасительный» эффект, должна быть ещё и «мудрой», т. е. нести в себе буддийские идеи («культура мудрости», постоянно освещающая др. аспекты Пути). Использование йогич. практики для развития сверхобычных способностей (телепатии, ясновидения и т. п.) осуждается как отход от Пути. Физич. или психич. здоровье человека является в Б. не самоцелью, а лишь одним из условий успешной религ. практики, развитие же сил, помогающих господствовать над миром и др. людьми, рассматривается как самоутверждение личности, препятствующее духовному прогрессу.

Принцип «срединности»

Свой Путь Будда называет «срединным» в отличие от др. способов обретения внутр. самодостаточности и полноты, которые он определял как «крайности» (чувственное удовольствие и аскетич. самоумерщвление): на собств. опыте Будда осознал, что успех духовного самосовершенствования во многом зависит от состояния тела (он достиг «пробуждения» только после того, как отказался от жёсткой аскезы и восстановил здоровье). Срединный путь – это не раз и навсегда отлаженное равновесие, а скорее постоянное смещение центра тяжести то в одну, то в др. сторону. Точка равновесия важна как точка духовного роста, и в каждом отд. случае она должна определяться заново. Так, если буддийский монах в результате практик по «успокоению ума» впал в слишком заторможенное состояние, Будда рекомендует ему «взбодриться» с помощью более жёсткой аскезы. Принцип «срединности» пронизывает всё учение Будды. Напр., учение об отсутствии «я» (анатмавада) предстаёт как срединный путь между крайностями веры в единый неизменный атман и уверенности в его разрушении после смерти; доктрина взаимозависимого происхождения элементов реальности ([пратитьясамутпада](#)) – как срединный путь между крайним кармическим детерминизмом и верой в случайность всего происходящего в мире. Идея срединности получила дальнейшее развитие в махаянской школе мадхьямика (букв. – срединная). Согласно её основателю [Нагарджуне](#), срединный путь – это снятие всех оппозиций и их растворение в пустоте

всего сущего.

Учение о человеке

Будда считает, что источник возможного самоизменения, ведущего к спасению, заложен в самой природе человека: состоя из частей, как и всё в мироздании, он лишён неизменного стержня – атмана («я», души), сохраняющегося в течение этой жизни и последующих перерождений, центра, управляющего разными его частями по своему желанию, «внутреннего правителя» (как атман [Упанишад](#)). Выдвигая на первый план моральную сторону закона кармы (человек несёт ответственность прежде всего за свои мысли и намерения, а уже потом за конкретные действия), Будда подчёркивает, что понятие вечного атмана как субъекта перерождения противоречит идее морального воздаяния и, прежде всего, – возможности духовного самосовершенствования: ведь неизменный атман «не становится от хорошего деяния большим и не становится от нехорошего деяния меньшим» («Брихадараньяка упанишада», VI.4.22), ибо для него «нет ни кармы, ни разрушения кармы». Однако Будда не согласен и с тем, что смерть человека является полным прекращением его существования. На место атмана как статичного бытия Будда поставил сам процесс изменения в виде индивидуального потока дхарм – дискретных событий соматич. и психич. характера, обуславливающих возникновение друг друга в определённом порядке (пратитьясамутпада). Это должно было обосновать реальность изменений (морального совершенствования или деградации) в человеческой личности и, кроме того, существование морального воздаяния для индивида не только в виде его благоприятного или неблагоприятного перерождения, как в брахманизме, но и в каждое мгновение данной его жизни.

Человек, по учению Б., – это не соединение вечной души с бренным телом, как в других инд. учениях, а динамическая психосоматич. система, состоящая из взаимосогласованных в своём функционировании дхарм, образующих пять групп (скандх): рупа – тело и органы чувств; ведана – ощущение (приятное, неприятное и нейтральное); санджня – восприятие, распознавание, идентификация объектов (зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания и мысли); сансары – факторы, определяющие реализацию кармы через определённую конфигурацию

индивидуального потока дхарм; виджняна – шесть чувственных сознаний (сознание зрения, слуха и т. п., включая осознание внутр. состояний). Все скандхи соединяются в единую серию и образуют иллюзию индивида благодаря упадане (букв. – топливо), состоящей в привязанности к «я»; она же создаёт предпосылки будущих рождений и смертей, освободиться от которых можно лишь искоренив в себе эгоцентрич. установку, привычку понимать всё в терминах «я», «моё» и научившись рассматривать свою психику как объективный процесс чередования дхарм (система упражнений, разработанная для этого, включала медитацию над 32 элементами тела, сопровождающуюся постоянным повторением слов: «это не я, это не моё, это не моё я, я не содержится в этом, это не содержится в я» и т. п.). Однако при замене атмана скандхами возникала др. проблема: как объяснить тождество личности в разные моменты времени, память и узнавание, если нет неизменного субъекта? Обсуждением её занимались мн. поколения буддийских философов.

Будда разделяет традиционную инд. идею циклического развития Вселенной, подчёркивая, что гл. роль в нём играет духовный фактор – уровень сознания населяющих её существ. Среди них, помимо человека, есть боги (дэвы), демоны, духи предков, животные и др. Все они связаны кармой и сансарой (напр., перерождение в виде бога есть результат благой кармы, а в виде демона – дурной кармы) и в этом смысле являются элементами «естественного» устройства Вселенной. Однако из этих существ только человек способен выбрать свою участь, изменить карму и даже окончательно освободиться от перерождений, испытав «просветление» (бодхи) и достигнув полного успокоения (нирваны). Это значит, что богам и др. существам, чтобы иметь возможность освободиться от сансары, нужно сначала переродиться в облике человека. Но, преодолевая сансару, человек преодолевает и само человеческое состояние, не обретая никакого иного. Нирвана – это всецело трансцендентный опыт, не поддающийся описанию и не имеющий ничего общего с блаженством, которое может пережить или даже вообразить обычный человек (Будда сравнивает счастье обычных людей с удовольствием, испытываемым прокажённым от расчёсывания собственных ран, нирвану – с излечением от проказы, а разговоры о нирване с обычными людьми – с бесплодной попыткой объяснить прокажённому, в чём состоит удовольствие здоровых людей).

Образ Будды



Статуя стоящего Будды (фрагмент). Период Гандхары. Национальный музей (Дели).

Основатель буддизма не называет себя богом или посланцем богов, а говорит о себе как об обычном человеке, ставшем учителем в результате переживания опыта, «неизвестного ранее», – опыта «пробуждения» (бодхи), видения реальности как она есть (ятхабхутам), неизменно подчёркивая, что не он, Будда, важен для верующих, а то, что он открыл в этом опыте и чему учит, – Дхарма («Те, кто видят Дхарму, видят и меня»; «Дхарма – подобна Луне, Будда же – пальцу, указывающему на неё»). Однако в последующем развитии Б. отношение к Будде претерпело существенные изменения. В некоторых школах раннего Б.

возникает представление о надмирной природе Будды (локоттара), продолжающей существовать в особой трансцендентной форме. В махаяне исторический Будда рассматривается как одно из проявлений Абсолюта, появляется культ др. будд (в кит. и япон. Б. больше поклоняются Амиتابхе или [Вайрочане](#)) и особенно культ [бодхисаттв](#). Если в ранних буддийских монастырях не было ни святилищ, ни изображений Будды, хотя уже существовало поклонение его останкам, то с развитием культовой и ритуальной сторон Б. реликварии (ступы) становятся осн. буддийскими культовыми памятниками, возникает живопись, скульптура, посвящённые Будде, а также практика паломничества к священным местам, связанным с его жизнью, календарные праздники (главный из них – [Весак](#)), обряды жизненного цикла и т. п. Наряду с этим складываются направления, в которых любой культ, в т. ч. и культ Будды, считается препятствием к достижению «просветления» (адептам предлагается отбросить Будду как грязную тряпку), а гл. внимание уделяется «внутренней» работе над собой ([Чань](#), [Дзен](#)).

Единство и многообразие в вероучении буддизма

Несмотря на дистанцию между разными буддийскими традициями, ни одна из них не считается «ересью», поскольку в Б. нет ни единого канона (в каждом направлении имеется своя «священная литература»), ни общих положений, наделённых силой догматов. Формула «трёх драгоценностей», или «трёх прибежищ», считающаяся буддийским «символом веры» (её произносят и миряне при посвящении в Б., и послушники при посвящении в монахи), не несёт в себе никаких «содержательных» истин. Дхарма – это и опыт, изнутри которого всё видится «как оно есть» (ятхабхутам), и вместе с тем предписание (метод), применяя которое можно испытать этот опыт самому. Особенность Б. как религ. учения состоит в том, что оно не сформулировано в каком-то едином и универсальном виде, рассчитанном на всех без исключения людей. Дхарма – это всегда послание конкретному человеку в конкретной ситуации. Для Будды гл. различие между людьми связано не с их происхождением, а со степенью раскрытия заложенного в них духовного потенциала (в махаяне его называют «природой Будды»). В буддийских текстах это иллюстрируется примером с лотосами: в одном пруду они голубого цвета, в другом – красного, в третьем – белого, но независимо от цвета (цвета символизируют сословия) в каждом пруду есть и нераскрывшиеся, и полураскрывшиеся, и полностью раскрывшиеся цветы, высоко возвышающиеся над водой. Сострадание к тяжёлой участи живых существ побуждает Будду находить формы проповеди, соответствующие духовному уровню его слушателей. В Б. эта тактика получила название упая каушалья («искусные средства» [обращения в буддизм]). Хотя принцип благорасположенности ко всем существам провозглашался и др. инд. религиями, именно Б. выдвинул его в центр своей этики. При этом в Б., прежде всего в раннем, добродетель больше ориентирована на непричинение зла, чем на активное делание добра, что вытекает из предпочтения нравств. мотива в сравнении с нравств. действием.

Изначальная нацеленность на слушателя, реципиента позволила Б. ассимилировать огромное количество местных верований. Иногда историч. развитие Б. рассматривается как деградация первоначального учения Будды. Такой взгляд существует как среди буддистов (прежде всего тхеравадинов, считающих себя носителями учения «самого Будды»), так и среди буддологов (напр., исследователей из Об-ва палийских текстов в кон. 19 – нач. 20 вв. – Г. Ольденберга, супругов Т. и

К. Рис-Дэвидс и др.). Однако распространение и развитие Б. всецело соответствуют принципу упая каушалья, согласно которому учение Будды не истина, а лишь инструмент обретения истины, которая выше всех учений (Будда говорил о нём как о плоте, который надо использовать для переправы через бурную реку, а потом просто выбросить). Поэтому, как бы ни были велики различия между направлениями и школами Б., все они, сохраняя учения о четырёх благородных истинах и срединном пути, о взаимозависимом возникновении (пратитьясамутпада), об изменчивости (анитья), отсутствии постоянной сущности (анатма) и подверженности духке всех элементов существования (дхарм), являются формами одной и той же религии, которую проповедовал Будда Шакьямуни.

Абхидхармистские школы буддизма

В течение нескольких веков после смерти Будды буддийская община (сангха) из содружества бродячих отшельников-одиночек превратилась в сообщество монахов, постоянно живущих в обителях (*вихара*), расположенных вблизи деревень и городов (остатки древнейшей вихары были найдены в штате Бихар, в окрестностях древней столицы Магадхи – Раджагрихи). Это позволяло буддийским монахам, никогда не занимавшимся хозяйств. деятельностью, существовать исключительно за счёт подаяний мирян. Распорядок дня монахов предполагал не только походы за милостыней и медитации, но и совместное изучение и обсуждение разных аспектов учения Будды, нередко перераставшие в дискуссии (что было частой причиной образования новых школ). Чаще всего обсуждались вопросы о природе освобождения (нирваны) и о статусе освобождённого (*архата*): является ли нирвана бытием или небытием, сохраняются ли в архате какие-то клеши (омрачения), может ли существовать более одного освобождённого в определённом мировом пространстве (лока), следует ли поклоняться тем, кто приближается к освобождению (бодхисаттвам), и т. п. Вместо притч и поучит. историй, характерных для ранней устной традиции, в этих дискуссиях использовались определения, классификации и строгие процедуры доказательства с применением чётко очерченного терминологич. аппарата. Этот метод, получивший назв. «абхидхарма» («дополнение, или прояснение, учения»), служил прежде всего сотериологич. цели: указывать буддисту, какие аспекты опыта надо культивировать, а какие пресекать. Хотя традиция абхидхармы

представляет себя продолжением учения Будды, в её рамках были разработаны и новые доктрины, и новые методы экзегезы. Не случайно, что при почти полном совпадении в разных школах первых двух частей («корзин» – питака) канона – Винаи и Сутры (пали – Сутты), третья часть – Абхидхарма (пали – Абхидхамма) у каждой своя. До нашего времени дошли Абхидхамма тхеравады на языке пали (Шри-Ланка и Юго-Вост. Азия) и Абхидхарма на санскрите сарвастивады (север и северо-запад Индии, а также Центр. Азия). Филос. идеи этих школ отражены в «Абхидхармакоше», тексте, созданном в 4 в. н. э. буддийским философом [Васубандху](#).

Хотя некоторые элементы абхидхармистского анализа содержались в Сутра-питаке, именно с Абхидхармой обычно связывают появление первого систематич. филос. учения Б. – теории [дхарм](#) как единственно реальных элементов существования. Свою гл. цель абхидхармисты видели в создании исчерпывающей классификации дхарм. Они также разработали принципы герменевтики, согласно которым принадлежность Будде тех или иных высказываний определяется в конечном итоге соответствием духу его учения, а противоречащие друг другу высказывания – следствие приспособления Будды к уровню понимания его слушателей (по контрасту с экзегезой махаяны, которая рассматривала тексты как выражение либо абсолютной, либо относительной истины).

Придавая первостепенное значение внутреннему миру человека, традиц. буддисты строили свою концепцию Вселенной, беря за основу уровень духовного развития населяющих её существ. Напр., с точки зрения тхеравады во Вселенной существует бесконечное множество миров (как капель в океане или песчинок в пустыне), каждый из которых разделён на три сферы: сферу желаний (кама-дхату), включающую землю, ад, небеса и населённую людьми, животными, падшими существами и отд. богами; сферу форм (рупа-дхату) – 4 этажа небес, соответствующие первым четырём уровням восьмиступенчатой медитации и населённые богами, преодолевшими свои желания, но сохранившими форму; сферу не-форм (арупа-дхату) – состояния сознания, соответствующие последним четырём уровням медитации.

Идеалом святого в традиционном Б. считается архат – монах, с помощью праведного поведения, аскезы и медитации искоренивший в себе все аффекты и обретший

высшее знание и освобождение от сансары. К архатству ведут три ступени: 1) «вошедшего в поток» (сотапанна), т. е. преодолевшего ложные воззрения, сомнения, веру в силу ритуалов (нирвана после семикратного перерождения); 2) возвращающегося в этот мир только один раз (сакадагамин), взявшего под контроль свои аффекты; 3) перерождающегося после смерти на небесах в результате полного преодоления аффектов – «невозвращенца» (анагамин).

Махаяна

Как отд. направление махаяна оформляется примерно в начале н. э. в связи с появлением цикла сутр совершенства мудрости (см. [Праджняпарамиты сутры](#)), претендующих на изложение «сокровенного учения Будды», а её расцвет относится к сер. 1-го тыс. н. э. и связан с деятельностью Нагарджуны, [Асанги](#), Васубандху, [Дигнаги](#), [Дхармакирти](#), [Чандракирти](#), Шантаракшиты и др.



«Бодхисаттва». Роспись пещеры в Аджанте (штат Махараштра, Индия).

Широкое распространение учения Будды бросало вызов, на который буддисты ответили достаточно радикальной переоценкой мн. своих прежних ценностей. В традиц. Б. миряне могли рассчитывать лишь на лучшее перерождение (освобождение от сансары считалось прерогативой исключительно монахов). Однако роль простых доноров или благодетелей сангхи в обмен на «облегчённый вариант» наставления и крайне отдалённую перспективу нирваны уже не соответствовала растущему влиянию мирян и их стремлению найти в Б. способ удовлетворения и своих более насущных религ. потребностей – в вере, в утешении, в защите от жизненных невзгод. Монахи традиц. направления, подражая Будде, т. е. указывая путь другим – как словом, так и личным

примером, стремились прежде всего к личному спасению. Последователи же махаяны,

считая это «узким путём» (хинаяной), выдвинули на первый план сострадание (каруна) и благожелательность по отношению ко всем живым существам (майтри). Идеал святого, пекущегося о спасении других, – бодхисаттвы, пришёл на смену «эгоистическому» идеалу архата. Отказом от собственной нирваны бодхисаттвы обретают религ. заслугу, часть которой могут передать верующим, чтобы те смогли переродиться в небесных обителях будд (Чистых землях) и там готовиться к окончат. освобождению. Однако иногда считается, что высшие небесные бодхисаттвы уже достигли нирваны и продолжают постоянно переживать её. К бодхисаттвам как гл. объектам почитания в махаяне (наиболее известны [Авалокитешвара](#), [Манджушри](#), Кшитигарбха) добавляются др. будды (особенно популярны [Майтрея](#), [Амитабха](#), [Акшобхья](#)), а также боги и богини разных инд. религий. Так из сотериологич. учения для монахов Б. превратился в универсальную религию со своим пантеоном, культом и филос. доктриной.

Согласно махаяне, в каждом человеке (и вообще в каждом живом существе) содержится «природа Будды», которую он может раскрыть в себе разными способами, в т. ч. продолжая жить в миру и поклоняясь буддам и бодхисаттвам (самое полное и систематич. развитие это учение получает в кит. буддизме). Осн. ритуал махаяниста состоит в ежедневном покаянии в своих прегрешениях, посвящении своих заслуг другим, а также в мольбе к буддам, чтобы они оставались в нашем мире ради блага страждущих существ. Хотя махаянская сангха включает в себя наряду с монахами и мирских последователей, осн. центрами буддийской философии и учёности остаются монастыри, где наряду с махаянскими изучаются и хинаянские тексты. На смену доктрине о всеобщем непостоянстве и отсутствии «я» приходит учение махаяны об имманентности постоянного (нирваны, «природы Будды») непостоянному (сансаре). В развитом мадхьямикой учении о пустоте (шунья) дхарм как высшей реальности, Абсолюте, был сделан шаг от плюрализма абхидхармистских школ к последоват. монизму махаяны, получившему новый поворот в школе йогачаров («тех, чьё поведение соответствует йоге»), или виджнянавадинов («сторонников учения о сознании»), трактовавших пустоту как отсутствие реальности вне сознания. При этом «сокровищница сознания» (алая-виджняна) – основа тождества личности в процессе перерождения – понимается не как неизменное начало, но как динамич.

континуум дискретных состояний. Новое направление получает в школах махаяны и традиц. практика медитации: её высшей целью становится полное освобождение сознания от всех форм феноменального бытия и реализация высшей пустоты, но при неизменном сострадании ко всему живому, поэтому считается, что «освобождённые» должны не уходить в нирвану, а вернуться в мир, чтобы помогать другим.

Соединение махаяны с тантристской практикой приводит к выделению из неё в 7 в. ваджраяны, которая постепенному обучению и накоплению заслуг в течение мн. перерождений противопоставляет мгновенную (подобно молнии) реализацию «природы Будды» ещё в течение этой жизни. Ваджраяна, опирающаяся на тексты практич. характера (тантры), к 9 в. заполняет почти весь буддийский мир, хотя приживается гл. обр. в Японии (школа Сингон) и в Тибете, откуда попадает в Монголию и Россию.

Буддизм в Китае

Процесс становления и развития Б. на кит. почве можно разделить на 4 этапа: 1) проникновение инд. и центр.-азиат. форм Б. (1–4 вв.); 2) становление их кит. версий, адаптация Б. в борьбе с антибуддийской пропагандой (5–6 вв.); 3) оформление оригинальных школ кит. Б. (кон. 6–12 вв.); 4) закрепление синтетических форм кит. Б. в рамках религиозного синкретизма (с 12–13 вв.).



Статуя Будды в пещерном храме горы Юнган (провинция Шаньси, Китай). 450–545.

Б. стал проникать в Китай на рубеже н. э. благодаря купцам, приходившим в Китай по Великому шёлковому пути из государств Центр. Азии. Впоследствии проповедники Б. прибывали в страну также с юга, мор. путём. Традиция считает первым центром Б. мон. Баймасы близ Лояна – столицы империи Поздняя Хань. В нач. 2 в. была составлена «Сутра 42 статей» – первая попытка изложения на кит. языке основ буддийского учения.

Основателем Б. в Китае считается парфянский монах Ань Шигао, прибывший в Лоян в 148 и с помощью группы кит.

помощников переведший на кит. язык ок. 30 буддийских сочинений. Уже в 165 имп. Хуань-ди совершил жертвоприношения наряду с Лао-цзы также и Будде, однако благосклонность правящих верхов страны Б. завоевал только в 4 в. Первоначально Б. воспринимался в Китае как одна из форм даосизма. Согласно легенде «о просвещении варваров», созданной, видимо, первыми апологетами Б. в Китае, основоположник даосизма Лао-цзы, ушедший на Запад, стал в Индии учителем Будды и подлинным основателем Б. Сближение с даосизмом отразилось в первых переводах на кит. яз. буддийских сутр: в них инд. термин зачастую передавался через то или иное понятие даосской философии; напр., бодхи («просветление») обозначался термином дао (путь), а нирвана – термином увэй (недеяние). Особый вклад в развитие кит. Б. внёс монах Даоань (312–385), который занимался комментаторской и миссионерской деятельностью, создал образцовый монастырский устав, ввёл культ будды Майтреи, один из самых распространённых в раннесредневековом Китае, а также положил начало обычаю присваивать всем буддийским монахам фамилию Ши (от Шакья – род, из которого происходил Будда). В учении Даоаня понятие пустоты (шуньята) предстало аналогом кит. концепции небытия/отсутствия (у) – неоформленного потенциального бытия. Ученик Даоаня монах Хуэйюань (334–416) защищал тезис о неотмирности и неподвластности буддийской сангхи правителю, основал культ будды Амитабхи, ставшего наиболее популярным буддийским божеством на Дальнем Востоке.

Виднейшим проповедником Б. и выдающимся переводчиком был инд. монах Кумараджива (нач. 5 в.), положивший начало тщательному усвоению буддийского канона и более строгому размежеванию Б. с традициями кит. мысли (так, санскр. буддийские термины, начиная с Кумарадживы, стали передаваться гл. обр. посредством иероглифич. транскрипции или кит. неологизмов). Ученик Кумарадживы – Даошэн (ум. 434) выдвинул в дальневосточном Б. учение о присутствии «природы Будды» во всех живых существах и о возможности её реализации для каждого посредством «внезапного просветления».

К 6 в. Б. в Китае фактически приобрёл черты гос. религии. При этом он не вытеснил традиц. кит. учений – конфуцианства и даосизма, а вместе с ними составил синкретич. комплекс «трёх учений» (сань цзяо). Сторонники концепции «единства трёх учений»

полагали, что Б. выражает «внутреннюю», «сокровенную» сторону наследия древних кит. мудрецов. Почти исключительно в ведении буддистов оказались заупокойные обряды, с 6 в. приобрёл популярность Праздник поминовения усопших (в сер. 7-го месяца по кит. календарю), сопровождавшийся молебнами о спасении всех «бесприютных» душ. Др. популярным праздником стал День рождения Будды, отмечаемый в 8-й день 4-го месяца. В быт китайцев также прочно вошёл буддийский обряд «освобождения живности», когда на волю отпускают разл. водяных тварей.

Взаимодействие Б. с кит. филос. мыслью привело к существенной трансформации буддийской философии в Китае. Это проявилось уже в 5–6 вв., в ходе полемики представителей Б. со сторонниками традиц. кит. учений. Стержнем дискуссий стала проблема «неуничтожимости души (духа)» (шэнь бу ме). Трактую психику как субстанциальный дух (шэнь), а череду психич. состояний как неизменную духовную сущность наподобие брахманистского атмана, кит. адепты Б. фактически отставали отвергнутое инд. буддистами учение о неизменности, вечности и самотождественности психики. Тезис о «неуничтожимости души» встретил отпор со стороны конфуцианских мыслителей, не допускавших мысли о посмертном существовании духовного «я» вне индивидуального психосоматич. единства. «Пустотность» (шуньята) обрела субстанциальный характер и стала рассматриваться в качестве «неоформленного» бытия, предшествующего миру «оформленных» вещей. Будда в аспекте Дхармакая («Тело Закона») начал восприниматься как субстанция и основа всего сущего, источник и конечная цель мира.

В кон. 6 – нач. 7 вв. за довольно короткий период сформировались осн. школы собственно кит. Б., определившие своеобразие буддийской традиции на Дальнем Востоке. Их можно разделить на три осн. группы:

1) «школы трактатов» (лунь-цзун), базирующиеся на одной из инд. шастр и занимающиеся по преимуществу филос. проблематикой: Саньлунь-цзун [«школа трёх трактатов», созданная Цицзаном (549–623)] развивала доктрину мадхьямики (прежде всего, учение о «пустоте»); Фасян-цзун [«школа свойств дхарм», основоположниками её были Сюаньцзан (602–664) и его ученик Куйцзи (632–692)],

восходящая к традиции виджнянавады (йогачары), как и Вэйши-цзун («школа только сознания»);

2) «школы сутр» (цзин-цзун), базирующиеся на том или ином тексте, приписываемом традицией Будде. К ним относятся такие не имеющие инд. аналогов школы, как Тяньтай-цзун («школа горы Тянь», где находился её гл. монастырь), осн. канонич. текстом которой была [Лотосовая сутра](#), и Хуаянь-цзун, основанная на инд. «Аватамсака-сутре» («Сутра цветочной гирлянды», кит. – «Хуаянь цзин»). Тяньтай-цзун, основанная монахом Чжи (538–597), стремилась к всеобъемлющему синтезу буддийской мысли и настаивала на присутствии «природы Будды» во всём сущем – и в том, что воспринимается как живое, и в том, что считается неживым. Хуаянь-цзун, фундамент учения которой был заложен монахом Душунем (Фашунем, 557–640) и систематизирован Фацзаном (643–712), акцентировала разработку филос. проблем бытия, рассматривая мир как универсум, полностью присутствующий в каждом из его элементов (дхарм, кит. – фа);

3) «школы дхьяны» (чань-цзун; санскритское – дхьяна – созерцание, медитация), уделявшие внимание преим. психотехнике, медитации и йоге: школа [Чань](#), основанная, по преданию, инд. проповедником Бодхидхармой (кит. – Дамо); «школа мантр», или «истинных слов», – молитвенных заклинаний (Чжэньянь-цзун), представлявшая в Китае начиная с 8 в. тантрический Б. (ваджраяна, кит. – цзиньган чэн), который не получил здесь, однако, значит. распространения; «школа устава» (Люй-цзун), занимавшаяся разработкой вопросов монашеской дисциплины. Особое место в кит. Б. занимает Цзинту – [Чистой земли школа](#) – влиятельная до настоящего времени и декларирующая спасение верой в будду Амитабху, владыку буддийского рая – «Чистой земли».

В течение длительного времени Б. пользовался покровительством имп. двора, однако в 845 имп. У-цзун стал инициатором суровых гонений на Б., целью которых был подрыв экономич. самостоятельности сангхи и сокращение её численности. В результате правительств. репрессий начался медленный, но неуклонный упадок сангхи, которая становилась инструментом гос. политики, находившимся под строгим контролем властей (квоты и даже экзамены для желавших принять монашеский постриг,

прикрепление монахов к определённому монастырю, установление надзора за монашеством и т. п.). В то же время Б. почти слился с нар. религией, внося значит. вклад в становление кит. религ. синкретизма, а ряд персонажей буддийского пантеона (Амитабха; Гуаньинь – женская ипостась Авалокитешвары) превращаются в наиболее почитаемых в народе божеств. Всё большее значение в религ. практике приобретали «памятование о Будде» (молитва, обращённая к будде Амитабхе) и учение школы Чань о «мгновенном просветлении». В позднее Средневековье элементы буддийского учения включаются в мировоззренч. системы ряда религ. сект (в особенности эсхатологич. мотивы пришествия будды Милэфо – Майтреи), с 12 в. появились оппозиционные секты, которые основывались на учении о конце света и приходе нового Будды и проповедовали идеал «монашества в миру», противопоставляемый официальному Б. Среди этих объединений, нередко называемых постбуддийскими, наибольшую известность получила секта Белого лотоса, предрекавшая скорую мировую катастрофу и наступление эры Белого Солнца.

Б. оказал сильное влияние на философию, лит-ру и иск-во Китая. Буддисты познакомили Китай с инд. логикой, математикой, астрономией, медициной. Буддийскими идеями вдохновлялись мн. писатели и поэты (Се Линъюнь, Ван Вэй, Ли Бо, У Чэнъэнь и др.).

Из Китая Б. распространился в др. страны Дальнего Востока – Корею, Японию и Вьетнам. Начавшееся в кон. 19 – нач. 20 вв. обновленч. движение в Б. ставило задачу возрождения Б. в «первоначальной чистоте» и вместе с тем его модернизацию; в разл. городах и провинциях Китая появились монашеские ассоциации и буддийские школы нового типа. После образования в 1949 КНР кит. буддистам была гарантирована свобода совести. В то же время земельные владения буддийских монастырей были конфискованы, а б. ч. монахов и монахинь возвращена в мир. В мае 1953 в КНР была создана Кит. буддийская ассоциация, которая в кон. 1950-х гг. объединяла 500 тыс. монахов и 100 млн. верующих мирян. С началом «культурной революции» в 1966 все буддийские храмы и монастыри в Китае были закрыты, а монахи отправлены на «перевоспитание». Деятельность Кит. буддийской ассоциации официально возобновилась в 1980, в последующие годы были восстановлены

крупнейшие буддийские монастыри, открыты Буддийская академия и ряд монастырских школ. Доктринальные и иные различия между традиц. школами кит. Б. фактически стёрлись, он рассматривается в Китае как единая «ханьская», т. е. собственно китайская, буддийская традиция, отличающаяся от тибетской и «тайской» (тхеравада) традиций.

Буддизм в Японии

Появление Б. в Японии традиционно связывается с 552, однако совр. исследователи склоняются к более ранней дате – 538. Утверждение Б. происходило в борьбе между его противниками – влиятельными родами Накатоми и Мононобэ, и сторонниками – родом Сога, одержавшим в конце концов победу. Большую роль в распространении Б. сыграл принц Сётоку Тайси (574–622), автор «Наставлений в 17 статьях» – первого собственно япон. письмен. памятника, сочетающего заимствования из конфуцианского и буддийского учений с нац. религией синто; его авторству также приписывают и первый в Японии комментарий на три буддийские сутры, в т. ч. Лотосовую сутру. При имп. Сёму (724–749) Б. был признан гос. религией.

Первоначально Б. воспринимался в рамках стереотипа религии синто как особая форма магии, защищающей государство и избавляющей от болезней. Начальный этап становления буддийской мысли приходится на эпоху Нара (710–794) – время деятельности шести школ, представлявшей собой схоластич. изучение Б., ограниченное монастырскими стенами и имевшее лишь небольшой круг последователей среди аристократии. Первой буддийской школой, проникшей в Японию, была Санрон-сю (её прообраз – кит. Саньлунь-цзун). Школа Хоссо-сю (кит. – Фасян-цзун) была основана в 657 монахом Досё, учившимся в Китае у Сюаньцзана. Школа Куся-сю (кит. – Цзюйшэлунь-цзун), привнесённая в Японию в 660 из Китая монахом Тицу, относилась к Б. хинаяны и осн. внимание уделяла изучению трактата Васубандху «Абхидхарма-коша» («Куся-рон»). Школа Дзёдзицу-сю появилась в 673 как ответвление Санрон; её учение опиралось на соч. Харивармана «Сатьясиддхисаstra» («Шастра о постижении истинного», «Дзё-дзицу-рон»). В школе Риссю-сю (кит. – Люй-цзун; создана кит. монахом Цзяньчжэнем, прибывшим в Японию в 674) осн. внимание уделялось практич. соблюдению заповедей кодекса монашеской

дисциплины (Виная). Учение школы Кэгон-сю (кит. – Хуаянь-цзун), привнесённое в 736 кит. монахом Даосюанем, опиралось на «Аватамсака-сутру» («Кэгон-гё»).

В период Хэйан (794–1185) наибольшее влияние приобрели две новые для Японии кит. махаянистские школы, не имевшие инд. аналогов, – Тэндай-сю (кит. – Тяньтай-цзун) и Сингон-сю (кит. – Чжэньянь-цзун), определившие направленность развития япон. филос. мысли в 8–12 вв. Первый патриарх школы Тэндай Сайтё (767–822) опирался на Лotosовую сутру. Кукай (Кобо Дайси) был основателем школы Сингон, которая наряду со школой Таймицу, ответвлением Тэндай, представляла собой трансформированный япон. вариант тантрического Б. (ваджраяны), имевший статус «тайного» учения (япон. – миккё). В отличие от большинства инд. и кит. школ, популярных в период Нара, Сингон и Тэндай проповедовали возможность мгновенного достижения состояния Будды (япон. – сокусин дзёбуцу) всеми существами без исключения в своём нынешнем теле (япон. – сокусин) в данном мире и в данной жизни. В их учениях был сформулирован важный для япон. Б. в целом принцип хонгаку – «изначальной просветлённости». В его основе лежала концепция «лона Истинно сущего» (санскр. – татхагата-гарбха, кит. – жулай цзан, япон. – нёрайдзо), вмещающего природу всех вещей, согласно которой «природа Будды» (кит. – фо син, япон. – буссё) внутренне присуща всем вещам, а также идея «единого сердца-сознания» (кит. – исинь, япон. – исин). Кукай и Сайтё понимают хонгаку в духе полного тождества «истинного бытия» феноменальному миру, а не просто как потенцию, скрытую в нём. Даже не вступивший на путь бодхисаттвы человек изначально является Буддой. Поэтому все формы повседневного поведения, включая заблуждения, могут считаться проявлениями изначального просветления. Учения Кэгон, Тэндай, а затем Дзэн и Нитирэн подчёркивали существование «природы Будды» даже в неодушевлённых предметах – травах, деревьях, горах и реках.

Сайтё, создавшему доктрину охраны и защиты нации, принадлежит идея спасения «земли страны», т. е. выявления «мира Будды» как у отд. человека, так и у государства. Др. идеологи Сингон также включали государство в число объектов спасения. Политизация Б. стала одной из характерных черт школ Тэндай и Сингон, отличавших их от кит. прототипов. Наряду с доктриной «изначальной просветлённости» в конце периода Хэйан возникла важная для япон. Б. теория

«хондзи суйдзяку» (букв. – след осн. места пребывания), в соответствии с которой нац. синтоистские божества (ками) суть воплощения единого вечного Будды. На этой основе в 13–15 вв. возникли синтоистские синкретич. учения, сформировавшиеся путём слияния мировоззренческих элементов синто и буддийских доктрин, в первую очередь хэйанских школ.

Период Камакура (1192–1333), считающийся эпохой расцвета япон. Б., отмечен появлением наиболее оригинальных учений, несводимых к их континентальным аналогам. Буддийские школы этого периода принято называть «реформаторскими», поскольку на смену традиционным пришли более упрощённые формы религ. практики. Если Б. эпох Нара и Хэйан был достоянием элиты, то к кон. 12 в. он стал массовой религией и определяющим фактором духовной жизни япон. общества. Если Б. эпохи Хэйан отличало стремление к созданию метафизич. конструкций абсолютного бытия, то в Б. периода Камакура преобладает проблематика спасения. Ярким представителем Б. нового типа является [Нитирэн](#) – основатель Хоккэ-сю («школы Цветка Дхармы»), с 1860-х гг. названной его именем. Взяв за основу догматику школы Тэндай, Нитирэн, вслед за Сайтё, построил модель теократич. буддийского государства на основе отождествления религ. и политич. жизни: человек и государство рассматривались как взаимосвязанные объекты спасения. Широкое распространение в период Камакура приобрели школы [амидаизма](#) – Юдзу-нэмбуцу, основанная Рёнином (1073–1132), Дзёдо-сю, основанная [Хонэном](#), Дзёдо-синсю, основанная учеником Хонэна – Синраном (1173–1263), и Дзи-сю, основателем которой является Иппэн (1239–89). Они выдвинули на первый план учение о спасении при помощи «внешней силы» (япон. – тарики), т. е. силы будды Амиды, не требующем никаких личных усилий, кроме веры (синдзин) в спасительную силу и милосердие Амиды.

Возникновение [Дзен](#) (кит. – Чань) связано с деятельностью Меана Эйсая (1141–1215), учившегося в Китае и по возвращении в Японию основавшего в 1191 школу Риндзай (кит. – Линьцзи-цзун). Патриархом др. направления Дзен – школы Сото (кит. – Цаодун) – был [Догэн](#) (1-я пол. 13 в.), считающийся наиболее оригинальным буддийским мыслителем ср.-век. Японии. Дзен, опирающийся на учение о «внезапном просветлении», отводил первостепенное место медитативной практике обретения в

себе «природы Будды», для чего разрабатывались разл. методы (размышления над парадоксальными текстами – коанами – в школе Риндзай, «неподвижное сидение и безмолвное озарение» в школе Сото и т. п.).

На протяжении 13–15 вв. Б. расширял сферу своего влияния, активно участвуя в политич. перипетиях эпохи. Только в кон. 16 в., благодаря деятельности объединителей страны Оды Нобунаги (1534–82) и Тоётоми Хидэёси (1536–1598), экономич. мощь крупных буддийских монастырей была сломлена, и они лишились былых привилегий.

В эпоху Токугава (1603–1867), с ростом влияния идей неоконфуцианства, в недрах буддийских школ шёл активный процесс переосмысления филос. концепций. В этот период мн. проповедники Дзен начали отказываться от кит. языка и использовать в своих сочинениях и проповедях япон. язык. Одновременно в япон. Б. усилились тенденции к синкретизму, проявившиеся во всё более частом обращении к конфуцианству и синтоизму.

В нач. 21 в. подавляющее большинство населения Японии официально считается последователями Б., хотя отношение японцев к религии проявляется преим. на внешнем уровне, прежде всего как к части традиции. При этом наряду с традиц. школами Б., сложившимися начиная с 6 в., существуют необуддийские движения, б. ч. которых связана с вероучением Нитирэна. Все организации традиц. школ входят во Всеяпонскую буддийскую ассоциацию, объединяющую ок. 60 разл. групп. После 2-й мировой войны активизировалась миссионерская деятельность япон. проповедников за рубежом, прежде всего в США и Зап. Европе.

Буддизм в Тибете

представляет собой синтез махаяны, ваджраяны и религии бон. В области философии тибет. мыслители создавали сложные схоластич. доктрины, опиравшиеся в осн. на мадхьямику, идеи йогачары и учение о «лоне Истинно сущего» (татхагата-гарбха). Институт диспута, созданный в инд. монастырях и перенесённый на тибет. почву, не имел аналогов в др. буддийских традициях. В области религ. практики развивались эзотерич. техники достижения «просветления» в этой жизни (дзогчен).

Для тибет. царей 7–8 вв. принятие инд. Б. было осознанной политикой, выразившейся в направлении тибетцев на учёбу в буддийские монастыри Индии, в приглашении в страну видных миссионеров (Шантаракшита, [Падмасамбхава](#), Камалашила и др.), в создании центров перевода с санскрита на тибет. яз. сутр и буддийских трактатов (тибет. письменность создана на основе индийской в сер. 7 в.), в строительстве храмов, в запрете кровавых жертвоприношений религии бон. После открытия первого буддийского мон. Самье (775–779) и объявления Б. гос. религией (царём Трисонг Децэном) в течение нескольких веков господствовала школа ваджраяны [Ньингма](#), созданная Падмасамбхавой. Монастырский Б. дополнялся в ней деятельностью сиддхов – мастеров тантрич. йоги и магии. В результате успешного миссионерства [Атиши](#) в 1042–54 монахи стали строже следовать уставу, глубже изучать и практиковать сутры и тантры.

Огромную роль в сохранении буддийского письм. наследия в Тибете сыграл Будон Ринчендуб (1290–1364) – составитель и редактор тибет. канонич. собраний Кангьюр (в монг. произношении – Ганджур; 108 томов энциклопедич. формата) и Тенгьюр (в монг. произношении – Данджур; 225 томов; см. [Ганджур и Данджур](#)), автор многочисл. трудов (св. 200), переводчик. При составлении канона он не включил в него тантры ньингмы, сомневаясь в их подлинности. С тех пор канон ньингмы отличается и превосходит по объёму Кангьюр и Тенгьюр.

В 11 в. одна за другой возникли три новые школы: кагью, сакья и кадам, названные школами «новых переводов». Они попеременно главенствовали в духовной жизни Тибета, имея собств. «вотчины» в виде монастырей и тибет. родов, содержавших их.

Кагью (тибет. – традиция изустной передачи наставлений), иногда называемая кагьюдпа (монг. – каджудпа), – школа индо-тибет. Б. ваджраяны, опиравшаяся на учение [Тилопы](#) (нач. 11 в.), где гл. упор делался на практич. йогу и ритуально-мистич. тайные обряды, в первую очередь обряд махамудры («Великой печати» – непосредств. постижения «природы Будды» как печати на своём сознании). Др. учителя по линии духовной преемственности (11 – сер. 12 вв.) – [Наропа](#), [Марпа](#), [Миларепа](#) и [Гампопа](#), ученики которого образовали четыре подшколы: карма, цхал, пхагмо дру и барам. Позднее пхагмо дру распалась на восемь «младших» ветвей, из

которых сохраняют традицию духовной преемственности дрикунг, таклунг и друкпа. Гампопа положил начало монастырской кагью, поскольку до него были лишь группы странствующих мастеров йоги.

Карма-кагью, основанная Дусумом Кхьенпо (1110–93), известна как линия духовной преемственности кармапа [«Чёрных корон (шапок)»] (с 1179) и линия духовного родства шамарпа [«Красных корон (шапок)»] (с 13 в.). Кармапа – титул главы школы – избирался как земное воплощение бодхисаттвы Авалокитешвары (тибет. – Ченрези) посредством особых ритуалов, завершающихся одеванием чёрного головного убора, изготовленного из волос дакинй. Институт возрождающихся духовных учителей (тулку) сформировался именно в карма-кагью в 14 в. в связи с необходимостью непосредств. передачи традиции, которая переходила от умершего тулку к родившемуся новому его воплощению, т. е. к выбранному по определённым правилам ребёнку 2–4 лет. Этот институт заимствовали и др. школы тибет. Б. (напр., аналогичные процедуры применялись по поиску и избранию далай-ламы в школе гелук). Шамарпа – высший духовный иерарх школы, воплощение будды Амитабхи, аналог панчен-ламы в школе гелук. Обе линии воплощений сохраняют преемственность до настоящего времени. В отличие от аскетич. образа жизни первых учителей, представители карма-кагью активно участвовали в политич. жизни Тибета и боролись за власть в стране с сакьей и гелук.

Ученик Гампопы – Пхагмо Друпа (1110–70) образовал подшколу пхагдруп, в которой делался упор на йогическую эзотерич. практику достижения «внутреннего жара в теле» (туммо), а его ученик – Линчен Рэпа Бема Дордже (1128–88, его называли также Гьялва Лингрепа), построивший в 1180 мон. Ралунг, основал линию преемственности другпа-кагью, ставшую с нач. 17 в. основой Б. в Бутане.

Основоположником традиции шангпа-кагью, действующей и ныне, считается тибет. йогич. мастер Кхьюнпо Налчжор (1002–64; по др. данным, родился в 990 и прожил 150 лет), ученик Нигумы (сестры Наропы и ученицы Тилопы), передавшей ему йогич. опыт созерцания «Иллюзорного тела» и др. практик Тилопы. Он построил ряд монастырей, где в течение 30 лет распространял учения Нигумы и Тилопы. Его ученики образовали неск. ветвей школы кагью.

Сакья (тибет. – светло-серая земля) – от назв. местечка и мон. Сакья в зап. Тибете, построенного в 1073. Хотя основоположником школы считается Сачен Гунга-ньинбо (1092–1158), но свой специфич. характер она получила благодаря мыслителю и переводчику Дрогми (993–1074, по др. данным, 1077), 8 лет учившемуся в лучших буддийских университетах Индии. Из всех школ тибет. Б. лишь в сакья было разрешено жениться. Гл. доктрина школы – «Путь – Плод», согласно её создателю, инд. мастеру йоги Вирупе (ок. 8–9 вв.), утверждает, что цель Пути (от страдания к освобождению) внутренне присуща самому процессу Пути и реализуется в каждом духовном шаге шествующего (в противоположность доктрине последовательного приближения к Пути). В 13–14 вв., став гл. политич. силой Тибета, сакья имела большое влияние как в ставках монг. ханов, так и при дворе кит. императоров. Сакья-пандита (1182–1251) и Пагба-лама (1235–80) были и видными учёными школы, её иерархами, и политич. деятелями, сумевшими создать условия для функционирования и развития тибет. Б. в огромных новых гос. образованиях Центр. и Вост. Азии. Из сакья вышла и школа джонанг. Ныне сакья имеет неск. ветвей и монастырей в Тибете, Индии, Непале, а также в странах Запада.

Кадам (тибет. – изустная передача учений «Просветлённого») – школа, основанная Атишей и его учеником Дромтоном (1005, по др. данным, 1008–64). Она ориентировалась на практич. применение идеала бодхисаттвы в повседневной жизни, поэтому особое внимание уделялось строгому соблюдению монашеской дисциплины. В совр. тибет. Б. такой школы уже нет, но её древние учения высоко почитаются всеми монахами Тибета, в первую очередь в школе гелук, которая сформировалась в её лоне и известна как «новая кадам».

Гелук (тибет. – учение, или закон, добродетели) – школа, основанная [Цонкапой](#) в нач. 15 в. Филос. фундаментом школы стало учение инд. мадхьямики по линии преемственности от Нагарджуны до Чандракирти (называемое прасанга, или методом сведения доводов оппонента к абсурду). В этой школе особо подчёркивается значение учителя, ламы, который объявляется «четвёртой драгоценностью» Б. (после Будды, закона и сангхи), а верующие и ученики дают ему обет духовного поклонения. В отличие от др. тибет. школ, Цонкапа ввёл строгий устав для монахов, утвердил столь нехарактерные для тибетцев обеты безбрачия и воздержания от алкоголя. В гелук

создана требовательная система образования, повышения учёной квалификации монахов при состязательной сдаче экзаменов, а также культивируется книжность, начитанность. Особое значение приобрёл детально разработанный в школе институт «воплощенцев» (тулку).

Гл. монастырь школы, основанный в 1409 Цонкапой, – Гадэн (нередко произносят Галдан или Гедэн) – построен в честь бодхисаттвы Майтреи. Его настоятель, являющийся одновременно главой всей тибето-монг. гелук, считается живым воплощением бодхисаттвы сострадания Авалокитешвары и носит титул «Победитель», как и Будда. Монастырь стал центром религ.-филос. образования, в нём до 1959 проживали св. 4000 монахов (ныне он заново строится на юге Индостана). В сер. 16 в. лидерам школы, заручившимся поддержкой монг. ханов, удалось установить главенство гелук в Тибете, а затем распространить влияние этой школы на все монг. и другие центр.-азиат. народы. Главу школы объявили далай-ламой.

Джонанг (тибет. – внутренний, средний) – школа, основанная Юмо Микйо Дордже (11 в.) и получившая теоретич. развитие благодаря Долпопе Шерап Гьялцену (1292–1361), а также [Таранатхе](#) и др. Особую известность приобрела из-за своей интерпретации идеи «пустотности любой иной сущности [кроме природы Будды]», согласно которой «природа Будды» объявлялась единственно реальной и вечной, как и «я», самость, атман. Большинство тибет. школ отвергали такой подход. Далай-лама V (1617–82) обвинил школу в подмене буддийского учения индуистской концепцией вечности атмана и спец. указом запретил её деятельность, велел сжечь её книги, разрушить некоторые монастыри, а остальные передать в ведение школы гелук.

Ныне школы тибет. Б. – это множество каналов передачи сакрального знания живыми носителями. Вера в живых богов значительно отличает Б. Тибета, Гималаев, Монголии и России от Б. махаяны др. стран. Вплоть до 1950-х гг. каждая тибет. семья посылала (как минимум) одного сына в монахи. Соотношение монашества и мирян-мужчин составляло примерно 1:7. В 1959 в стране было 6259 монастырей (592 558 монахов и монахинь). С 1959 духовный глава Тибета ([Далай-лама XIV](#)), правительство и парламент находятся в изгнании в Индии (с частью народа и большинством монахов). В Китае остался второй духовный иерарх школы гелук – Панчен-лама X

(воплощение будды Амитабхи). В 1960-х гг., во время «культурной революции» в Китае было разрушено ок. 6 тыс. монастырей. Начиная с 1983 некоторые из них стали восстанавливаться, открылась Буддийская академия.

Искусство

Осн. круг памятников, связанных с иск-вом Б., формируется в древности и Средневековье на территории, охватывающей Ср. Азию, Индию, страны Дальнего Востока, Центр. и Юго-Вост. Азии.

Архит. памятники, связанные с Б., появились в Индии в эпоху правления династии Маурьев (4–2 вв. до н. э.). Осн. типы построек: погребальные и мемориальные сооружения (ступа), пещерные монастыри (вихара) и храмы (чайтья). Данные типы archit. памятников оказали влияние на всю дальнейшую историю буддийской архитектуры.

В изобразит. иск-ве Индии (школы Гандхары и Матхуры) сформировалась иконография Будды Шакьямуни и бодхисаттв (ориентирована на изображения кушанского царевича), окончательное оформление которой произошло в иск-ве эпохи Гуптов (4–6 вв. н. э.). Школа Гандхары оказала огромное влияние на развитие буддийского иск-ва в др. странах Азии. На основе достижений предшествующих худож. культур (добуддийской Индии), а также культур соседних регионов (прежде всего – ахеменидского Ирана) в иск-ве Индии разрабатывается важный принцип оформления храмовых комплексов – синтез архитектуры и скульптуры (статуи Будды, рельефы на темы [джатак](#)). Позднее в сложившуюся декоративную систему была инкорпорирована живопись. Индийская буддийская живопись оказала в 5–8 вв. влияние на живопись стран Дальнего Востока и почти всех стран Центр. и Юго-Вост. Азии.

В процессе распространения по странам Дальнего Востока (Китай, Корея, Япония), Ср. Азии (Согдиана, Хорезм), Центр. Азии (Монголия, Тибет) и Юго-Вост. Азии (Камбоджа, Индонезия, Лаос, Мьянма, Таиланд) инд. изобразит. традиции и худож. каноны адаптировались к местным условиям; в иск-ве каждой из стран сложился свой изобразит. язык, свои принципы организации archit. пространства, хотя в истоках они



Ступа Бодхнатх в Катманду (Непал).



Руины ватасо статуей сидящего Будды. Сукхотхай (Таиланд). Сер. 14 в.

часто восходят к инд. прототипам. Храмовое зодчество в каждой стране формировалось с учётом местных – как строительных, так и изобразит. традиций. Часто это приводило к появлению самобытных типов построек (*пагода* в Китае, ват в Таиланде и Лаосе, чанди в Индонезии). Гл. идея буддийской архитектуры – создание зримого подобия гармонии мира, органич. единство естественных (природных) и искусственных (архитектурных) форм. В скульптуре и живописи образ Будды соответствует изобразит. канону, сложившемуся в Индии (кроме иск-ва Лаоса, где канон формировался под влиянием иск-ва Сиамы и имел ярко выраженные этнич. черты, а также Монголии, где важную роль играли местные фольклорные образы). На буддийскую иконографию в странах Индокитая сильнейшее влияние оказали традиц. анимистич. верования, из которых самые важные – культы разл. духов (наты в Мьянме, неак та в Камбодже, пхи в Таиланде и Лаосе). В формировании буддийской изобразит. традиции важную роль

также играли индуистская иконография (для иск-ва Вост. Явы), китайская (для иск-ва Кореи и Японии) и тибетская (для иск-ва Монголии и Бурятии) худож. традиции.

Музыкальная культура

Музыка играет существенную роль в литургич. практике Б. Восходит к музыке *Вед*, включавшей речитацию и пение. В Индии буддийские песнопения исполнялись мужским хором в унисон в сопровождении струнных и духовых (ныне струнные сохранились в отд. монастырях Вьетнама и Японии). В раннем инд. Б. практиковались

театрализованные представления с музыкой и танцем; ныне подобные представления существуют в виде тибетских (чам) и монг. (цам) танцевальных литургич. мистерий. В Б. перешли др.-инд. представления о шабда – первичном звуке Вселенной. С муз. звучаниями связаны представления буддистов о рае, чем обусловлено обилие изображений муз. инструментов в руках гандхарв (небесных музыкантш); буддийская иконография сохранила облик инструментов, некогда входивших в литургич. практику (лютни, арфы). Первые сведения об инд. буддийских песнопениях принадлежат кит. путешественнику И Цзину (кон. 7 в.), первые сведения о кит. буддийской музыке – япон. монаху Эннину (9 в.). Первый япон. трактат о буддийской музыке создал монах Аннэн (880).

Муз. традиции совр. Б. соответствуют трём его гл. направлениям: махаяне, хинаяне, ваджраяне; самостоятельностью отличается муз. традиция япон. Б. (учения тэндай, сингон). В странах преимущественного распространения хинаяны священные тексты распеваются на яз. пали, в странах распространения махаяны и ваджраяны – на санскрите и в переводе на местные языки (в Непале используется только санскрит). В храмах и монастырях во время служб распеваются сутры, поучительные тексты, гатхи, мантры (применяются 5 видов артикуляции), обычно в сопровождении ударных инструментов. Пение респонсорное (гл. обр. мужское), мелизматическое; развита мелодизированная речитация сутр и мантр. В песнопениях большое значение имеет священный слог «ом». Хор, как правило, поёт в унисон, в октаву, иногда в квинту или кварту; в тибет. песнопениях используется звукоизвлечение, родственное горловому пению. В дальневосточной традиции преобладает пение естественным голосом, в Камбодже – назальное, во Вьетнаме – фальцетное, в тибет. традиции – пение в очень низком регистре. Организация культовой музыки полностью подчинена буддийской системе символов. Мелодич. структура песнопений основана на комбинации формул (до 50) и определённого вида орнаментации отд. тонов. В дальневосточной традиции (Китай, Корея, Япония) учитывается абсолютная высота звука по системе люй-люй (влияние др.-кит. теории музыки). Буддийская музыка нотировалась (япон., тибет. и кор. источники), однако способ обучения всегда был устным. Темп и ритм песнопений и речитаций обычно определяют ударные, наиболее разнообразен инструментарий тибет. традиции: разл. типа тарелки, рамный 2-

сторонний барабан, ручной колокольчик, барабан в форме песочных часов, гонг, раковина-труба, длинные металлич. трубы (до 7 м), короткие трубы (в т. ч. из берцовой кости человека), язычковые типа гобоя (духовые всегда используются парно). В качестве сигнальных инструментов (для призыва к богослужению и т. п.) используются колокола, гонги, барабаны, в странах ваджраяны – дерев. ручные била, раковины-трубы. Традиц. атрибут странствующих монахов – посох со звенящими подвесками. Уникальна муз. традиция япон. секты Фукэ: сольная игра на бамбуковой флейте сякухати является специфич. дзенской практикой. Буддийская музыка непосредственно связана с медитативной техникой и может «заменяться» созерцанием священных объектов. Отд. пласт представляет музыка буддийских праздников и фестивалей (обычно инструментальная ансамблевая) и музыка похоронных церемоний. В новых школах также культивируется музыка, применяются европ. инструменты (напр., орган и фисгармония в службах школы Ниси Хонгандзи в Киото).

Литература

Махаяна. Лит.: Васильев В. Буддизм, его догматы, история и литература. СПб., 1857–1869. Ч. 1–3; Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. П., 1918; Ольденбург С. Ф. Жизнь Будды. СПб., 1919; Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма. СПб., 1919; он же. Избранные труды по буддизму. М., 1988; Buddhism: it's essence and development. Oxf., 1951; Murti T. R. V. The central philosophy of Buddhism. L., 1955; Frauwallner E. Die Philosophie des Buddhismus. B., 1956; Warder A. K. Indian Buddhism. 2nd ed. Delhi, 1970; Hirakawa A. A history of Indian Buddhism: From Sākyamuni to early Mahāyāna. Honolulu, 1990; Буддизм. Словарь. М., 1992; Агаджанян А. С. Буддийский путь в XX в. М., 1993; Буддийский взгляд на мир / Ред.-сост. В. И. Рудой, Е. П. Островская. СПб., 1993; Лысенко В. Г. Ранняя буддийская философия // Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994; Основы буддийского мировоззрения: Индия, Китай / Ред.-сост. В. И. Рудой. М., 1994; Griffiths P. J. On being Buddha. N. Y., 1994; Schopen G. Bones, stones, and Buddhist monks: Collected papers on the archaeology, epigraphy, and texts of monastic Buddhism in India. Honolulu, 1996; Шохин В. К. Первые философы Индии. М., 1997; Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации.

Улан-Удэ, 1999; Рудой В. И., *Островская Е. П.*, Ермакова Т. В. Классическая буддийская философия. СПб., 1999; Ермакова Т. В., *Островская Е. П.* Классический буддизм. СПб., 1999; они же. Классические буддийские практики. СПб., 2001; Категории буддийской культуры / Ред.-сост. Е. П. Островская. СПб., 2000; Торчинов Е. А. Введение в буддологию. СПб., 2000; он же. Философия буддизма махаяны. СПб., 2002.

Буддизм в Китае. Лит.: Welch H. The Buddhist revival in China. Camb., 1968; Ch'en K. S. Buddhism in China. Princeton, 1972; Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и. Тайбэй, 1973; Чжунго фоцзяо. Пекин, 1980–1989. Т. 1–3; Чжунго фоцзяо ши. Шанхай, 1982–1986. Т. 1–2; Чжунго фоцзяо юй чжунго вэньхуа. Пекин, 1989; Ермаков М. Е. Мир китайского буддизма. СПб., 1994; Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосиб., 1995; он же. Китайский буддизм: Тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ, 1998; Избранные сутры китайского буддизма / Пер. с кит. Д. В. Поповцева и др. / Отв. ред. Е. А. Торчинов. СПб., 1999; Философия китайского буддизма / Вступ. ст., предисл., коммент. и пер. с кит. Е. А. Торчинова. СПб., 2001.

Буддизм в Японии. Лит.: Watanabe S. Japanese Buddhism. Tokyo, 1970; Адзиа букке: си. Нихон хэн. Токио, 1972; Matsunaga A., Matsunaga D. Foundation of Japanese Buddhism. Los Ang., 1974–1976. Vol. 1–2; Japanese Buddhism: its tradition, new religions, and interaction with Christianity. Los Ang., 1987; Игнатович А. Н. Буддизм в Японии: очерк ранней истории. М., 1987; Мещеряков А. Н. Древняя Япония: буддизм и синтоизм. М., 1987; Букке дай дзи тэн. Токио, 1988; Игнатович А. Н., *Светлов Г. Е.* Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии. М., 1989; Нагата Хироси. История философской мысли Японии. М., 1991; Нихон-но букке: сисо: со. Токио, 1991; Буддизм в Японии. М., 1993; Mizuno K. Buddhist sutras: origin, development, transmission. Токио, 1995; Накорчевский А. А. Японский буддизм. М., 2004.

Буддизм в Тибете. Лит.: Дараната. История буддизма в Индии / Пер. с тибет. В. Васильева. СПб., 1869; Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962; Tucci G. The religions of Tibet. L., 1980; Mittal K. K. Tibetan eye-view of Indian philosophy. Delhi, 1984; Snellgrove D. L. Indo-Tibetan Buddhism. L., 1987; Ruegg D. S. Buddha-nature,

mind and the problem of gradualism in a comparative perspective. L., 1989; Пагсам-джонсан: история и хронология Тибета / Пер. с тибет. Р. Е. Пубаева. Новосиб., 1991; Тибетский буддизм: теория и практика. Новосиб., 1995; Базаров А. А. Институт философского диспута в тибетском буддизме. СПб., 1998; Будон Ринчендуб. История буддизма. СПб., 1999; Андросов В. П. Словарь индо-тибетского и русского буддизма. М., 2000; Островская Е. А. Тибетский буддизм. СПб., 2002; Рао Р. Тантра. Мантра. Янтра. Тантрические традиции Тибета. М., 2002; Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо) / Пер. с тибет., введение и коммент. Ю. М. Парфионовича. 2-е изд. М., 2002.

Искусство. Лит.: Coomaraswamy A. K. Elements of buddhist iconography. Camb. (Mass.), 1935; Boribol Buribhandh L. Images of the Buddha. 2nd ed. Bangkok, 1957; Seckel D. Kunst des Buddhismus: Werden, Wanderung und Wandlung. Baden-Baden, 1980.

Музыкальная культура. Лит.: Vandor I. La musique du Bouddhisme tibétain. P., 1976; Hill J. Ritual music in Japanese esoteric Buddhism: Shingon shōmyō // Ethnomusicology. 1982. Vol. 26. № 1; Ellingson T. Buddhist musical notation // The oral and the literate in music. Tokyo, 1986; Lee B. W. Buddhist music of Korea. Seoul, 1987; Helffer M. Mchod-rol: les instruments de la musique tibétaine. P., 1994; Giesen W. Zur Geschichte des buddhistischen Ritualgesangs in Japan. 2. Aufl. Wilhelmshaven, 2005.