ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ «БУРЯТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ ДОРЖИ БАНЗАРОВА»

На правах рукописи

ЛЕПНЕВА Мария Леонидовна

МИНСКО-ЦИНСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVI – КОНЕЦ XVIII вв.) В ИСТОРИИ ШКОЛЫ ЛЮЙ-ЦЗУН В XVIII в.

Специальность 5.6.2 –
Всеобщая история

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Научный руководитель:
кандидат исторических наук
Ветлужская Лидия Леонидовна

Москва – 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 3

ГЛАВА 1. ИСТОРИЯ И ИСТОРИОГРАФИЯ ВОПРОСА 22

§ 1. Школа Люй-цзун и её возрождение при поздней Мин и Цин 22

§ 2. Признаки минско-цинского возрождения китайского буддизма во второй половине XVI – конце XVII вв. в историографии 44

ГЛАВА 2. ИСТОРИЯ ШКОЛЫ ЛЮЙ-ЦЗУН В XVIII В. И ЕЁ КРУПНЕЙШИЙ ДЕЯТЕЛЬ ФУ-ЦЗЮЙ 86

§ 1. Деятельность Фу-цзюя на посту настоятеля монастырей школы Люй-цзун 86

§ 2. Императоры и ученые-чиновники как покровители школы Люй-цзун 102

§ 3. Признаки минско-цинского возрождения китайского буддизма в истории школы Люй-цзун в XVIII в. 137

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 156

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ 159

ПРИЛОЖЕНИЕ 1. ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ БИОГРАФИЯ ФУ-ЦЗЮЯ 196

ПРИЛОЖЕНИЕ 2. ЛИНИЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ НАСТОЯТЕЛЕЙ ГОРЫ БАО-ХУА 203

ВВЕДЕНИЕ

В исследованиях китайского буддизма традиционно наибольшее внимание уделялось первому тысячелетию нашей эры, когда активно шёл процесс проникновения буддизма в Китай и его усвоения и преобразования на китайской почве. Второе же тысячелетие новой эры считалось относительно менее интересным для изучения периодом. Становление неоконфуцианства, приверженность тибетскому буддизму Юаньских и ряда Минских императоров, равно как и сдерживающая политика основателя Минского государства Хун-у[1] поставила китайский буддизм в незавидное положение. Однако начиная с 1960-х гг. силами, прежде всего, североамериканских учёных было показано, что отнюдь не всё второе тысячелетие нашей эры застало китайский буддизм в плачевном состоянии безвестности и упадка. Политическая, экономическая, социальная, культурная ситуация в Китае претерпела значительные изменения с началом позднеминского периода, а ослабление контроля со стороны продаосского императора Цзя-цзина[2] после покушения 1542 г. и воцарение пробуддийского императора Вань-ли[3] в 1572 г. придало высшую санкцию началу возрождения китайского буддизма.

Кризис престолонаследия в конце XVI в. осложнил ситуацию при дворе как для чиновной элиты, так и для искавших императорской поддержки монахов. В результате центр буддийского возрождения сместился в регион Цзян-нань 江南 (к югу от Янцзы), где при покровительстве учёных-чиновников и представителей локальной элиты, стремившихся найти своим талантам и капиталам применение вне государственного поприща, начался подъём школы Чань. Возрождение буддизма не прекратилось с приходом к власти маньчжурской династии в Китае в 1644 г., поскольку нежелание служить новым властителям сохраняло у элиты в южных регионах страны стимул покровительствовать буддизму как альтернативному жизненному пути – вплоть до ухода в монахи Минских

лоялистов.

Актуальность исследования обусловлена необходимостью корректно определить место XVIII в. в истории китайского буддизма, а именно должно ли это столетие рассматриваться как время продолжения того возрождения буддизма, которое началось ещё при поздней Мин и продолжалось в первые десятилетия правления маньчжурской династии. Учёные, занимавшиеся минско-цинским возрождением буддизма, как правило, сосредоточивали внимание на первом или втором этапе данного процесса в силу обилия исторических источников и наличия таких крупных фигур, как «выдающиеся монахи поздней Мин» [4] или основоположники возрождённых линий преемственности школы Чань. Обращение же к истории XVIII в. выносилось за скобки, а последующее историческое повествование, оставляя лакуну длинною в полтора столетия, сразу переходило к тайпинскому восстанию (1851–1864) как разрушительному периоду, за которым последовало новое позднецинско-республиканское возрождение буддизма (конец XIX – первая половина XX вв.). В то же время в китае- и японоязычной литературе отмечается активность китайского монашества и в XVIII в., прежде всего – монахов занимавшейся дисциплинарными вопросами школы Люй-цзун[5], таких как Фу-цзюй[6], настоятель монастыря на горе Бао-хуа[7] недалеко от Нанкина. Это определяет актуальность рассмотрения истории школы Люй-цзун в XVIII в.

Степень научной разработанности проблемы. В китайской историографии на значимость раннего нового времени в истории китайского буддизма впервые обратил внимание Цзян Вэй-цяо [147]. В 1929 г. он опубликовал монографию «История китайского буддизма», взяв за основу работу японского учёного Сакаино Сатору [267] и дополнив японский первоисточник краткой историей буддизма эпох Цин и Китайской Республики. В 1940 г. на основе работы Цзян Вэй-цяо появилась монография выдающегося китайского буддолога Хуан Чань-хуа [140][8]. Следующим вкладом в изучение буддизма конца Мин – начала Цин стала монография Чэнь Юаня 1962 г., в которой рассматривались противоречия между различными ветвями школы Чань на протяжении XVII в.

[164]. В западной науке вплоть до начала 1960-х гг. превалировало представление о том, что после золотого века в эпоху Тан и непродолжительного подъёма при Сун в истории китайского буддизма отсутствовали сколько-нибудь значимые явления. Знаковым представителем данного взгляда стал Кеннет Чэнь, в 1964 г. опубликовавший монографию [195], которая долгое время использовалась в качестве базового учебника по истории китайского буддизма. Однако в 1960-е гг. на Западе появились работы противоположной направленности. В том же 1964 г. Вольфрам Эберхард провёл количественное исследование данных о строительстве монастырей в Китае и выявил его бум во второй половине XVI – конце XVII вв. [197].

Следующим этапом приращения научного знания в данной области стал выход в 1970–1980-х гг. в Японии, на Тайване и в США монографий, посвящённых «выдающимся монахам поздней Мин»[9]. В дальнейшем и вплоть до настоящего времени рост исследований, сконцентрированных на данных четырёх монахах, продолжился, но они приобрели иную специфику. Поскольку в целом выдающийся вклад этих монахов более не вызывал сомнений, произошло смещение от общих работ, направленных на выявление исторического масштаба данных фигур, к более подробному изучению отдельных аспектов их мысли и деятельности[10]. Одновременно с сохраняющимся вниманием к четырём фигурам «выдающихся монахов поздней Мин» в научном сообществе был отмечен тот факт, что круг крупных деятелей позднеминского периода далеко не ограничивался ими[11]. Вместе с тем, число работ о других выдающихся монахах позднеминского и раннецинского периода на английском языке невелико[12].

С начала 1980-х гг. в качестве альтернативы трудам, в центре которых находится одна выдающаяся буддийская фигура, формируется другой крупный исследовательский тренд, получивший отражение в ряде работ, которые на данный момент уже стали классическими. Во-первых, буддизм конца Мин – начала Цин ставится в общественный контекст, и раскрывается важность влияния социальной среды на его развитие. Так, Тимоти Брук в монографии 1993 г. [193] обосновал, что начавшееся при поздней Мин возрождение буддизма было

предопределено существенным социальным фактором, а именно влиянием наследственной землевладельческой аристократии (gentry). С точки зрения канадского учёного, экономический бум, демографическая динамика, политические перипетии и изменение идейного климата привели к стремительному росту покровительства локальных патронов над буддийскими монастырями и монахами. Оставшись без доступа к традиционной чиновной карьере в силу избытка кандидатов, но при этом обладая существенным финансовым ресурсом, местные элиты обращались к содействию буддийской сангхе как способу проявить свои реальные возможности. Социологический подход получил продолжение в монографии У Цзяна 2008 г. [252], который в дополнение к результатам Тимоти Брука раскрыл механизм того, как увлечение образованной прослойки (literati) чань-буддийскими текстами привело к введению в обиход в монашеской среде усвоенных из данных текстов моделей поведения и духовной практики. Аргумент о значимости учёных-чиновников (scholar-officials) для подъёма буддизма в регионе Янцзы в XVI в. выдвинул в своей монографии и Чжан Дэ-вэй [265]. О его работе подробнее будет сказано ниже, поскольку в центре его внимания находится политический фактор.

Во-вторых, учёные начинают отмечать важность политического фактора в развитии буддийского сообщества. Так, в монографии 1982 г. Го Пэн наравне с развитием буддийских школ при Мин и Цин характеризует и политику властей в отношении буддизма [116]. Продолжением этого подхода применительно к эпохе Мин становятся статьи Чжэн Кэ-шэна 1994 г. [160] и Тимоти Брука 1997 г. [192], а также монографии Чжоу Ци 2005 г. [157] и Ду Чан-шуня 2013 г. [117]. При этом особое внимание уделяется политике основателя Минского государства Хун-у[13]. Чэнь Юй-нюй указывает на важность буддийской политики периодов Цзя-цзин и Лун-цин[14] для понимания истоков возрождения буддизма [167], а также анализирует влияние на буддизм деятельности вдовствующей императрицы Цы-шэн[15] в период Вань-ли [165]. Наконец, Чжан Дэ-вэй [261, 264, 265] показывает ключевую роль перипетий при императорском дворе в период Вань-ли для формирования хронологии и географии буддийского возрождения.

В-третьих, внимание учёных обращается к новым явлениям, возникшим внутри буддийского сообщества. В серии статей [138, 268-273] и монографии [268] конца 1980-х – начала 1990-х гг. Хасэбэ Ю:кэй рассмотрел развитие школ Чань и Люй-цзун в XVII–XVIII вв. Японский учёный указал как на организационные новшества, так и на появление новых умонастроений в монашеской среде, в особенности, на подъём идейной и институциональной значимости «передачи дхармы» (*чуаньфа* 傳法). Непосредственным продолжателем подхода Хасэбэ Ю:кэй в XXI в. стал У Цзян, который посвятил статью исследованию особенностей функционирования механизма наследования контроля над монастырём [251], а в вышеупомянутой монографии рассмотрел генеалогические споры чаньских монахов в XVII в. [252], при этом вернувшись к тематике работы Чэнь Хуаня 1962 г.

Наконец, следует упомянуть и о работах, посвящённых отдельным аспектам жизни монашеского сообщества. Наиболее заметные направления здесь – это буддийские идеи [149, 171–174], строительство и экономика монастырей [128, 129, 136, 226], издание и распространение буддийского канона [170, 254][16]. Крупным направлением исследований является мирянский буддизм[17]. Отдельную категорию составляют исследования буддийских монастырей, организованные по территориальному принципу[18].

История школы Люй-цзун в существующей литературе прямо не увязывается с проблематикой минско-цинского возрождения китайского буддизма за исключением упоминания восстановления традиции передачи монашеских обетов в конце XVI в. в монографии У Цзяна [252, с. 28–31], а также вышеуказанных работ Хасэбэ Ю:кэй. В русскоязычной литературе изложение истории школы Люй-цзун рассматривается преимущественно в период первого тысячелетия новой эры и не прослеживается позже эпохи Сун [60, с. 53; 77; 87, с. 10–11; 93; 99, с. 20–21; 100, с. 96–97]. История школы Люй-цзун в эпоху Мин и Цин не привлекла научного внимания также и на Западе. В основном она затрагивается в китаеязычной литературе, в которой можно выделить два основных подхода.

Первый поход можно назвать генеалогическо-биографическим, когда история школы представляется как смена одного за другим её патриархов, о которых приводятся биографические сведения. Данный подход также присутствует в общих трудах по истории буддизма Китая: от вышеупомянутой классической «Истории буддизма Китая» Цзян Вэй-цяо до многотомной «Всеобщей истории буддизма Китая» начала XXI в. [159, с. 3028–3029, 3216–3227]. Этот же подход характерен для «Всеобщей истории школы Люй-цзун в Китае» [111, с. 232–241], хронологически более узкой монографии по традиции изучения Винаи в эпохи Мин и Цин [175, с. 89–221, 229], а также тематически ещё более специальных статей по линиям преемственности настоятелей монастырей школы Люй-цзун[19]. Ценность подобных работ заключается в систематизации сведений о том, как функционировала система преемственности в основных центрах школы. Основное внимание уделяется таким фигурам, как основатель возрождённой школы Люй-цзун Жу-синь[20] и первые настоятели горы Бао-хуа. Из более поздних деятелей чаще всего приводится жизнеописание Фу-цзюя.

Второй подход можно охарактеризовать как фактологическо-проблемный. В его рамках рассматриваются определённые явления, связанные с функционированием школы Люй-цзун. Хотя таких работ меньшинство, представляется, что это продуктивный подход, поскольку он позволяет раскрыть существенные моменты в жизни школы, например, её географическое распределение [181, 273] или историю её отдельных центров в Китае [153, 231]. Но наибольшее внимание здесь уделяется вопросу взаимодействия различных ветвей школы Люй-цзун. Противоречия между ветвями Цянь-хуа 千華 и Гу-линь 古林 в свете критики Фу-цзюя со стороны настоятеля монастыря Гу-линь конца XIX – начала XX вв. Жэнь-ю[21] рассмотрены в трёх китаеязычных статьях [126, 151, 155]. Хасэбэ Ю:кэй изучил оппозицию к ветви Цянь-хуа со стороны ветви Минь-чжун 愍忠, а также осветил вопрос о роли составления генеалогий и «стиха маркировки поколений»[22] как инструментов консолидации генеалогической школы Люй-цзун [271, 272].

Целью данного исследования является установление принадлежности истории школы Люй-цзун в XVIII в. к минско-цинскому возрождению китайского буддизма. Для достижения цели были поставлены следующие **задачи**:

1) проанализировать истоки и особенности возрождения школы Люй-цзун под влиянием минско-цинского возрождения буддизма в Китае во второй половине XVI – конце XVII вв.;

2) выявить основные характеристики и специфику минско-цинского возрождения китайского буддизма во второй половине XVI – конце XVII вв.;

3) охарактеризовать деятельность Фу-цзюя как крупнейшей фигуры школы Люй-цзун в XVIII в.;

4) исследовать формы, виды и особенности покровительства школе Люй-цзун императорами и учеными-чиновниками;

5) выявить общее и особенное в истории школы Люй-цзун в XVIII в. в сравнении с признаками минско-цинского возрождения китайского буддизма во второй половине XVI – конце XVII вв.

Объектом исследования является минско-цинское возрождение китайского буддизма (вторая половина XVI – конец XVIII вв.). **Предметом** же является история школы Люй-цзун, рассматриваемая как часть данного процесса, и в особенности, события, связанные с деятельностью Фу-цзюя как наиболее крупной фигуры данной школы в XVIII в.

Хронологические рамки работы представлены периодом, когда Фу-цзюй занимал пост настоятеля горы Бао-хуа под Нанкином (1722–1765). В территориальном плане рассматриваемые события сосредоточены на горе Бао-хуа и в Пекине.

Источниковая база исследования. Хотя биографические сведения о Фу-цзюе затрагиваются в ряде из вышеперечисленных работ, на данный момент он не стал предметом самостоятельного исследования. В имеющейся же литературе приводимые о Фу-цзюе данные опираются на сравнительно узкую источниковую базу, причём разные учёные ограничиваются отдельными источниками даже из этого малого круга. Так, в рамках первого из двух

вышеуказанных подходов к изучению истории школы Люй-цзун биографические сведения о Фу-цзюе приводится на базе жизнеописания либо из «Хроники горы Бао-хуа» [113; 111, с. 494–495; 147, с. 294–296; 153], либо из «Нового продолжения жизнеописаний достойных монахов» [177], либо на их комбинации [175, с. 229–230]. При этом жизнеописание из «Хроники горы Бао-хуа» занимает доминирующие позиции в качестве источника ещё со времён классической монографии Цзян Вэй-цяо. Один из авторов расширяет круг своих источников императорскими указами из «Хроники горы Бао-хуа» [111, с. 472, 495–496]. Для представителей второго подхода характерна опора на «Генеалогию школы Нань-шань» [18] Фу-цзюя и сочинения, принадлежащие его оппонентам – «Генеалогию светильника школы Люй-цзун» [28] Юань-ляна[23] [181; 271, с. 89 – 98; 272, с. 231–248] и «Сводную хронику патриаршей обители школы Люй-цзун» [15] Жэнь-ю [126, 152, 155]. Там, где затрагивается вопрос «стиха маркировки поколений», учёные также обращаются к сборнику таких стихов под названием «Развёртывание ветвей школ Чань, доктрины, Люй-цзун» [22], составленному в эпоху Цин [95; 111, с. 496].

При подготовке данной работы было проведено всестороннее исследование доступных источников[24]. В зависимости от хронологической близости времени их составления ко времени описываемых событий были выделены основные источники, содержащие сведения о Фу-цзюе и возглавляемых им монастырях – «Хроника горы Бао-хуа» [3], «Генеалогия школы Нань-шань» [18], «Рукопись хроники монастыря Фа-юань» [1]. Последняя впервые вводится в научный оборот в рамках исследований истории школы Люй-цзун. Хотя она была составлена в начале XX в., её ценность состоит в том, что в ней сохранились надписи на стелах, относящиеся к периодам правления императоров Юн-чжэна[25] и Цянь-луна[26] и отражающие их позицию в отношении переданного Фу-цзюю и его дхармовым преемникам пекинского монастыря Фа-юань 法源寺. Вспомогательную роль в исследовании играют сочинения [2, 5, 29], написанные позднее и в основном заимствующие материал более ранних источников. Отдельную группу составляют источники, отражающие критику идей Фу-цзюя со стороны его оппонентов в

монашеских кругах [15, 28].

Кроме того, в сравнении с имеющейся литературой, в данном исследовании расширяется включаемый в рамки рассмотрения круг текстов, входящих в состав источников. Так, из «Хроники горы Бао-хуа» [3] учёные ранее использовали только жизнеописание и указы императора Юн-чжэна. В дополнение к этому данная работа опирается на следующие тексты из хроники: «Надпись на ступе долголетия хэшана Вэнь-хая с горы Бао-хуа», представляющую собой ещё одну биографию Фу-цзюя [3, с. 316–325]; прошения Фу-цзюя и ответы на них, связанные с включением трудов патриархов горы Бао-хуа в императорское издание буддийского канона [3, с. 329–330, 331–333, 567–569]; указы императора Цянь-луна; надписи на стелах по вопросам строительства и налогообложения монастыря [3, с. 247–251, с. 348–354]; поздравления в связи с 60-летием Фу-цзюя [3, с. 461–473]; письма с просьбами о проведении церемонии передачи обетов [3, с. 569–572]; отдельные сведения о строительстве монастыря (в 3-й цзюани), например, [3, с. 115].

Что касается второго из основных источников – «Генеалогии школы Нань-шань» – то ранее в литературе в основном использовались датировки предисловий и давалась характеристика её общей структуры. В данном исследовании изучается содержание предисловий [18, ч. 4, с. 4–13], а также входящее в данную генеалогию жизнеописание Фу-цзюя [18, ч. 5, с. 115–116].

Методология и методы исследования. Основной подход, реализуемый в диссертации, это изучение макроистории через микроисторию, а именно совокупность событий, связанных с деятельностью Фу-цзюя как настоятеля крупных монастырей школы Люй-цзун на севере и юге Китая рассматривается как проявление минско-цинского возрождения китайского буддизма. При проведении исследования использовались общенаучные методы и приёмы, такие, как анализ, синтез, сравнение, обобщение. Из числа специально-исторических подходов и методов основными в работе являются историко-биографический и диахронно-сравнительный методы. Что касается первого из них, с учётом значительной роли личности Фу-цзюя в развитии школы Люй-цзун в XVIII в., в

первую очередь была систематизирована биографическая информация о Фу-цзюе. Это позволило составить его хронологическую биографию (см. Приложение 1) и установить все наиболее существенные события, требующие дальнейшего рассмотрения. В рамках же диахронно-сравнительного метода, с одной стороны, выделялись и систематизировались описанные в научной литературе признаки двух первых этапов минско-цинского возрождения буддизма. С другой стороны, с помощью историко-повествовательного метода описывались ключевые события, касающиеся Фу-цзюя и возглавляемых им монастырей. При характеристике событий применялся историко-генетический метод, т.е. прослеживались истоки и ход развития процессов, что позволило выявить степень инициативы и вовлечённость самого Фу-цзюя или других лиц. Как признаки, так и события классифицировались в зависимости от основного действующего лица (Фу-цзюя, императоров, учёных-чиновников, иных монахов). На этой основе производилось сравнение между характеристикой первых двух этапов минско-цинского возрождения китайского буддизма (середина – конец XVI вв. и начало – конец XVII вв.) и историей школы Люй-цзун в XVIII в.

Научная новизна результатов исследования определяется тем, что данная диссертационная работа является первым в отечественной и западной науке исследованием минско-цинского возрождения буддизма в XVIII в. Привлечение конкретно-исторического материала школы Люй-цзун в указанном столетии позволило показать, что начавшееся во второй половине XVI в. крупное буддийское возрождение отнюдь не прервалось после смены династий в середине XVII в. и стабилизации политической ситуации при первых Цинских императорах в конце XVII в., по крайней мере, в рамках изучаемой школы. В ходе исследования:

– выявлено, что появление и успешное развитие школы Люй-цзун под влиянием начавшегося во второй половине XVI в. общего возрождения буддизма было обусловлено наличием длительной традиции изучения вопросов Винаи в Китае. В благоприятных условиях позднеминского периода началось возрождение китайского буддизма и в том числе значительным прорывом стало восстановление

традиции передачи обетов Жу-синем. Наиболее многочисленной и известной из четырех восходящих к нему ветвей школы Люй-цзун стала ветвь Цянь-хуа с центром на горе Бао-хуа.

– определено, что специфика минско-цинского возрождения буддизма во второй половине XVI – конце XVII вв. проявилась в сочетании, с одной стороны, активной деятельности самих монахов, а с другой – покровительстве им со стороны императоров и ученых-чиновников. Начинания монахов были направлены на повышение уровня образованности и дисциплины в рядах сангхи, а также на проповедь учения и разъяснение духовных практик в адрес светской аудитории. Монахи обращались за помощью к светским покровителям в вопросах реконструкции монастырей и печали буддийской литературы. Императоры же и ученые-чиновники оказывали им финансовое и литературное покровительство, а порою вмешивались в дела монастырского управления, прежде всего, в форме назначения настоятелей монастырей.

– выявлено, что Фу-цзюй как крупнейший деятель школы Люй-цзун в XVIII в. предпринял ряд шагов для повышения известности собственной школы, ветви Цянь-хуа и горы Бао-хуа. В особенности, он опирался на поддержку императора Юн-чжэна, благодаря которому под контроль ветви Цянь-хуа попал монастырь Фа-юань в Пекине, а четыре труда прежних настоятелей горы Бао-хуа вошли в императорское издание буддийского канона.

– показано, что как императоры Юн-чжэн и Цянь-лун, так и ученые-чиновники поддерживали монахов и монастыри школы Люй-цзун. Основными формами покровительства стало финансовое, литературное, организационное. При этом император Юн-чжэн был глубже вовлечен в дела школы, чем император Цянь-лун. Столичные чиновники ограничивались в основном литературным покровительством, тогда как региональные содействовали решению финансовых и строительных вопросов, а также участвовали в организации духовной жизни монастырей.

– определено наличие в истории школы Люй-цзун в XVIII в. подавляющего большинства признаков, характерных для минско-цинского возрождения буддизма

во второй половине XVI – конце XVII вв. Причём наблюдается сочетание признаков как первого (покровительство императоров), так и второго (покровительство учёных-чиновников и интерес к генеалогическим вопросам) его этапов, что свидетельствует о новой специфике минско-цинского возрождения буддизма в рамках школы Люй-цзун в XVIII в.

Положения, выносимые на защиту:

1. Выявлено, что истоки школы Люй-цзун уходят корнями в перевод и изучение текстов по вопросам Винаи в первом тысячелетии нашей эры в Китае, в результате которого в эпохи Суй и Тан сформировалось три школы, определявшие себя как Люй-цзун. Несмотря на их последующий упадок в силу общеисторического контекста мятежей и раздробленности Китая, становления неоконфуцианства в эпоху Сун и особенностей буддийской политики Юаньских и ряда Минских императоров, их существование предопределило возможность нового подъема школы Люй-цзун в рамках общего возрождения буддизма, начавшегося во второй половине XVI в. Основателем возрожденной школы Люй-цзун стал Жу-синь, восстановивший традицию передачи монашеских обетов в регионе Цзян-нань и на горе У-тай в Северном Китае. В структуре школы сформировалось четыре ветви, доминирующее положение среди которых заняла ветвь Цянь-хуа с центром на горе Бао-хуа.

2. Установлено, что в научной литературе отсутствует единый подход к характеристике минско-цинского возрождения китайского буддизма на протяжении второй половины XVI – конца XVII вв., однако выделяемые исследователями его признаки не столько противоречат, сколько дополняют друг друга. Количественные признаки используются реже в силу недостаточности источниковой базы, тога как преобладающую роль играют качественные признаки. Последние можно классифицировать в зависимости от основного действующего лица – отражают ли они деятельность монахов или же светских покровителей (императоров и ученых-чиновников).

3. Показано, что основные начинания Фу-цзюя были связаны с повышением известности школы Люй-цзун вообще и в особенности – с

признанием главенствующего статуса в рамках школы ветви Цянь-хуа, к которой принадлежал он сам. Ключевым действием здесь стало составление «Генеалогии школы Нань-шань». Для достижения данной цели Фу-цзюй активно использовал взаимодействие с покровительствовавшими ему императорами и представителями элиты. Одновременно он сохранял связи с другими монахами школы Люй-цзун, возглавлявшими монастыри как в Пекине, так и в регионе Цзян-нань. Как представитель школы Люй-цзун Фу-цзюй отличался строгим соблюдением дисциплины, проводил церемонии передачи обетов, а также разрабатывал эзотерические ритуалы (что также является характерным аспектом деятельности монахов школы Люй-цзун со времен ее возрождения в конце XVI в.).

4. Определено значительное влияние покровительства императора Юн-чжэна на реализацию большинства мероприятий Фу-цзюя при относительно меньшей роли императора Цянь-луна. В том числе Юн-чжэн укрепил позиции школы Люй-цзун благодаря проведению в Пекине масштабной церемонии передачи обетов в Пекине весной-летом 1734 г. во главе с Фу-цзюем. В результате ветвь Цянь-хуа закрепилась в монастыре Фа-юань в Пекине, а ряд трудов прежних настоятелей горы Бао-хуа был включен в императорское издание буддийского канона. Выявлено наличие заметного интереса и вовлеченности ученых-чиновников в дела сангхи, прежде всего в виде литературного покровительства, включавшего составление предисловий к сочинениям Фу-цзюя, жизнеописаний и поздравлений, а также местной хроники горы Бао-хуа. Финансовая поддержка была связана с исполнением императорских указаний о строительных работах в монастыре, а также с возрождением иных монастырей, пришедших в упадок. Кроме того, известны случаи участия представителей местной элиты в монастырском управлении в виде организации церемоний передачи обетов или приглашения нового настоятеля.

5. Установлено, что абсолютное большинство характерных черт, присущих минско-цинскому возрождению китайского буддизма во второй половине XVI – конце XVII вв., проявились в истории школы Люй-цзун в XVIII в. Таким образом, можно говорить о продолжении минско-цинского возрождения китайского

буддизма в XVIII в., по меньшей мере, в рамках школы Люй-цзун. Новой особенностью XVIII в. стало восстановление роли императоров как покровителей буддизма при сохранении поддержки и со стороны ученых-чиновников.

Теоретическая значимость исследования заключается в том, что диссертационная работа, посвященная малоизученному как в отечественной, так и в западной буддологии вопросу о состоянии китайского буддизма в XVIII в., позволяет восполнить пробел в изучении истории китайского буддизма в эпоху Цин. Исследование именно школы Люй-цзун расширяет научные представления о структуре китайской сангхи в изучаемый период. Рассмотрение же деятельности не только монахов, но и их покровителей обогащает знания о буддийской политике Цинских императоров и о вовлечённости в дела сангхи учёных-чиновников.

Практическая значимость. В условиях неуклонного укрепления стратегических партнёрских отношений Китая и России особую важность обретают исследования культурного наследия нашего крупнейшего соседа, способствующие успешному межкультурному взаимодействию. Китайский буддизм с первых веков нашей эры становится неотъемлемой частью духовной жизни китайского общества. Применительно же к затрагиваемому в нынешнем исследовании периоду, «как монашеский, так и мирянский буддизм эпох Цин и Китайской республики заимствовал свои доктринальные формулировки и практические методы культивации» из прецедентов времён минско-цинского возрождения буддизма [259, с. 3]. В свою очередь современный китайский буддизм непосредственно уходит корнями в позднецинско-республиканское возрождение. Изучаемый в данном исследовании оплот школы Люй-цзун – гора Бао-хуа – даже в XX в. обладал статусом образцового в плане дисциплины и винайских штудий монастыря и авторитетнейшего центра передачи обетов общестранового значения [249, с. 286]. Таким образом, настоящее исследование отвечает потребностям познания духовной культуры и реалий существования буддизма в Китае в рамках растущего межкультурного взаимодействия Китая и России.

Степень достоверности результатов. Научные результаты выполненной работы обладают высокой степенью достоверности, поскольку в ходе её подготовки была собрана солидная база источников на языке оригинала, проведён их критический анализ и классификация, отражающая оригинальность или вторичность передаваемых сведений. Также степень достоверности диссертации проистекает из полноценного рассмотрения и анализа основных концепций учёных по вопросам изучаемой проблемы и применением разнообразных способов и приёмов научного исследования для достижения целей и задач работы. Результаты исследования прошли апробацию на международных и региональных конференциях и были опубликованы в рецензируемых научных журналах.

Апробация результатов диссертационного исследования. Результаты исследования изложены в 10 публикациях, 5 из которых – в рецензируемых научных изданиях из списка ВАК. Ряд положений и выводов был представлен в докладах на научных конференциях в России и за рубежом, включая Международную научно-практическую конференцию «Буддизм Ваджраяны в России: актуальная история и социокультурная аналитика» (Санкт-Петербург, ИВР РАН, 19–22.10.2018), Международные научные конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов» (Москва, МГУ, 12–14.04.2017, 09–13.04.2018, 10–12.04.2019, 18–20.11.2020, 21–23.04.2021), Международные научные студенческие конференции (Новосибирск, НГУ, 22–27.04.2018, 14–19.04.2019), Всероссийские востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга (Санкт-Петербург, ИВР РАН, 06–07.11.2018), Международную конференцию «Китайская лингвистика и синология» (Москва, РГГУ, 03–05.10.2019), Форум молодых учёных в рамках Интенсивной программы по буддизму и Восточно-Азиатским культурам (Париж, Национальный институт восточных языков и культур, 17–18.07.2019), Конференцию по азиатским исследованиям (г. Оломоуц, Чехия, Университет Палацкого, 20–21.11.2020, 26–27.11.2021), Конференцию Европейской ассоциации китаеведения (Лейпциг, Лейпцигский университет, 24–27.08.2021), конференцию «Общество и государство в Китае» (08–11.12.2021). В том числе доклады на конференции «Ломоносов» в 2017 и 2018

гг. удостоились 2-й и 1-й премии, соответственно.

Структура диссертации. Диссертационное исследование состоит из введения, двух глав, заключения, списка использованных источников и литературы и двух приложений.

---

[1] Девиз правления Хун-у 洪武, личное имя Чжу Юань-чжан 朱元璋, храмовое имя Тай-цзу 太祖; г.ж. 1328–1398, г.пр. 1368–1398.

[2] Девиз правления Цзя-цзин 嘉靖, личное имя Чжу Хоу-цун 朱厚熜, храмовое имя Ши-цзун 世宗; г.ж. 1507–1567, г.пр. 1521–567.

[3] Девиз правления Вань-ли 萬曆, личное имя Чжу И-цзюнь 朱翊鈞, храмовое имя Шэнь-цзун 神宗; г.ж. 1563–1620, г.пр. 1572–1620.

[4] «Четыре выдающихся монаха поздней Мин» (*минмо сыда гаосэн* 明末四大高僧) – это Дэ-цин 德清 (прозвание Хань-шань 憨山; 1546–1623), Чжэнь-кэ 真可 (прозвание Цзы-бо 紫柏, псевдоним 達觀; 1543–1603), Чжу-хун 袾宏 (прозвание Юнь-ци 雲棲, псевдоним Лянь-чи 蓮池; 1535–1615) и Чжи-сюй 智旭 (прозвание Оу-и 藕益; 1599–1655). Часто говорят и о «трёх выдающихся монахах», исключая Чжи-сюя, поскольку период его активной деятельности начался лишь в 1620-х гг.

[5] 律宗. Букв. «школа устава». Её прерогативой которой были вопросы Винаи – т.е. передачи и соблюдения монашеских обетов (санкср. *śīla*, кит. *цзе* 戒) и выполнения монастырских ритуалов (санкср. *karmavācanā*, кит. *цземо* 羯磨).

[6] 福聚. Прозвание Вэнь-хай 文海; 1686–1765. Занимал пост настоятеля монастыря на горе Бао-хуа в 1722-1765 гг.

[7] 寶華山. Данный монастырь в период поздней Мин и Цин носил два названия. Сначала он именовался Лун-чан 隆昌 («Преуспевающий и процветающий»), а в 1703 г. император Кан-си пожаловал ему новую табличку с названием Хуэй-цзюй 慧居 («Обитель мудрости»). В настоящее время монастырь снова носит название Лун-чан. Во избежание путаницы в данной работе он будет

называться монастырём на горе Бао-хуа.

[8] В своей обзорной статье Цзи Хуа-чуань отмечает, что данная работа стала «первой независимо написанной системной всеобщей историей китайского (ханьского) буддизма», составленной исследователями буддизма в XX в. Она стала использоваться в качестве учебника во многих буддийских учебных заведениях [146].

[9] Данные работы – это японоязычная монография Ши Шэн-яня о Чжи-сюе [275] (позже данная монография была переведена на китайский язык и опубликована в 1988 г. [184]); Сюй Сун-пэна о Дэ-цине [213]; Юй Цзюнь-фан о Чжу-хуне [259]; Ши Го-сяна и Джонатана Клиэли о Чжэнь-кэ [176, 196].

[10] О Чжи-сюе см. [122, 139, 204], о Дэ-цине [107, 108, 131, 145, 148, 221, 263], о Чжу-хуне [106, 198, 250], о Чжэнь-кэ [134, 185].

[11] Ещё в 1988 г. Ши Шэн-янь систематизировал сведения о наиболее значимых монахах и буддистах-мирянах [184]. Важность его подхода и необходимость дальнейшего изучению других буддийских персоналий отметила Дженнифер Айхман [200], которая продолжила заниматься этим вопросом [199, 198]. Взаимодействие монахов и мирян также рассмотрела в китаеязычной монографии Чэнь Юй-нюй [166].

[12] Здесь следует отметить монографию У Цзяна [253] и статьи Лугавцовой А.П. [72, 73] о Лун-ци 隆琦 (яп. Рю:ки, прозвание Инь-юань 隱元, яп. Ингэн; 1592–1673), диссертацию Ма Юн-фэна о биографии и Тяньтайских идеях Чуань-дэна (傳燈, прозвания У-цзинь 無盡, Ю-си 幽溪; 1554–1628) [228], статью Чжан Дэ-вэя о социальном аспекте деятельности Фу-дэна (福登; прозвание Мяо-фэн 妙峰; 1540–1612) [262], статью Юй Лю, Кристофа Андерла и Барта Дессайна о начатой Чжэнь-чэном (鎮澄, прозвание Кун-инь 空印, псевдоним Юэ-чуань 月川; 1547–1617) полемике по мадхьямакской тематике [257].

[13] Ещё Юй Цзюнь-фан в вышеупомянутой монографии отметила значительное влияние политики Хун-у на судьбу буддизма на протяжении всей эпохи Мин [259, с. 138–170]. Характерно, что исследователи Минского буддизма,

такие как Го Пэн [115], Хэ Сяо-жун [141, 144] и Ши Цзянь-хуа [179, 180], зачастую посвящают отдельные статьи политике Хун-у. Также его буддийской политике посвящён целый ряд статей других учёных на китайском языке, например [158]. Подробный обзор японоязычных работ приводится в [261, с. 3, 17].

[14] Девиз правления Лун-цин 隆慶, личное имя Чжу Цзайхоу 朱載垕, храмовое имя Му-цзун 穆宗; г.ж. 1537–1572; г.пр. 1567–1572.

[15] 慈聖. Фамилия Ли 李; 1546–1614.

[16] Другие темы, поднимаемые в исследованиях, включают: ритуалы спасения живых существ [SDTITH], практики, предполагающие нанесения себе увечий [256], Шаолиньскую традицию боевых искусств [238], организацию монашеского образования [214], систему монахов-чиновников [125], духовную жизни монахинь [209-212], а также монахов из числа Минских лоялистов [188, 189].

[17] Не пытаясь привести здесь полный обзор литературы по данному вопросу, упомянем в качестве ключевой работы на английском языке монографию Баренда тер Хаарта [215]. Одной из знаковых фигур мирян-покровителей буддизма Цянь Цянь-и (1582–1664) на английском языке посвящена статья [224]. О буддийской вере женщин-мирянок написала Чэнь Юй-нюй [168, 169].

[18] Они охватывают Пекин [142, 230], Нанкин [128, 143], Хан-чжоу 杭州 [243] и Хуэй-чжоу 徽州 [156]. Здесь же необходимо упомянуть специальное исследование по буддизму Юнь-нани и Гуй-чжоу в эпоху Мин [163].

[19] А именно монастыря Гу-линь 古林寺 [155], монастыря на горе Бао-хуа [113], а также по обеим данным линиям [177].

[20] 如馨. Прозвание Гу-синь 古心, пожалованное императором Вань-ли посмертное имя Хуэй-юнь 慧雲; 1541–1616.

[21] 仁友. Прозвание Фу-жэнь 輔仁; 1862–1929. Самому Жэнь-ю посвящено отдельное исследование [154].

[22] Феномену «стихов маркировки поколений» (*пайбэйши* 派輩詩) в раннее Новое время – в том числе, в школе Люй-цзун – посвящена статья [152].

[23] 源諒. Прозвание Хэн-ши 恒實; 1699–1765.

[24] Их обзор представлен в нашей статье [67].

[25] Девиз правления Юн-чжэн 雍正, личное имя Айсиньгьоро Инь-чжэнь 愛新覺羅·胤禛, храмовое имя Ши-цзун 世宗; г.ж. 1678–1735, г.пр. 1723–1735.

[26] Девиз правления Цянь-лун 乾隆, личное имя Айсиньгьоро Хун-ли 愛新覺羅·弘曆, храмовое имя Гао-цзун 高宗; г.ж. 1711–1799, г.пр. 1736–1796.

ГЛАВА 1. ИСТОРИЯ И ИСТОРИОГРАФИЯ ВОПРОСА

§ 1. Школа Люй-цзун и её возрождение при поздней Мин и Цин

Проникновение текстовой традиции Винаи в Китай

Предыстория школы Люй-цзун в Китае начинается с проникновения в страну знаний о Винае[1], представленных прежде всего соответствующими корпусами текстов различных древнеиндийских школ буддизма. Частичные переводы привели сначала к появлению в Китае в IV в. т.н. «монашеских установлений» (*сэнчжи* 僧制)[2]. История же перевода в V в. полных текстов в Китае хорошо освещена, в том числе в отечественной литературе [93; 218]:

1. «Виная в десяти речениях» (*Шисун люй* 十誦律, 61 цзюань). Это Виная школы Сарвастивада (*шо ице-ю бу* 說一切有部 или кратко *ю-бу* 有部). Переведена между 404 и 409 гг.

2. «Виная в четырёх частях» (*Сыфэнь люй* 四分律, 60 цзюаней). Это Виная школы Дхармагуптака (*тань-у-дэ бу* 曇無德部, также *фацзян бу* 法藏部). Переведена между 410 и 412 гг.

3. «Махасангхика-виная»[3] (*Мохэ сэнци люй* 摩訶僧祇律, 40 цзюаней). Это Виная школы Махасангхика (*дачжун бу* 大眾部). Полностью переведена между 416 и 418 гг. В период Цзя-пин (249–253) Дхармакалой[4] переведён фрагмент под называнием «Сущность обетов Махасангхики» (*Сэнци цзесинь* 僧祇戒心), ставший первым текстом по вопросам Винаи на китайском языке.

4. «Виная в пяти частях» (*Уфэнь люй* 五分律, 30 цзюаней). Это Виная школы Махишасака (*Мишасай бу* 彌沙塞部). Переведена между 423 и 424 гг.

Лишь много позже, в начале VIII в., И-цзин[5] перевёл на китайский язык значительные части Винаи школы Муласарвастивада (*Гэньбэнь ице-ю бу* 根本一切有部) [218, с. 175–177; 240, p. 4–6]. После перевода данных текстов все они изучались в Китае и получили определённое распространение в различных регионах. Первая полностью переведённая на китайский язык Виная – «Виная в

десяти речениях» – подробно изучалась учениками Кумарадживы[6] и стала преобладающей в период Южных и Северных династий в V в. Также её распространением занимались ученики Хуэй-юаня[7]. В результате этот текст получил наибольшее хожденье в регионе Янцзы и южнее. В районе же Чан-аня 長安 и Ло-яна 洛陽 преобладала «Виная в четырёх частях», преимущество которой состояло в том, что ранее внедрённые в китайский буддизм церемониальные правила были взяты именно из школы Дхармагуптака[8]. Комментаторская традиция к «Винае в четырёх частях» начала складываться усилиями Фа-цуна[9] и его ученика Дао-фу[10], записавшего под диктовку учителя тезисный комментарий в 6 цзюанях. Подлинный же расцвет изучения «Винаи в четырёх частях» начался с Хуэй-гуана[11], составившего комментарий в 4 цзюанях и подготовившего плеяду учеников-продолжателей. В VI в. Чжи-шоу[12] стал обучать последователей уже по китайским комментариям и сам составил влиятельные работы по Винае, прояснившие многие неясные моменты. Его проповедь монашеских предписаний, осмысленных в русле китайской традиции, оказала значительное влияние на китайский буддизм VI–IX вв. В конечном итоге приказ Танского императора Чжун-цзуна[13] закрепил в качестве основопологающего дисциплинарного кодекса китайского буддизма «Винаю в четырёх частях» [77; 111, с. 169–170, 180–181; 167, с. 194–195; 240, с. 6–7].

Возникновение платформ передачи обетов (*цзетань* 戒壇)

После появления первых переводов винайских текстов, таких как «Сущность обетов Махасангхики», Дхармакала в эпоху Цао-Вэй (220–266) построил на основе этих текстов в Ло-яне платформу обетов, на которой первыми в Китае приняли обеты десять человек [111, с. 115–118]. До эпохи Тан платформы обетов строились в Китае согласно описаниям и образцам из переведённых с индийских языков источников. Затем Дао-сюань[14] в 667 г. составил «Канон схемы платформы обетов» (*Цзетаньту цзин* 戒壇圖經), который стал классическим текстом для последующей организации и осмысления передачи обетов в Китае [111, с. 204–206]. В начале эпохи Сун третий император новой династии

Чжэнь-цзун[15] распорядился построить в различных частях страны 72 платформы обетов, а также одну платформу махаянских обетов в Пекине. Особое значение имело строительство платформы обетов в монастыре Чжао-цин[16] в 978 г., которая стала крупным центром проведения монашеских посвящений в Южном Китае [111, с. 344–345].

Складывание школ Винаи в эпохи Суй-Тан

Изучение дисциплинарных вопросов составляло важное направление монашеских штудий в средневековом Китае, что привело к складыванию особой категории монахов, известных как «наставники Винаи» или «мастера Винаи» (*люй-ши* 律師). На юге страны наибольшее внимание уделялось теоретическим, а на севере – практическим аспектам соблюдения обетов и выполнения церемоний вплоть до объединения страны под властью Суйских и Танских императоров [111, с. 105–107]. В качестве отдельной категории «знатоки Винаи» (*мин-люй* 明律) выделяются в энциклопедиях жизнеописаний монахов начиная с самого первого образчика дошедших до нас подобных сочинений – «Жизнеописаний достойных монахов» (*Гао сэн чжуань* 高僧傳) Хуэй-цзяо (к. V–VI вв.)[17]. Изучение Винаи занимает важное место в монашеском образовании и духовной практике, что приводит также к появлению особой категории монастырей, специализирующихся в этой области – «монастырей Винаи» (*люйсы* 律寺).

В эпоху Суй-Тан впервые складываются системные школы Люй-цзун (*люйцзун ситун* 律宗系統) [111, с. 242–259, 260–310, 311–332], где основатель школы выдвигает в капитальном труде определённую концепцию о «школе обетов» (*цзецзун* 戒宗) и онтологическом статусе «сущности обетов»[18] (*цзети* 戒體), т.е. абхидхармической принадлежности той дхармы, которую получает монах при принятии обетов. Все эти школы сложились вокруг комментирования «Винаи в четырёх частях»:

1) Школа Сян-бу 相部 была основана Фа-ли[19]. В своём «Комментарии на Винаю в четырёх частях» (*Сыфэньлюй шу* 四分律疏) в 10 цзюанях, составленном в 618–626 гг., он трактовал Винаю с позиции «Сатьясиддхи-шастры» (*Чэнши лунь*

成實論), исходя из отнесения данного трактата также к сочинениям школы Дхармагуптака.

2) Школа Нань-шань 南山 была основана Дао-сюанем. Среди его многочисленных сочинений по вопросам Винаи выделяются «три основных труда школы Нань-шань» (*Наньшань саньдабу* 南山三大部)[20]. У школы Нань-шань было множество последователей, которые широко распространили её учение, хотя и не обогатили его новыми концепциями.

3) Школа Дун-та 東塔 была основана Хуай-су[21], плодовитым автором доктринальных сочинений, среди которых главным трудом по вопросам Винаи стали «Записи об открытии школы Люй-цзун в четырёх частях» (*Сыфэньлюй кайцзун цзи* 四分律開宗記), составленные в 670–682 гг. Школа сохраняла активность до начала эпохи Северная Сун, но затем её передача прекратилась.

Школы Сян-бу и Нань-шань принадлежали к одной идейной ветви, восходившей к Хуэй-гуану, и трактовавшей «Винаю в четырёх частях» с позиций «Сатьясиддхи-шастры», поэтому между ними не было значительных противоречий по существу. Наиболее серьёзные же разногласия развернулись между школами Сян-бу и Дун-та. Хуай-су с позиции «Абхидхармакоши» (*Цзюйшэлунь* 具舍論) выступил против позиции Фа-ли, а последователь школы Сян-бу Дин-бинь[22] написал сочинение «Украшающий школу доктринальный комментарий к Комментарию к Винае в четырёх частях» (*Сыфэньлюй шу шицзун ишу* 四分律疏飾宗義疏) в защиту патриарха своей школы. В центре их противоречий стоял вопрос об абхидхармической классификации «сущности обетов».

Споры между данными школами не могли не обеспокоить императорскую власть, поскольку были чреваты разладом в буддийском сообществе. По приказу императора Дай-цзуна[23] в 779–780 гг. была сформирована коллегия четырнадцати выдающихся монахов для устранения противоречий. В истории буддизма эти события получили название «всеобщего установления комментария к Винае» (*цяньдин люйшу* 僉定律疏). Результатом его, впрочем, стало решение о

параллельном хождении как трактата Фа-ли, так и трактата Хуай-су, что закрепилось в виде формулы «совместное хождение старого и нового» (*синьцзю бинсин* 新舊並行). Несмотря на это, к эпохе Сун доминирующей стала школа Нань-шань [111, с. 358].

Мятеж Ань Лу-шаня (755–763) нанёс серьёзный удар развитию буддийских школ. В условиях ослабления школы Люй-цзун Хуай-хай[24] в 814 г., как считается, разработал первый «чистый устав» (*цингуй* 清規) для организации жизни в чаньском монастыре [111, с. 426–429; 218, с. 177] [25]. Данный устав, именовавшийся по прозванию автора «Чистым уставом Бай-чжана» (*Байчжан цингуй* 百丈清規), однако, не дошёл до нашего времени. Дальнейшее развитие «чистые уставы» получили в эпоху Сун. Именно к этому периоду относится самый ранний из сохранившихся «чистых уставов» – «Чистый устав чаньского монастыря» (*Чаньюань цингуй* 禪苑清規) 1103 г.[26]. В дальнейшем в эпоху Юань многообразие «чистых уставов» расширилось[27].

Традиция Винаи в эпохи Сун, Юань и Мин

Несмотря на сохранение традиции изучения Винаи в эпоху Северная Сун (960–1126) и наличие большого числа весьма выдающихся её представителей, таких как Цзань-нин[28], Юнь-кань[29] и Юань-чжао[30], уровень доктринальных новаций значительно снизился. Одной из причин стала утрата большого числа сочинений эпохи Тан в неспокойные времена Пяти династий (907–960), а другой – смещение акцента с первоисточника в виде «Винаи в четырёх частях» на комментарии Дао-сюаня [111, с. 345–346]. Кроме того, в эпоху Северная Сун популярность школы Чань резко возросла, и в чаньских монастырях продолжили развиваться собственные «чистые уставы» [111, с. 198–202, 347, 353, 356–357; 183, с. 137]. В начале эпохи Мин основной силой поддержания винайской традиции были чаньские монахи. Известны примеры, когда чаньские монахи славились строгостью соблюдения обетов [111, с. 432; 261, с. 64]. Однако сведения о состоянии традиции Винаи в середине эпохи Мин (т.е. с середеины XV по середину XVI вв.) фактически отсутствуют. В целом, число известных знатоков

Винаи и сочинений по вопросам обетов и дисциплины в эпоху Мин крайне мало, в т.ч. в соотношении с другими школами, в первую очередь Чань и Чистой землёй [111, с. 434–435].

Упадок китайского буддизма в середине эпохи Мин

Считается, что с середины XV по середину XVI вв. китайский буддизм переживал период духовного и институционального упадка [252, с. 12]. Немаловажную роль в этом сыграли меры буддийской политики императора Хун-у. Одной из таких мер, оказавшей глубокое влияние на состояние сангхи на протяжении всей эпохи Мин, была поддержка той категории монахов, которые специализировались на возмездном выполнении похоронных обрядов для мирян. Эти специалисты по ритуалу назывались «отвечающими на вызовы монахами» (*инфусэн* 應付僧), монахами «йоги» (*юйцзя* 瑜伽) или монахами-*цзяо* (教僧)[31], согласно новой классификации, введённой Хун-у. Если в эпоху Юань монастыри делились на три типа в зависимости от своей специализации: «медитация» (*чань* 禪), «доктрина» (*цзяо* 教) и «Виная» (*люй* 律), то новая классификация Хун-у не тронула первый тип, второй сохранила по сути, но переименовала в «толкование, проповедь» (*цзян* 講), тогда как место монастырей Винаи заняли монастыри ритуала (для которых было взято название *цзяо* 教, прежде использовавшееся для монастырей доктрины). Если Юаньская схема отражала религиозную специализацию внутри сангхи, то подход Хун-у имел под собой чёткую социально-политическую установку. Двум группам монахов – специалистам по доктрине и медитации – полностью запрещались контакты со светским сообществом, а покидать свой монастырь разрешалось лишь с целью прохождения обучения в других монастырях. Вновь же введённой группе монахов ритуала дозволялось посещать дома мирян, и даже были установлены конкретные ставки тарификации оказываемых ими услуг. Однако эта последняя группа, по справедливому замечанию Юй Цзюнь-фан, представляла собой наименее «буддийскую» часть в буддийском сообществе и обслуживала зиждущиеся на «семейной религии» потребности в отправлении обрядов для усопших [259, с.

149–150]. Согласно собранным Холмсом Уелчем данным для XX в. [249, с. 329–333], выполнение погребальных обрядов за деньги было одним из тех жизненных путей, которые выбирали для себя монахи в Китае, стремясь обеспечить себе зажиточное существование и достойную старость. При этом далеко не всегда эти облечённые духовным званием люди питали стремление заниматься буддийским самосовершенствованием. А обеспеченное политикой Хун-у более выгодное положение специалистов по ритуалу в рядах сангхи создало ещё больше стимулов к обмирщению монахов и коммерциализации их деятельности. В то же время запрет на контакты с потенциальными светскими патронами лишал знатоков доктрины и практиков медитации источников материальной подпитки и идейного диалога.

Размывание рядов сангхи корыстолюбивыми и далёкими от буддийских идеалов людьми, вероятно, не было бы столь стремительным, если бы не крах введённой Хун-у системы бесплатной выдачи монашеских сертификатов (*дуде* 度牒) на основе экзамена. Если в начале эпохи Мин формальное вступление в члены сангхи обуславливалось сдачей экзамена, а значит, наличием определённого багажа буддийских знаний по итогам прохождения некой предварительной подготовки, то в период Цзин-тай[32] власти впервые в эпоху Мин провели продажу монашеских сертификатов (*юйде* 鬻牒) с целью ликвидации последствий голода в Сы-чуани 四川. В тот момент эта мера рассматривалась как чрезвычайная, но данные события стали удобным прецедентом. Правительство продолжало продавать сертификаты при каждом случае голода. Более того, с 1484 г. была введена практика продажи неименных сертификатов (*кунмин дуде* 空名度牒), пришедших на смену именным сертификатам (*цзимин дуде* 記名度牒). Даже император Цзя-цзин, известный введением ряда жёстких мер в отношении буддизма (см. ниже), отнюдь не брезговал продажей сертификатов [259, с. 160–161; 261, с. 24–25]. Таким образом, любой желающий мог стать монахом, а значит, получить соответствующие налоговые льготы, если только у него были средства на покупку сертификата. Полномасштабная коммерциализация монашеских

сертификатов привела к подрыву стремления сдержать численность монашества и сохранить достаточно высокий уровень его квалификации.

Сведения источников о внутреннем устройстве монастырей в начале и середине эпохи Мин скудны. Сообщается, что крупные монастыри подразделялись на так называемые «дома» (*фан* 房), в каждом из которых был свой глава. Вероятно, это было наследием политики императора Хун-у по сокращению числа монастырей за счёт укрупнения больших и ликвидации малых. Соответственно, приписанные к крупному монастырю монахи из уничтоженных небольших монастырей образовывали самостоятельные сообщества внутри него, которые делили между собой имущество и земли монастыря. Это могло ухудшать управляемость делами монастыря и создавать почву для экономических злоупотреблений главами сообществ. В условиях широкомасштабных посягательств на земли и ренту с неё со стороны местных кланов, полномочным монахам было выгоднее сбыть активы монастыря с рук с целью личного обогащения [252, с. 34; 194].

Ещё одной силой, покушавшейся на доходы храмов, стало государство. В условиях возросших военных расходов в середине эпохи Мин в связи со вторжениями монголов на севере и японских пиратов на юге, государственные чиновники стали изымать часть ренты с монастырских земель на прокормление военных отрядов. Наконец, сами вторжения японских пиратов также были прямым источником разрушений и грабежа монастырей в прибрежных районах [261, с. 117–120].

В условиях разложения внутреннего устройства монастырей и коммерциализации похоронных обрядов, наплыва в ряды сангхи неквалифицированных и заведомо ориентированных на материальную выгоду людей, естественным итогом стал коллапс поддержания дисциплины монахов. С одной стороны, вопиюще нарушались монашеские обеты. Монахи облачались в самую разную одежду, нередко в стенах монастырей принимали в пищу мясо и пили алкоголь. Некоторые монахи жили в деревнях как фермеры, возможно, даже с семьями, и выращивали скот на убой. С другой стороны, утрачивался интерес

монахов к самому содержанию буддизма. Они увлекались небуддийскими занятиями, такими как каллиграфия, поэзия, эпистолярный жанр, были жадны до подношений и демонстрировали любовь к материальному комфорту [251, с. 34; 259, с. 147–148, 179, 182].

Упадок чаньской традиции выражался в угасании аутентичных линий передачи и распространении шарлатанов от Чань. Последние чаньские генеалогии в XV вв. были составлены в период правления Хун-у, а также в 1417 и 1489 г. Это свидетельствует о сохранявшейся активности чаньских сообществ в начале Мин [251, с. 32]. Однако в середине эпохи Мин подобные тексты не составлялись, и генеалогическая преемственность оставалась неясной. Сочинение «Схема взаимосвязанного благоухания» (*Ляньфан ту* 聯芳圖) Чжи-су[33] стало примером как раз такой деятельности, которая была направлена на объединение линий наследования. С некоторым опозданием Дэ-бао [34] составил «Гатху взаимосвязанного благоухания» (*Ляньфан цзи* 聯芳偈). Эти тексты не дошли целиком до нашего времени, но лишь фрагментарно, и в этом виде не представляют собой упорядоченных сочинений. Тем не менее, это позволяет говорить о начале «усиления коллективной сплочённости и укрепления тенденции к прослеживанию преемственности» в середине XVI в. [269, с. 99-100]

Выдающийся позднеминский монах Чжу-хун называл лишь четырёх достойных внимания чаньских мастеров с конца XIV по начало XVI в.: Цзин-лун[35], Шао-ци[36], Цзи-шань[37], Дэ-бао. По его свидетельству, пришла в упадок традиция «академического паломничества», когда в целях поиска подходящего учителя монахи преодолевали пешком большие расстояния и посещали различные монастыри. Критике подвергалось состояние практик школы Чань не только середины эпохи Мин, но даже периода Вань-ли. Проводились «передачи дхармы» десяткам и сотням людей, среди которых было множество проходимцев. Самозваные чаньские монахи щеголяли умением сочинять хитроумные фразы в подражание коанам мастеров прошлого и тем самым фальсифицировать доказательства достижения высокого духовного опыта [251, с. 32–33; 259, с. 174].

Положительные стороны состояния китайской сагхи в середине Мин

По всей вероятности, недобросовестные монахи и приходившие в упадок монастыри составляли большинство в Минской сангхе. Однако это отнюдь не означало полного пресечения ортодоксальной буддийской традиции, на что явно указал У Цзян. Отсутствие примеров аутентичных чаньских мастеров, ориентированных на спонтанные диалоги и передачу дхармы, а также вытекающие из них тексты «записей изречений» или «генеалогии», может объясняться преобладанием совместных практик с Чистой землёй или аскетизма [251, с. 33].

Большинство источников, описывающих так называемый упадок буддизма в середине эпохи Мин, представляют собой ретроспективные оценки, написанные некоторыми выдающимися и высокообразованными монахами из юго-восточного Китая сотню лет спустя или же содержащиеся в позднеминских романах и путевых заметках. Однако из других источников можно видеть, что буддизм вовсе не ушёл с исторической сцены. Например, таковы подробные записи японского буддийского монаха Сакугэн Сю:рё:[38]. Он посетил Китай с дипломатическими миссиями в 1539–1540 и 1548–1549 гг. и путешествовал от Нанкина в Пекин по Великому каналу. Его записи показывают, что в условиях покровительства государства и императорской семьи, буддийские монастыри в основных городах не демонстрировали очевидных признаков упадка [251, с. 278]. Кроме того, в «Новом продолжении жизнеописаний достойных монахов» приводятся биографии множества сравнительно менее известных монахов. Их истории свидетельствуют о том, что даже в середине эпохи Мин буддийские монахи сохраняли традиционный стиль практики с фокусом на доктринальных штудиях, благочестивых ритуалах и паломничестве. В то же время куда менее были распространены такие характерные для школы Чань действия, как передача дхармы, спонтанные диалоги и написание текстов в жанрах «записей изречений» и «генеалогий» [251, с. 277; 259, с. 140-141].

Отсутствие же сведений о живой монастырской традиции в записях учёных-чиновников середины Мин объясняется претворением в жизнь политики

Хун-у по пресечению контактов между монастырями и светским миром. Более того, не все монахи стремились к наращиванию знакомств среди представителей образованной прослойки, примером чего может быть монах Хуэй-цзун[39], не принимавший приглашений учёных-чиновников и уклонявшийся от организованных для него настоятельских постов [251, с. 278]. К этому же типу относились два ведущих наставника в Пекине середины XVI в.: Дэ-бао редко принимал посетителей, а Чжэнь-юань[40] делал упор на практику и не оставил никаких письменных трудов [259, с. 16].

Традиция изучения доктринального знания, по всей видимости, продолжалось на протяжении всей эпохи Мин, в особенности, в Пекине, где монастыри пользовались покровительством, в первую очередь, императорской семьи и евнухов. Правительство поддерживало публичные лекции учёных монахов в официальных монастырях, касавшиеся Аватамсака-сутры, Ланкаватара-сутры, Сутры сердца и Шурангама-сутры. Тремя известными знатоками доктрины в Пекине 1550-х гг. были Чжэнь-фэн[41], Шэнь[42] и Чжун[43]. Одним из крупнейших знатоков учения Хуа-янь и Йогачары были Вэн-ао[44], его ученик Пу-тай[45] и ученик последнего Мин-синь[46]. Ещё одним важнейшим наставником Хуа-янь и Чань был Чжэнь-юань, а другим крупным чаньским мастером – Дэ-бао. Именно у обоих из них во время пребывания в Пекине учился Чжу-хун. Подъём Тяньтайской доктрины в середине XVI в. связан с именами Чжэнь-цзюэ[47], учившегося у знатока различных школ Мин-дэ[48] [251, с. 25-26; 261, с. 123; 259, с. 16]. По свидетельству Дэ-цина, в периоды Чжэн-дэ[49] и Цзя-цзин (т.е. в 1491–1567) двумя корифеями доктрины в Пекине были наставники Тай 泰 и Тун 通. Если о первом из них ничего более не известно, то второй был настоятелем монастыря Тянь-нин 天寧寺 в Пекине и пользовался огромной популярностью. Согласно меморандуму 1546 г., он привлёк более 10 тысяч участников на свои лекции и церемонии передачи обетов. По представлению цензора император Цзя-цзин приказал арестовать наставника Туна из соображений безопасности [261, с. 60, 202].

Эти знатоки доктрины стали учителями того поколения монахов, которые в истории китайского буддизма известны в качестве наиболее ярких фигур «позднеминского возрождения» китайского буддизма в период Вань-ли и позднее. Типичный маршрут академического паломничества в то время состоял в том, что ищущие знаний монахи из своих родных краёв прибывали в Пекин, оттуда на горы У-тай 五台, Фу-ню 伏牛山 и Сун-шань 嵩山. Практически все важнейшие монахи, завершившие своё обучение до 1600-х гг., посещали Пекин с целью обучения, в т.ч. Дэ-цин, Чжэнь-кэ, Чжу-хун, Хун-энь[50] и Чан-жунь[51]. Так, Чжэнь-кэ в течение девяти лет обучался в Пекине у Чжэнь-юаня [209, с. 150, 206]. Учеником Мин-синя стал Хун-энь, главная фигура южной ветви школы Хуа-янь, тогда как Дэ-бао и Цзун-шу[52] стали учителями ключевого монаха северной школы Хуа-янь Чжэнь-чэна [53]. Дело Хун-эня продолжили его ученики Тун-жунь[54], Ду-чэ[55], Мин-хэ[56] и Мин-юй[57]. Крупнейшие Тяньтайские наставники Чуань-дэн[58] и Чуань-пин[59] возродили монастыри Гао-мин и А-юй-ван. При ранней Цин одним из самых влиятельных учителей Тянь-тай был ученик Чуань-дэна по имени Шоу-дэн[60] [251, с. 26-27].

Более того, традиции преподавания доктрины сохранялись не только в Пекине, но и в Цзян-нани. Выше уже упоминались свидетельства японского монаха Сакугэн Сю:рё: о жизнеспособности ряда монастырей в южной части Китая. Кроме того, известны и другие примеры большого внимания к передаче буддийского знания. Так, Юн-нин[61] был настоятелем одного из официальных монастырей в Нанкине, получавших государственное финансирование. Он делал особый упор на образование молодых монахов, что сыграло немаловажную роль в превращении его учеников Дэ-цина и Хун-эня в ведущих буддийских наставников периода «позднеминского возрождения» [261, с. 165]. Принц Шань-иня[62] 山陰, покровитель Фу-дэна[63], после его обучения медитации и Шурангама-сутре в регионе отправил его отнюдь не в Пекин, а на юг страны. В реальности это означало, что Фу-дэн отправился на посвящённый бодхисаттвы Гуань-инь остров Пу-то-шань 普陀山 и в Нанкин [261, с. 159].

Приведённые примеры однозначно свидетельствуют, что благодаря деятельности знатоков доктрины середины XV в. (в первую очередь из Пекина, но также из Цзян-нани) стало возможно появление целой плеяды крупных фигур в благоприятный для буддизма период Вань-ли.

Первый период минско-цинского возрождения китайского буддизма (середина – конец XVI в.)

Первые признаки буддийского возрождения прослеживаются в росте числа случаев строительства и реконструкции не имевших официального признания монастырей (*ань* 庵) с середины XVI в., т.е. после ослабения контроля со стороны пережившего в 1542 г. покушение продаосского императора Цзя-цзина. Император же Вань-ли, вступивший на престол в 1572 г., и, в особенности, его мать вдовствующая императрица Цы-шэн были активными патронами буддизма. Они финансировали строительство и реконструкцию монастырей, питанье монахов, поддержали издание Цзясинской версии буддийского канона (*Цзясин цзан* 嘉興藏), а затем организовывали его распространение по монастырям страны. Их отношение к буддизму резко контрастировало с ситуацией предыдущих нескольких десятилетий, когда на протяжении длительного правления императора Цзя-цзина буддизм подвергался всевозможным ограничениям и ущемлениям.

Наиболее чутко смену настроений на самом верху улавливали евнухи как самые приближённые к императорской семье люди. Евнухи традиционно были мощнейшей силой покровительства буддизму в Пекине, а потому они сразу же активно развернули свою поддержку, как только получили положительный сигнал от правителей. При этом зачастую евнухи присоединялись к инициативам, возглавляемым членами императорской семьи. Для первых это обеспечивало гарантию легитимности собственных действий в глазах властей, тогда как для вторых было финансовым подспорьем, поскольку при поддержке буддийских начинаний представители императорской фамилии выступали в личном качестве и платили из собственных средств [261, с. 176].

Учёные-чиновники, которые, как правило, были выходцами из других

регионов, редко покровительствовали буддийским монастырям Пекина. В то же время, целый ряд весьма высокопоставленных чиновников в Пекине стал учениками и / или покровителями таких выдающихся позднеминских монахов, как Дэ-цин и Чжэнь-кэ. При этом, однако, чиновники-покровители и монахи не формировали цельного сплочённого сообщества с тесными взаимными связями [199].

Вне Пекина землевладельческая элита и учёные-чиновники также оказывали покровительство буддизму. Этому способствовало, с одной стороны, вышеупомянутое усиление местных кланов, а с другой – широкое увлечение идеями Ван Шоу-жэня[64] [252, с. 107]. Шаньсийские принцы поддерживали Фу-дэна и Дэ-цина [261, с. 161]. Базировавшийся на юге Чжу-хун сформировал широкую сеть взаимосвязей со светскими покровителями [198]. Здесь также следует отметить, что чиновники, которые поддерживали в Пекине таких выдающихся монахов, как Дэ-цин и Чжэнь-кэ, часто посещали Цзян-нань, а распространение нового издания буддийского канона императорским домом помогало донести новые веяния поддержки буддизма до многих региональных элит.

В то же время покровительство со стороны учёных-чиновников и местных кланов только начинало набирать обороты на ранних этапах правления Вань-ли. Имелись случаи, когда им приходилось обосновывать поддержку монастырей долгом сыновней почтительности перед волей родителей [261, с. 181–182]. Наконец, следует отметить, что учёные-чиновники предпочитали никогда не участвовать в буддийских инициативах совместно с евнухами.

Естественным образом наиболее одарённые и энергичные монахи нового поколения, прошедшие обучение в Пекине и других буддийских центрах, обнаружили возможность для реализации неосуществимых в предыдущую эпоху проектов. Речь шла о восстановлении материальной базы буддизма и распространении его учения и практики. Причём для монахов под учением и практикой понималось именно то внимание к доктрине и совмещению начитывания имени будды и медитации, которое воплощали в жизнь их

наставники в середине XVI в. Покровители же буддизма среди образованной прослойки были в значительной степени увлечены практиками школы Чань в чистом виде, которые в их понимании резонировали с идеями Ван Шоу-жэня [252, с. 107]. В этих условиях монахи стали в первую очередь обращаться к императорскому дому за содействием в реализации своих начинаний. Так, Дэ-цин на протяжении многих лет стремился заручиться поддержкой императрицы Цы-шэн для восстановления своего родного монастыря Бао-энь 報恩寺 в Нанкине, который давно уже испытывал финансовые трудности, а в 1568 г. ещё и был сожжён пожаром, возникшим из-за удара молнии. Чжэнь-кэ – в значительной степени при посредстве своего более прагматичного ученика Дао-кая[65] – заручился поддержкой императора и вдовствующей императрицы, равно как и многих видных учёных-чиновников в деле подготовки Цзясинского издания буддийского канона [261, с. 150–152]. Чжу-хун, который никогда не искал покровительства у сильных мира сего и стремился сосредоточиться на собственной практике, тем не менее, принял на себя руководство восстановленным силами местных элит монастырём Юнь-ци 雲棲寺 и написал целый ряд трудов, прежде всего, для распространения практики Чистой земли и Винаи, но также и по другим разделам буддизма [259, с. 19, 26–28].

Составление различного рода текстов стало играть решающую роль в исполнении начинаний по поддержке буддизма. Труды монахов пропагандировали буддийские идеи и практику, одновременно – и порой невольно – популяризуя личность самого наставника. Когда же шла речь, например, о сборе денежных средств на поправление монастырских дел, решающую роль начинали играть тексты, написанные влиятельными учёными-чиновниками, которые могли привлечь к проекту более широкий круг покровителей [261, с. 186]. На фоне бума издательского дела при поздней Мин [252, с. 107] неудивительно, что в результате образовался мощнейший пласт источников, сообщающих многообразные сведения о состоянии буддизма – от ремонта монастырей до особенностей личной практики известных монахов.

Второй период минско-цинского возрождения китайского буддизма (начало

– конец XVII в.)

Политическая ситуация при дворе Вань-ли стала катализатором существенных изменений в стране в целом и в буддийском сообществе, в частности. Неуклонно усугублявшийся с 1586 г. конфликт между императором и вдовствующей императрицей по вопросу о престолонаследии парализовал государственное управление и отвратил множество добросовестных учёных-чиновников от бюрократической службы. Для сангхи же апогеем стало изгнание Дэ-цина в 1595 г. в Гуан-дун и смерть Чжэнь-кэ в тюрьме в 1602 г. Дэ-цин последовательно выступал на стороне вдовствующей императрицы в вопросе о наследнике и тем самым навлёк на себя гнев императора. Чжэнь-кэ же оказался жертвой межфракционной борьбы группировок учёных-чиновников, сформировавшихся в условия отказа императора от участия в политических делах. Участь двух крайне популярных буддийских лидеров стала сигналом для монахов по всей стране о том, что поиск покровительства в Пекине теперь превратился в неприемлемо опасное дело.

В 1601 г. наконец был объявлен официальный наследник, а в 1614 г. его основной конкурент покинул Пекин и отбыл в провинцию Хэ-нань 河南 [261, с. 41]. Оба события способствовали улучшению климата в столице, и благожелательная буддийская политика в целом не была свёрнута. В 1614 г. основатель возрождённой школы Люй-цзун Жу-синь провёл первую со времён запрета 1566 г. официальную церемонию передачи обетов в горах У-тай. Ко двору продолжали прибывать ищущие помощи монахи, такие как добравшийся сюда в 1610 г. с горы Хуаншань монах Пу-мэнь[66] [261, с. 186].

Однако к этому моменту сложилась ситуация, когда одновременно с ослаблением Пекина как буддийского центра уже созрели условия для нового подъёма буддизма в Цзян-нани. После ухода многих видных учёных-чиновников со своих постов в период кризиса по вопросу престолонаследия; после вызревавшего уже более полувека увлечения учением Ван Шоу-жэня и понимания невозможности сделать карьеру чиновника растущими массами образованных людей; после всплеска интереса к идеям и практикам школы Чань; после бума

печати текстов о чаньских наставниках прошлого в 1590-х гг. – после всего этого в Цзян-нани сложилась обладающая мощными ресурсами прослойка неравнодушной к буддизму элиты. Для неё покровительство буддизму было способом продемонстрировать свой статус в противовес официальной системе государственных институтов и в то же время реализовать свои духовные устремления. Однако этому новому запросу уже не мог отвечать упор прежнего поколения монахов на распространение Чистой земли и доктрины. Напротив, теперь главные покровители буддизма в первую очередь интересовались теми мастерами, которые могли вживую продемонстрировать традицию школы Чань, известную им по книгам.

Судьбоносным событием здесь стало состоявшееся в Чжэ-цзяне 浙江 знакомство в 1607 г. чаньского монаха Юань-у[67] и двух известнейших покровителей буддизма из числа учёных-чиновников Чжоу Жу-дэна[68] и Тао Ван-лина[69]. Юань-у продемонстрировал тот стиль «ударов и окрика», который воплощал в их понимании то, как должно передаваться невыразимое словами и порывающее с концептуальным мышленьем истинное знание. Одновременно ширилось и влияние Фа-цзана[70], дхармового преемника Юань-у, который в 1613 г. уже был известен таким ключевым покровителям буддизма, как Цянь Цянь-и[71] [252, с. 86, 88].

Следующее поколение чаньских мастеров было усилено за счёт тех чиновников-лоялистов, которые предпочли буддизм службе при новой маньчжурской династии, пришедшей к власти в Китае в 1644 г. Одновременно с этим императоры вновь стали играть существенную роль в покровительстве буддизму. Так, первый маньчжурский император Китая Шунь-чжи[72] приблизил к себе и пожаловал титулом «государственного наставника» (*гоши* 國師) Дао-миня[73] и Тун-сю[74] (1614–1675) [252, с. 85, 90]. Следующий император Кан-си[75] покровительствовал крупным чаньским монастырям, таким как Тянь-нин[76], Шэн-энь[77] и Лин-инь[78] в Хан-чжоу, а также призывал выдающихся чаньских монахов, большинство из которых были дхармовыми наследниками Юань-у. Последующие императоры Юн-чжэн и Цянь-лун также были хорошо

знакомы с чаньской литературой, организовывали сессии чаньской практики и приближали к себе чаньских монахов [252, с. 164].

Преимущественное положение чаньских монахов среди получателей покровительства на протяжении XVII в. привело к развитию целого ряда новых явлений в сангхе, в рамках которых ключевым элементом стала «передача дхармы» – т.е. установление особых, в т.ч. институциональных, отношений между учителем и учеником на основе подтверждения первым того, что второй познал не выразимую словами буддийскую истину. Получившие известность в начале XVI в. чаньские монахи инициировали новое развитие генеалогических ветвей Линь-цзи и Цао-дун школы Чань. В результате широко распространился институт «монастырей передачи дхармы» (*чуаньфа цунлинь* 傳法叢林), когда контроль над постом настоятеля монастыря находился в руках дхармовых наследников из одной ветви. Не менее важным было прояснение вопроса о генеалогическом преемстве с чаньскими мастерами прежних эпох, документирование которого, как упоминалось выше, было прервано в середине эпохи Мин. Монахи выдвигали противоборствующие версии таких систем наследования, фиксируя их в специальных сочинениях – генеалогиях, что получило название «генеалогических споров» [164, 252].

Особенности возрождения школы Люй-цзун при поздней Мин

Возрождение интереса к вопросам Винаи началось в правление императора Вань-ли. Однако теперь винайская мысль отличалась от времён Тан и Сун. Если в более ранний период знатоки Винаи опирались на «Винаю в четырёх частях», то при Мин возникла новая специфика: (1) равное внимание к обетам бодхисаттвы[79] и тхеравадинской Винае; (2) разъяснение обетов и дисциплины с позиций школ Хуа-янь, Тянь-тай и Чань; (3) в качестве вспомогательных материалов для толкования могли использоваться сутры и трактаты Махаяны и Тхеравады, сочинения патриархов и даже светские классические книги; (4) использование эзотерических мантр[80], методов Чань и Чистой земли в повседневной практике[81]. Также можно отметить (5) особое внимание к проповеди «Сутры сети Брахмы»[82] и (6) к обетам шраманеры[83] и мирян[84] [111, с. 431; 183, с. 135, 137].

Особенностью подъёма Винаи стало написание соответствующих трудов по ней как монахами школы Люй-цзун, так и монахами, не входившими в состав генеалогической школы. В число первых вошли Жу-синь, Цзи-гуан[85], Ду-ти[86], Дэ-цзи[87] и Шу-юй[88]. Ко вторым относятся, главным образом, Чжу-хун, Чжи-сюй, Хун-цзань[89] и Фа-цзан [51, с. 431, 460–470, 478–497; 183, с. 134–135, 142–143].

Крупной новеллой в сфере Винаи стало складывание нового порядка передачи обетов, когда в течение месяца или несколько большего промежутка времени последовательно принимаются обеты шраманеры, обеты бхикшу и обеты бодхисаттвы. Такой подход получил название «великие обеты на трёх платформах» (*саньтань дацзе* 三壇大戒). Хотя при поздней Мин и ранней Цин было составлено семь различных руководств по передаче обетов монахам и монахиням, наибольшее распространение получил «Верный образец передачи обетов» (*Чуаньцзе чжэнфань* 傳戒正範) второго настоятеля горы Бао-хуа Ду-ти[90]. В чаньском сообществе такую форму передачи обетов активно распространял вышеупомянутрый Фа-цзан, составивший «Метод и ритуал распространения обетов» (*Хунцзе фаи* 弘戒法儀) [183, с. 147; 252, с. 30–31]. Ещё одним значимым явлением данного периода стало формирование альтернативной системы передачи обетов шраманеры Чжу-хуном в условиях запрета платформ обетов в период Цзя-цзин [183, с. 134–135; 252, с. 30, 360].

Наконец, при поздней Мин начинает оформляться институциональная школа Люй-цзун, основанная на принципе не столько приверженности общим идеям (в отличие от Танских школ Винаи), сколько на прослеживании непрерывной генеалогической связи учителей и учеников. Родоначальником школы считается Жу-синь, активно занимавшийся проповедью монашеских обетов в регионе Цзян-нань в конце XVI – начале XVII в., что было особенно актуально для сангхи в условиях запрета императора Цзя-цзина на передачу обетов[91]. Этот запрет привёл к аномальной ситуации в китайском буддизме[92], когда у людей, принявших постриг и обеты шраманеры, тем не менее, не было возможности получить полные монашеские обеты.

У Жу-синя было по разным подсчётам 11 или 12 учеников [93], четыре из которых стали родоначальниками соответствующих четырёх ветвей школы Люй-цзун: Минь-чжун, Шэн-гуан 聖光派, Гу-линь и Цянь-хуа. Первые три из них названы в честь монастырей, настоятелями которых стали данные ученики. Последняя же получила название в честь «Общества Тысячи Цветов» (*Цянь-хуа шэ* 千華社) – ассоциации адептов, созданной возглавившим гору Бао-хуа учеником Жу-синя по имени Цзи-гуан.

Контроль над изначальным монастырём был быстро утрачен в ветвях Минь-чжун и Шэн-гуан. Если у последней не сложилось нового постоянного центра, то заметным монастырём, попавшим под власть наследников ветви Минь-чжун, стал монастырь Сю-юнь 岫雲寺 на горе Тань-чжэ 潭柘山 в Западных горах Пекина, также известный как монастырь Тань-чжэ 潭柘寺. Напротив, ветви Гу-линь и Цянь-хуа продолжали контролировать свои коренные оплоты – монастырь Гу-линь в Нанкине и гору Бао-хуа, причём непрерывные линии настоятелей вышеуказанных монастырей прослеживаются вплоть до XX и даже XXI в. [113, 155]. Благодаря составлению Фу-цзюем «Генеалогии школы Нань-шань», ветвь Цянь-хуа оказалась наиболее документирована в источниках. Именно представители этой линии (в особенности, Цзи-гуан, Ду-ти, Дэ-цзи и Шу-юй) внесли наиболее важный вклад в теоретическую разработку проблем Винаи в рамках данной школы, о чём упоминалось выше. Наконец, как отметил Холмс Уелч, гора Бао-хуа даже в XX в. обладала статусом образцового монастыря и наиболее авторитетного центра передачи обетов в Китае общестранового значения [249, с. 286]. Примечательно, что в своей монографии Холмс Уелч приводит фотокопию сертификата передачи обетов 1919 г., выдававшегося новоиспечённым монахам на горе Бао-хуа [249, с. 292]. Текст на сертификате представляет собой обзор истории горы под руководством настоятелей из ветви Цянь-хуа, апогеем которого является подробный рассказ о деятельности Фу-цзюя. Это недвусмысленно свидетельствует о том, что в глазах самих монахов традиция Винаи продолжала развиваться и достигла своего пика именно в середине XVIII в.

и именно благодаря Фу-цзюю.

Краткая биография Фу-цзюя

Сведения о Фу-цзюе содержатся в различных источниках [94]. Хронологическая биография, максимально учитывающая все датируемые события в жизни Фу-цзюя, опубликована нами на английском языке в статье [222] и вынесена в Приложение 1 к данной работе на русском языке. В целях введения читателя в контекст дальнейшего изложения ниже будет приведено жизнеописание Фу-цзюя из «Хроники горы Бао-хуа» [3, с. 192–196]. Именно это его жизнеописание на данный момент наиболее широко используется в научной литературе, затрагивающей фигуру Фу-цзюя.

«Ши Фу-цзюй, прозвание Вэнь-хай. Унаследовал место патриарха седьмого поколения [горы] Бао-хуа. Носил фамилию Ло и был потомком Бинь-вана[95]. Предки искони жили в И-у[96] в Чжэ[цзяне], а затем перебрались в [уезд] Ли-шуй[97] [провинции Цзян-су]. Мать, носившая фамилию Дай, ощутила необычное – и родила, стоило же родить – и [ребенок] оказался необыкновенным: [он имел] мужественный облик, широкий лоб и округлые щеки, обилие энергии и полное тело. В возрасте 14 лет он решил уйти в монахи и, прибыв в монастырь Шан-фан[98] в [уездном] городе, принял постриг. Он упорно занимался практикой, прилежно начитывал и, когда холода и жара сменились 10 раз, он отправился для получения полного [монашеского обета] на гору Бао-хуа.

Когда он полностью закончил кропотливое исследование различных крупных трактатов по Винае, то подумал, что знания [его] ещё не обширны, и тогда повсеместно посещал различные места, в течение 8 лет обогащая личный опыт, после чего вернулся на эту гору [Бао-хуа]. Занял высокую должность и руководил прибывшими на обучение [монахами]. В то время место [настоятеля монастыря] занимал [Ши-]юн [99]. [Ши-]юн вскоре скончался, [перед этим] собственноручно вручив [Фу-цзюю] фиолетовую рясу[100] и приказав наследовать его место и упорствовать непрестанно. Тогда [Фу-цзюй] установил порядки и руководил множеством [монахов], тем самым сильно всколыхнув колокол Дхармы.

В 12-м году [правления под девизом] Юн-чжэн (1734 г.) по приказу императора Ши-цзуна (т.е. Юн-чжэна) [Фу-цзюй] прибыл в столицу и возглавил великий монастырь Фа-юань. Сейчас [его] называют патриархом первого поколения Фа-юань. Вскоре получил аудиенцию в частных покоях дворца, был пожалован такими предметами, как фиолетовая ряса на четыре времени года, сутры и каноны, и получил приказ приступить к передаче трёх видов обетов. Когда он вечером взошел на платформу, это вызвало появление в храме драгоценного света пяти цветов, который поднялся к небосводу. Видевших [это] было множество. Стремившиеся [получить] обеты последователи [буддизма] из четырёх стран света, услышав молву, стремительно отправились [в путь], и всего прибыло 1809 человек.

[Фу-цзюй] неоднократно вводился на аудиенцию, [где сообщал, что] дело окончено и [он хотел бы] отбыть и вернуться [на гору Бао-хуа], но удостаивался императорского повеления остаться. Но твердо просил отбыть раз за разом. В качестве настоятеля [монастыря Фа-юань] его заместил дхармовый наследник Мин-ши[101]. Наконец, [Фу-цзюй] получил императорское разрешение, и был послан чиновник, чтобы сопроводить его обратно на гору [Бао-хуа].

Вскоре поступил императорский приказ о строительстве монастыря [после уничтожившего ряд построек пожара] и устройстве полей.

Во 2-м году [правления под девизом] Цянь-лун (1737 г.) он удостоился согласия правящего императора на выполнение его просьбы о включении трудов трёх патриархов этой горы [Бао-хуа] в буддийский канон.

Итак, Фу-цзюй был Сыном Будды из отдалённых гор и неоднократно удостаивался глубокой милости двух дворов. Он с усердием и целеустремленностью подлинно учился и кропотливо самосовершенствовался. И днём, и ночью звук колокола и деревянной рыбы не умолкал, и [Фу-цзюй] всегда молился о том, чтобы ветер и дождь приходили в должное время. В высшем он оберегал благоденствие государства, в низшем защищал народ и тем самым разве не отблагодарил Будду за милость? [Он] осуществлял строительство и ремонт храмов, приумножал скот и упорядочивал поля. [Он] и в знойную жару носил

накидку, и в трескучий мороз ходил с непокрытой головой, никогда не принимал пищи после полудня, в еде ничего не утаивал от монахов. [Его] тела никогда не касалась ни шерсть животного, ни нить шелкопряда. [Он] сдерживал недолжное поведение.

Так, на протяжении 30 лет с тех пор, как он унаследовал место настоятеля, получившие [от него] обеты последователи распространились по Поднебесной и исчислялись сотнями тысяч. [У Фу-цзюя] было более двадцати выдающихся учеников, которые стали настоятелями на Юге и Севере. Подворье Гуань-инь[102] в Бай-ся, монастырь Цы-гуан[103] на горе Хуаншань, подворье Вань-шоу[104] в Хай-лине все просили [его] лично прибыть и передавать обеты. На тех землях, где он обращал [людей к буддизму], его почитали или как «непревзойденного мужа», или как «наставника людей и богов»[105] – это доселе на устах у людей.

Также [Фу-цзюй] беспокоился о том, что старая «Хроника [горы Бао-хуа]» уже отстоит [от сегодняшнего дня] на более чем 60 лет, и за этот период перестали собираться значимые труды. Тогда [он] открыл библиотеку и занялся собиранием и упорядочением [сведений]. Такие его поступки по сохранению этой горы подлинно сделали его великим деятелем.

Составленные [им труды] – это «Генеалогия школы Нань-шань», «Дополнительные комментарии к йогическому [ритуалу жертвования пищи]», «Ритуал жертвования пищи», «Дополнение хроники [горы] Бао-хуа» – итого несколько *цзюаней* вышло в обращение».

§ 2. Признаки минско-цинского возрождения китайского буддизма во второй половине XVI – конце XVII вв. в историографии

Основными исследователями, выдвигавшими целостные концепции о том, что собою представляло и каким образом происходило минско-цинское возрождение китайского буддизма, являются Юй Цзюнь-фан, Тимоти Брук, Хасэбэ Ю:кэй, У Цзян и Чжан Дэ-вэй. В данном параграфе будут рассмотрены выдвинутые ими концепции и предложенные периодизации, после чего будут в систематизированном виде представлены те признаки, которыми, с их точки зрения, характеризуется изучаемый исторический феномен.

Юй Цзюнь-фан

Профессор Колумбийского университета Юй Цзюнь-фан стала одним из пионеров исследования позднеминского буддизма, опубликовав в 1981 г. монографию о Чжу-хуне, одном из «четырёх выдающихся монахов поздней Мин». На тот момент важнейшей задачей было преодолеть устоявшееся в науке мнение о неуклонном упадке китайского буддизма после Сун, выразившемся в отсутствии доктринальных новаций и деградации монашеской дисциплины. На примере Чжу-хуна американская исследовательница стремилась показать ту особую специфику позднеминского буддизма, который делал его достойным изучения [259, с. 4, 143].

Она осветила ряд направлений политики Минских императоров, начиная с Хун-у, которые неблагоприятно отразились на состоянии китайского буддизма. Сюда входит ограничение числа монастырей и их строительства; безудержная продажа монашеских сертификатов; введение постов монахов-чиновников для бюрократического контроля; изменение классификации монастырей и поддержка вновь введённой категории монахов-специалистов по ритуалу [259, с. 144, 147–148]. Также она охарактеризовала состояние буддизма в эпоху Мин. Его слабыми сторонами были деградация чаньских практик, пренебрежение дисциплиной и обмирщение монахов, коммерциализация похоронных обрядов и чтения сутр [259, с. 174, 227, 182]. В то же время она ставила под сомнение исключительно скептическое отношение к Минскому буддизму, указывая, во-первых, на возможное влияние на подобные взгляды со стороны распространённого представления об эпохе заката дхармы (*мофа* 末法); во-вторых, на наличие сведений и о достойных монахах начала и середины Мин (отсутствие же доктринальных новшеств могло объясняться их упором на практику); в-третьих, буддийские представления и практики проникли в широкие круги светского общества, включая медитацию, посты, вегетарианство, освобождение животных, памятованье о Будде, что позволяет говорить об углублении китаизации буддизма [259, с. 4, 138–140].

Однако период Вань-ли в глазах Юй Цзюнь-фан ознаменовал обновление

буддизма, в числе признаков которого было достижение максимального размаха строительства монастырей, подъём издания буддийских сутр и распределение буддийского канона монастырям по всей империи. Отдельным специфическим моментом было возрождение практики посвящения молодых монахов как субститутов императоров, наследников и принцев. В то же время, как отметила сама Юй Цзюнь-фан, её приход к изучению Чжу-хуна был вызван общим интересом к Минской мысли. Неудивительно поэтому, что важнейшим явлением в её глазах было внезапное одновременное появление «четырёх выдающихся монахов поздней Мин». По её словам, именно благодаря им «буддизм получил новую энергию»; «их влияние пронизывало монашеское и мирянское буддийское сообщество своего времени и обозначило курс для развития буддизма на протяжении последующих поколений» [259, с. 3, 154]. Новое же поколение выдающихся монахов стало таким особенным, главным образом, в условиях активного и креативного периода в китайской интеллектуальной истории, каким стал конец XVI – начало XVII вв. Их оживление и их мысль была преломлением общих идей ориентации на эмпиризм, прагматизм и желание реформировать общество, характерных для широкого круга интеллектуальной элиты [259, с. 1–2].

Особенностями подходов и убеждений «четырёх великих монахов» стало подчёркивание большей важности религиозной культивации по сравнению с доктринальной специализацией; содержание же практики основывалось на совмещении подходов Чань, Чистой земли и Винаи. В качестве вспомогательного элемента для объяснения логики духовной практики привлекались и конфуцианские представления [259, с. 3]. Наличие новых духовных лидеров сплачивало вокруг них мирянские буддийские ассоциации, которые в таких условиях стали проявлять особую активность.

В 1998 г. в главе «Минский буддизм» в «Кембриджской истории Китая» Юй Цзюнь-фан предложила следующую периодизацию истории буддизма в эпоху Мин:

1368–1424 – период ранней эпохи Мин, а именно правления императоров Хун-у и Юн-лэ[106] (1368–1424)

1425–1572 – период средней эпохи Мин

1573–1620 – период поздней эпохи Мин, начавшийся с правления под девизом Вань-ли. Этот период американская исследовательница обозначила как «возрождение буддийских религиозных институтов» (revival of Buddhist religious establishment). Причём основную роль в его осуществлении сыграли «четыре выдающихся монаха поздней Мин». Последующие же подвижки в раннюю эпоху Цин рассматриваются ею лишь как его последствия [258, с. 927].

Позже учёные, разрабатывавшие проблематику минско-цинского возрождения китайского буддизма, выделяли как сильные стороны, так и недостатки в концепции Юй Цзюнь-фан. С одной стороны, Чжан Дэ-вэй отметил, что её исследование заложило прочную основу для дальнейшего изучения позднеминского буддизма. С другой стороны, У Цзян выступил с критикой узости предложенных Юй Цзюнь-фан хронологических рамок минско-цинского возрождения китайского буддизма. С его же точки зрения, «после смерти трёх выдающихся монахов возрождение буддизма вошло в новую фазу» [252, с. 5], когда наибольшую известность и доминирующее положение получили чаньские мастера.

Хасэбэ Ю:кэй

В статье 1991 г. японский исследователь Хасэбэ Ю:кэй из Университета Айти-гакуин дал подробную характеристику того, что представляла собой сангха в интересующий нас период. Её специфику он осмыслил путём выдвижения категории «школьность» (яп. *сю:хасэй*, кит. *цзунпайсин* 宗派性), под которой он подразумевал рост внимания к генеалогической преемственности и повышение значимости «школ» (яп. *сю:ха*, кит. *цзунпай* 宗派) как структурных элементов буддийского сообщества (яп. *кьё:дан*, кит. *цзяотуань*, 教團) [269, с. 99]. При этом под школой подразумевается не сообщество единомышленников, сформировавшееся вокруг изучения какого-либо священного текста или определённого вида практики, а последовательность учителей и учеников, связанных генеалогическими узами «передачи дхармы».

Анализируя феномен «школьности», Хасэбэ Ю:кэй выделил четыре основных его проявления [269, с. 103]:

1. Составление «записей передачи светильника» (яп. *до:року*, кит. *дэнлу* 燈錄) и «историй школы» (яп. *су:си*, кит. *цзунши* 宗史) в качестве книг о школе;

2. Превращение публичных монастырей, где нового настоятеля всегда приглашали извне, в «монастыри передачи дхармы», где новым настоятелем мог стать лишь дхармовый преемник прежнего;

3. Составление монастырских хроник (яп. *сидзи*, кит. *сычжи* 寺志), прославлявших монастыри, которые являлись оплотами школы;

4. Установление монастырских «чистых уставов» в качестве правил повседневной жизни в монастырях одной школы.

Помимо характеристики «школьности» как явления, Хасэбэ Ю:кэй также прослеживает причины её возникновения. С точки зрения японского автора, мышление в генеалогических терминах проникло в умы буддийских монахов из патриархального китайского общества, придававшего большое значение родственным узам и почитанию предков. Бурное же развитие этого подхода к рефлексии собственной истории в буддийских кругах Хасэбэ Ю:кэй объясняет смягчением контролирующей деятельности государства. Так, при династии Мин, начиная с её основателя императора Хун-у, религия использовалась как средство поддержки монаршей власти, надзор и влияние со стороны императоров были велики, поэтому развитие индивидуальных «школ» не получало поддержки. Это привело к тому, что интерес к генеалогической преемственности стал затухать. В то же время в условиях усиления централизации власти в Минской империи в ответ на это чиновники группировались для защиты своих интересов. Формировались партии, которые вступались друг за друга, проводили политику защиты своих интересов и карьерных амбиций. Также на фоне усилении солидарности шла борьба за сохранение прав и интересов отдельных родов. Этот процесс достиг своего апогея в завершающей фазе периода Вань-ли. Усилилась хаотичность политики двора, и политическая борьба вошла в острую фазу, в

результате чего возникновение новых фракций стало особенно заметным. В буддийском сообществе также стали активно формироваться новые направления, то есть религиозное сообщество попадало под влияние внешних социальных процессов [269, с. 97, 99].

Следует также отметить, что Хасэбэ Ю:кэй продолжил разрабатывать тему школ китайского буддизма в монографии 1993 г. [268]. Цзи Хуа-чуань в своём обзоре исследований истории буддизма в эпоху Цин охарактеризовал её как «наиболее важное исследовательское достижение в Японии. В данной книге сделан упор на изучение организационной формы буддийского сообщества, раскрыты такие вопросы, как отношения между школами Чань и Виная, принятие обетов, школьность буддизма Мин и Цин» [146].

В сравнение с концепцией Юй Цзюнь-фан, с одной стороны, Хасэбэ Ю:кэй также сосредоточил внимание на процессах, происходивших внутри сангхи. Однако если для неё основным объектом исследования были «выдающиеся монахи поздней Мин», то он сосредоточился на генеалогически организованных школах – Чань и Люй-цзун. Оба исследователя обратили внимание на императорскую политику как важный фактор изменения ситуации внутри сангхи. В то же время, Юй Цзюнь-фан главным образом рассмотрела то деструктивное влияние на сангху, которое оказала политика императора Хун-у и её последующие модификации. Хасэбэ Ю:кэй же, не проводя столь подробного анализа, тем не менее, заострил внимание на том, как политическая конъюнктура способствовала возникновению новых явлений в сангхе.

Что касается хронологических рамок, в вышеупомянутой статье 1991 г. японский исследователь предложил развёрнутую периодизацию истории буддизма с середины XVI по первую половину XX в. [269, с. 89]:

1. Период становления: Хун-у – Юн-лэ (1368–1424)
2. Период сохранения: Хун-си[107] – Цзя-цин (1424–1567)
3. Период трансформации: Лун-цин – Вань-ли (1567–1620)
4. Период основания и развития школ: Тянь-ци[108] – Цянь-лун (1621–1796)
5. Период упадка: Цзя-цин[109] – Тун-чжи[110] (1796–1875)

6. Период нового формирования: Гуан-сюй[111] – Китайская Республика (1875–1949)

Здесь сразу заметны сходства и различия с подходом Юй Цзюнь-фан. Аналогичным образом в отдельный период выделяется правление императора Вань-ли (и примыкающее к нему недолгое правление императора Лун-цина). Однако начало упадка японский исследователь датирует существенно позже – только со вступления на престол императора Цзя-цина в самом конце XVIII в. Весь же этап с конца Вань-ли и до начала упадка характеризуется как время «основания и развития школ».

Тимоти Брук

В 1993 г. Тимоти Брук из Университета Торонто на основе своей диссертации 1982 г. опубликовал монографию, в социологическом ракурсе рассмотрел влияние более широкого общественного контекста на становление новых явлений в истории буддизма. В отличие от позиций двух вышеназванных учёных, для него «возрождение буддизма» было свершившимся фактом, в достаточной степени проиллюстрированным предыдущей литературой. В первую очередь в этом вопросе он опирался на количественное исследование Вольфрама Эберхарда 1964 г. [197], который на материале монастырских хроник выявил бум строительства буддийских монастырей между 1550 и 1700 гг. Тимоти Брук позиционировал свою работу как попытку ответить на нерешённый Эберхардом вопрос о причинах данного явления: «Эберхард не мог сформулировать удовлетворительной гипотезы для объяснения этого бума, который произошёл как раз в тот момент, когда, по общепринятому мнению, китайский буддизм находился в фазе упадка… Аргументация нашей книги восполняет недостающий фактор в анализе Эберхарда. Огромное расширение строительства буддийских храмов между 1550 и 1700 гг., которое он заметил, отражало мощный подъём покровительства со стороны джентри в эти полтора века» [193, с. 182–183].

В то же время канадский исследователь коснулся и вопроса о том, какие изменения произошли в сангхе в результате интенсивного покровительства джентри. Новую ситуацию в буддизме он охарактеризовал как институциональное

возрождение, которое включало «реставрацию находившихся на грани финансового выживания монастырей, оживление бедного и плохо обученного духовенства, а также укоренение и резкое расширение ортодоксального мирянского движения» [193, с. 3].

В дополнение к вышеупомянутой статистике Вольфрама Эберхарда о росте числе случаев строительства и ремонта монастырей, Тимоти Брук выдвинул три показателя, которые должны косвенно свидетельствовать о подъёме буддизма, поскольку указывают на активность джентри как его покровителей.

Во-первых, он привёл в пример число светских покровителей и их вклад по данным хроники конкретного монастыря в Хан-чжоу: «степень покровительства была низка на протяжении XV в.», «она удвоилась в первой половине XVI в. и снова удвоилась в период Вань-ли». Покровительство «исчезло в период смены Мин и Цин» и вновь появилось в период Кан-си. На примере другого монастыря в Нанкине Тимоти Брук выявил сходную динамику с тем только отличием, что восстановление началось уже при Шунь-чжи [193, с. 181].

Ещё одним инструментом датировки стало число случаев назначения настоятелей монастырей со стороны джентри. Опираясь на «источники от Мин и ранней Цин» по «монастырям преимущественно в Цзян-нани и Фу-цзяни 福建» Тимоти Брук отметил запаздывание на несколько десятилетий по сравнению с более материальными формами покровительства: всего он выявил 24 случая назначения. Все они начались лишь после 1567 г., в том числе 2 пришлись на эру Лун-цин, 4 на Кан-си, остальные – на начало и середину XVII в., причём большинство – на период 1612–1648 гг.

Наконец, ещё одним индикатором стала публикация монастырских хроник, в силу того что они «предоставляют наиболее крупную подборку данных об актах покровительства и жестах, позволяющих датировать патронат джентри». Сгруппировав по десятилетиям 160 изданий, вышедших до 1750 г., Тимоти Брук отметил, что регулярная публикация начинается с 1510-х гг. (1 за 10 лет), в 1570–1580-х гг. её темпы удваиваются, в 1590–1640-х гг. стабилизируются на прежнем уровне, затем падают, в 1680-х гг. возвращаются к позднеминским

значениям, в 1690–1710-х гг. достигают пика (15 за 10 лет), а затем сокращаются, возвращаясь к позднеминским значениям лишь в 1870-х гг.

Поскольку для Тимоти Брука «развитие буддизма было частью развития джентри в позднюю эпоху Мин» [193, с. 3–4], он дал периодизацию не столько истории буддизма, сколько роста покровительства монастырям со стороны джентри. Его наиболее активной фазой канадский учёный считал этап с периода до начальных десятилетий Цин, который он в широком смысле назвывал «поздней Мин» [193, с. 2–3, 182].

Огромный вклад канадского учёного состоял в попытке раскрыть социальный механизм, приведший к возникновению «подзнеминского возрожденья» китайского буддизма. А именно он выявил особую роль джентри в содействии оживлению сангхи. Он стремился решить три задачи: (1) установить идейные предпосылки того, почему неоконфуцианцы-джентри покровительствовали буддизму, (2) выявить механизмы такого покровительства, (3) проанализировать форматы такого покровительства на примере конкретных монастырей различных типов. Его модель можно обобщить как последовательность перемен в различных сферах, каждая из которых стимулировала последующую в нижеуказанном порядке: политика, экономика, социальная структура, культура.

Так, основатель Минской династии император Хун-у ввёл политику, предполагавшую модель общества, в которой возделыватели земли были её собственникам, вели натуральное хозяйство и не были вовлечены в товарообмен, а управление ими возлагалось на небольшую прослойку администраторов. Однако фактически достаточно свободный рынок земли вкупе с политической стабилизацией и экономическим восстановлением привёл к росту товарного производства и перераспределению земли. В рамках новой модели доминирующим стал класс коммерсантов-землевладельцев джентри.

Увеличение их числа и богатства привело к складыванию у них новых убеждений касаемо власти, местной идентичности и публичной сферы, а именно: почитание буддизма вместо конфуцианства, важность экономических

возможностей в сравнении с политической властью, превалирование локального над общестрановым, предпочтение ценностей личной жизни государственным ценностям. В качестве того момента, когда стала заметной социальная трансформация, вызванная ростом населения и экономики, Тимоти Брук назвал период правления под девизом Чжэн-дэ [193, с. 312–313].

Изменение идейной позиции джентри Тимоти Брук охарактеризовал как идеал ухода от политической жизни (withdrawal), в рамках которого буддизм оказался очень удачной системой альтернативных представлений не только в плане веры, но и в плане деятельности. Здесь элитарный статус достигался не через получение признания от государства путём сдачи экзаменов или службы в бюрократическом аппарате, а через социальные заслуги на местном уровне и возможность конвертировать экономический потенциал во власть автономно от государства [193, с. 316].

Потребность же искать новые способы утверждения собственного статуса была вызвана изменившейся экономической и демографической ситуацией. Значительный рост числа потенциальных кандидатов на чин при неизменном количестве постов привёл к тому, что с 1540-х гг. экзаменуемые уже знали, что получение степени ни в коем случае не гарантирует занятие чиновной должности. Учитывая низкие шансы на бюрократическую карьеру, семьи местной элиты стали выделять меньше ресурсов на подготовку своих сыновей к экзаменам, а больше – на приращение богатства как в форме материальных благ, так и символического капитала, т.е. приобретение хорошей репутации за счёт инвестирования в дорогостоящие местные начинания (такие как благотворительность) и показной демонстрации богатства. Одним из видов подобной деятельности было строительство и реставрация монастырей. Они имели особую культурную ценность в глазах джентри при поздней Мин в силу политики, введённой императором Хун-у и отделявшей сангху от светского мира. Именно монастыри были тем местом, где джентри могли выразить свою идентичность в качестве доминирующей элиты, при этом пассивно сопротивляясь главенству авторитета государства [193, с. 19–20, 34].

Очевидно, что поход Тимоти Брука отличался от Юй Цзюнь-фан и Хасэбэ Ю:кэй, которые рассматривали прежде всего новые явления внутри сангхи. Канадский же учёный впервые подробно осветил механизм воздействия местной элиты на буддийские монастыри. В то же время, политический фактор, о роли которого упоминали Юй Цзюнь-фан и Хасэбэ Ю:кэй, в работе Тимоти Брука оказался далеко на заднем плане. Ещё одной особенностью его работы является попытка применения количественных показателей для периодизации изучаемых явлений. Очерченный им расширенный этап «поздней Мин» явно выходил за грани времени деятельности «четырёх выдающихся монахов», на которую делала акцент Юй Цзюнь-фан. Но при этом он оказывался существенно – на целый век – уже тех временных рамок «периода основания и развития школ», которые установил Хасэбэ Ю:кэй.

У Цзян

Благодаря усилиям трёх вышеназванных исследователей в начале 1990-х были рассмотрены три различных аспекта минско-цинского возрождения китайского буддизма: содержание его этапа в эпоху Вань-ли, дальнейшее развитие школ и стоящий за подъёмом буддизма социальный механизм. Профессор Аризонского университета У Цзян стал тем, кто свёл воедино и развил достижения своих предшественников. В монографии 2008 г. он выдвинул концепцию «китайского буддизма XVII в.», утверждая, что существование буддийского мира не было прервано маньчжурским завоеванием. Назвав XVII в. «периодом после смерти трёх выдающихся Минских монахов (Чжэнь-кэ, Чжу-хуна и Дэ-цина)», он вступил в прямую полемику с Юй Цзюнь-фан и указал, что этот период имел не менее важное значение в истории китайского буддизма за счёт подъёма школы Чань.

У Цзян видел свою задачу в том, чтобы отодвинуть границу окончания периода возрождения со времени деятельности «трёх великих монахов поздней Мин» до конца XVII в., и сделал это преимущественно за счёт разбора крупных генеалогических споров, ставших характерными чертами подъёма школы Чань в XVII в. С точки зрения вышеупомянутого Цзи Хуа-чуаня, выполнившего в 2010 г.

обзор существующих исследований по буддизму эпохи Цин, в изложении содержания различных споров У Цзян недалеко уходит от работы Чэнь Юаня[112], однако в плане синтеза предшествующих научных достижений и самостоятельного осмысления механизмов минского-цинского возрождения буддизма он внёс существенный вклад. Одновременно с освещением явлений внутри сангхи он продолжил развитие подхода Тимоти Брука и выдвинул идею типичной схемы буддийского возрождения в несколько этапов, в первую очередь, за счёт активности образованной прослойки (literati) в условиях уменьшения государственных ограничений на развитие сангхи [252, с. 280–281].

На первом этапе государство ослабило контроль над буддизмом, и императорское семейство встало во главе усилий по реставрации монастырей для собственных духовных нужд (здесь прежде всего имеются в виду император Вань-ли и его мать вдовствующая императрица Цы-шэн). В то же время, в культуре элиты произошёл рост интереса к буддизму и, в особенности, к чань-буддизму, а процветающая издательская индустрия распространила буддийские тексты по стране. Рост желания светского общества получать наставления от буддийского духовенства привёл к формированию буддийских текстовых сообществ с доминирующей ролью образованной прослойки.

На втором этапе было восстановлено ещё больше монастырей, но их значение оставалось локальным. В то же время монастырская система в ответ на религиозный интерес элиты начала обеспечивать образование монахов в русле традиционных схоластических традиций, таких как Тянь-тай, Хуа-янь и Йогачара. Некоторые монахи, вдохновлённые чаньскими идеалами в силу чтения соответствующих текстов, стали разыгрывать сцены из коанов, и подобные действия были с большим энтузиазмом восприняты образованной прослойкой как демонстрация чаньского духа спонтанности.

На третьем этапе начался подъём чань-буддизма, который пошёл по пути «иконоборческой» риторики и выполнения «передачи дхармы», за счёт которой чаньские монахи самоорганизовались в виде строго определённых линий преемственности и взяли в свои руки контроль над передачей поста настоятеля во

многих монастырях.

На четвёртом этапе чаньские монахи продолжили расширять своё влияние в буддийском мире, и связи между ними и светским сообществом значительно укрепились. Одновременно возникло множество споров по различным вопросам. Из-за значительного роста мобильности чаньских монахов, многие локальнее монастыри были интегрированы в сложные многослойные сети, через которые стандартизировались и распространялись распорядок дня и ритуальная практика основных монастырей.

На пятом этапе правительственные официальные лица различных уровней вмешались и вновь установили границу между буддизмом и светским миром. Распространение чань-буддизма прекратилось, а интерес широких кругов к чаньской риторике и передаче дхармы сошёл на нет.

В монографии 2008 г. У Цзян заострил внимание на возрождении интереса к чаньским текстам, воспроизведении стиля поведения монахов школы Чань прежних времён и возникновении споров между монахами. Это были как споры о понимании доктрины и практики [252, с. 113–161, 306–310], так и об установлении правильной генеалогической последовательности в различных ветвях школы Чань [252, с. 187–242, 297–306]. В монографии 2015 г. он добавил ещё две характерные черты, отражающие состояние сангхи. Во-первых, формирование синкретической буддийской культуры в рамках стремления стандартизировать монастырские практики. В литургических и монастырских руководствах отразилась тенденция к одновременному включению элементов Чань, Чистой земли, Ваджраяны и Винаи. Во-вторых, буддийские монахи подверглись «джентрификации», т.е. в рамках плотного взаимодействия с образованной прослойкой сами хорошо овладели такими навыками, как составление литературных текстов, написание эссе и писем, каллиграфия, музыка и живопись. Причём наличие подобных способностей приветствовалось и открывало монаху путь в сообщества потенциальных светских покровителей [253, с. 24, 26]. В дополнение к этому У Цзян акцентировал внимание на том, что повышенное внимание к генеалогиям монахов могло быть ответом на «кризис

аутентичности» – ситуацию, когда буддийским монахам необходимо было доказать исконность и правильность того духовного пути, который они проповедовали [253, с. 7–9, 27].

На основе проведённого обобщения У Цзян переосмыслил [252, с. 276–280] само применение к данным процессам понятия «возрождении» как антонима «упадка», когда монастырский мир пребывал бы в состоянии разрушения или полной деградации. С его точки зрения, вместо терминов «возрождение» и «упадок» более точной характеристикой сущности изменений в китайском буддизме будет понимание смены двух «модусов существования», в осмыслении которых он опирался на концепцию «поворота к локальности» Питера Бола[113] как парадигмы, объясняющей цикличность истории Китая вообще [252, с. 284]. То, что называют «возрождением», это временное состояние, обусловленное спонтанными интеллектуальными и духовными изменениями в обществе, а значит ограниченное социальными и культурными условиями. То же, что ассоциируют с упадком, это на самом деле более жизнеспособное и фундаментальное состояние локального функционирования китайского буддизма, когда он предоставляет услуги местными сообществам. Смена же этих двух состояний представляет собой колебания вокруг «невидимой границы» допустимого места буддизма в китайском обществе.

«Возрождение» буддизма в XVII в. демонстрирует все признаки нарушения этой границы:

1) формирование тесных связей с образованной прослойкой;

2) выход за пределы локальной сферы и формирование транслокальных сетей за счёт расширения передачи дхармы;

3) продвижение буддистами идеи «единства буддизма и конфуцианства» как идеологическая агрессия, подразумевающая равный социальный статус буддизма и конфуцианства.

Причины же возвращения буддизма к локальному состоянию:

1) нежелание властей, чтобы лояльность образованной прослойки государству была ослаблена за счёт приверженности буддизму;

2) локальные покровители не хотели, чтобы поддерживаемые ими монастыри оказывались под контролем основанной на линиях преемственности крупной монастырской структуры;

3) консервативные представители образованной прослойки рассматривали единство конфуцианства и буддизма как вызов доминирующей конфуцианской идеологии.

Что касается количественных показателей, позволяющих выделить особый этап существования китайского буддизма, основным индикатором для У Цзяна становится «возрождение чаньской литературы», выразившееся в появлении большого количества текстов в двух традиционных чаньских жанрах – записи изречений (собрания замечаний чаньских мастеров об их опыте просветления при разных обстоятельствах, *юйлу* 語錄) и генеалогии передачи дхармы (также известные как «истории передачи светильника», *дэнши* 燈史, генеалогически организованные жизнеописания чаньских мастеров). При этом У Цзян не проводит здесь самостоятельного исследования, а опирается на данные Хасэбэ Ю:кэй, которые свидетельствуют о том, что из 80 новых изданий при Мин и Цин 65 сочинений появилось в период с 1597 по 1703 гг.[114] Именно это, с точки зрения У Цзяна, позволяет называть XVII в. новым «золотым веком» чань-буддизма [252, с. 5–6]. Вместе с тем налицо и различия в позициях японского и американского учёных. Если для Хасэбэ Ю:кэй «период основания и развития школ» завершается лишь в конце XVIII в., то Цзян У утверждает, что к концу XVII в. произошло как снижение накала дебатов между школами чаньской традиции, так и уменьшение числа сочинений и окончание расширения численности монашества [252, с. 245]. Тем самым У Цзян фактически принимает в качестве окончания возрождения буддизма ту же рамку, которую установил Тимоти Брук.

Чжан Дэ-вэй

Наконец, наиболее свежие результаты в рассматриваемой области принадлежат перу Чжан Дэ-вэя из Университета Британской Колумбии, в 2010 г. подготовившего диссертацию [261], а в 2020 г. опубликовавшего основанную на ней монографию [265]. Канадский учёный указывает, что под возрождением

китайского буддизма понимается динамичное буддийское движение в позднеминском Китае, которое оказало глубокое влияние на контуры всего восточноазиатского буддизма[115] [262, с. 322]. В своих исследованиях он использует результаты Тимоти Брука, Юй Цзюнь-фан и У Цзяна, в куда меньшей степени обращаясь к достижениям Хасэбэ Ю:кэй.

Ключевым вкладом Чжан Дэ-вэя в сравнении со всеми предшествующими исследователями является выявление того, как политическая динамика в периоды Цзя-цзин и Вань-ли влияла на состояние сангхи. Ранее У Цзян в своей модели уже обратил внимание на положительный импульс, который придало буддизму покровительство императора Вань-ли и вдовствующей императрицы Цы-шэн. Чжан Дэ-вэй не только расширил хронологические рамки, включив в них частично период Цзя-цзин, но и применительно к периоду Вань-ли показал, как изменение ситуации при дворе в середине периода Вань-ли транслировалось в перемену конфигурации как в региональном распределении, так и в социальной опоре развития буддийского возрождения, разделив его на два этапа.

С точки зрения Чжан Дэ-вэя, в условиях институциональной слабости сангхи и структурной слабости Минской государственной власти, эволюцию минско-цинского возрождения китайского буддизма двигала не столько внутренняя динамика буддизма, сколько разительные перемены в обществе в целом. А среди них политика внутреннего и внешнего императорских дворов, не всегда будучи решающим фактором, всё же оставалась катализатором, запускавшим в ход другие механизмы [261, с. ii].

Действуя в этом русле, Чжан Дэ-вэй предложил отодвинуть исходную точку процесса буддийского подъёма на период Цзя-цзин – по крайней мере, на вторую его половину. Повод к этому ему дали исследования тайваньского профессора Чэнь Юй-нюй, обратившей внимание на буддийскую активность в периоды Цзя-цзин и Лун-цин [167]. Так, он показал, что фактический отход императора Цзя-цзина от дел после неудачного покушения 1542 г. создал условия для возобновления активного строительства и реконструкции монастырей в Пекине. Однако с учётом того, что основными покровителями буддизма там были

чувствительные к политической конъюнктуре евнухи, в 1540–1560-х гг. этот процесс разворачивался в основном в виде строительства не имевших официального признания монастырей (*ань* 庵). Тем самым выражалось стремление, с одной стороны, покровительствовать буддизму, а с другой – не привлекать внимания властей.

В отношении же периода Вань-ли Чжан Дэ-вэй обратил внимание на то, как благоприятная ситуация при дворе в начале правления юного императора и буддийские чаяния вдовствующей императрицы Цы-шэн дали мощный позитивный сигнал всем, кто стремился поддерживать сангху. Последствием этого стало восстановление множества официальных монастырей (прежде всего в Пекине), подготовка и печатание Цзясинского издания буддийского канона и, наконец, наплыв в столицу большого числа монахов в поисках как обучения, так и покровительства. Напротив, по мере ухудшения политического климата в связи с ожесточающимся спором о престолонаследии Пекин делался всё менее привлекательным местом как для учёных-чиновников, так и для монахов. В особенности, политические дела, приведшие, соответственно, к изгнанию и смерти двух выдающихся монахов Дэ-цина и Чжэнь-кэ на рубеже XVI–XVII вв. поставили точку в эпохе Пекина как крупнейшего буддийского центра страны. В результате перемещения в Цзян-нань массы монахов и разочарованных в политической деятельности учёных-чиновников там сложились те условия для покровительства буддизму со стороны местных элит, которые написал Тимоти Брук [261, с. 219–221].

Другой важной задачей, которую поставил Чжан Дэ-вэй, была иллюстрация смещения центра буддийской активности из Пекина (и в более широком смысле Северного Китая, включая такие буддийские центры, как горы У-тай) в южный регион Цзян-нань на основании количественного анализа. В этой связи он изучил две группы сведений. Во-первых, он рассматривает данные о перемещениях «выдающихся монахов», т.е. тех монахов, которые вошли в пять антологий монашеских жизнеописаний[116]. Подсчитав по периодам, куда монахи отправлялись на учёбу и оставались ли они в месте прохождения учёбы или

возвращались на родину, он стремился установить значимость различных регионов в качестве буддийских центров на разных этапах в период с начала Вань-ли (1572 г.) по конец Южной Мин (1662 г.). Его результаты в этом плане показали, что примерно до 1600 г. доминирующим буддийским центром был Пекин и Северный Китай в целом. Однако его положение не было прочным, поскольку большинство монахов там было пришлыми, а не выходцами из числа местных жителей. В то же время Цзян-нань всегда пользовалась привлекательностью среди местных монахов, а с ухудшением ситуации в Пекине стала безоговорочным центром притяжения [261, с. 201–206].

Второй количественный показатель Чжан Дэ-вэя – это колебания в строительстве буддийских монастырей в интервале с периода Цзя-цзин до конца периода Чун-чжэнь[117] (1644 г.), подсчитанные на основе данных из местных хроник. Все храмы разбиваются на две группы в зависимости от их статуса – построенные с официального разрешения или частным образом [261, с. 206–207]. Результаты показывают, что в Пекине рост строительства начался со второй половины периода Цзя-цзин (т.е. примерно с 1542 г.), наиболее активным периодом строительства стали 1551–1592 гг., тогда как 1603–1644 гг. демонстрировали самую слабую динамику. Напротив, в Цзян-нани строительство монастырей резко возросло в четвёртом десятилетии периода Вань-ли (т.е. в 1600-х гг.), и этот мощный тренд продолжился вплоть до конца рассматриваемого временного отрезка в 1644 г. [261, с. 207–208, 210–211].

Чжан Дэ-вэй сознательно ограничил хронологические рамки своего исследования, рассматривая лишь строительные проекты до 1644 г. и монахов, чья дата смерти расположена между 1522 г. и 1662 г. Фокус его внимания был сосредоточен на периодах Цзя-цзин и Вань-ли. Покровительство же учёных-чиновников в Цзян-нани он считал завершившимся в конце XVII в. Этот вопрос не был непосредственным предметом исследования Чжан Дэ-вэя, и здесь он главным образом ссылался на Тимоти Брука.

Количественные признаки минско-цинского возрождения буддизма во второй половине XVI – конце XVII вв.

Вышеуказанный обзор историографии показывает, что в литературе достаточно подробно исследованы процессы, имевшие место в буддийском сообществе во второй половине XVI – конце XVII вв. Хорошая документированность этого периода в источниках позволила учёным выделить ряд новых явлений как в рядах самой сангхи, так и в её отношениях с государством и обществом. Эти явления не были одинаковыми на протяжении всего вышеозначенного отрезка времени, что обусловило выделение в литературе двух этапов минско-цинского возрождения китайского буддизма, примерно разграниченных рубежом XVI–XVII вв. При этом даже на указанном интервале наиболее подробно рассматривается ситуация в период Вань-ли, тогда как события, имевшие место после прихода к власти маньчжурской династии в 1644 г. освещаются значительно скуднее.

Утверждения об окончании минско-цинского возрождения китайского буддизма с завершением XVII в. основаны на количественных показателях. Наиболее представительные показатели, ориентированные на охват общестрановой ситуации, включают в себя:

1. Результаты исследования Вольфрама Эберхарда, указывающие на 1550–1700 гг. как на период наиболее активного строительства и реставрации монастырей (по данным монастырских хроник).

2. Подсчёты Хасэбэ Ю:кэй о том, что среди чаньских произведений в жанрах «записи изречений» и «генеалогии» из 80 новых изданий при Мин и Цин 65 сочинений появилось в период с 1597 по 1703 гг.

3. Один из показателей, вычисленных Тимоти Бруком: темпы публикация монастырских хроник падают в период становления новой династии, однако с 1680-х гг. возвращаются к позднеминским значениям, а в 1690–1710-х гг. достигают пика (15 за 10 лет), после чего замедляются (по данным 160 изданий, вышедших до 1750 г., сгруппированных по десятилетиям).

Тимоти Брук предложил ещё два количественных показателя. Однако они

имеют сравнительно более узкую информационную базу и иллюстрируют не состоянье самой сангхи, а действия светских покровителей из числа джентри:

4. На период между 1612 и 1648 гг. пришлось наибольшее число случаев назначения настоятелей монастырей со стороны джентри (на основании не уточнённых источников времён Мин и ранней Цин по монастырям преимущественно в Цзян-нани и Фу-цзяни)

5. Число светских покровителей и их вклад достиг максимума в период Вань-ли и после исчезновения во время смены династий вновь проявился при Шунь-чжи/Кан-си (на примере двух монастырей в Цзян-нани).

Наконец, Тимоти Брук рассмотрел три примера монастырей различного характера и расположения, на основании которых заключил, что с 1680-х гг. желание джентри покровительствовать монастырям пошло на спад [193, с. 326]. Именно эта цифра – 1680-е гг. – затем была повторена в исследованиях У Цзяна и Чжан Дэ-вэя в качестве вехи окончания возрождения китайского буддизма [252, с. 258; 261, с. 10]. При этом предлагаемое объяснение такой ситуации состояло в том, что государство стало активнее проникать на региональный уровень управления, а его чиновники перенаправили энергию местных элит на реализацию небуддийских общественных проектов. Очевидно, однако, что указание на «1680-е гг.» получено на основе трёх отдельных кейсов, тогда как даже вышеуказанные количественные показатели с более широким охватом данных датируют сохранение пиковых значений до начала XVIII в.

В особенности, первые два показателя, дающие существенно более позднюю датировку границы окончанья минско-цинского возрождения китайского буддизма, базируются на данных монастырских хроник. С одной стороны, Тимоти Брук, равно как и известный специалист по цифровым технологиям и количественным методами в исследовании буддизма Маркус Бингенхаймер, говорят о тесной связи между появлением хроник, с одной стороны, и интересом джентри к буддизму и желанием монахов привлечь этот интерес к своему конкретному монастырю, с другой [150, с. 61; 193, с. 176; 194, с. 2]. Соответственно, количество хроник может быть хорошим показателем желания

монахов популяризовать свой монастырь. Здесь обращают на себя внимание хронологические рамки нового пика публикации монастырских хроник в эпоху Цин, установленные Тимоти Бруком – 1690–1710-е гг. Причём достигается максимально значение за весь период с 1510-х гг. Кроме того, снижение после пика, по всей вероятности, не произошло единовременно, а также представляло собой процесс, занявший определённый хронологический интервал. Это отодвигает дату конца активного периода ещё на несколько десятилетий в глубь XVIII в. Одновременно с вышеуказанными соображениями следует отметить и то, что начиная с правления Кан-си ужесточаются ограничения на издательскую деятельность. С одной стороны, империя организует сбор и упорядочение культурного наследия прошлого, но в то же время организация литературных работ использовалась для проведения «селекции, цензуры и карательных мер» [53, с. 94, 118–120]. Возможно, именно это стало причиной сокращения буддийской публикационной активности, а вовсе не полномасштабное сворачивание активности монахов и их светских патронов.

К тому же, монастырские хроники не издавались на регулярной основе и не имели строгих требований к документированию истории монастыря. Иные же источники, которые давали бы непрерывные серийные данные по монастырям, какими могли бы стать национальные, региональные или местные архивы, отсутствуют либо не оправдывают ожиданий в этом отношении [207, с. 40–41]. В силу этого данные из исследования Вольфрама Эберхарда заведомо искажены тем, что они сообщают не столько о строительстве монастырей, сколько о периоде наибольшего документирования строительства монастырей. Поэтому, возможно, к ним следует отнестись с чуть большей осторожностью.

Помимо данных по хроникам, подсчёты Хасэбэ Ю:кэй по чаньской литературе также указывают на свёртывание публикаций лишь с началом XVIII в. Это опять же может быть следствием вышеупомянутого ужесточения цензуры, но отнюдь не должно априори приниматься за указание на то, что чаньские монахи перестали брать учеников и сохранять контроль над монастырями. Исходя из вышеизложенного, повторяющееся в литературе упоминание 1680-х гг. как

времени окончания покровительства джентри над буддизмом, по крайней мере, не следует рассматривать как время прекращения всех явлений, свойственных для минско-цинского возрождения китайского буддизма.

В связи с вышесказанным представляется уместным упомянуть предложенную Цю Гао-сином из Института философии и социологии Цзилиньского университета в 2003 г. периодизацию истории китайского буддизма в эпоху Цин [150, с. 1]. Его статья была посвящена обзору исследований по Цинскому буддизму, а не проблематике минско-цинского возрождения китайского буддизма, поэтому она не включена в обзор историографии. Однако мнение специалиста по истории буддизма при Цин представляется заслуживающим внимания, в особенности, с учётом того, что он упоминает конкретное содержание в плане деятельности выдающихся монахов и распространения школ на различных этапах:

Первый этап – Шунь-чжи – Юн-чжэн (1643–1735 гг.). Этот этап Цю Гао-син характеризует как «продолжение тренда к возрождению конца эпохи Мин. В подтверждение этого он называет нескольких выдающихся деятелей чаньских школ Линь-цзи и Цао-дун, школ Хуа-янь и Чистая Земля.

Второй этап – Цянь-лун – Дао-гуан[118] (1736–1850). В этот период крайне распространенными стали верования и практики Чистой земли.

Третий этап – после этого коррумпированность самого буддизма и разрушения в результате восстания тайпинов привели к полной утрате буддизмом жизненных сил [150, с. 1].

Как видно, Цю Гао-син не видит переломного момента ни в 1680-х гг., ни на рубеже XVII–XVIII вв. Процессы, имевшие место в период Шунь-чжи, с точки зрения китайского учёного, не прерывались до окончания периода Юн-чжэн, т.е. время с 1644 по 1735 гг. рассматривается как единый этап. Примечательно, что основанием периодизации Цю Гао-сина, как и Хасэбэ Ю:кэй, является не динамизм покровительства буддизму со стороны учёных-чиновников, но состояние самой сангхи. Причём наряду с чаньским доминированием XVII в. (которое дало количественный признак №2 – издание большого числа текстов

чаньского жанра) Цю Гао-син указывает на развитие других школ. Если учесть, что Хасэбэ Ю:кэй также обращает внимание не только на школу Чань, но и на другую школу – Люй-цзун – это позволяет прояснить, почему он также не видит переломного момента в истории китайского буддизма на рубеже XVII–XVIII вв. и продлевает единый период вплоть до конца XVIII в.

Качественные признаки

Помимо признаков, имеющих числовую оценку, учёные также выделяют и другие характеристики минско-цинского возрождения китайского буддизма. Как правило, подобное выделение осуществляется на основании изучения конкретных персоналий и монастырей. При этом рассматриваемые события укладываются в рамки периода с третьей четверти XVI в. по конец XVII в. Некоторые из признаков характерны для всего данного промежутка времени, тогда как другие проявляются либо на первом, либо на втором этапе буддийского возрождения. Наконец, некоторые признаки, которые одними учёными были охарактеризованы с количественной точки зрения, другими их коллегами отмечаются как общие характеристики.

С точки зрения субъектов деятельности, все признаки можно разделить на три раздела. В первый входит всё то, что осуществлялось самими монахами и что, как следствие, непосредственно отражает состояние сангхи. Ко второму относится деятельность императоров, а к третьем – покровителей из чияла учёных-чиновников.

Деятельность монахов проявлялась в нескольких аспектах. Первое здесь – это степень образованности монахов и особенности духовной практики, которую они выполняют сами и проповедуют другим:

1.1. рост доктринальной образованности монахов в ответ на запрос интересовавшихся буддизмом светских покровителей (Юй Цзюнь-фан, Тимоти Брук, У Цзян)

1.2. сочетание элементов Чань, Чистой земли, Ваджраяны и Винаи (Юй Цзюнь-фан, У Цзян)

1.3. акцент на практической религиозной культивации по сравнению с

доктринальной подготовкой (Юй Цзюнь-фан)

1.4. привлечение конфуцианских представлений для объяснения логики духовной практики, проповедь «единства трёх учений» (конфуцианства, буддизма и даосизма) (Юй Цзюнь-фан, У Цзян)

1.5. «джентрификация» буддийских монахов в результате плотного взаимодействия с книжной элитой (овладение навыками составления литературных текстов, эссе и писем, каллиграфии, музыки и живописи) (У Цзян)

1.6. распространение чаньского стиля поведения и чаньских практик, что также происходило в результате прямого влияния предпочтений покровителей из рядов образованной элиты (У Цзян, характерно для второго этапа)

1.7. предложение собственных дискуссионных трактовок по доктринальным и генеалогическим вопросам, обобщение духовного наследия монахов в виде «записей изречений» (У Цзян)

1.8. публикация монастырских хроник для повышения известности и статуса монастырей (Тимоти Брук)

Второе – это активное стремление монахов привлечь покровителей из числа мирян, включая императорское семейство (на первом этапе) и светскую элиту, в т.ч. для реализации масштабных проектов, таких как:

2.1. строительство, восстановление и иное финансирование монастырей (все вышеуказанные исследователи);

2.2. печать буддийской литературы, включая Цзясинское издание буддийского канона, отдельные сутры, собственные сочинения монахов (Юй Цзюнь-фан, У Цзян, Чжан Дэ-вэй);

К признакам, характеризующим внутреннее состояние сангхи, относятся также и институциональные изменения, отразившие повышенное внимание монахов в генеалогическим связям на основе «передачи дхармы» (характерно для второго этапа буддийского возрождения):

3.1. Превращение публичных монастырей в «монастыри передачи дхармы» (Хасэбэ Ю:кэй, У Цзян)

3.2. Интеграция локальных монастырей в трансрегиональные сети на

основе единства генеалогической ветви настоятелей с унификацией распорядка дня и ритуальной практики (Хасэбэ Ю:кэй, У Цзян)

Применительно к признакам 1.1–1.3. стоит обратить внимание на следующий момент. У Цзян и Чжан Дэ-вэй указали на сохранение жизнеспособной традиции изучения доктрины в ведущих монастырях как Пекина, так Цзян-нани в эпоху Мин. Юй Цзюнь-фан упоминала, что идеи совместной практики Чань и Чистой земли были отнюдь не новы и их можно проследить ещё с эпохи Сун, а У Цзян прямо отметил преобладание совместных практик с Чистой землёй или аскетизма в середине Мин [252, с. 33; 259, с. 4–5]. А значит новизна в период возрождения в этом плане состояла в количественном приращении. На протяжении большей части эпохи Мин численное большинство в рядах сангхи составляли мастера ритуала. Начиная же с периода Вань-ли, обученных доктрине и прилежно выполняющих те или иные практики монахов стало, по-видимому, существенно больше, благодаря широкому спросу со стороны императорского дома и образованной прослойки.

Напротив, признаки 1.4.-1.7. представляют собой не продолжение предшествующих тенденций, а качественно новые явления. Во-первых, в духовные и литературные упражнения монахов добавляется характерное для школы Чань содержание: спонтанные диалоги, призванные засвидетельствовать опыт просветления, и генеалогии, выстраивающие цепочки просветлённых учителей и учеников во имя подтверждения легитимности конкретной линии преемственности или мастера. Во-вторых, это было изменение подхода монахов ко взаимоотношениям со своей светской аудиторией. У Цзян привёл примеры того, как монахи в середине эпохи Мин чурались контактов со светскими покровителями. В период же Вань-ли наблюдается активное стремление монахов транслировать мирянам свои воззрения в области духовной практики. В особенности, монахи стали активно распространялись тексты через печать, действуя в русле бума книгопечатания. Представляется, что признак 1.7. как раз отражает это стремление монахов артикулировать свои воззрения в адрес внешней аудитории и позиционировать себя в качестве её легитимных

наставников. Этот же выход монахов на внешнюю аудиторию представлен и во второй группе признаков, а также в признаке 3.2.

Вторая группа признаков характеризует деятельность покровителей сангхи. Как показано выше, поддержка и влияние светских кругов была движущей силой для многих направлений динамики внутри сангхи. Что касается типов покровителей, то к их числу относятся император и члены императорской семьи, евнухи, учёные-чиновники, представители местной элиты. Императорское покровительство включало следующие аспекты:

4.1. финансовая помощь, в особенности, на строительство и ремонт монастырей, прокормление монахов (Чжан Дэ-вэй);

4.2. отправка в монастырь императорского издания буддийского канона (Чжан Дэ-вэй);

4.3. приближение к себе конкретных монахов с возможным наделением их знаками почёта (Чжан Дэ-вэй).

Учёные-чиновники и представители местных элит хоть и не располагали такими обширными возможностями, как император и его семейство, но также продемонстрировали значительные возможности в оказании влияния на сангху.

5.1. финансовая помощь, в особенности, на строительство и ремонт монастырей, покупку земель (Тимоти Брук)

5.2. литературное покровительство, т.е. составление различных текстов, поднимающих престиж монаха или монастыря за счёт ассоциации с автором (Тимоти Брук)

5.3. вмешательство в дела управления монастырём, в особенности, назначение настоятеля (Тимоти Брук)

5.4. влияние на идеи и практику монахов на основании собственных познаний, почерпнутых из буддийских текстов (У Цзян).

Чжан Дэ-вэй выдвинул концепцию того, что в количественном отношении можно провести различия между хронологией и географическими рамками деятельности тех или иных покровителей. Так, примерно до начала XVII в. ведущей силой были император, члены императорской семьи и евнухи, а

пространственные рамки сосредоточивались на Пекине. Затем центр буддийской активности сместился в Цзян-нань и ведущую роль стали играть учёные-чиновники и местная элита коммерсантов-землевладельцев. В то же время необходимо отметить, что подобное разграничение в плане ведущей роли той или иной силы или центра не должно затмевать факта наличия буддийских центров в Цзян-нани уже при Вань-ли (достаточно вспомнить, что именно там базировались такие выдающиеся монахи, как Чжэнь-кэ и Чжу-хун), а покровительство учёных-чиновников и местной элитытакже играло существенную роль в судьбе выдающихся монахов периода Вань-ли (будь то Чжэнь-кэ, Чжу-хун или Фу-дэн). Кроме того, невозможно отрицать того факта, что первые Цинские императоры также были покровителями китайского буддизма, приближали к себе монахов, посещали монастыри и писали тексты для них, даровали таблички с названиями монастырей, жаловали монахам почётные титулы и фиолетовые рясы. А значит, нельзя говорить и о полном отсутствии императорского покровительства на протяжении всего XVII в.

Суммируя всё вышесказанное о признаках минско-цинского возрождения китайского буддизма, нам представляется, что наибольшей глубины в теоретическом осмыслении сущности данного явления достигает концепция У Цзяна о выходе буддизма за локальную границу своего существования. Устанавливаются связи с императорской властью в Пекине и с прослойкой учёных-чиновников, которые сами формируют между собой трансрегиональные сети. Образуются и трансрегиональные сети монастырей на основе генеалогического родства настоятелей. Как количественные, так и качественные перемены в сангхе обусловлены именно этим налаживанием связей с внешней средой. Соответственно, эта концепция обладает и объясняющей способностью прекращения «возрождения» по мере ослабления поддерживающих и усиления сдерживающих импульсов со стороны светских покровителей. Однако она не учитывает возрождение покровительствующей роли императоров маньчжурской династии как возможного противовеса сокращению вовлечённости учёных-чиновников.

[1] Под термином Виная прежде всего понимается Виная-питака (*люйцзан* 律藏) как один из базовых разделов буддийского канона наряду с Сутрой и Абхидхармой. Вместе с тем, следует отметить, что в различных древнеиндийских школах буддизма сложились разные корпусы текстов по Винае *(гуанлюй* 廣律 или *люйбу* 律部). Классическим исследованием истории их формирования стала монография [205]. Систематизация их состава и переводов была произведена в работе [235].

[2] «Устав и образец для монахов и монахинь» (*Сэнни гуйфань* 僧尼規範) Дао-аня 道安 (314–385), «Церемониалы и порядки собрания множества монахов» (*Чжунсэн-цзи и-ду* 眾僧集儀度) Чжи-дуня 支遁 (314–366), «Установления для дхармовой общины» (*Фашэ цзеду* 法社節度) Хуэй-юаня (334–416) [111, с. 174–175]. Систематизация истории перевода винайских текстов на китайский язык представлена в таблице, подготовленной монахом-учёным Ши Цзюэ-вэем [239].

[3] Проблеме перевода Фа-сянем данной Винаи посвящена статья [260].

[4] Санскр. *Dharma-kāla*, кит. *Танькэ-цзяло* 曇柯迦羅, *Таньмо-кэло* 曇摩柯羅, *Танькэло* 曇柯羅. Уроженец Средней Индии, прибыл в Китай в период Цао-Вэй (220–266).

[5] 義淨; 635–713. Один из наиболее выдающихся переводчиков буддийской канонической литературы на китайский язык. В 671 г. отправился морем в Индию за буддийскими текстами. В Индии изучал буддийскую философию в монастырском «университете» Наланда. В 695 г. вернулся в Китай, где развернул широкую переводческую деятельность. Помимо переводов он написал биографический трактат «Жизнеописания достойных монахов, ездивших на Запад в поисках Закона при Великой династии Тан» (*Датан Сиюй цзюфа гаосэн чжуань* 大唐西域求法高僧傳) [31].

[6] 鳩摩罗什; 344–413. Буддийский миссионер родом из центально-азиатского государства Куча. Переселился в Китай в 401 г. Изучив китайский язык, перевёл с помощью учеников 35 буддийских текстов с

санскрита, большинство которых сыграло исключительно важную роль в формировании доктринальных комплексов буддийских школ в Китае, а позднее в Корее и Японии. Каноническими считаются переводы Кумарадживы сутр о праджняпарамите, Лотосовой сутры, о будде Амитабхе, трактатов Нагарджуны и Арьядевы [31].

[7] 慧遠; 334–416. Основоположник школы Чистой земли, известен как «старший Хуэй-юань» (в отличие от «младшего Хуэйюаня» – буддийского мыслителя эпохи Суй). Получил традиционное конфуцианское образование, увлекался даосской литературой. В двадцатилетнем возрасте встретился с Дао-анем, со временем стал его любимым учеником. В начале 380-х гг. поселился в монастыре Дун-лин на горе Лушань 廬山東林寺 провинции Цзян-си 江西. Переписывался с Кумарадживой. К школе Хуэй-юаня, известной под названием «Общество Белого лотоса» (*Байлянь шэ* 白蓮社), восходит наименование средневековой народной религиозной традиции «Белого лотоса».

[8] Подробное описание деятельности монахов по переводу и распространению текстов по Винае с акцентом на географии их деятельности приводится в статье [150, с. 100–104].

[9] 法聪. В период правления императора Сяо-вэня династии Северная Вэй 北魏孝文帝 (471–499) в её столице Пинчэне 平城 проповедовал «Винаю в четырёх частях».

[10] 道覆. Наставник Винаи, ученик Фа-цуна, записавший под его диктовку «Комментарий к Винае в четырёх частях» (*Сыфэньлюй шу* 四分律疏) в 6 цзюанях, который представлял собою лишь тезисный план и не получил широкого распространения. Учитель Хуэй-гуана.

[11] 慧光 или 惠光. Также известен под именем Гуан-тун 光统. Занимал высокие монашеские посты в государствах Северное Вэй и Северное Ци (550–577). Основатель ветви Нань-дао школы Ди-лунь 地論宗南道派. Составил единый китаеязычный текст «Трактата о сутре десяти земель» (санскр.

Дашабхуми сутра шастра, кит. *Ши ди цзин лунь* 十地經論) на основании двух имевшихся переводов 508 г. и санскритского оригинала, что способствовало подъёму школы Ди-лунь. Изучал Винаю у Дао-фу, составил «Комментарий к Винае в четырёх частях» (*Сыфэньлюй шу* 四分律疏) в 4 цзюанях, что способствовало подъёму её изучения [111, с. 417-418].

[12] 智首; 567-635. Выдающийся наставник Винаи, обучался у Дао-хуна, который был учеником Дао-юня 道雲, ученика Хуэй-гуана. Автор ряда комментариев по Винае, в особенности «Подборки различий между пятью винаями» (*Убу цюйфэнь чао* 五部區分鈔) и «Комментария к Винае в четырёх частях» (*Сыфэньлюй шу* 四分律疏) в 12 цзюанях.

[13] 中宗. Личное имя Ли Сянь 李顯, позже изменено на Ли Чжэ 李哲; г.ж. 656–710, г.пр. 683–684 г. и 705–710.

[14] 道宣. Посмертное имя Чэн-чжао 澄照; 596–667. Выдающийся буддийский мыслитель и историограф китайского буддизма. Большую часть жизни провел в горах Чжун-нань-шань 終南山, почему и получил прозвище «наставник Винаи с гор Нань-шань» (*Нань-шань люйши* 南山律師) [31].

[15] 真宗. Личное имя Чжао Хэн 趙恒; г.ж. 968–1022, г.пр. 997–1022.

[16] 昭慶寺. Крупный монастырь в городе Хан-чжоу.

[17] «Жизнеописания достойных монахов» – памятник буддийской исторической литературы, важнейший источник по истории раннего китайского буддизма за период 67–519 гг. Включает около 500 биографий монахов, распределённых по десяти разделам. Переводу на русский язык и исследованию данного памятника посвящены труды М.Е. Ермакова [90].

[18] Рассмотрению данного понятия посвящены статьи [109, 110, 232].

[19] 法砺; 569–635.

[20] «Конспект по ведению дел согласно Винае в четырёх частях с устранением излишков и восполнением пробелов» (*Сыфэньлюй шаньфань буцюэ синшичао* 四分律刪繁補闕行事鈔), «Комментарий к пратимокше Винаи в

четырёх частях с примечаниями» (*Сыфэньлюй ханьчжу цзебэнь шу* 四分律含注戒本疏), «Комментарий к кармавачане Винаи в четырёх частях с устранением излишков и восполнением пробелов сообразно ситуации [в Китае]» (*Сыфэньлюй шаньбу суйцзи цземо шу* 四分律删補隨機羯磨疏)

[21] 懷素; 624–?.

[22] 定賓.

[23] 代宗. Личное имя Ли Чу 李俶, затем Ли Юй 李豫; г.ж. 727–770, г. пр. 762–779.

[24] 怀海. Прозвание Бай-чжан 百丈; 749–814.

[25] Изначально собственно чаньские монастыри отсутствовали, и чаньские монахи зачастую проживали в винайских монастырях [111, с. 427]. Более того, в эпоху Тан ряд чаньских монахов занимался и проповедью Винаи [268, с. 221]. Как отмечает Ши Шэн-янь, практическая невозможность реализации многих положений индийских винай в китайских реалиях привела к возникновению двух подходов. Крупные знатоки Винаи занимались теоретическим исследованием переводных текстов и комментариев. Тогда как «чистые уставы» стали отражением второго подхода, а именно представления о том, что достаточно не вступать в противоречие с основным духом буддизма без необходимости детального выполнения предписаний Винаи [183, с. 137].

[26] Его исследованию посвящена монография тайваньской учёной-монахини Ши И-фа [203]. Также к этому периоду относится сочинение «Основы сличённых чистых уставов монастырей» (*Цунлинь сяодин цингуй цзунъяо* 叢林校定清規總要).

[27] Появились «Запасной чистый устав чаньского монастыря» (*Чаньлинь бэйюн цингуй* 禪林備用清規) 1311 г., «Чистый устав скита Хуаньчжу» (*Хуаньчжу-ань цингуй* 幻住庵清規) 1317 г., «Усовершенствованный по императорскому приказу чистый устав Бай-чжана» (*Чисю Байчжан цингуй* 敕修百丈清規) 1335 г., «Основы чистых уставов чаньских монастырей» (*Чаньюань*

цингуй цзунъяо 禪苑清規總要), «Чистый устав монастыря Цунь-сы» (*Цуньсы цингуй* 村寺清規) [111, 427–429]

[28] 贊寧; 919–1001. Выдающийся монах, знаток буддизма, конфуцианства, истории и культуры Китая. Сыграл важнейшую роль в разъяснении буддизма Сунским чиновникам. Также отличился как мастер традиции Винаи.

[29] 允堪. Пожалованное прозванье Чжэнь-у Да-ши 真悟大師, пожалованное посмертное имя Чжи-юань 智圓; 1005–1062. Построил платформы для монашеского посвященья и передавал обеты в монастырях Чжао-цин (Хан-чжоу), Кайюань 開元寺 (Су-чжоу 蘇州), Цзин-янь 精嚴寺 (Сю-чжоу 秀州). Специалист по «Винае в четырёх частях», автор комментариев к сочинениям Дао-сюаня и других трудов по Винае.

[30] 元照. Прозвание Лин-чжи 靈芝; 1048–1116. Знаток учений Тянь-тай и Винаи в эпоху Сун; автор комментариев к сочинениям Дао-сюаня по «Винае в четырёх частях»; ученик Юнь-каня.

[31] Подробнее о них см. [266].

[32] 景泰. Личное имя Чжу Ци-юй 朱祁鈺; г.ж. 1428–1457, г. пр. 1449–1457.

[33] 智素; 1454–1531. Чаньский наставник из скита Инь-цзин 隱靜菴 в роще Тянь-чи 天池林 на горе Куан-шань 匡山 в округе Цзю-цзян 九江 провинции Цзян-си.

[34] 德寶. Прозвание Юэ-синь 月心, псевдоним Сяо-янь 笑巖; 1512–1581. Знаменитый чаньский наставник, делавший упор на практику и сочетавший методы Чань и Чистой земли. Большую часть жизни провёл в странствиях. В поздние годы жизни проповедовал в монастыре Лю-сян 柳巷寺 в Пекине.

[35] 景隆. Прозвание Цзу-тин 祖庭, псевдоним Кун-гу 空谷; 1387–1466. Чаньский монах 20-го поколения школы Линь-цзи. В 1440 г. в двух сочинениях выступал (1) с критикой Чжу Си и др. неоконфуцинцев и с призывом к единству трёх учений; (2) с критикой тогдашнего подавления буддизма в ущерб даосизму; также прояснил различие методов буддийской и даосской практики.

[36] 紹琦. Прозвание Хуань-соу 幻叟, псевдоним Чу-шань 楚山; 1403–1473. Знаменитый чаньский монах школы Линь-цзи. Призывал к практике «коана памятования о Будде» (наиболее известная форма совместной практики Чань и Чистой земли). Число дхармовых наследников превышало 100 человек.

[37] 季善. Прозвание Ду-фэн 毒峰; 1443?–1523. Чаньский монах, восстановил монастырь Тяньчжэнь в горах Цыюнь 慈雲嶺天真寺 в Хан-чжоу. Автор «записей изречений» под названием «Важнейшие речи чаньского наставника Ду-фэн [Цзи-]шаня [из монастыря] Тяньчжэнь (*Тяньчжэнь Дуфэн [Цзи]шань чаньши яоюй* 天真毒峰善禪師要語) [252, с. 336].

[38] 策彦周良; 1501–1579.

[39] 慧經. Прозвание У-мин 無明; 1548-1618. Чаньский монах школы Цао-дун, происходившей из монастыря Шао-линь 少林寺. Наставник ряда позднеминских монахов школы Цао-дун, включая Юань-лая 元來 и Юань-сяня 元賢 [252, с. 6].

[40] 真圓. Прозвание Да-фан 大方, псевдоним Бянь-жун 遍融; 1506–1584. Известный пекинский наставник, учитель Чжу-хуна, Чжэнь-кэ, Чжэнь-чэна. В период Лун-цин был посажен в тюрьму по ложному обвинению, но по ходатайству евнуха освобождён. В период Вань-ли ему покровительствовала вдовствующая императрица Цы-шэн.

[41] 真澧. Прозвание Хэн-цюй 亨渠, псевдоним И-цзян 一江; 1501–1582/83.

[42] 深. Прозвание Сифэн 西峰.

[43] 中. Прозвание Шоу-ань 守庵.

[44] 翁媪. Прозвание Цао-ань 草庵.

[45] 普泰. Прозвание Лу-ань 魯庵 или Лу-шань 魯山. Известный наставник доктрины монастыря Да-син-лун 大興隆寺 в Пекине. Специализировался на учении Хуа-янь, но также изучал Йогачару у Вэн-ао. Автор двух комментариев к известным трудам по Йогачаре.

[46] 明信. Прозвание У-цзи 無極; 1512–1574. Чаньский наставник 26-го поколения школы Линь-цзи, а также крупный знаток Хуа-янь и Йогачары. Обучался в Пекине, где сдружился с Дэ-цином и Хун-энем. После этого вернулся в монастырь Бао-энь в Нанкине и преподавал доктрину. В поздние годы жизни возглавлял подворье Цзи-сян 吉祥院 в Пекине, восстановленное для него на средства покровителей из числа евнухов.

[47] 真覺. Прозвание Мяо-фэн 妙峰, псевдоним Бай-сун 百松; 1537–1589. Патриарх 29-го поколения школы Тянь-тай. Активно проповедовал на горе Тянь-тай, составил комментарии к Лотосовой сутре, Шурангама-сутре, Сутре созерцания Будды Амитаюса.

[48] 明得/明德. Псевдонимы Юэ-тин 月亭, Цянь-сун 千松; 1531–1588. Наставник доктрины из монастыря Дун-чань в Цзя-сине 嘉興東禪寺. Автор четырёх комментариев к «Сутре золотого света».

[49] Девиз правления 正德, личное имя Чжу Хоу-чжао 朱厚照, храмовое имя У-цзун 武宗; г.ж. 1491–1521; г.пр. 1505–1521.

[50] 洪恩. Прозвание Сюэ-лан 雪浪; 1545–1608. Выдающийся позднеминский монах. Начинал обучение в монастыре Бао-энь в Нанкине вместе с Дэ-цином. Основным регионом деятельности была Цзян-нань. Благодаря местным покровителям, отреставрировал пагоду монастыря Бао-энь, пострадавшую после пожара 1566 г. Специализировался на изучении доктрины, в первую очередь школ Хуа-янь и Йогачары [252, с. 26; 261, с. 1-2].

[51] 常潤. Прозвание Да-цянь 大千, псевдоним Хуань-сю 幻休; ум. 1585. Чаньский монах школы Цао-дун. С 1574 г. настоятель подворья Шао-ши на горе Суншань 嵩山少室院. Подвергся критике Чжэнь-кэ за то, что вслед за своим наставником Цзун-шу 宗書 (1501–1568) лишь читал лекции о коанах без акцентирования истинного понимания.

[52] 宗書. Прозвание Сяо-шань 小山; 1500–1567. Настоятель монастыря Шао-линь 少林寺 с 1557 г., позже перебрался в скит Цзун-цзин 宗鏡庵 в

Пекине.

[53] Подробнее о развитии школы Хуа-янь при поздней Мин см. [124]

[54] 通容. Прозвание Фэй-инь 費隱; 1593–1662. Ученик и дхармовый наследник Юань-у. В 1633 г. возглавил монастырь Вань-фу на г. Хуан-бо 黃檗山萬福寺. Автор ряда сочинений, в т.ч. чаньской генеалогии «Строгая генеалогия пяти светильников» (*Удэн яньтун* 五燈嚴統) в 25 цзюанях и учебника «Записи клещей и молота патриаршей обители» (*Цзутин цяньчуй лу* 祖庭鉗鎚錄) в 2-х цзюанях.

[55] 讀徹. Прозвания Цан-сюэ 蒼雪 и Цзянь-сяо 見曉; 1588–1656. Наставник доктрины, ученик Тун-жуня. В 1656 г. читал лекции по Шурангама-сутре на горе Бао-хуа. Автор предисловия к «Дополненному продолжению жизнеописаний достойных монахов» (*Бусюй гаосэнчжуань* 補續高僧傳), ритуала покаяния по Аватамсака-сутре, двух сборников стихов.

[56] 明河. Прозвание Тайжу 汰如; 1588–1640. Наставник доктрины, ученик Тун-жуня. Составитель «Дополненных продолженных жизнеописаний достойных монахов» (*Бусюй гаосэн чжуань* 補續高僧傳). Настоятель монастыря Да-бао-энь 大报恩寺 в Нанкине.

[57] 明昱. Прозвание Гао-юань 高原; 1527–1616. Наставник доктрины, специалист по учению Вэй-ши («Только сознания») и автор многочисленных комментариев, преимущественно проповедовал в Северном Китае; также считается основателем одной из генеалогических линий школы Хуа-янь, которая непрерывно продолжается до сих пор; поэт.

[58] 傳燈. Прозвания У-цзинь 無盡, Ю-си 幽溪; 1554–1628. Патриарх школы Тянь-тай, возродивший один из коренных монастырей школы Гао-мин 高明寺 (также известный как Ю-си 幽溪寺 на горе Тянь-тай в Чжэ-цзяне). Автор многочисленных комментариев к Шурангама-сутре, Лотосовой сутре, Вималакирти-сутре, сутрам Чистой земли, а также местной хроники «Монашеская хроника горы Тянь-тай» (*Тяньтайшань фанвай чжи* 天台山方外志). Биография и

идеи Чуань-дэна описаны на английском языке в диссертации [228].

[59] 傳瓶. Прозвание У-лоу 無漏; 1565–1614. Наставник доктрины, знаток учения школы Тянь-тай. Настоятель монастыря А-юй-ван 阿育王寺 с 1587 г., предпринял значительные усилия для его возрождения.

[60] 受登. Прозвания Цзин-чунь 景淳 и Тянь-си 天溪, псевдоним Чу-и 初依; 1607–1675. Наставник доктрины, знаток учения школы Тянь-тай. Проповедовал в ските Да-цзюэ в Тянь-си 天溪大覺庵. Автор комментария к «Великому прекращению и постижению» Чжи-и, а также двух эзотерических ритуальных руководств для достижения самадхи Бодхисаттвы Чунди и самадхи Будды медицины; редактор ритуала жертвования пищи огненноротым голодным духам.

[61] 永寧. Прозвание Си-линь 西林; 1483–1565. В течение 35 лет вплоть до смерти занимал пост настоятеля монастыря Да-бао-энь в Нанкине, а также в течение 25 лет был наиболее высокопоставленным чиновником-монахом в нанкинском Департаменте по делам буддийского духовенства (*сэнлу-сы* 僧錄司).

[62] Личное имя Чжу Цзюнь-шань 朱俊栅; носил титул в 1558–1603.

[63] 福登. Прозвание Мяо-фэн 妙峰; 1540–1612. Выдающийся позднеминский монах и архитектор, друг Дэ-цина. Вместе с ним в 1578 г. переписывал кровью Аватамсака-сутру. Затем они совместно приступили к подготовке большого дхармового собрания на горах У-тай для проповеди данной сутры (состоялось в 1581 г.), для которого Фу-дэн привлёк 500 монахов из столицы. На протяжении 30 лет пользовался покровительством императора Вань-ли и вдовствующей императрицы Цы-шэн [262, с. 352].

[64] 王守仁. Прозвание Бо-ань 伯安, псевдоним Ян-мин 陽明; 1472–1529. Подробнее об учении Ван Шоу-жэня см. [55].

[65] 道開. Прозвание Ми-цзан 密藏; ум. 1603.

[66] 普門; 1546–1625.

[67] 圓悟. Прозвание Ми-юнь 密雲; 1566–1642. Чаньский монах школы

Линь-цзи. Основатель мощной генеалогической ветви. Пользовался огромной популярностью благодаря возрождённому им чаньскому стилю «битья и окрика». Возглавлял монастырь Тянь-тун 天童寺 в городе Нин-бо 寧波.

[68] 周汝登. Псевдоним Хай-мэнь 海門, 1547–1629.

[69] 陶望龄; 1562–1609.

[70] 法藏. Прозвание Хань-юэ 漢月; 1573–1635.

[71] 錢謙益; 1582–1664.

[72] Девиз правления Шунь-чжи 順治, личное имя Айсиньгьоро Фу-линь 愛新覺羅・福臨, храмовое имя Ши-цзу 世祖, г.ж. 1638–1661, г.пр. 1643–1661.

[73] 道旡. Прозвание Му-чэнь 木陳; 1596–1674. Знаменитый чаньский монах из ветви Тянь-тун 天童 школы Линь-цзи, ученик и преемник Юань-у.

[74] 通琇. Прозвание Юй-линь 玉琳; 1614–1675. Знаменитый чаньский монах из ветвь Пань-шань 磐山 школы Линь-цзи, ученик Юань-сю 圓修 (1675–1635) [252, с. 85].

[75] Девиз правления Кан-си 康熙, личное имя Айсиньгьоро Сюань-е 愛新覺羅・玄燁, храмовое имя Шэн-цзу 聖祖; г.ж. 1654–1722, г. пр. 1661–1722.

[76] 天寧寺. Монастырь в Ян-чжоу 揚州.

[77] 聖恩寺. Монастырь в Су-чжоу.

[78] 靈隱寺. Монастырь в Хан-чжоу.

[79] Об этом особенно см. [111, с. 432].

[80] В особенности, обилием эзотерических элементов отличалась восходящая к Жу-синю школа Люй-цзун. Уже в его собственном сочинении (*Цзинлюй цзесян буса игуй* 經律戒相布薩儀軌) прослеживается, что, хотя во главу угла и поставлена Виная, но присутствуют концепции различных школ, включая Чань, Чистую землю, Хуа-янь, Ваджраяну. Сюда включены практики из экзотерических и эзотерических сутр Махаяны и Хинаяны. Более того, именно в рамках этой школы Люй-цзун зародились такие ритуалы, как жертвование пищи

огненноротым голодным духам (*юйце янькоу шиши* 瑜伽焰口施食) и жертвование пищи Мэн-шаня (*Мэншань шиши* 蒙山施食) [183, с. 144–145], о первом из них подробнее см. § 1 Главы 2 данной работы.

[81] Это происходило в основном по причине трудности соблюдения в китайских реалиях индийских обетов. В результате выдающийся монах школы Цао-дун Юань-сянь 元賢 (прозвание Юн-цзюэ 永覺; 1578–1657) отметил в отношении некоторых сочинений по Винае: «В большинстве из них не увидишь Винаи, но взято содержание из других книг» [183, с. 138].

[82] Одним из объяснений популярности обетов бодхисаттвы и «Сутры сети Брахмы» служит то, что все занимавшиеся Винаей в этот период изучали либо доктрину Тянь-тай, либо доктрину Хуа-янь. В идейном же плане «Сутра сети Брахмы» относится к хуаяньской системе. В то же время основатель школы Тянь-тай Чжи-и 智顗 (538–597) составил «Комментарий смысла обетов бодхисаттвы» (*Пусацзе и-шу* 菩萨戒义疏), а основатель школы Хуа-янь Фа-цзан 法藏 (643–712) – «Комментарий пратимокши бодхисаттвы в Сутре сети Брахмы» (*Фаньванцзин пуса цзебэнь шу* 梵网经菩萨戒本疏) [183, с. 137]

[83] В рамках их трактовки последних акцент ставился на прикладной аспект в силу желания проповедников усилить дисциплину в среде монахов. Упор же на обеты шраманеры объясняется тем, что с точки зрения проповедников дисциплины в то время соблюдение всех 250 обетов бхикшу и 348 обетов бхикшуни может быть затруднительным, то хотя бы следует должным образом соблюдать 10 обетов, и это позволит человеку быть монахом, блюдущим чистоту. При этом констатировалась даже невозможность соблюдения 10 обетов. Так, Чжу-хун отмечал в отношении десятого обета о том, что монах не должен брать в руки деньги: «Современные люди не могут просить подаяния… так что невозможно избежать расходования денег. Необходимо понимать, что это нарушает установления Будды и зарождать великий стыд» [183, с. 135, 137–138].

[84] Несмотря на наличие некоторого числа отдельных сутр, разъясняющих

три прибежища, пять обетов, восемь обетов, десять добродетельных поступков, именно в период поздней Мин в Китае впервые появляются самостоятельные сочинения, посвящённые обетам мирян [183, с. 139–40].

[85] 寂光. Прозвание Сань-мэй 三昧; 1580–1645. Первый настоятель горы Бао-хуа из числа монахов школы Люй-цзун.

[86] 讀體. Прозвание Цзянь-юэ 見月; 1601–1679. Второй настоятель горы Бао-хуа из числа монахов школы Люй-цзун.

[87] 德基. Прозвание Дин-ань 定菴; 1634–1700. Третий настоятель горы Бао-хуа из числа монахов школы Люй-цзун.

[88] 書玉. Прозвание И-цзе 宜潔; 1645–1722. Настоятель монастыря Чжао-цин, второй после Дэ-цзи выдающийся ученик Ду-ти.

[89] 弘贊 Прозвание Цзай-сань 在犙; 1611–1681. Чаньский монах школы Цао-дун, превративший гору Дин-ху 鼎湖山 в Чжао-цине 肇庆 в новый буддийский центр.

[90] Проблематика авторства «Верного образца передачи обетов» рассматривается в [126, с. 91–92]

[91] Краткое жизнеописание Жу-синя на английском языке приводится в [252, с. 30]. О троекратном запрете императора Цзя-цзина на проведение церемоний передачи обетов см. [159, с. 2857; 199, с. 29].

[92] Такую характеристику даёт Ши Шэн-янь [183]. Хасэбэ Ю:кэй приводит ряд выявленных им случаев «аномального» получения обетов монахами во второй половине XVI в. [270, с. 188–189].

[93] О причинах различия в данном подсчёте см. [126, с. 93].

[94] Их обзор представлен в нашей статье [67].

[95] Ло Бинь-ван 駱賓王; ок. 638–684. Известный Танский поэт.

[96] 義烏. В настоящее время И-у – это город уездного уровня в подчинении города Цзинь-хуа 金華市 провинции Чжэ-цзян.

[97] 溧水縣.

[98] 上方寺. Монастырь в уезде Лишуй 溧水縣 округа Цзян-нин 江寧府.

[99] 實[王永]. Дхармовое имя Чжэнь-хуэй 真輝; 1675–1722. Шестой настоятель горы Бао-хуа из числа монахов школы Люй-цзун.

[100] Фиолетовая ряса (*цзы-и* 紫衣) – вид пожалования императоров в адрес монахов в качестве признания их высокого статуса. Данный цвет не соответствовал предписаниям винай, но фиолетовая ряса стала традиционным подарком с тех пор, как в 690 г. императрица У Цзэ-тянь (690–705) впервые применила её для оказания почёта приближённым монахам. Хотя пожалование фиолетовой рясы было распространено в Китае и Японии, в то же время получателей такого дара порой презирали в сангхе за тесные связи с императорским двором. Подробнее см. [262, с. 363].

[101] Мин-ши 明實 – альтернативное имя Син-ши (подробнее о нём см. параграф 4 Главы 2 данной работы).

[102] 觀音禪院. Монастырь в районе Бай-ся 白下 Нанкина.

[103] 慈光寺. Монастырь на горе Хуан-шань 黄山 в провинции Ань-хой.

[104] 萬壽院. Монастырь в Хай-лине 海陵 (в настоящее время – часть города Тай-чжоу 泰州 провинции Цзян-су).

[105] «Непревзойденный муж» (*ушан-ши* 無上士), «наставник людей и богов» (*жэньтянь-ши* 人天師) – два из десяти эпитетов Будды.

[106] Девиз правления Юн-лэ 永樂, личное имя Чжу Ди 朱棣, храмовое имя Чэн-цзу 成祖; г.ж. 1360–1424, г.пр. 1402–1424.

[107] Девиз правления Хун-си 洪熙, личное имя Чжу Гао-чи 朱高熾, храмовое имя Жэнь-цзун 仁宗; г.ж. 1378–1425, г.пр. 1424–1425.

[108] Девиз правления Тянь-ци 天啟, личное имя Чжу Ю-цзяо 朱由校, храмовое имя Си-цзун 熹宗; г.ж. 1605–1627, г.пр. 1620–1627.

[109] Девиз правления Цзя-цин 嘉慶, личное имя Айсиньгьоро Юн-янь 愛新覺羅•永琰, храмовое имя Жэнь-цзун 仁宗; г.ж. 1760–1820, г.пр. 1796–1820.

[110] Девиз правления Тун-чжи 同治, личное имя Айсиньгьоро Цзай-чунь 载淳, храмовое имя Му-цзун 穆宗; г.ж. 1856–1875, г.пр. 1861–1875.

[111] Девиз правления Гуан-сюй 光緒, личное имя Айсиньгьоро Цзай-тянь 愛新覺羅·載湉, храмовое имя Дэ-цзун 德宗; г.ж. 1871–1908, г.пр. 1875–1908.

[112] Имеется в виду [164]. Интересно, что наличие этой основополагающей работы не отменило продолжение изучения монашеских споров и в китайской литературе, см. например [130].

[113] А именно, на его статью [191, с. 4].

[114] У Цзян ссылается на данные в [268, с. 382–386]. В одной из своих статей Хасэбэ Ю:кэй приводит сходные данные: из более 80 сочинений типа «генеалогий, записей светильника и исторических книг» за период Мин-Цин, большая часть концентрируется при поздней Мин – ранней Цин [272, с. 231].

[115] В качестве примера такого влияния он приводит основание школы О:баку мигрировавшим в Японию монахом Лун-ци [261, с. 7].

[116] Вместе с тем, Чжан Дэ-вэй отметил слабые стороны этой методологии. Составители таких антологий зачастую располагали далеко не полной информацией, и происходившие периодически социально-политические катаклизмы лишь усугубляли ситуацию. Более того, в таких собраниях жизнеописаний зачастую явственно просматриваются школьные интересы, что влияет на стандарты включения или исключения тех или иных фигур. Фактически использование этих источников было вынужденным, поскольку на данный момент это лучшее, чем располагает исследователь [261, с. 198]. На узость материала данных источников обратила внимание и Дженнифер Айхман из Школы азиатских и африканских исследований Лондонского университета. Она отметила, что более полная картина ситуации с буддизмом в Пекине потребует изучения других монахов, временно пребывавших в столице светских лиц и представителей местных сообществ [199, с. 155].

[117] Девиз правления Чун-чжэнь 崇禎, личное имя Чжу Ю-цзянь 朱由檢, храмовое имя Сы-цзун 思宗; г.ж. 1611–1644, г.пр. 1627–1644.

[118] Девиз правления Дао-гуан 道光, личное имя Айсиньгьоро Мянь-нин 愛新覺羅・綿寧, позже Минь-нин 旻宁, храмовое имя Сюань-цзун 宣宗; г.ж. 1782–1850, г.пр. 1820–1850.

ГЛАВА 2. ИСТОРИЯ ШКОЛЫ ЛЮЙ-ЦЗУН В XVIII В. И ЕЁ КРУПНЕЙШИЙ ДЕЯТЕЛЬ ФУ-ЦЗЮЙ

§ 1. Деятельность Фу-цзюя на посту настоятеля монастырей школы Люй-цзун

Составление целостной биографии Фу-цзюя на материале источников (см. Приложение 1) позволило установить ряд ключевых событий или видов деятельности, в которых он был задействован. Более подробное изучение данных сторон деятельности Фу-цзюя, однако, показало, что в ряде случаев он отнюдь не являлся инициатором событий. Напротив, куда большую роль могли играть в них иные силы, например, император. В то же время, даже в тех ситуациях, когда вдохновителем и организатором был сам Фу-цзюй, для осуществления своих целей он мог привлекать поддержку от других лиц. Далее в данной главе ключевые события с участием Фу-цзюя сгруппированы в зависимости от их главного действующего лица, будь то он сам, императоры, учёные-чиновники или же другие монахи, что позволит лучше понять вовлечённость разных сторон в жизнь школы Люй-цзун.

<u>Включение в канон трудов настоятелей горы Бао-хуа</u>

В 1734 г. Фу-цзюй побывал в Пекине для проведения там масштабной церемонии передачи обетов по приказу императора Юн-чжэна. Участвуя в претворении в жизнь императорского замысла, Фу-цзюй не оставался пассивным исполнителем монаршьей воли. Напротив, у него для поездки в столицу имелась собственная повестка дня. Он вёз с собой пять книг – сочинения троих из прежних настоятелей горы Бао-хуа:

1. «Прямое толкование Сутры сети Брахмы» в 4-х цзюанях первого настоятеля горы Бао-хуа Цзи-гуана [19];

2. «Сборник по соблюдению воздержаний согласно Винае» в 16-и цзюанях второго настоятеля горы Бао-хуа Ду-ти [10];

3. «Дальнейшее разъяснение соблюдения действий согласно Винае» в 15-и цзюанях его же [9];

4. «Верный образец передачи обетов» в 4-х цзюанях его же [11];

5. «Ключевые и основные моменты Винаи» в 16-и цзюанях третьего настоятеля горы Бао-хуа Дэ-цзи [12].

«Верный образец передачи обетов» повсеместно стал настольной книгой для тех, кто организовывал передачи обетов в стране[1]. Сочинение Цзи-гуана посвящено обетам бодхисаттвы, которые могли приниматься не только монахами, но и верующими мирянами. Ещё три труда затрагивали различные вопросы соблюдения предписаний Винаи для монахов.

Пять этих книг 3 июня 1734 г. Фу-цзюй попросил императора включить в готовящееся официальное издание буддийского канона[2]. Состав привезённых сочинений хорошо иллюстрирует цели Фу-цзюя. Как можно видеть, все они принадлежат авторству настоятелей горы Бао-хуа. В этой связи следует рассмотреть вопрос о том, каких авторов из рядов школы Люй-цзун Фу-цзюй исключил из своей подборки, поскольку это может многое сказать о том, как ему виделось идеальное представление о собственной школе.

Одним из возможных претендентов на включение в канон могла быть единственная сохранившаяся работа основателя возрождённой школы Люй-цзун Жу-синя – «Ритуал пошатхи, соответствующий образу соблюдения обетов согласно Сутре и Винае» [14]. За игнорирование этого сочинения при подаче прошения о включении в канон Фу-цзюя критиковал Жэнь-ю, живший в начале XX в. патриарх другой ветви школы Люй-цзун – ветви Гу-линь, базировавшейся в одноимённом монастыре Гу-линь, который некогда возглавлял сам Жу-синь.

Но даже если исключение Жу-синя из поля зрения можно оправдать скромностью его достижений, то такой аргумент будет неприменим в отношении Шу-юя, крупного автора в рядах наследников школы Люй-цзун. Шу-юй и Дэ-цзи были двумя наиболее выдающимися учениками второго патриарха горы Бао-хуа Ду-ти[3]. Если Дэ-цзи стал преемником Ду-ти в качестве настоятеля горы Бао-хуа, то Шу-юй занял пост настоятеля монастыря Чжао-цин, другого искони крупного

центра передачи обетов. Шу-юй написал три комментария к сочинениям по вопросам Винаи для монахов[4]. В вопросах ритуала он отличился описанием церемонии передачи обетов монахиням в 2-х цзюанях [27]. Наиболее же крупный его труд – это «Начальный подход к обетам бодхисаттвы в Сутре сети Брахмы» [24]. Если его комментарии невелики по объёму, а ритуал передачи обетов монахиням мог показаться не слишком существенным сочинением для включения в канон, то труд по обетам бодхисаттвы – теме, которая занимала серьёзные позиции в разработке вопросов Винаи в период позднеминский период, – вполне мог бы претендовать на получение такого статуса. Тем более что в примечаниях Шу-юй даёт высокую характеристику патриархов школы Люй-цзун – Жу-синя, Цзи-гуана и Ду-ти[5].

Так или иначе, предлагая пять трудов к включению в канон, Фу-цзюй не распределил их между пятью достойными упоминания патриархами школы Люй-цзун, но сосредоточился на фигурах своих предшественников на посту настоятеля горы Бао-хуа. Такой подход позволил Фу-цзюю охарактеризовать предлагаемые императорскому взору сочинения как «“пять трудов школы Люй-цзун” с горы Бао-хуа» (*[Бао]хуа-шань люйцзун убу* 華山律宗五部 [3, с. 567]. Интересен контраст этого выражения с тем, в каком виде эта формулировка была воспринята маньчжурскими принцами, занимавшимися составлением канона: они говорили о «пяти разновидностях трудов по Винае горы Бао-хуа» (*[Бао]хуа-шань люйбу учжун* 華山律部五種). Они говорили о «трудах по Винае», тогда как Фу-цзюй акцентировал наличие «школы Люй-цзун» на горе Бао-хуа, что ещё рельефнее проявляет его желание выстроить ассоциативный ряд между своим местопребыванием и институционально оформленной школой Люй-цзун.

Однако в реализации замысла Фу-цзюя возникло неожиданное затруднение[6]: «Император приказал принцу Чжуану[7] совместно с [монахами] Чао-шанем[8], Цзы-каем[9] и др. сверить и сделать более понятными [представленные Фу-цзюем сочинения] с целью включения в канон» [19, с. 0772c11–12]. Затем 18 июня 1734 г. император обратился к принцу Чжуану с запросом по делу о включении в канон пяти трудов, и тот ответил, что по итогам рассмотрения

совместно с Чао-шэном[10] и Цзы-каем они пришли ко мнению о необходимости внести сокращения и исправления. Тогда император приказал Фу-цзюю забрать с собой книги обратно на юг, внести изменения и сокращения для большей понятности. А позже, прислав их, испросить приказа о включении в канон [19, с. 0772c13–20; 1, с. 567–568].

Соответственно, Фу-цзюю не удалось сразу реализовать свой замысел в 1734 г. Возможность вернуться к этому вопросу у него, по-видимому, возникла только после восстановления горы Бао-хуа от пожара зимы 1734 г., поскольку его новое обращение к императорскому дому появилось уже после восшествия на престол императора Цянь-луна, а именно 18 января 1737 г.). В нём Фу-цзюй сообщает, что считает абсолютно безупречными и не допускающими дополнений и сокращений все вышеперечисленные тексты. Вопросы может вызывать лишь «Верный образец передачи обетов». С одной стороны, его содержание частично пересекается с «Дальнейшим разъяснением соблюдения действий согласно Винае», но с другой стороны, Фу-цзюй считает, что дублирующееся моменты в «Верном образце передачи обетов» следует сохранить. Хоть он и оставляет окончательное решение на милость императора, но дабы усилить свой посыл, замечает, что сохранил экземпляр «Верного образца передачи обетов» у себя в монастырской библиотеке. Вероятно, его требование не было лишено разумной подоплёки. Если исходить из функциональной направленность текстов, «Верный образец передачи обетов» включал в себя разъяснения, которые монахи получали ходе многоступенчатой церемонии передачи обетов, перемежавшейся периодами обучения. Неизвестно, сколькие из них позже углубились бы в изучение вопросов Винаи и, более того, в процессе такого углубления освоили именно «Дальнейшее разъяснение соблюдения действий согласно Винае», написанное Ду-ти [3, с. 567–569; 22, с. 0772c21–0773a24]. Так что сохранение в нетронутом виде «Верного образца передачи обетов» могло быть оправдано из педагогических соображений.

В своём докладе императору Цянь-луну от 25 февраля 1737 г. на основании вышеуказанного обращения Фу-цзюя принцы Чжуан и Хэ[11] сообщали, что

обратились за экспертизой к монаху Чао-шэну и др. для подробной проверки и получили заключение о наличии дублирования и «необходимости удаления» [3, с. 331–332; 22, с. 0773b01 – 21]. Ответ императора Цянь-луна был краток: 27 февраля 1737 г. он приказал старшему евнуху-докладчику Ван Чан-гую[12] и другим передать его приказ «включить в канон в соответствии с докладом» [3, с. 332; 22, с. 0773b22 – c01]. В итоге лишь четыре из представленных Фу-цзюем пяти трудов патриархов горы Бао-хуа вошли в императорское издание канона [162]. Вероятно, в глазах Фу-цзюя «Дальнейшее разъяснение соблюдения действий согласно Винае» и «Верный образец передачи обетов» представляли собой функционально различные сочинения. Но в данном случае вступил в силу тот феномен составления буддийских канонов в эпохи Мин и Цин, когда императоры выполняли вычитку канона, приказывая монахам удалять фрагменты священных текстов и тем самым утверждая не только свою власть, но и религиозный авторитет [225].

Наконец, по завершении составления канона одна его копия была пожалована горе Бао-хуа. Вырезка ксилографов окончилась 24 января 1739 г. Через полгода, 31 июля 1739 г., было отдано распоряжение об отправке канона. И ещё через год, 31 мая 1740 г., чиновник Хань Сы-гэ[13] доставил одно полное издание канона в 7245 цзюанях в монастырь. Фу-цзюй же 3 октября 1740 г. направил прошение о том, чтобы в соответствии с присланным изданием на гору Бао-хуа были отправлены и ксилографические доски для дальнейшей самостоятельной печати и распространения трудов патриархов горы Бао-хуа [19, с. 0773c02 – 21].

<u>Составление «Генеалогии школы Нань-шань»</u>

Основные вехи формирования «Генеалогии школы Нань-шань» были выявлены Хасэбэ Ю:кэй на основе анализа датировок предисловий [18, ч. 4, с. 4–13] к ней:

- «Предисловие» (*Сюй* 序) Цзин Као-сяна [14]1733 г.[15]

- «Предисловие к “Генеалогии поколений” горы [Бао]хуа-шань»(*Хуашань*

шипу сюй 華山世普序) Хун-цзяня[16] 1743 г.

- «Взаимозависимое возникновение “Генеалогии светильника”» (*Дэнпу юаньци* 燈譜緣起) 1743 г.

- «Разъяснение о дхармовой ветви Цянь-хуа» (*Цянь-хуа фапай шо* 千華法派說) 1744 г.

Дополнительным аргументом в пользу постепенности складывания текста генеалогии для Хасэбэ Ю:кэй послужили изменения названия, под которым данное генеалогическое сочинение упоминается в каждом из предисловий [271, с. 93][17]. Всё это позволило японскому учёному так охарактеризовать процесс складывания генеалогии:

«В конце периода Кан-си в школе Люй-цзун занимались прослеживанием генеалогических связей. Поскольку признавался факт формирования передачи [дхармы] между учителями и учениками, то вполне вероятно, что к 1733 г., когда было составлено предисловие Цзин Као-сяна, такая “генеалогия светильника горы Бао-хуа” уже существовала… В 1743 г. генеалогия, фиксировавшая передачу светильника горы Бао-хуа была впервые выгравирована на печатных досках, а в 1744 г. “Разъяснение о дхармовой ветви Цянь-хуа” было выполнено как дополнительный ксилограф, и тогда произошло издание» [271, с. 93]. При этом Хасэбэ Ю:кэй указывает, что число цзюаней в изначальном ксилографе неизвестно [271, с. 92].

При этом японский учёный обратил внимание на то, что в первоначальном виде «перечисление 21 патриарха в Восточных землях (Китае) начиналось с Дхармакалы, тогда как в ныне доступную “Генеалогию школы Нань-шань” включены также семь будд прошлого, стоящие в начале» [272, с. 238]. Под первоначальным видом он, очевидно, подразумевал тот вариант генеалогии, на который опиралось на предисловие Цзин Као-сяна, сообщающее: «Наставник Вэнь-хай [Фу-]цзюй в высшей степени исследовал данную школу, не опозорил дело буддизма. Собрав эту генеалогию светильника, он изложил передачу факела с величием, подобным семейной генеалогии. От Дхармакалы до почтенного

[Жу-синь Хуэй-]юня включил жизнеописания наставников Винаи разных эпох… Наставник [Фу-]цзюй… подготовил свои основы генеалогии школы Люй-цзун и попросил предисловия у меня» [18, ч. 4, с. 4–5].

Причина, по которой японский исследователь говорит о поэтапном вырезании ксилографического издания, объясняется следующим. В предпосланном «Генеалогии светильника школы Люй-цзун» (другой генеалогии школы Люй-цзун XVIII в.) предисловии её составителя Юань-ляна от 1765 г. также указывается, что «глава [школы] Цянь-хуа почтенный Вэнь-хай [Фу-]цзюй в первые годы периода Цянь-лун составил книгу “Генеалогия школы Нань-шань”». В продолжении своего исследования Хасэбэ Ю:кэй обращает внимание на то, что Юань-лян называет «составленную в начале периода Цянь-лун» книгу Фу-цзюя «Генеалогией школы Нань-шань». При этом Хун-цзянь в своём предисловии 1743 г. называет её «Генеалогия поколений», Фу-цзюй в предисловии 1743 г. – «Генеалогией светильника». Но при этом Фу-цзюй в том же предисловии 1743 г. говорит о том, чтобы путём составления и издания книги «открыть новый облик генеалогии школы Нань-шань». Всё это позволяет Хасэбэ Ю:кэй сделать вывод о том, что в целом сочинение сложилось в 1743 г., а Юань-лян в 1765 г. говорил о «дополненном ксилографе» 1744 г. [272, с. 237–238].

Позиция японского учёного не вызывает возражений. Однако примечательно то, как описывает процесс формирования генеалогии сам Фу-цзюй в своём предисловии «Взаимозависимое возникновение “Генеалогии светильника”». А именно, он сообщает о следующей последовательности событий: сначала он «памятовал о заслугах перед Дхармой различных школ, образовавшихся в результате передачи [дхармы] от наших патриархов», «хотел исследовать деяния» патриархов и «записать их образцовый путь». Затем в 1734 г. он прибыл в Пекин по приказу императора Юн-чжэна и в течение 5 месяцев проводил передачу обетов [18, ч. 4, с. 7]. После чего он вернулся на гору Бао-хуа, «и как раз хотел найти разрозненное и утраченное, посетить повсюду следы прошлого и собрать в одну книгу» (т.е. собрать воедино жизнеописания монахов школы), но тут на горе Бао-хуа случился пожар. И лишь после восстановления, а

также после включения в канон трудов патриархов горы Бао-хуа уже при императоре Цянь-луне (в 1737 г.) Фу-цзюй наконец осуществил своё намерение «прилежно отыскать корни школы, записать исток Винаи, составить и издать [генеалогию]» [18, ч. 4, с. 8].

В своём втором предисловии, датированном 1744 г., Фу-цзюй сообщает о конкретных мероприятиях по подготовке генеалогии: «[Фу-]цзюй пренебрёг своим невежеством, уже дважды собирал множество монахов для составления генеалогии, а также спешно отправлял письма, стремясь объединить очерёдность предшествующих и последующих [монахов] в нашей школе, собрать [их] в генеалогическую систему, выправить имена и статус, чтобы рассказать потомкам» [18, ч. 4, с. 12]. Имея, по всей видимости, некоторые генеалогические сведения, которые скопились на горе Бао-хуа в предшествующие периоды, Фу-цзюй стремился расширить представляемый на суд читателя масштаб школы Люй-цзун. Для этого он дважды собирал монахов, а также запрашивал сведения посредством переписки. Таким образом, Фу-цзюй, несомненно, был составителем новой генеалогии школы. Авторство Фу-цзюя подтверждается и тем, что в тексте «Генеалогии школы Нань-шань» в начале 1–4 цзюаней он указан в таковом качестве. Впрочем, доступный нам текст генеалогии отражает процесс её составления и после смерти Фу-цзюя. Во-первых, в последующих цзюанях автор не указан. Во-вторых, в 9-й цзюани приводится жизнеописание самого Фу-цзюя с указанием даты смерти, а в 10-й – перечень имен и некоторые биографии монахов трёх следующих за Фу-цзюем поколений школы Цянь-хуа. О продолжении составления генеалогии и после смерти Фу-цзюя говорит как Хасэбэ Ю:кэй [271, с. 93], так авторы раздела «Пояснение названия» в используемом нами издании «Генеалогии школы Нань-шань» 2011 г.[18]

Составление генеалогии Фу-цзюем получило поддержку со стороны его старшего товарища в рамках школы Люй-цзун по имени Хун-цзянь. Согласно жизнеописанию из «Генеалогии школы Нань-шань», Хун-цзянь – настоятель монастыря Лун-цюэ 隆覺寺 в уезде И-чжэн 儀征 города Ян-чжоу провинции Цзян-су, учился у Дэ-цзи, получил передачу дхармы вместе с будущим пятым

настоятелем горы Бао-хуа Минь-юанем[19] от четвертого настоятеля Сун-иня в 1708 г. В момент написания указанного предисловия Хун-цзяню уже исполнилось 70 лет [18, ч. 5, с. 78–79].

Он сообщает: «В году *жэнь-сюй* (1742/3 г.) почтенный Вэнь[-хай Фу-цзюй] с нашей горы [Бао-]хуа положил начало генеалогии нашей школы и повсюду собирал [сведения об] ответвлениях и жизнеописания, чтобы подробным образом включить в текст, дабы можно было видеть высшие достижения преемственности, и назвал ее “Генеалогия поколений”». Причем сам Хун-цзянь в конце года переправился через Янцзы и посетил Фу-цзюя, чтобы перед лицом всех монахов восславить его начинание. Очевидно, и предисловие было составлено в период этого визита – за три дня до кануна Праздника весны в одном из помещений на горе Бао-хуа [18, ч. 4, с. 6]. Хун-цзянь подтверждает сведения о проведенной Фу-цзюем работе по сбору сведений о монахах школы Люй-цзун (см. § 1 данной главы) и своим визитом в начале 1743 г. однозначно свидетельствует о том, что дело Фу-цзюя было успешно осуществлено.

Подготовка и заказ составления «Хроники горы Бао-хуа»

Во время своей первой инспекции на юг страны император Цянь-лун в 1751 г. посетил главный оплот ветви Цянь-хуа школы Люй-цзун. Приезд императора на гору Бао-хуа запустил механизм формирования текстов, сходный с тем, который, вероятно, имел место при первом контакте Фу-цзюя с императором Юн-чжэном через посредство «Генеалогии школы Нань-шань» (см. § 2 данной главы). А именно сначала для информирования высокого виз-а-ви используются некие существующие внутри школы Люй-цзун наработки, а затем Фу-цзюй с привлечением определённой помощи извне (в случае генеалогии – направление писем и проведение двух собраний для сбора сведений об ответвлениях школы) расширяет и дорабатывает первоначальный текст. Как отмечено в § 2 данной главы, после приезда императора Цянь-луна на гору Бао-хуа по заказу Фу-цзюя наёмный составитель Лю Мин-фан в 1752 г. подготовил обновлённый текст «Хроники горы Бао-хуа», в основе которого лежала версия, составленная третьим настоятелем горы Дэ-цзи.

Почему Фу-цзюй заказал эту работу сейчас – в тот момент, когда он был настоятелем уже тридцать лет и когда предыдущий его проект, «Генеалогия школы Нань-шань» вот уже десять лет как был окончен? Вероятно, ему пришлось использовать старую хронику во время первого визита императора Цянь-луна, заинтересовавшегося тем местом, которое он посещал.

Как утверждает Тимоти Брук, наличие хроники улучшало репутацию монастыря и «защищало многие его притязания: на уважение, почтенность, сакральность, а также на имущество» [194, с. 2]. В другой своей работе, говоря о временах династии Мин, он также отмечает, что монахи хорошо осознавали преимущества наличия литературных текстов, поднимающих престиж монастыря, поскольку это делало его достойным посещения и покровительства местом в глазах джентри [193, с. 176]. Но в равной степени это могло касаться и желания снискать покровительства императора. Поняв, что именно хроника может стать ключом к общению с императором Цянь-луном и привлечению его внимания к горе Бао-хуа, Фу-цзюй спешно предпринял мероприятия по её доработке. Причём сам Лю Мин-фан в жизнеописании Фу-цзюя в «Хронике горы Бао-хуа» свидетельствует о его деятельном участии в этом процессе, а именно для подготовки хроники он «открыл библиотеку и занялся собиранием и упорядочением».

Разработка ритуала жертвования пищи огненноротым голодным духам

Деятельность Фу-цзюя по составлению текстов не ограничилась только широко известными «Генеалогией школы Наньшань» и «Хроникой горы Баохуа». Помимо этого он также занимался разработкой ритуала жертвования пищи голодным духам – «йоги жертвования пищи огненноротым» – и посвятил ему два текста: «Ритуал жертвования пищи» (*Шиши игуэй* 施食儀軌)[20] и «Дополнительные комментарии к йогическому [ритуалу жертвования пищи]» (*Юйце бучжу* 瑜伽補注). Американский ученый Хан Й. Ли из Виргинского университета в своей статье [227] поясняет, что ритуал восходил к переведенной Амогхаваджрой небольшой сутре под названием «Произнесенная Буддой сутра о спасающей огненноротых голодных духов дхарани» (*Фошо цзюба янькоу эгуэй*

толони цзин 佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼) [4]. Развившейся позже на ее основе комплексный ритуал вобрал в себя разнообразные литургии, ритуальные традиции, устные наставления, техники медитации китайского, индийского и тибетского буддизма. При этом, по свидетельству одного из «выдающихся монахов поздней Мин» Дэ-цина, именно знание этого ритуала позволяло человеку получить статус монаха направления «цзяо», которое также называлось «йога», отвечало за выполнение ритуалов и представляло собой одну из трех официально утвержденных основоположником Минской династии императором Хун-у категорий буддийских монахов (см. § 1 Главы 1). Отсюда Хан Й. Ли заключает, что ритуал «жертвования пищи огненноротым» к концу династии Мин занимал центральное место в похоронной литургии. Основополагающим вариантом ритуала стала версия, созданная в 1606 г. другим «выдающимся монахом поздней Мин» Чжу-хуном [21], знатоком и наставником традиций Чань и Чистой земли, на основе которой свои варианты разработали известный чаньско-винайский мастер Фа-цзан в 1626 г. [17] и третий настоятель горы Баохуа Дэ-цзи в 1693 г.[21] [13]. Как утверждает Хан Й. Ли, версия Дэ-цзи стала доминирующей. К этому здесь можно прибавить, что, как мы видим, интерес к этой литургии сохранился и на протяжении XVIII в., отражением чего является ее разработка Фу-цзюем.

Данное наблюдение становится подтверждением тезиса выдающегося ученого-монаха Ши Шэн-яня о том, что возрожденная школа Винаи «с самого начала носила насыщенный эзотерический характер, уделяло крайне большое внимание декламации священных текстов и ритуалам совместной махаянской и ваджраянской практики». В качестве примера он как раз приводит тот факт, что из этой школы вышел ритуал «жертвования пищи огненноротым голодным духам».

Передача обетов, наставничество и личная практика

Помимо разработки эзотерического ритуала, Фу-цзюй проявил себя и в более традиционных для наставника школы Винаи качествах – в первую очередь, как монаха, передающего обеты. В жизнеописании на стеле долголетия 1746 г. в качестве мест, куда его приглашали передать обеты и проповедовать, перечисляются монастырь Цы-гуан на горе Хуан-шань в провинции Ань-хой и

чаньское подворье Гуань-инь в районе Бай-ся Нанкина [18, ч. 5, с. 148], а в жизнеописании в «Хронике горы Баохуа», составленном около 1752 г., к ним прибавляется подворье Вань-шоу в Хай-лине (в современном городе Тай-чжоу провинции Цзянсу). В «Хронику горы Баохуа» вошли тексты двух прошений в адрес Фу-цзюя о том, чтобы прибыть в другие монастыри для передачи обетов, в т.ч. в вышеупомянутое подворье Гуань-инь [3, с. 569-571], а также на гору Сунло в провинции Аньхой – неподалеку от вышеупомянутой горы Хуаншань [3, с. 571-572]. В обоих прошеньях указаны их авторы. Примечательно, что ими являются не монахи, а светские лица: Юй Дэ-лю 俞德流 призывал Фу-цзюя передать обеты на горе Сун-ло [3, 571-572], а Ван Линь – в чаньском подворье Гуань-инь [3, с.569-571]. Уже сами имена указывают на их светский статус, и если про первого подробностей найти не удалось, то Ван Линь[22] был уроженцем округа Цзян-нин провинции Цзян-си и получил степень *цзиньши* в 1706 г. Соответственно, как с региональной, так и с хронологической точки зрения это вполне мог быть корреспондент Фу-цзюя. Он был каллиграфом в стиле *лишу* и художником, в т.ч. рисовал буддийские изображения. Иначе говоря, Ван Линь был представителем художественной культуры и, как теперь известно, также принимал участие в организации жизни буддийского монастыря в Нанкине.

Общие характеристики также свидетельствуют о размахе передачи обетов Фу-цзюем: «не проходило и дня, чтобы не было просителей, моливших о передаче обетов», от него получили обеты «сотни и тысячи человек», «его [последователей], соблюдавших обеты и практиковавших, невозможно всех перечесть» [18, ч. 5, с. 148], «получившие [от него] обеты последователи распространились по Поднебесной и исчислялись сотнями тысяч» [3, с. 195].

Помимо передачи обетов, Фу-цзюй также выступал в преподавательской роли. Согласно жизнеописанию Чжан Пэн-чуна 1742 г., он наставлял начинающих, используя при этом «Основы ума» (*Синьяо* 心要) императора Юн-чжэна (о каком именно тексте идет речь, нам установить не удалось). В жизнеописании 1742 г. говорится о наличии у Фу-цзюя 18 дхармовых наследников [18, с. 115-116]. В жизнеописаниях 1746 г. и 1752 г. эта цифра возрастает: в результате пестования

новых талантов у Фу-цзюя появилось «более двадцати» «получивших от него дхарму выдающихся учеников» [18, ч. 5, с. 148], которые, к тому же, «стали настоятелями на Юге и Севере» [3, с. 195]. В «Генеалогии школы Наньшань» перечислено 82 дхармовых наследника Фу-цзюя, причем для 23 указан возглавляемый ими монастырь [18, ч. 5, с. 17-119]. Здесь же имеются жизнеописания трех близких учеников Фу-цзюя: Син-яня, Син-ши и Син-сяня, а также четырех монахов, принявших обеты от Фу-цзюя, но ставших дхармовыми наследниками других мастеров школы Винаи: Ши-чжана, Ши-сина, Фу-чжу и Юань-чжана.

Под руководством Фу-цзюя гора Баохуа воплощала в себе идеал строгого соблюдения обетов. Об этом сообщается в жизнеописании Фу-цзюя в «Хронике горы Баохуа»: «И днем, и ночью звук колокола и деревянной рыбы не умолкал, и [Фу-цзюй] всегда молился о том, чтобы ветер и дождь приходили в должное время». И если это свидетельство могло быть составлено заинтересованным автором хроники Лю Мин-фаном, то строгость нравов монахов здесь подтверждается и сторонним наблюдателем в лице начальника уезда Цзя Цзэ-жуня (см. § 2 данной главы).

В том же жизнеописании в «Хронике горы Баохуа» отмечается и строгость соблюдения дисциплины самим Фу-цзюем: «[Он] и в знойную жару носил накидку, и в трескучий мороз ходил с непокрытой головой, никогда не принимал пищи после полудня, в еде ничего не утаивал от монахов. [Его] тела никогда не касалась ни шерсть животного, ни нить шелкопряда. [Он] сдерживал недолжное поведение». С одной стороны, здесь отразились типичные характеристики соответствующего Винае поведения монаха. Но с другой стороны, можно с достаточно большой степенью уверенности доверять свидетельству составителя хроники Лю Мин-фана, поскольку она, как было отмечено выше, вероятнее всего предназначалась для представления императору Цянь-луну, который лично посещал гору Бао-хуа и не понаслышке знал Фу-цзюя.

Ведение малого строительства и решение налоговых вопросов

Как отмечает британский учёный Грегори Адам Скотт, периодический

ремонт и даже масштабная реконструкция является неотъемлемой частью жизненного цикла буддийских монастырей в Китае [237, с. 28–30]. Поэтому неудивительно, что на век Фу-цзюя выпали в том числе и события, связанные с материальными аспектами управления монастырём.

Фу-цзюй инициировал обращение к императору после пожара зимой 1734 г. на горе Бао-хуа и успешно получил казённые средства на восстановление, которое проходило под руководством местного губернатора. Косвенно о степени занятости самого Фу-цзюя в связи с этой реконструкцией говорит то, что, по его собственному свидетельству, он вынужден был из-за неё отсрочить воплощение своего замысла о написании «Генеалогии школы Нань-шань» [18, ч. 5, с. 8]. Необходимо отметить, что император поддержал просьбу Фу-цзюя. Японский исследователь Хасэбэ Ю:кэй в этой связи подчёркнул прямую заинтересованность императора: восстановление горы Бао-хуа продолжало линию Юн-чжэна на укрепление позиций школы Люй-цзун [271, с. 91–92].

Сам же Фу-цзюй производил относительно небольшие строительные мероприятия. Его вовлечённость в благоустройство монастыря в целом охарактеризована в одном из жизнеописаний: «Он осуществлял строительство и ремонт храмов, приумножение скота и упорядочение полей» [3, с. 147]. Известны его конкретные строительные проекты: ремонт скита Сюэ-лан (в 29 столбов) 雪浪菴[23] на горе Бао-хуа в 1740 г. и восстановление залов Чжунь-ти 準提堂 (в 3 столба) и Гуань-инь 觀音堂 (под залом Дицзан 地藏堂 в 3 столба) в Здании восточного флигеля 左廂翼樓 в 1746 г. [3, с. 108–109, 126].

Здесь обращает на себя внимание то, что Фу-цзюй занимался восстановлением именно монастыря, связанного с Хун-энем. Критикуя патриарха ветви Цянь-хуа, патриарх ветви Гу-линь в начале XX в. Жэнь-ю указывает на следующее, с его точки зрение, неподобающее поведение Фу-цзюя при составлении «Хроники горы Бао-хуа». В ней гора Бао-хуа связывается с четырьмя выдающимися монахами прошлого: Бао-чжи[24], Пу-чжао[25], Фу-дэном и Хун-энем. «У этих четырёх наставников есть жизнеописания, хроники относят их к числу

достойных монахов и они поистине являются таковыми. Однако для них не установлено поминальных табличек, не нарисованы портреты, они не сопричислены к поминаемым в годовщины. [«Хроника горы Бао-хуа»] завидует славе четырёх наставников, которые скитались подобно облакам, и притягивает их, стремясь за счёт этого снискать известность и благосклонность» [15, с. 69]. Как пишет Грегори Адам Скотт, «буддийские монастыри, как и все типы религиозных учреждений в Китае, имеют множество слоём исторической и религиозной памяти» [237, с. 13]. Естественно, что хроника стремилась вобрать в себя историю, сополагающую гору Бао-хуа с уже заслужившими авторитет и признание фигурами. С некоторой осторожностью можно поэтому утверждать, что связанный с именем Хун-эня монастырь был далеко не безразличен Фу-цзюю, и поддержание его в должном состоянии имело более чем утилитарно-бытовое значение.

Наконец, ещё одним аспектом участия Фу-цзюя в хозяйственной жизни горы Бао-хуа является решение налоговых вопросов. Из источников известно четыре случая в этой сфере.

В 1724 г. глава уезда Цзюй-жун 句容縣 по имени Цзя Цзэ-жунь 賈澤潤 по просьбе Фу-цзюя составил текст для стелы, чтобы закрепить право горы Бао-хуа не отсылать податное зерно в столицу (анализ данного текста см. в § 3 данной главы) [3, с. 348–352].

В 1724 г. вышло предписание императора Юн-чжэна о включении в официальный реестр снабжения горы Бао-хуа солью за казённый счёт в размере 180 *даней*. Об этом сообщается в «Повторном обращении к нашему уезду [Цзюй-жун]» [3, с. 354]. В тексте обращения, к тому же, указывается, что в последующие годы «снова и снова Управлению по соли и податному рису отдавался приказ каждый год в должном количестве отправлять [соль в монастырь на горе Бао-хуа] и не иметь причин для жёстокого сокращения и др. Монахи каждый год во время созревания зимних овощей отправляются в присутственное место для получения серебра, покупки соли и прошения об одобрении, и под охраной отвозят на гору для облагодетельствования соблюдающих обеты

многочисленных [монахов]».

3) В 1733 г. завхоз (*цзяньюань* 监院) горы Бао-хуа Син-цун 性從 подал прошение в Управление по соли и податному зерну (*Яньцао чаюань* 鹽漕察院) с просьбой одобрить высечение на стеле надписи, закрепляющей право горы Бао-хуа получать соль за государственный счёт. Причём Управление одобрило данное прошение, в результате чего, по-видимому, и появился сам текст надписи на стеле, вошедший в «Хронику горы Бао-хуа» [3, с. 352–353].

4) В 1744 г. завхоз горы Бао-хуа Цзы-дао 自道 подал прошение о закреплении права горы Бао-хуа на получение соли за казённый счёт [3, с. 353–354].

Как видно, иногда главным действующим лицом выступал сам Фу-цзюй, иногда же прошения направлялись от лица завхоза монастыря (причём в административной системе горы Бао-хуа завхоз был вторым лицом после настоятеля и его потенциальным преемником). Хотя зачастую указывается, что инициатором обращения является завхоз, на деле, скорее всего, он выполняет поручение Фу-цзюя. О наличии такого распределения ролей прямо сообщает в вышеупомянутой надписи на стеле Цзя Цзэ-жунь: желая закрепить налоговую привилегию монастыря, Фу-цзюй «направил завхоза испросить надпись у меня, чтобы посредством записи не допустить обмана» [3, с. 350].

С одной стороны, гора Бао-хуа пользовалась определёнными привилегиями в налоговом отношении. Ей безвозмездно выделялась соль, которая использовалась для заготовки снятого урожая. Также разрешалось вывозить податное зерно на склад, не отправляя его в столицу, и в случае необходимости получать оттуда обратно. С другой стороны, несмотря на наличие этих льгот, Фу-цзюю требовалось время от времени получать их подтверждение. Если вопрос с зерном, похоже, был решён, то приблизительно раз в десятилетие монастырю приходилось возвращаться к решению проблемы с получением соли. Но и в том, и в другом случае из содержания текстов следует, что речь никогда не идёт о введении новых послаблений, но лишь о закреплении имеющихся.

Соответствующие решения должны были высекаться на стелах, дабы ни у кого не оставалось сомнений в твёрдости действующего правила.

§ 2. Императоры и ученые-чиновники как покровители школы Люй-цзун

Решение императора Юн-чжэна призвать Фу-цзюя в Пекин

Центральное событие всей жизни Фу-цзюя – приезд в Пекин по приказу императора – произошло в 1734 г. Само по себе оно сыграло огромную роль в повышении престижа школы Люй-цзун, ветви Цянь-хуа и лично Фу-цзюя. Более того, аудиенции в Запретном городе стали отправной точкой для двух важных достижений Фу-цзюя (о них было сказано выше, в § 1) – включения в императорское издание канона трудов патриархов горы Бао-хуа и получения средств на реконструкцию монастыря после пожара зимой 1734 г. Кроме того, ещё одним из результатов церемонии передачи обетов в Пекине стало подпадание под контроль преемников Фу-цзюя пекинского монастыря Фа-юань.

Когда император Юн-чжэн запланировал церемонию проведения передачи обетов в Пекине, он дал почти год Фу-цзюю на подготовку к приезду в столицу: в приказе от 1 июня 1733 г. он велел ему отправиться в путь в феврале будущего года. Требовалось, с одной стороны, взять с собой монахов-администраторов, которые содействовали бы проведению церемонии передачи обетов. С другой стороны, необходимо было известить потенциальных кандидатов на получение обетов из различных провинций, что также поручалось Фу-цзюю. Предполагалось, что обеты примет 1500 монахов. Все эти потребности император Юн-чжэн предусмотрел в своём указе [3, с. 4]. Немногим меньше заняла подготовка будущей площадки для ритуального действа – монастыря Минь-чжун в Пекине, ремонт которого продолжался с июня-июля 1733 г. по апрель 1734 г., в память о чём была установлена стела [1].

Реальность оказалась недалека от предписаний императора Юн-чжэна. Фу-цзюй прибыл в Пекин 17 марта 1734 г. в сопровождении 120 монахов-администраторов. Видимо, его приезд стал поводом для завершения ремонта монастыря Минь-чжун, окончание которого было ознаменовано тем, что

император даровал ему новое название Фа-юань («Исток дхармы»). Спустя четыре дня, 23 марта 1734 г., Фу-цзюй был препровождён в монастырь Фа-юань, а на следующий день по императорскому повеленью началась передача обетов. Число получивших посвящение неофитов оказалось чуть больше задуманного – 1819 вместо 1500, что, как отмечается в литературе, свидетельствовало об энтузиазме монахов [182]. Продолжительность мероприятия, как сообщает Фу-цзюй в своём первом предисловии к «Генеалогии школы Нань-шань», составила пять месяцев [18, ч. 5, с. 7–8]. По всей видимости, она завершилась как раз с окончанием летнего ретрита, который знаменует праздник Уламбана (*юйланьпэнь* 盂蘭盆) 15-го числа 7-го месяца по лунному календарю (13 августа 1734 г.). Столь длительное пребывание было обусловлено тем, что, как Фу-цзюй отмечает там же, осуществлялась полноценная передача обетов на трёх платформах, когда последовательно монахи получают обеты шраманеры, обеты бхикшу и обеты бодхисаттвы. Три данных церемонии перемежаются периодами обучения, так что весь процесс занимает достаточно продолжительное время (подробнее о церемонии передачи обетов см. § 1 Главы 1, а также [249, с. 285–296]).

Сам ход визита в целом освещён в литературе на материале приказов Юн-чжэна, главным образом отражающих аудиенции, предоставленные императором монахам [182]. Что касается причин инициирования данного мероприятия, учёные указывают на стремление Юн-чжэна призвать всю сангху к более строгому соблюдению дисциплины, производить передачу обетов только под контролем винайских монахов и тем самым сдержать «разбухание» различных ветвей школы Чань [111, с. 472; 271, с. 91–92]. Монастырь Минь-чжун был признанным центром изучения Винаи, но с точки зрения порядка назначения настоятелей представлял собой публичный монастырь, т.е. такой, где нового главу выбирали в зависимости от его репутации и заслуг – в противовес «монастырям передачи дхармы», которые контролировались связанными генеалогическими узами монахами. На Фу-цзюя же выбор пал, весьма вероятно, как раз потому, что он был представителем наиболее известной и хорошо документированной ветви школы Люй-цзун – ветви Цянь-хуа. В некоторых других монастырях Пекина (в

особенности, в монастыре Сю-юнь на горе Тань-чжэ) в это время также существовали винайские линии преемственности, но нет никаких указаний на то, что об этом могло быть известно Юн-чжэну. Напротив, имеются свидетельства того, что составленная Фу-цзюем генеалогия школы Люй-цзун через посредство двух его знакомых из числа учёных-чиновников как раз в это время могла попасть в столицу. Один из них, Цзин Као-сян, составил предисловие к генеалогии в начале 1733 г., а другой, Фан Цзунь, в 1731 г. в четвёртый раз посещавший гору Бао-хуа, в 1732 г. как раз был назначен на должность в академию Хань-линь [3, p. 646; 7]. Спустя всего лишь три с половиной месяца после даты предисловия Цзин Као-сяна выходит приказ императора Юн-чжэна о препровождении Фу-цзюя в Пекин. Таким образом, хотя это и не прямое свидетельство влияния на решение императора, но по крайней мере, это указание на само существование в это время генеалогии школы Люй-цзун, ставящее во главу ветвь Цянь-хуа, а также на наличие у Фу-цзюя связей в столице, которые потенциально могли стать проводником туда для его текста.

А значит, император Юн-чжэн мог считать наличие генеалогической структуры у школы Люй-цзун её преимуществом и стремиться привнести эту генеалогическую организацию в столицу. Это соответствует общему руслу политики Юн-чжэна по ослаблению школы Чань в последние годы его правления. А именно, конкурирующая школа могла бы перетянуть в свою структуру часть монашеского сообщества и тем самым свести на нет безальтернативность чаньской генеалогической организации.

Принятие Юн-чжэном монахов в ученики

Впервые озвучивая свои планы, связанные с Фу-цзюем, император Юн-чжэн представляет дело как передачу «императорских обетов» 1500 кандидатам в монахи из различных провинций, о чём свидетельствует его приказ от 1 июня 1733 г. [3, с. 5–6]. Термин «императорские обеты» (*хуанцзе* 皇戒) подразумевает ситуацию, когда император отдаёт приказ о том, чтобы конкретный буддийский монах в определённом монастыре провёл церемонию передачи обетов. При этом содержание самих обетов и формат церемонии специально не

регламентируются и отражают модель, актуальную для соответствующей эпохи в истории китайского буддизма. Церемония передачи «императорских обетов» является частным случаем официально разрешённой передачи обетов. Иначе говоря, для проведения признаваемой государством передачи обетов в том или ином монастыре отнюдь не обязательно требовался специальный приказ императора. Передача же «императорских обетов» отражала особое внимание императора к ситуации в буддийских кругах и была выражением определённой политики в их отношении.

Под нужды проведения предполагаемой церемонии передачи обетов император Юн-чжэн отреставрировал монастырь Минь-чжун и изменил его название, о чём было сказано выше. Однако император отнюдь не устранился от процесса, произведя необходимые приготовления, но напротив, уделил прибывшим монахам большое внимание. Фу-цзюй трижды получал у него аудиенцию, был удостоен пожалованья фиолетовой рясы, а один раз (по приказу от 28 марта 1734 г.) перед лицом императора группами по 10 человек предстали все сопровождавшие Фу-цзюя монахи-администраторы с горы Бао-хуа и все монахи, вновь принявшие обеты на столичной церемонии [3, с. 6–7].

Взаимодействие императора Юн-чжэна с монахами не ограничилось мероприятиями, которые в определённым смысле можно было бы истолковать как дань вежливости. В приказе от 7 мая 1734 г. император велит принцу Чжуану передать новоиспечённым монахам наставления, из которых явствует его желание представать не в ипостаси светского владыки, но буддийского учителя по отношению к ним. Император Юн-чжэн говорит о том, что не только монахам школы Чань следует стремиться к постижению просветления. Подлинная проповедь сутр и соблюдение обетов также должны быть направлены к этому. Поэтому император ожидает от всех вновь принявших обеты монахов высшего достижения и реализации просветления.

Более того, император предлагает тем монахам, которые питают высокие устремления, быть допущенными во дворец, затвориться и усердно практиковать, стремясь к полной реализации. При этом он самолично осуществит им передачу

дхармы, чтобы привести их к полноте познания. Тех же, кто останется недоучками, не выпустят из дворца. Те, кто будет жить во дворце, но при этом не сможет постичь требуемого, будут повинны за непонимание милости императора, принятые ими обеты будут отняты обратно, и они подвергнутся тяжкому наказанию. Желающих следовало разделить на грамотных и неграмотных и в два приёма привести на аудиенцию [3, с. 7–9].

Как видно из двух данных приказов, Юн-чжэн стремился расширить число монахов, получивших обеты от представителя школы Люй-цзун. Одновременно император настаивал на том, что эти монахи должны устремляться к высшей цели достижения просветления через практику соблюдения обетов, равно как и представители школ доктрины – через проповедь сутр, а отнюдь не оставлять эту задачу лишь на откуп школы Чань. При этом император рассматривал себя как квалифицированного наставника, который может помочь в духовной реализации, но также и имеет право «забрать обеты» и наказать тех, кто воспользуется его милостью, но не достигнет требуемой цели.

Далеко не все монахи, принявшие обеты от Фу-цзюя в столице, оказались охвачены данным начинанием императора. Так, согласно жизнеописанию Фу-чжу[26], он вместе с двумя земляками Ши-анем 世安 и Ляо-жанем 了然 принял обеты во время церемонии 1734 г., после чего направился с целью обучения к пекинским наставникам Тяо-мэю[27] и Бу-эру[28], с которыми нашёл взаимопонимание и остался в Пекине на четыре года [28, с. 154]. Согласно жизнеописанию Юань-чжана[29], он также принял обеты от Фу-цзюя в Пекине, после чего вернулся на юг, где стал дхармовым наследником другого наставника школы Люй-цзун Янь-вэня[30] [28, с. 156].

Однако император Юн-чжэн всё же осуществил своё начинание. Дхармовый наследник обласканного Юн-чжэном с 1723 г. чаньского мастера Чао-шэна, монах Мин-чжун[31], получил обеты именно в рамках церемонии в монастыре Фа-юань, после которой, как сообщается в его жизнеописании, император отобрал и оставил 22 человека, а затем из их числа выбрал ещё четверых «истолкователей» (*шицзян* 侍講). Мин-чжун вошёл в их число и

получил прика заниматься практикой и изучением Чань, поселившись с южной стороны пруда Цзи-сян-юань 吉祥苑池, куда император «в свободное от государственных дел время приходил обсудить содержание обучения и дать подробные и существенные наставления». Он особенно благоволил к Мин-чжуну и собственноручно написал более тысячи изречений с наставлениями по практике и образу жизни монаха. Однако когда спустя год Юн-чжэн умер, новый император Цянь-лун приказал всем монахам вернуться в родные края [29, ч. 2, с. 61].

Аналогичная картина, хоть и менее подробная, предстаёт в жизнеописании монаха школы Люй-цзун Син-сяня[32], который принял обеты от Фу-цзюя на горе Бао-хуа в 1723 г. и в качестве одного из бхикшу-свидетелей участвовал в церемонии передачи обетов в Пекине. Как сообщается в его жизнеописании, по окончании периода передачи обетов он был введён на аудиенцию в императорской резиденции Юань-мин-юань и получил приказ обучаться медитации во дворце. Так, облагодетельствованный императором, прилежный и внимательный, он неутомимо занимался самосовершенствованьем зимой и летом и лишь по приказу императора Цянь-луна вернулся на гору Бао-хуа.

Как видно, запланированное Юн-чжэном обучение избранных монахов состоялось, пусть даже в их число вошли не только те, кто, действительно, принял обеты на проведённой церемонии (как Мин-чжун), но и некоторые другие (как Син-сянь из числа сопровождавших Фу-цзюя монахов-администраторов). И опять-таки не все ученики и помощники Фу-цзюя были отобраны для продолженья обученья во дворце. Его будущий преемник в качестве настоятеля горы Бао-хуа Син-янь[33], получивший от Фу-цзюя обеты в 1731 г. и во многом обеспечивший строгость столичной церемонии, по окончании передачи обетов в Пекине стал настоятелем монастыря Тянь-лун 天隆寺, нижнего подворья основного монастыря на горе Бао-хуа [28, с. 170].

Решение Юн-чжэном судьбы монастыря Фа-юань после передачи обетов

Ещё более необычным образом сложилась судьба одного из учеников Фу-цзюя, прибывшего с ним в качестве помощника в столицу, Син-ши[34].

Согласно его жизнеописанию, по завершении церемонии Фу-цзюй испросил приказа вернуться на гору Бао-хуа. Удостоившись аудиенции, он был поставлен императором перед необходимостью решить вопрос с назначением нового настоятеля монастыря Фа-юань взамен себя. В ответ Фу-цзюй не посмел предложить кого-либо из своих наследников и рекомендовал выбрать кого-либо из старейшин окрестных монастырей. Возможно, тем самым он отдавал дань уважения прежнему статусу монастыря Минь-чжун/Фа-юань как публичного, где новый настоятель должен был избираться среди достойных, а не быть дхармовым наследником предыдущего.

Тогда император Юн-чжэн отдал приказ привести на аудиенцию «дхармовых наследников [школы Люй-цзун] Нань-шань» и собственным повелением назначил Син-ши следующим настоятелем монастыря Фа-юань [29, ч. 9, с. 58–59]. Тем самым император Юн-чжэн продемонстрировал явное желание изменить порядок функционирования монастыря Фа-юань. Теперь это должен был стать «монастырь передачи дхармы», а контроль над ним передавался в руки наследников Фу-цзюя. Это является ещё одним – на этот раз однозначным – аргументом в пользу желания Юн-чжэна возвысить школу Люй-цзун именно как генеалогическую структуру.

Внимание императора Юн-чжэна к монастырю Фа-юань не ограничилось выбором его настоятеля. Заботясь о судьбе монастыря, император предполагал наделить его определённой миссией. Ещё в приказе от 19 марта 1734 г. он подобрал монастырю новое название – «Фа-юань», т.е. «Исток Дхармы», в котором зашифровал эту миссию, а в надписи на стеле[35] в монастыре Фа-юань от 15 ноября 1734 г. дал её развёрнутое толкование.

В тексте стелы после исторической справки о монастыре и его нынешней реконструкции, император Юн-чжэн переходит к изложению своих идей, которые, как явствует, подвели его к выбору словосочетания «Исток Дхармы» в качестве нового названия для монастыря. Прежде всего, император постулирует равный или даже первостепенный статус Винаи и обетов в триадах «Сутра, Виная, Абхидхарма» (три раздела буддийского канона) и «дисциплина, концентрация,

мудрость» (три вида тренировок). Однако понимание людьми значения обетов для достижения истока дхармы император считает весьма поверхностным: люди лишь считают, что для наличия дхармы просто должно присутствовать соблюдение обетов: «Люди полагают, что где есть обеты, там есть и дхарма, но не знают исток этой дхармы. Хотя говорят, что то, что собирает ум, называется обетами, но знают лишь разъяснения об уме, но пока ещё не достигли знания об истоке». Император же поясняет, что «несравненное соблюдение обетов», ведущее «к достижению непревзойдённого просветления» должно заключаться в достижении «истока ума», который «в корне прозрачен и невозмутим». За счёт этого достигается состояние, на которое Сутра сердца и Алмазная сутра указывают словами «Не возникает и не исчезает» и «Таковая Таковость не движется».

Достижение данного истока обладает всеобщей значимостью, «объединяющей мирское и внемирское», ведь именно из этого истока происходит регулирование жизни на всех уровнях, а именно то, каким образом «быть преданным государству, почтительным к родным, устанавливать правила поведения и создавать дела вплоть до таких мелочей как принятие питья и пищи, вставание с постели и укладывание спать, повседневный обиход и обыденные поступки». И если император Кан-си лишь подразумевал эту глубокую мысль о «побуждении к добру», дав монастырю название Цунь-чэн 存誠 (букв. «Хранящий искренность»), то Юн-чжэн утверждает, что он раскрывает эту мысль в явном виде «в надежде на совместное достижение коренного истока природы ума», а за счёт этого решения общестрановой задачи «поддержки государства в направления народа к добру» [8].

Составленная императором Юн-чжэном надпись на стеле посвящёна, как можно видеть, далеко не только самому монастырю Фа-юань. Через истолкование его названия он выдвигает два важных посыла, касающихся практики соблюдения Винаи. Прежде всего, утверждается равная сотериологическая ценность Винаи и Чань. Не одна только медитация, но и соблюдение обетов позволяет достичь состояния просветления – истока Дхармы (ведь именно благодаря достижению просветления Будда смог проповедовать Дхарму). Более того, выполнение

предписаний Винаи имеет даже более универсальную значимость, чем Чань. Через него достигаются не только запредельные цели, но и открывается возможность упорядочения и приведения к гармонии посюстороннего мира.

Как видно, приезд Фу-цзюя в Пекин стал для императора Юн-чжэна отправной точкой в развёртывании ряда новых буддийских мероприятий, которые, однако, не всегда были верны изначальному замыслу. Если в обращённом к новоиспечённым 1819 монахам приказе Юн-чжэн акцентировал внимание на ценности соблюдения обетов как пути духовной практики, то те, кого он отобрал для дальнейшего самосовершенствования под собственным руководством (22 человека, а из них ещё четверо), занимались именно медитацией, о чём свидетельствуют примеры Мин-чжуна и Син-сяня. Миссия же поддержания устоев Винаи была возможна на монастырь Фа-юань, для обеспечения чего туда было «привито» ответвление признанной Юн-чжэном ветви горы Бао-хуа: настоятелем по императорскому решению стал ученик Фу-цзюя по имени Син-ши.

Покровительство императора Цянь-луна монастырю Фа-юань и горе Бао-хуа

Что касается императора Цянь-луна, Хасэбэ Ю:кэй полагает, что поддержка школы Люй-цзун укладывалась в его политику «чистки рядов» монашеского сообщества. Но при этом единственной мерой Цянь-луна в отношении Винаи Хасэбэ Ю:кэй называет одобрение им в 1737 г. вышеупомянутого решения о включении трудов патриархов горы Бао-хуа в императорское издание буддийского канона [271, с. 92].

В самом деле, взаимодействие между императором Цянь-луном и горой Бао-хуа теряется из виду вплоть до начала приездов императора на саму гору в 1751 г. в ходе инспекций юга страны. Вместе с тем, 1740-е гг. отмечены вниманием со стороны императорского дома к монастырю Фа-юань, где Фу-цзюй в 1734 г. передавал обеты и где после его отъезда настоятелем по решению императора Юн-чжэна стал дхармовый наследник Фу-цзюя Син-ши.

В 1744 г. в монастыре Фа-юань была установлена изготовленная по повелению Цянь-луна стела, на которой был выгравирован написанный императором текст Сутры сердца, а под ним – скопированный придворным художником Дин Гуань-пэном[36] рисунок Цянь-луна с изображением трёх божеств – одного среди волн, и двух на скале, один из которых держит лотос, а другой – жемчужину [1]. Император Цянь-лун посетил монастырь Фа-юань-сы дважды: впервые в 11 декабря 1747 г., а во второй раз – в феврале 1780 г. по случаю завершение ремонта монастыря. Об этом ремонте, а также о своём посещении монастыря в начале весны 1780 г. император Цянь-лун сообщает в «Стихотворения о почитании и поклонении в монастыре Фа-юань, высеченном по высочайшему повелению», которое датировано второй декадой 1-го месяца года *гэн-цзы* (14 – 23 февраля 1780 г.).[37]

К непосредственному же взаимодействию с горой Бао-хуа император Цянь-лун вернулся только в 1750-х гг., когда начались его инспекционные поездки на юг страны. Он посещал гору Бао-хуа четырежды при жизни Фу-цзюя (в 1751, 1757, 1762 и 1765 гг.). Однако свидетельства источников не позволяют говорить о глубине взаимодействия: имеются лишь сведения о подарках, пожалованных императором, и о сочинённых им стихах. Так, например, в 1751 г. в ходе визита было составлено стихотворение, пожалованы три таблички (для Главного храма, Медного храма и платформы передачи обетов), парная надпись, гравюры драгоценной пагоды «Алмазной сутры», драгоценной пагоды «Сутры сердца», образа Бодхисаттвы Гуань-инь, а также 50 лянов серебра. Даже в своё отсутствие Цянь-лун не обходил вниманием гору Бао-хуа. Так, например, в промежутке между первым и вторым приездом в 1753 г. монастырю был пожалован каллиграфический альбом [3, с. 10–12]. Уже после смерти Фу-цзюя в 1765 г. император продолжал оказывать внимание данному оплоту школы Люй-цзун путём передачи в дар различных предметов во второй половине 1760-х – 1770-х гг, а в 1780 г. и 1784 г. ещё дважды посетил гору Бао-хуа [3, 20–22].

<u>Подмена школы Люй-цзун ветвью Цянь-хуа в предисловии Цзин Као-сяна</u>

Круг социальных взаимодействий Фу-цзюя не ограничивался

императорами. Выше уже был затронут вопрос о возможной роли некоторых столичных чиновников в передаче ко двору информации о наличии на горе Бао-хуа мощной генеалогической ветви школы Люй-цзун. Впрочем, круг связей Фу-цзюя далеко не ограничивался ими. Ему также приходилось иметь дело и с маньчжурскими принцами, и с региональной администрацией, и со светскими покровителями буддизма из местных жителей, и с образованными путешественниками, прибывавшими полюбоваться красотами горы Бао-хуа. Установление этих связей не только приводило к выполнению каких-либо утилитарных задач, но зачастую проявляло взгляды контрагентов Фу-цзюя на буддизм, а точнее – на конкретного патриарха, монастырь и школу.

Отставной столичный чиновник из Ханьлиньской академии Цзин Као-сян сыграл немаловажную роль в оформлении притязаний Фу-цзюя на демонстрацию главенства ветви Цянь-хуа в школе Люй-цзун. Главным его вкладом стало составлением в 1733 г. предисловия к представленной ему Фу-цзюем генеалогии школы Люй-цзун [18, ч. 4, с. 6]. Из текста предисловия явствует, какой Цзин Као-сян хотел представить эту буддийскую школу и в каких отношениях состоял с ней сам.

Опираясь на известные легенды, Цзин Као-сян начинает с обоснования древности буддизма, после чего сразу же обращается к вопросу его структуры – это «единая колесница», разделённая на три «тренировки»: дисциплину, концентрацию и мудрость. Идею последовательного освоения этой триады он поясняет через отсылку к родному ему конфуцианству, где также соблюдается движение от простого к сложному. Таким образом, устанавливается важность соблюдения дисциплины как одной из трёх основных стадий на буддийском духовном пути. Далее приходит черёд определить и место школы Люй-цзун. Как поясняет Цзин Као-сян, в соответствии с подразделением на три тренировки, возникли и самостоятельные передачи каждой из них – отдельно медитации, отдельно доктрины. Само собой разумеется, что возникла и школа Люй-цзун, отвечающая за дисциплину.

Кратко затронув историю её возникновения, расцвета в виде школы

Нань-шань Дао-сюаня и последующего упадка, Цзин Као-сян называет две знаковые фигуры возрождения школы Люй-цзун в недавнем прошлом – это Жу-синь и его ученик Цзи-гуан. Основными заслугами Жу-синя, который назван воплощением Упали (наиболее сведущего в Винае ученика Будды), являются получение обетов от Бодхисаттвы Манчжушри и распространение знания о Винае. В отношении же Цзи-гуана наиболее важным оказывается его соответствие двум предсказаниям, о которых на тот момент уже было хорошо известно по посмертной надписи на ступе Цзи-гуана [3, с. 280–281]. В первом случае во время восстановления связанного с именем Су Дун-по монастыря Ши-та 石塔寺 в Ян-чжоу 揚州 он обнаружил табличку с надписью «Будет обретено самадхи» (самадхи по-китайски *саньмэй* 三昧, и так же записывается прозвание Цзи-гуана – Сань-мэй). Во втором случае речь идёт о ситуации, когда во время проповеди Цзи-гуана в древнем винайском монастыре Дун-та распустились лотосы, что соответствовало пророчеству о возвращении великого винайского мастера древности Хуэй-юаня. Надо отметить, что с именем Цзи-гуана связано достаточно много чудес[38], причём чудо с признанием в качестве перевоплощения Хуэй-юаня однажды уже было поставлено в центр его жизнеописания – такую концепцию предложил Шу-юй, ученик второго патриарха горы Бао-хуа Ду-ти, основавший ответвление школы в монастыре Чжао-цин [65, с. 169]. Этот сюжет приобретает важную роль и для самого Цзи-гуана – именно в честь появления многочисленных лотосов основанное им на горе Бао-хуа общество совместной практики получает название Цянь-хуа (букв. «Тысяча цветов»), которое затем переходит на всю ветвь его духовных наследников. Помимо исполнения пророчеств, Цзи-гуан отличился ещё тем, что получил почётное прозвище «Тигр Винаи» (*люйху* 律虎).

Итак, Цзин Као-сян установил наличие двух патриархов, о которых в целом известно, что они распространяли Винаю, и которые отмечены рядом фантастических примет – сверхъестественной связью с запредельными сущностями: учеником Будды Упали и Бодхисаттвой Манчжушри в случае Жу-синя и давно почившими буддийскими мастерами в случае Цзи-гуана. Из

этого делается вывод о том, что «вся школа Нань-шань полностью находится в [ветви] Цянь-хуа». При этом не объясняется, что представляет собой ветвь Цянь-хуа и как с ней связаны Ж-усинь и Цзи-гуан. А именно не было сказано, что Жу-синь, на самом деле, в неё вовсе не входит, а основателем является только Цзи-гуан. Фигура Жу-синя фактически искусственно привлекается для возвеличивания той ветви школы Люй-цзун, которой симпатизирует Цзин Као-сян.

Этот ход мысли развивается далее за счёт приёма вложения в уста Жу-синя некоего пророчества насчёт будущности основанного им дела. С одной стороны, ученикам его не будет числа, но с другой – среди них быстро проявится различие между основными и побочными ветвями. Подразумевается, что в условиях такого неравенства выигрывает именно названная выше ветвь Цянь-хуа. В подтверждение её растущей мощи упоминается деятельность преемника Цзи-гуана на посту настоятеля горы Бао-хуа Ду-ти. На этот раз речь не идёт о его статусе перерожденца (хотя и в его жизнеописании есть такой эпизод, который ранее уже был использован Шу-юем), но о теоретических достижениях – он был знатоком «Винаи в четырёх частях» и автором сочинений по соблюдению монашеских обетов. Далее от гуманистического измерения Цзин Као-сян переходит к географии и даёт территориальную привязку. Ученики Ду-ти были многочисленными, но ключевым для развития ветви Цянь-хуа местом становится гора Бао-хуа. Именно здесь происходит «расцвет школы Люй-цзун».

Но даже самая мощная школа Люй-цзун не должна забывать о своих истоках. Переходя к характеристике генеалогического труда Фу-цзюя, Цзин Као-сян прежде всего упоминает, что тот проследил предшественников современной школы – «от Дхармакалы до почтенного [Хуэй-]юнь [Жу-синя]». Далее же сохранение добродетели позволяет школе крепнуть и развиваться, причём на фоне общего «распространения ветвей», которые никак не названы, важно именно «всё большее процветание генеалогической системы после почтенного [Сань-]мэй [Цзи-гуана]». Тем самым подразумевается, что вся та традиция Винаи, которая пришла со времён Дхармакалы получила своё

продолжение именно в рядах наследников Цзи-гуана, что по смыслу соответствует уже высказанному выше тезису о том, что ветвь Цянь-хуа вобрала в себя всё наследие Нань-шаньской школы Дао-сюаня.

В завершающей части предисловия Цзин Као-сян объясняет своё решение о его составлении. Сначала он описывает своё посещение горы Бао-хуа и встречу с Фу-цзюем, показавшим ему текст генеалогии и испросившим предисловие. Затем он рассуждает о том, что «на протяжении множества жизней» у него должны были накопиться многочисленные кармические препятствия к постижению буддийской истины. Но всё же он готов приступить к делу в надежде, что возникшее в связи с текстом генеалогии стечение причин и обстоятельств сработает как «коан Цянь-хуа», т.е. ситуация, позволяющая внезапно перейти от суетного к пробуждённому состоянию ума. Представление о коане отражает чаньское влияние на размышления Цзин Као-сяна о своей мотивации.

Несомненно, характеристика школы Люй-цзун (а точнее, ветви Цянь-хуа) занимает центральное место в предисловии Цзин Као-сяна. Но при этом он не забывает указать в ней место Фу-цзюя. Рассказав о подъёме школы Люй-цзун трудами Жу-синя, Цзи-гуана и Ду-ти, автор предисловия сообщает, что важное дело составления генеалогии школы взял на себя именно Фу-цзюй. Далее он отвлекается на изложение содержания генеалогии, а к фигуре Фу-цзюя возвращается в самом конце предисловия, ставя точку в своём рассказе вопросом том, не является ли «[Фу-]цзюй Асангой и Нагарджуной для почтенного [Сань-]мэй [Цзи-гуана]»? Здесь он приводит имена двух известнейших мыслителей буддийской традиции, которые существенно развили изначальные идеи буддизма и стали основателями философских школ, соответственно, Йогачары и Мадхьямаки. Соположение с ними Фу-цзюя подразумевает, что на его фигуре в школе Люй-цзун происходит такой же качественный скачок, какой произошёл в рамках всего буддизма на фигурах Асанги и Нагарджуны. Иначе говоря, представленный в таком свете, Фу-цзюй становится новой ключевой фигурой в своей традиции.

Сакрализация Фу-цзюя в жизнеописании авторства Чжан Пэн-чуна

Осмысление особого статуса Фу-цзюя в рамках школы Люй-цзун, начатое Цзин Као-сяном в предисловии к будущей «Генеалогии щколы Нань-шань», продолжилось накануне первого издания генеалогии. В 1742 г. начальник приказа снабжения наследника престола и членов императорской семьи и одновременно истолкователь-академик в академии Хань-линь Чжан Пэн-чун (ум. 1745) пишет жизнеописание Фу-цзюя [18, ч. 5, с. 115–116]. По всей видимости, он лично не знал Фу-цзюя, поскольку биографические подробности о нём излагал «на основании» представленной кем-то иным информации. Можно предположить, что этим кем-то мог быть Син-ши – ученик Фу-цзюя, который после его отъезда в 1734 г. по приказу императора Юн-чжэна сменил учителя на посту настоятеля монастыря Фа-юань в Пекинке. Причина же написания жизнеописания именно в это время с большой долей вероятности состояла в том, что именно в 1742 г. должно было выйти первое издание составленной Фу-цзюем «Генеалогии школы Нань-шань» и для него требовался текст о самом авторе.

Дошедший до нас текст жизнеописания содержит неоднородный материал: здесь и пересказ представленных ему сведения, и его собственная трактовка, и позднейшая вставка об обстоятельствах смерти и хронологии жизни Фу-цзюя. Тот факт, что Чжан Пэн-чун привнёс весьма солидную долю индивидуального начала в написанный текст, открывает возможность выявить всё своеобразие его взглядов на то, каким ему представлялся достойный жизнеописания буддийский патриарх.

Чжан Пэн-чун радикально отступает от традиционного подхода к изложению сведений об исторической личности, когда вслед за называнием имени указывается, какой местности он уроженец, кто были его предки и родители, включая их имена и социальный статус, после чего сообщается об обстоятельствах рождения, детстве и так далее в хронологической последовательности. Напротив, с самого начала Чжан Пэн-чун даёт своему читателю понять, что перед ними особый герой – «это наставник, от которого получили обеты 1800 монахов на императорской платформе [передачи обетов]». Тема того, что проведение крупной церемонии придаёт буддийскому наставнику

особый статус, получает развитие позже в жизнеописании. А именно Чжан Пэн-чун подмечает, что по численному масштабу Фу-цзюй, как оказывается, стоит даже выше Будды Шакьямуни: если за Буддой постоянно следовало 1250 учеников, то на одной данной церемонии Фу-цзюй собрал уже 1890. С другой стороны, сама церемония передачи обетов наполнена фантастическими образами: «В тот день, когда он открывал [платформу передачи] обетов в [монастыре] Фа-юань, небо было ясным, а воздух чистым. Спустились счастливые облака. Неожиданно в среднем зале появился дракон, окруживший четыре группы собравшихся, и [люди] дивились [этому]. Прочие славные проявления здесь подробно не описываю».

Вторым существенным признаком, по которому читателю предлагается идентифицировать Фу-цзюя, является его место в генеалогической преемственности патриархов школы Люй-цзун. Чжан Пэн-чун старательно перечислил имена всех шести предшественников Фу-цзюя на посту настоятелей горы Бао-хуа. При этом автор жизнеописания поясняет, что важность этой линии преемственности обусловлена тем, что среди 18 учеников первого патриарха Цзи-гуана именно линия второго настоятеля горы Бао-хуа Ду-ти является основной линией ветви Цянь-хуа. При этом «среди проповедующих Винаю нет тех, кто не следовал бы образцовым установлениям [ветви] Цянь-хуа, а потому первоначальная школа Нань-шань в полной мере счастливым образом проявилась в [ветви] Цянь-хуа». И именно на гору Бао-хуа «стекаются все в Поднебесной, кто желает получить обеты».

Наконец, третья особая характеристика Фу-цзюя – это его статус перерождения вышеупомянутого Ду-ти: «Люди говорили о нем, как о перерождении почтенного [Ду-]ти, что имело глубокие основания! Почтенный [Ду-]ти унаследовал и поднял [ветвь] Цянь-хуа». На этот раз Чжан Пэн-чун вводит концепцию, для которой нет ни прецедента в источниках, ни подкрепляющих её фактов, таких как численность участников церемонии или имена патриархов-предшественников. Поэтому ему приходится предпринять достаточно серьёзные усилия для обрамления своей идеи деталями, которые придавали бы ей достоверность. Свою конструкцию он развивает по двум линиям.

Во-первых, устами неопределённых «людей» назвав Фу-цзюя перерождением Ду-ти, Чжан Пэн-чун указывает, что Ду-ти якобы сам сделал пророчество о своём грядущем возвращении в мир. Это произойдёт в случае, если «его храмы и павильоны, все порядки и правила, церемонии платформы [передачи обетов будут нуждаться в] реорганизации или перестанут соответствовать его желаниям». Ниже, сообщив о превзошедших самого Будду масштабах церемонии передачи обетов, автор жизнеописания рассказывает о случившемся по возвращении Фу-цзюя на гору Бао-хуа пожаре и о её восстановлении на выделенные из государственной казны средства. К этим сведениям он добавляет изложением своей личной позиции: так «была полностью исполнена посмертная воля почтенного [Ду-]ти – верю, [что это было] пожелание наставника [Фу-цзюя] в прошлой жизни».

Во-вторых, сразу после этого своего наблюдения за соответствием реальных действий Фу-цзюя некоему призрачному пророчеству Ду-ти, Чжан Пэн-чун переходит к следующему своему инструменту – эпизоду с чудесным спасением Фу-цзюя от утопления: «Также удивительно то, что, когда наставник [Фу-цзюй] был ребенком, он переходил мост и упал в воду, и через некоторое время как будто услышал, что кто-то говорит: “Это дело наследования и продолжение – вот оно здесь!” И тотчас же [Фу-цзюй] выплыл на поверхность воды».

К этому можно добавить ещё одно наблюдение. Начав с описания масштабов церемонии передачи обетов, Чжан Пэн-чун рассказал о последующей реконструкции разрушенного пожаром монастыря, о своём соображении насчёт того, что этим исполнилось предсказание Ду-ти о своём перерождении. Сюда же он присовокупил описание ситуации с утоплением и чудесным голосом, возвестившим Фу-цзюю его особую миссию. И наконец, эта часть неожиданно завершается возвращением к фантастическому описанию церемонии передачи обетов, на которой появляется дракон. Возможно, это странное возвращение к хронологически оставшейся уже позади столичной церемонии можно объяснить намёком на то, что говоривший из воды чудесный голос мог принадлежать тому

самому дракону. Ведь в буддийской мифологии китайские драконы соответствуют индийским нагам – повелителям водной стихии и одновременно хранителям тайного знания.

Возвращаясь к самому эпизоду с утоплением, следует отметить, что как и в случае темы с перерождением Ду-ти, он дважды упоминается в одном жизнеописании. Второй раз он возникает в той части, где Чжан Пэн-чун наконец-то переходит к традиционному изложению биографических сведений на основании предоставленных ему извне данных. И здесь обнаруживается одно краткое упоминание о том, что «в детском возрасте [Фу-цзюй] попал в беду из-за водного стихийного бедствия». Можно предположить, что Чжан Пэн-чун взял за основу это краткое и малоинформативное событие из ранней биографии Фу-цзюя и переработал его для своей цели – оформления концепции Фу-цзюя как перерождения Ду-ти. Ведь, как было сказано выше, эпизод с утоплением и предсказанием непосредственно примыкает к утверждению о вере Чжан Пэн-чуна в соответствие Фу-цзюя пророчеству Ду-ти о собственном перерождении.

Интересно, что ничего подобного не встречается в двух более поздних жизнеописаниях XVIII в., а именно в жизнеописании в надписи на стеле долголетия и в «Хронике горы Бао-хуа». В куда более поздних жизнеописаниях начала XX в. находим, что эпизод с утоплением в трактовке Чжан Пэн-чуна был сохранён, но получил осмысление как непосредственная причина, подтолкнувшая Фу-цзюя к уходу в монахи. При этом в «Рукописи хроники монастыря Фа-юань» [18, ч. 5, с. 150] лишь кратко говорится о том, что Фу-цзюй «начал думать о принятии прибежища», то текст в «Новом продолжении жизнеописаний достойных монахов» здесь более цветастый: после случившегося Фу-цзюй «постоянно памятовал о барке сострадания[39] и обратил мысли ко всеобщему спасению» [29, ч. 09, с. 52]. А значит, последующие авторы жизнеописаний Фу-цзюя либо полностью отказались воспринимать данное творение Чжан Пэн-чуна, либо не согласились с той целью, с которой он посчитал нужным привнести в текст жизнеописания данный эпизод.

Как видно, составляя жизнеописание Фу-цзюя, Чжан Пэн-чун преследовал

чётко определённую цель – охарактеризовать своего героя как выдающуюся и даже сверхъестественную фигуру. В отличие от Цзин Као-сяна, для которого наличие генеалогической традиции являлось самоценностью, у Чжан Пэн-чуна генеалогия также поставлена в услужение общей миссии сакрализации Фу-цзюя. Главное своеобразие подхода Чжан Пэн-чуна по сравнению с Цзин Као-сяном состоит в том, что он обратился к методу конструирования новых эпизодов (сообщение о предсказании Ду-ти и о чудесном спасении Фу-цзюя от утопления), чтобы привнести в жизнеописание новаторскую идею о статусе Фу-цзюя как перерожденца Ду-ти. Показательно, что в недрах школы Люй-цзун такой же приём для такой же цели ранее уже употреблялся. А именно Шу-юй разработал эпизод с участием Жу-синя в реконструкции пагоды в монастыре Бао-энь в Нанкине для обоснования того, что Жу-синь является перерожденцем ученика Будды Упали[40].

Замалчивание истории монастыря Фа-юань в жизнеописании авторства Лю Мин-фана

Ещё одно жизнеописания Фу-цзюя можно найти в посвящённой местным выдающимся монахам цзюани «Хроники горы Бао-хуа». Его автором можно с уверенностью назвать Лю Мин-фана – составителя новой редакции хроники, которого привлёк Фу-цзюй в ответ на новый раунд императорского внимания к горе Бао-хуа, связанный с южными инспекциями императора Цянь-луна. Деятельность Лю Мин-фана подробно проанализирована нами в отдельной статье [71]. Можно резюмировать, что Лю Мин-фан интересовался не столько буддизмом, сколько даосизмом. Он не занимал официальной должности, но был образованным человеком, общавшимся с другими представителями книжной элиты. Средства же к существованию ему и до «Хроники горы Бао-хуа» уже случалось зарабатывать за счёт составления хроник по найму локального начальства.

В отличие от Чжан Пэн-чуна, у Лю Мин-фана изложение биографии Фу-цзюя следует традиционному хронологическому подходу. Автор даёт достаточно сухой отчёт о последовательных событиях в жизни своего героя, не злоупотребляя фантастическими подробностями. Нечто необычайное происходит

лишь при рождении ребёнка и при проведении столичной церемонии передачи обетов, но описание обоих случаев весьма скупо на конкретные сверхъестественные подробности: мать Фу-цзюя всего лишь переживает «необычайное» ощущение, а особенности ребёнка проявляются, прежде всего, в его прекрасном физическом облике. В случае же церемонии передачи обетов её сопровождает «появление в храме драгоценного света пяти цветов, который поднялся к небосводу» в момент восхождения Фу-цзюя на платформу.

В таком же приземлённом ключе выдержан и завершающий раздел жизнеописания, в котором даётся список достижений Фу-цзюя как «необыкновенного Сына Будды», который «неоднократно удостаивался глубокой милости двух дворов». Во-первых, отмечается его приверженность духовной практике как средству собственного духовного роста, так и заботы своими молитвами о народе и государстве. Во-вторых, он успешно вёл хозяйство монастыря. В-третьих, Фу-цзюя отличало неукоснительное соблюдение строгих обетов, касающееся, в особенности, правил ношения одежды и приёма пищи. В-четвёртых, он передал обеты множеству монахов и воспитал многих выдающихся последователей. В-пятых, он стремился сохранить историю горы Бао-хуа и инициировал составление её хроники. И наконец, в-шестых, авторству Фу-цзюя принадлежит несколько сочинений.

Несмотря на столь сдержанный и приземлённый характер жизнеописания, Лю Мин-фан, тем не менее, сделал в нём одно утверждение, которое позже подверглось острой критике. А именно в жизнеописании сказано, что после водворения Фу-цзюя в Пекине его стали «называть патриархом первого поколения [монастыря] Фа-юань» [18, ч.5, с. 115]. Авторство этой характеристики следует атрибутировать Лю Мин-фану, поскольку нигде более она не встречается. Даже сам Фу-цзюй, подписывая своё первое предисловие к «Генеалогии школы Нань-шань», указывает на свою связь с монастырём Фа-юань в виде формулировки о том, что он «проводил передачу обетов в великом монастыре Фа-юань в Пекине» [18, ч. 4, с. 8].

Вся спорность, на первый взгляд, невинного утверждения Лю Мин-фана о

статусе Фу-цзюя в истории монастыря Фа-юань становится ясна при рассмотрении того, как на него отреагировал – пусть даже много позже, в начале XX в. – патриарх конкурирующей ветви Гу-линь школы Люй-цзун Жэнь-ю. В своей «Сводной хронике обители патриархов школы Люй-цзун» он порицает применение к Фу-цзюю обозначения как патриарха «первого поколения, возродившим [монастырь] Фа-юань»[41].

Жэнь-ю приводит два аргумента, ставшие основанием для такого осуждения. Во-первых, изменение названия монастыря императорской волей не должно быть поводом к тому, чтобы заново начинать нумерацию поколений (*дай* 代) его настоятелей. Так, монастырь Лун-чан на горе Бао-хуа по велению императора Кан-си в 1703 г. был переименован в Хуэй-цзюй, но это не привело к тому, чтобы тогдашнего патриарха Чжэнь-и[42] стали называть «[патриархом] первого поколения, возродившим [монастырь] Хуэй-цзюй», тогда как в случае монастыря Фа-юань был применён именно этот приём. Подобный подход предосудителен, поскольку подвергает «забвению» предыдущих настоятелей монастыря Фа-юань, известного ранее как Минь-чжун[43].

Во-вторых, недостаточным основанием для именования «патриархом первого поколения» такого-то монастыря является проведение в нём передачи обетов. Так, основатель возрождённой школы Люй-цзун Жу-синь передавал обеты в многочисленных монастырях и даже в горах У-тай по императорскому приказу. Но ни в одном случае его не называют «патриархом первого поколения» какого-либо из соответствующих монастырей.

Стелы с высокими отзывами местных чиновников о горе Бао-хуа

Столичные чиновники были не единственными, кто составлял тексты во славу горы Бао-хуа и её настоятеля Фу-цзюя. Региональные чиновники, которые взаимодействовали с монастырём на горе, казалось бы, по экономическим вопросам, также оказывались в роли литературных покровителей школы Люй-цзун. Составляя предназначенные для высечения на стелах надписи о своих решениях или результатах своей деятельности, они выражали определённое отношение и давали характеристику монастыря и его настоятеля. Двумя

конкретными примерами являются «Стела об освобождении горы Бао-хуа от сдачи податного риса на склады по смешанным пунктам» Цзя Цзэ-жуня [3, с. 348–352] и «Запись на стеле об исполнении указа о восстановлении монастыря Хуэй-цзюй на горе Бао-хуа» Чжао Хун-эня 趙洪恩 [3, с. 247–251].

В 1724 г. Цзя Цзэ-жунь, занимавший должность главы уезда Цзюй-жун в 1719–1722 гг., составил по просьбе Фу-цзюя текст для стелы, устанавливавший налоговую привилегию в отношении податного риса для горы Бао-хуа. Текст Цзя Цзэ-жуня сообщает как об экономической ситуации в монастыре, так и о личном отношении чиновника к этому месту. С самого начала надписи Цзя Цзэ-жунь говорит о своём повышенном интересе к буддийским центрам в целом – известных гор множество, и он изучал их хроники. Но гора Бао-хуа обладает первенством среди всех них по ряду причин.

Важнейшая из них – это строгость соблюдения Винаи таким огромным количеством монахов. «Никогда ещё не видел такого места, как монастырь Хуэй-цзюй на горе Бао-хуа у нас в городе Цзюй[-жун], где собрались бы тысячи и сотни бхикшу, которые бы соблюдали чистый устав и прилежно выполняли аскетическую практику, проводя сотни лет подобно одному дню». И он находит «объективное» подтверждение этих духовных достижений. Рассказывая о своём первом знакомстве с горой Бао-хуа по дороге к новому месту службы, Цзя Цзэ-жунь описывает встретившиеся ему восхитительные виды: «В то время висела пелена моросящего дождя, издали виднелась высокая гора, покрытая тенистой зеленью». И сразу же следом добавляет пришедший ему на ум вывод из увиденного: «Я подумал, что наверняка это место возглавляет великий добродетельный наставник». И в другом месте аналогичным образом сначала он выражает восхищение чистотой религиозной практики монахов: «Ведь в самом деле тщательность и строгость их обетов и дисциплины редко можно увидеть в пределах морей». И сразу затем: «Не зря по местоположению и красоте [эти места] первенствуют в Поднебесной». По-видимому, Цзя Цзэ-жунь здесь мыслит в категориях характерного для буддийской культуры представления о симпатическом отклике. По его мысли, чем выше духовные достоинства монахов,

тем краше местность. Следовательно, потрясающая красота горы Бао-хуа может служить доказательством первенства этого места с точки зрения соблюдения монашеских обетов.

Другим подтверждением выдающегося статуса горы Бао-хуа является внимание к ней со стороны сильных мира сего. Император Кан-си во время инспекции на юг пожаловал табличку с новым названием монастыря – Хуэй-цзюй. Но и по сей день региональная высокопоставленная элита не оставляет вниманием гору Бао-хуа. Проводившиеся в монастыре религиозные мероприятия привлекали значительное внимание местного чиновничества. В пышных тожествах, устроенных монастырём по случаю 60-летия императора Кан-си, приняли участие «все власть предержащие, вплоть до столь высокопоставленных как командир провинциального гарнизона и генерал-губернатор» всего округа Цзян-нин. Кроме того, как свидетельствует Цзя Цзэ-жунь, «к счастью все высшие чины искренне привержены Трём Драгоценностям и всемерно выделают материальную помощь… Все, кто управляет этим краем, с особым вниманием поддерживают и оберегают [монастырь]». При этом он не хочет быть голословным и отмечает, что «выгравированные стелы [с записями об этой помощи] ясно стоят перед глазами». При этом оказание помощи горе Бао-хуа высокими начальниками не только придаёт авторитета самой горе, но и служит основанием для действий самого Цзя Цзэ-жуня: ослабление налогового бремени, по его мнению, «мало отличается от особой милости предка Жэня (императора Кан-си) при даровании таблички и возвышенных мыслей искренне приверженных различных начальников».

Наконец, когда речь доходит до той налоговой привилегии, которую конкретно должен закрепить он сам перед отъездом в другую провинцию, он подробно останавливается на том, что лишь продолжает дело, уже начатое другим благодетелем монастыря по имени Ши Инь-чжан. А значит, и на более низовом местном уровне гора Бао-хуа давно пользуется материальным покровительством со стороны учёных-чиновников.

Губернатор Чжао Хун-энь, увековечив свою роль в реконструкции монастыря Хуэй-цзюй после пожара зимой 1734 г., в надписи на стеле также дал определённую характеристику горе Бао-хуа. В отличие от Цзя Цзэ-жуня, глубина нынешней духовной практики монахов остаётся полностью вне поля его внимания. Первейшим же признаком горы Бао-хуа как крупного буддийского центра является наличие в её истории знаковых имён великих монахов прошлого: Бао-чжи времён династии Лян, Фу-дэна периода Вань-ли эпохи Мин, Цзи-гуана и Ду-ти, а также их достижения: строительство Медного храма, получение таблички с названием монастыря и установление каменной платформы для передачи обетов [3, с. 247–248]. Показательно, что при этом перечислении Чжао Хун-энь никак не пытается проследить генеалогической связи между этими наставниками прошлого и нынешним руководством монастыря и вообще не упоминает о том, что здесь базируется школа Люй-цзун. В этом его позиция сходна с Цзя Цзэ-жунем, который при всём своём внимании к строгости соблюдения обетов и дисциплины на горе Бао-хуа никак не связывал это с её принадлежностью к конкретной школе буддизма. В то же время для него история современной ему горы Бао-хуа охватывает некий законченный период: восклицая о величии горы, он добавляет, что оно длится вот уже 140 лет. Нетрудно подсчитать, что эта датировка отсылает к периоду 1590-х гг., то есть времени деятельности Фу-дэна, который не имел никакого отношения к принесённой сюда позже Цзи-гуаном школе Люй-цзун. Таким образом, современный период существования горы Бао-хуа в глазах Чжао Хун-эня полностью разобщён с представлениями о какой-либо генеалогической преемственности.

Другая общая черта Чжао Хун-эня с Цзя Цзэ-жунем выражается в той второй характеристике, которую губернатор даёт горе Бао-хуа: она предстаёт как объект неустанного внимания различных императоров. В ходе двух инспекций юга страны в 1703 и 1707 гг. здесь побывал император Кан-си и пожаловал различные таблички, в т.ч. с новым названием монастыря – Хуэй-цзюй[44]. И именно это – а не чистота нравов – позволяет Чжао Хун-эню утвердить особый статус горы Бао-хуа: «Вероятно, эта обитель является первейшей на юго-востоке»

[3, с. 249]. Продолжая раскрывать эту тему, Чжао Хун-энь указывает, что буддизму уделяли внимание как два предшествующих императора Кан-си и Юн-чжэн, так и действующий император Цянь-лун. При этом основным видом духовной практики должна быть чаньская, хотя важно и проведённое Цянь-луном «устрожение обетов и дисциплины монахов», а конечной целью – «достижение утончённого» и «видение Татхагаты» [3, с. 249–250].

Участие учёных-чиновников в строительстве на горе Бао-хуа

Помимо оказания литературного покровительства, учёные-чиновники также были вовлечены в дела горы Бао-хуа в более материальных формах. Зимой 1734 г. в монастыре Хуэй-цзюй на горе Бао-хуа случился пожар, после которого потребовались масштабные восстановительные работы, о которых известно из двух источников – первом предисловии Фу-цзюя к «Генеалогии школы Нань-шань» [18, ч. 5, с. 8] и надписи на стеле о завершении губернатором Чжао Хун-энем реконструкции, которую он осуществлял по императорскому приказу в качестве территориально ответственного чиновника [3, с. 247–251]. Ремонтные работы заняли полгода, начиная с 20 июля 1735 г., и установка стелы осенью 1736 г. должна была увековечить память о них.

Согласно «Хронике горы Бао-хуа» были реконструированы: Правое здание Главного храма (3 столба, высота 17,4 м, глубина около 16,5 м), Левое здание великого сострадания (3 столба, высота чуть более 13,3 м, глубина 13,3 м), Здание правого флигеля (18 столбов), Здание с 24 столбами (трапезная; лечебница; кельи для странствующих монахов; хранилища для разных запасов; чайные помещения; кухня и др.). Вновь построены Зал радости (одновременно с восстановлением Правого здания Главного храма), Беседка белых облаков, Беседка жёлтых листьев, Каменная беседка. В надписи на стеле о восстановлении монастыря Чжао Хун-энь сообщает, что всего сгорело помещений в более чем 60 столбов; было восстановлено помещений в 69 столбов, заново построено помещений в 54 столба, беседок и галерей, отремонтировано и украшено помещений в 192 столба большого храма, платформы обетов и левого флигеля. Стоимость работ составила более 10 тысяч лянов серебря. Кроме того, были приобретены благовония, земли,

предметы и посуда для насельников монастыря на сумму 2000 лянов [3, с. 248]. Итог же реконструкции он описал следующими словами: «Возвышенные здания и выдающиеся павильоны, галереи и частные покои стали премного обширными и строгими. Если смотреть спереди, по очереди видны горы, деревья, потоки и облака, неожиданно появляются золотые фигуры [будд] в сиянии, и драгоценные образы выглядят тем более торжественно» [3, с. 248].

Осуществление столь масштабной реконструкции стало возможным, благодаря тому, что Фу-цзюй использовал наладившиеся связи с императорской властью для получения материальной помощи. Как сообщает сам Фу-цзюй: «Об этих событиях был подан доклад, и были специально выделены средства из казны, созваны рабочие и подготовлены материалы, и чиновники наблюдали за строительством. Также были пожалованы поля для прокормления, чтобы снабжать монахов» [18, ч. 4, с. 8].

Здесь Фу-цзюй упоминает надзиравших за строительством чиновников. Из надписи же Чжао Хун-эня можно подробнее узнать о той конкретной роли, которую он сам и его коллеги сыграли в реконструкции монастыря. Он пишет: «Я как управляющий данными землями получил приказ заняться восстановлением. Тогда я выделил средства и возглавил подчинённых, созвал рабочих и приготовил строительные материалы, всё было собрано и выполнено с осторожностью. Сотня рабочих активно приступила к делу, никто не смел оказаться позади других» [3, с. 249]. Однако Чжао Хун-энь был далеко не единственным, кто оказался задействован в реализации данного проекта. Как он сообщает: «Пожертвовали жалование и предоставили средства я и бывший завхоз [монастыря] почтенный Гао 高, а также чиновники, в т.ч. из провинциальной администрации; в целом заведовал осуществлением этого бывший начальник департамента по гражданским и финансовым делам [провинции Ань-хой] Ли Лань 李蘭; наблюдал за ремонтом правитель округа Цзян-нин Чжан Хуа-нянь; взял на себя практическое осуществление бывший начальник уезда Син-хуа Ай Юань-фу[45] и др. Подчинённые Ли Дэ[46] и Бин Шу-юань 並書緣 попросили сделать гравировку

на камне, чтобы сообщить на вечные времена, потому выполнил эту надпись» [3, с. 250–251]. Из этого описания трудно установить, какие конкретно функции выполнял каждый из упомянутых участников процесса, однако оно даёт понять широту и разнообразность этого круга. Здесь и представитель монашеского сообщества – бывший завхоз монастыря. Здесь и чиновники, которым территориально подведомственна гора Бао-хуа – Чжао Хун-энь, Чжан Хуа-нянь и Ли Дэ. Но есть и представители других провинций – отставные чиновники, которые, вероятно, каким-то особым образом были связаны с горой Бао-хуа и хотели принять участие в её судьбе: Ли Лань из провинции Ань-хой и Ай Юань-фу из уезда Син-хуа провинции Цзян-су (гора Бао-хуа же находилась в уезде Цзюй-жун той же провинции).

Другой эпизод достаточно серьёзных строительных работ на горе Бао-хуа связан с подготовкой к приезду императора Цянь-луна, который должен был расположиться здесь во время своей первой инспекции южных районов страны в 1751 г. В преддверии императорской поездки создаётся проверяющий комитет в составе губернаторов низовья Янцзы (провинции Цзян-су, Ань-хой и Цзян-си) и управляющих монастырями обоих берегов низовьев реки Хуай-хэ (центральной части провинции Цзян-су). По решению комитета зимой 1750 г. начинаются строительные работы в монастыре на горе Бао-хуа [3, с. 104–105, 115, 120]. При этом само решение было оформлено в виде приказа уезда Цзян-пу (ныне район Пу-коу г. Нанкин).

В ходе работ перестроили келью настоятеля, объединив ее с задним двором для подготовки Путевого дворца для императора [3, с. 105], а также переделали Зал патриархов для подготовки Путевого дворца для императрицы [3, с. 115]. Была построена Беседка нефритового зеркала, из описания которой в «Хронике горы Бао-хуа» известно, что непосредственно исполнением приказа о ремонте монастыря занимался некий Лю Цзин-фу 劉景福 [3, с. 120]. Он же в 1750 г. посвятил горе Бао-хуа стихотворение [3, с. 588–589], в котором сообщал, что «следующей весной пройдёт сезонный объезд страны», т.е. в рамках инспекции на юг прибудет император Цянь-лун. Пусть даже нам не удалось

установить, кем был Лю Цзин-фу, но из доступных сведений понятно, что, как и в случае реконструкции после пожара зимой 1734 г., для исполнения принятого светской властью решения о строительных работах в монастыре назначается светское лицо. Хотя должность Лю Цзин-фу неизвестна, но тот факт, что он посвятил стихотворение горе Бао-хуа, однозначно свидетельствует о том, что он принадлежал к числу представителей светской образованной прослойки и, по всей вероятности, должен был быть действующим чиновником.

Участие учёных-чиновников в организации религиозной карьеры учеников Фу-цзюя

Гора Бао-хуа привлекала не только оставивших заметный след в истории учёных-чиновников, но и менее выдающихся представителей образованной прослойки. Некоторые из них известны нам поскольку, поскольку написали стихотворения по случаю посещения горы Бао-хуа, например, Го Вэй-юань 郭畏源 [3, с. 645–646] и Лу Цзу-юй[47] [3, с. 647], подробных сведений о которых найти не удалось. Но сам факт того, что они стали авторами стихотворений, говорит об их принадлежности к тому культурному кругу, который практиковал подобные литературные упражнения.

Некоторые другие представители светской элиты пусть даже, возможно, не взаимодействовали с Фу-цзюем напрямую, но также сыграли важную роль в функционировании возглавляемой им буддийской общины, а именно – они рекрутировали учеников Фу-цзюя в качестве настоятелей других монастырей. Более подробная информация доступна о трёх близких учениках Фу-цзюя – Син-яне, Син-ши и Син-сяне, поскольку имеются их жизнеописания. И если судьба Син-ши была решена императором Юн-чжэном, который сделал его настоятелем монастыря Фа-юань-сы, то иначе обстояло дело с двумя другими учениками.

Так, имеется два жизнеописания Син-яня (1709–1769) – в «Генеалогии школы Нань-шань» [18, с. 124–125] и в «Генеалогии светильника школы Люй-цзун» [15, с. 170]. Из второго известно, что он в 1760 г. «получил приглашение военного губернатора [Цзян-]су почтенного Чэня 陳 стать

настоятелем древнего монастыря Чжи-пин 治平寺, который находился в плачевном состоянии, но благодаря усилиям почтенного Чэня и нового настоятеля был восстановлен» [15, с. 170]. Первое же даёт ещё более объёмную картину, поскольку его автор Лю Чунь-вэй[48] пишет в более личном ключе, а потому сообщает массу подробностей о взаимодействии разных сторон в жизни Син-яня. В 1765 г. он застал Син-яня в монастыре Чжи-пин, где узнал о словах военного губернатора Цзян-су гуйлиньского Чэнь Сян-юаня 陳相圓: «Чжи-пин хоть и называется древней обителью, но постройки его разрушены уже долгое время и покрылись зарослями. Поэтому я поручил его тому, кто происходит из [ветви] Цянь-хуа [школы Люй-цзун], и он возрождает это драгоценное место. Эта ноша неподъёмна для того, кто не обладал бы великой силой» [18, с. 124]. Тогда Лю Чунь-вэй задал ряд вопросов, которые, по-видимому, с его точки зрения раскрывали наиболее существенные факты биографии монаха: его дхармовое имя и прозвание, принадлежность к школе, обстоятельства ухода в монахи, фамилия в миру и, наконец, родной регион. При этом ответом на вопрос о принадлежности к школе стало то, что Син-янь «получил дхарму» (*шоуфа* 受法) от Фу-цзюяи из ветви Цянь-хуа и стал настоятелем монастыря Тянь-лун.

Дальнейшие сведения Лю Чунь-вэй почерпнул от Юань-шэна 圓升, преемника Син-ши на посту настоятеля монастыря Фа-юань, рядом с которым жил Лю Чунь-вэй, когда переехал в Пекин в 1770 г., заступив на должность главы ведомства Тай-бу-сы. Узнав, что Юань-шэн также происходит из ветви Цянь-хуа, Лю Чунь-вэй расспросил его о Син-яне, и настоятель Фа-юаня рассказал ему всю историю Син-яня с приезда того в Пекин в 1734 г. вместе с Фу-цзюем и вплоть до смерти в 1769 г.: три года он возглавлял монастырь Тянь-лун на горе Бао-хуа, шесть лет – монастырь Чжи-пин в Су-чжоу, в 1765 г. стал преемником Фу-цзюя на посту настоятеля монастыря Хуэй-цзюй на горе Бао-хуа и умер в 1769 г.

В этом рассказе обращают на себя внимание две вещи относительно того, какую роль играла генеалогическая принадлежность в жизни монахов и их общении со светскими виз-а-ви. Прежде всего, для регионального, а затем и

столичного чиновника Лю Чунь-вэя двумя основными характеристиками религиозной карьеры монаха являются – именно в таком порядке – принадлежность к школе и обстоятельства пострига: об этих характеристика он спрашивает, желая больше узнать о Син-яне. Узнал он и о школьной аффилиации Юань-шэна, когда познакомился с ним в Пекине. Вопрос о генеалогическом статусе при этом является не только предметом праздного любопытства, но и позволяет принимать практические решения: узнав об общности школы двух монахов, встреченных им в разное время, он заключил, что один из них будет хорошо осведомлён о жизни и деятельности другого.

Более того, Лю Чунь-вэй оказывается прав в своём предположении. Несмотря на то, что Юань-шэн был учеником, а затем преемником Син-ши в Пекине, а жизненный путь Син-яня разворачивался на юге страны, Юань-шэн был хорошо осведомлён о его деятельности – вплоть до самых недавних событий[49]. Если же вернуться к вопросу о роли светских покровителей в судьбе Син-яня, то из этой истории очевидно, что военный губернатор Су-чжоу, пригласивший его восстановить монастырь Чжи-пин, открыл новый этап в его карьере. Из настоятеля филиала монастыря Хуэй-цзюй он превратился в руководителя самостоятельной обители и смог проявить себя как сильный лидер, способный решить вопрос восстановления заброшенного храма[50]. Наконец, достойно внимания и то, что в бытность в Чжи-пине Син-янь дважды – в 1762 и 1765 гг. – принимал прибывшего сюда в ходе южных инспекций императора Цянь-луна, который пожаловал парные надписи [15, с. 170].

В судьбе другого ученика Фу-цзюя по имени Син-сянь[51] светские покровители сыграли не менее, а даже более важную роль. В § 2 данной главы уже было сказано, что Син-сянь принял обеты от Фу-цзюя на горе Бао-хуа в 1723 г. и в качестве одного из бхикшу-свидетелей участвовал в церемонии передачи обетов в Пекине. Затем император Юн-чжэн отобрал его в числе 22 монахов, призванных продолжить духовную практику под его личным руководством, но после вступления на престол императора Цянь-луна, как и другие монахи, тот был отослан обратно в свой монастырь. На горе Бао-хуа он помогал с монастырскими

делами, пока не получил приглашение от «областных покровителей»[52] Ван Цзяо-жу 汪交如 и Дай Нань-вэна 戴南翁 и других возглавить находившееся в запустении подворье Цзи-сян 吉祥院 в Ян-чжоу. Благодаря строгим порядкам Син-сяня люди устремлялись в монастырь, а число покровителей множилось. Сбором средств для него занимались почтенный Пань Сянь-хэ 藩宪何 и др. За немногие годы монастырь стал гигантским. А после посещения императором Цянь-луном в ходе инспекции на юг в 1751 г. и пожалования таблички с новыми названием Чжи-чжу[53] товарищ министра финансов Гао 高 выделил средства для реконструкции. Была построена платформа передачи обетов и др., приобретены поля для прокормления в размере более 400 му (26,7 га). Здесь было несколько сотен насельников, и это стало крупное ответвление Бао-хуа. Жизнеописание Син-сяня свидетельствует и о случаях литературного покровительства: в нём приводится краткая похвала в его адрес, составленная человеком по фамилии Цзэн из деревни Наньфэн 南丰曾氏[54], а автором самого жизнеописания является Жуань Сюэ-цзюнь из Шаньяна[55] 阮學濬 , земляк и многолетний друг Син-сяня в 1767 г. , ранее занимавший должность придворного хроникёра (*цицзюйчжу* 起居注) и редактора Ханьлиньской академии (*бяньсю* 编修).

Пример Син-сяня показывает наличие многообразных форм участия светской элиты в жизни буддийского сообщества. Местные покровители осуществляют восстановление заброшенного монастыря как путём сбора средств, так и привлекая подходящего сильного кандидата на пост настоятеля. Затем вступает в действие механизм императорского покровительства, стимулирующего дальнейшее вовлечение местных элит, и монастырь приобретает ещё большую материальную силу и славу. Примечательно, что биограф Син-сяня, бывший столичный чиновник, выстраивает чёткую генеалогическую связь между восстановленным монастырём и альма-матер настоятеля: Чжи-чжу назван «важным ответвлением горы Бао-хуа», иначе говоря, генеалогическое родство настоятеля переносится и на весь монастырь, наделяя его статусом в рамках генеалогической системы ветви Цянь-хуа школы Люй-цзун.

Уже на двух рассмотренных выше примерах видно, что представители светской элиты различных уровней активно взаимодействовали с монахами в лице учеников Фу-цзюя. Если в случае столичных чиновников результатом этого зачастую становилось литературное покровительство, то местные джентри могли играть куда более существенную роль, привлекая сильных кандидатов в качестве настоятелей и собирая финансовые средства для восстановления локальных монастырей. И если такие монастыри приобретали определённый масштаб, они могли снискать внимание императора и затем ещё больше нарастить свою мощь за счёт привлеченья новых покровителей и получения казённых средств. Показательна также осведомлённость светских покровителей о важной связующей роли генеалогического родства между монахами и монастырями.

Литературное покровительство столичной элиты через посредство Син-ши

Преемник Фу-цзюя на посту настоятеля монастыря Фа-юань в Пекине Син-ши сыграл немаловажную роль в привлечении внимания наиболее высокопоставленных особ столицы к фигуре Фу-цзюя. Данное внимание выкристаллизовывалось, главным образом, в форме литературного покровительства. Представляется, что именно благодаря Син-ши появилось вошедшее в «Генеалогию школы Нань-шань» жизнеописание Фу-цзюя, составленное в 1742 г. Чжан Пэн-чуном, тогдашним начальником приказа снабжения наследника престола и членов императорской семьи и одновременно истолкователем-академиком в академии Хань-линь.

А осенью 1743 г. Син-ши приступил к сбору текстов, которые бы чествовали грядущее шестидесятилетие Фу-цзюя в 1745 г. Два таких текста, оба из которых позиционированы как «предисловия по случаю долголетия хэшана Вэнь-хай [Фу-цзюя]» (*шоу Вэньхай хэшан сюй* 壽文海和尚序) позже были включены в состав «Хроники горы Бао-хуа». И если второе из них составлено цензором (*юйши* 御史) Чжу Ши-сюнем 朱士勳 [3, с. 466–473], о котором дополнительных сведений найти не удалось, то первое принадлежит авторству самого Чжан Тин-юя[56] [3, с. 461–466], одного из двух основных сподвижников императора Юн-чжэна наряду с Оэртаем. Чжан Тин-юй был учителем будущего

императора Цянь-луна, а после восшествия того на престол активно участвовал в управлении страной вплоть до своей отставки и опалы в 1749 г. Пусть даже содержание предисловия Чжан Тин-юя практически никак не затрагивает фигуру Фу-цзюя, но представляет собой рассуждение на буддийские темы в целом, тем не менее, само наличие посвящения от одного из высочайших сановников страны было крупным завоеванием Син-ши в придании авторитета своему учителю.

Однако круг его взаимодействий в столице не ограничился даже этим. Установив в 1745 г., т.е. в году шестидесятилетия Фу-цзюя, ступу долголетия в его честь в деревне Люсян 柳巷村 за воротами Чжан-и[57], Син-ши все еще не располагал подходящей надписью для нее. И это стало поводом для получения текста от еще одного высопоставленного покровителя – маньчжурского принца первого ранга Сяня[58]. В 1746 г., когда император Цянь-лун возвращался из поездки на горы У-тай, принц Сянь почтительно отправился на торжественную встречу и по дороге заехал совершить поклонение в монастырь Фа-юань, где встретился и беседовал с настоятелем Син-ши. В ходе этой беседы тот попросил принца составить надпись для ступы долголетия Фу-цзюя. Текст надписи, которую принц, очевидно, согласился подготовить, и является источником этих сведений [3, с. 316–317].

В этой связи заслуживает внимания вопрос о том, какой подход избрал принц при изложении жизнеописания Фу-цзюя. Как свидетельствует текст, принц Сянь пытается осмыслить то, какое значение он вкладывает в свой поступок. Ведь он не знал Фу-цзюя и опирался лишь на материалы, предоставленные со стороны Син-ши. Сначала он рассуждает о том, что отринувшим мирскую жизнь монахам, казалось бы, следует отбросить цепляние за «я». Но в то же время не следует забывать, что понимание великого вопроса самсары, то есть круговорота рождений и смертей, основывается на деятельности тех, кто распространяет Дхарму. Гора Бао-хуа в этом контексте является одним из важных центров, а в рамках ее традиции в данный момент нельзя не придавать значения фигуре Фу-цзюя.

Принц Сянь определенным образом устанавливает критерий, который позволяет причислить гору Бао-хуа к ортодоксальному буддизму. Немаловажна предыстория этого места, связанная с именами Бао-чжи и Фу-дэна, однако решающим событием является то, что родоначальник ныне действующей в монастыре линии преемственности Цзи-гуан был признан перерождением великого винайского мастера древности Хуэй-юаня. Именно это позволяет утверждать, что «Бао-хуа – это истинная передача традиции Винаи». Наконец, небезразлично и то, что традицию Цзи-гуана продолжают выдающиеся учителя. Характеризуя их, принц Сянь пытается отметить их заслуги, и вот что оказывается достойным внимания в его глазах: Ду-ти установил правила и дисциплину [59], а Дэ-цзи занялся составлением «Хроники горы Бао-хуа». Следующих трех настоятелей он не называет по именам, но говорит, что при них школа «непрерывно крепла, наследовалась дхарма и распространялись обеты». Отсюда можно видеть, насколько специфическими были представления маньчжурского принца Сяня о том, что означало быть выдающимся буддийским патриархом и достойной школой Винаи. К таким качествам относится статус перерожденца, введение дисциплинарных правил, написание местной хроники, осуществление передачи дхармы и распространение обетов. Показательно, что здесь отсутствует написание сочинений по Винае (что можно было бы поставить в заслугу Цзи-гуану и уж тем более Ду-ти и Дэ-цзи). Также примечательна важная роль передачи дхармы как институционального способа поддержания существования школы, с одной стороны, и некого указания на наличие непрерывно духовной традиции – с другой.

Здесь нет упоминания о важности личного соблюдения предписаний Винаи, но принц Сянь возвращается к этому моменту в другом месте. Сообщая о настоятельных просьбах Фу-цзюя к императору Юн-чжэну отпустить его обратно на гору Бао-хуа, принц Сянь достаточно подробно излагает свои соображения по этому поводу: «[Фу-цзюй] не искал поклонами благоволения и милостей и мало питал мыслей о том, что разлука будет горькой. Вероятно, качества практикующего – спокойствие и сосредоточенность, [которые были у этого

человека], изначально не находились в пренебрежении. Кроме того, во многих поколениях школы Бао-хуа передавались многообразные устои и порядки, и тем более [Фу-цзюй] не смел даже немного уклониться от ответственности, что привело бы к падению». Так, для образцового патриарха Винаи оказывается важно как внешнее соблюдение заведенного искони порядка, так и внутренняя отрешенность от привязанностей. К теме важности личной практики в соответствии с традицией для великого монаха принц Сянь обращается и тогда, когда описывает возвращение Фу-цзюя из академического паломничества на гору Бао-хуа, где в то время настоятелем был Ши-юн. Принц Сянь характеризует Фу-цзюя как образцового ученика и образцового учителя. В пору ученичества наиболее важными качествами являются «тщательность и прилежание», «усердие в учении» и «все большее рвение» вплоть до того, чтобы «усердно практиковать, не ложась на циновку». Но и здесь сохраняется важность духовного настроя, а именно «стремления к Высшей колеснице», т.е. Махаяне, а также проявление «веры» при начитывании Пратимокши (перечня монашеских обетов). Выступать в качестве учителя также важно для великого монаха. Из конкретных фактов в этом отношении принц Сянь приводит названия монастырей, где Фу-цзюй передавал обеты, а также число выдающихся учеников, но при этом считает необходимым обрамить эти данные обобщающими характеристиками о том, что «[Фу-цзюй] одного за одним наставлял в [обретении] сокровищницы очей, [видящих] истинную Дхарму, верно передавал и поднимал всю [суть школы], постоянно вращал Колесо Дхармы». Наконец, принц Сянь констатирует важность материального обустройства монастыря для успешного существования буддийского сообщества. «Строительство храмов, украшение изображений и обстановки, устройства обширных сдаваемых в аренду полей для прокормления монахов» обеспечивает монахам возможность спокойно находиться в подходящем для религиозных занятий месте и приносить пользу живым существам.

Что же касается деятельности Син-ши, его активное взаимодействие со столичной элитой хорошо резюмировано в его жизнеописании, которое

свидетельствует о том, что после назначения настоятелем он получал материальные пожертвования отовсюду и это позволило обновить и украсить монастырь. Кроме того, в бытность его настоятелем, зачастую в монастырь для изучения буддийской истины и получения от него наставлений прибывали представителями императорского дома и сановники, а принц Юн-чэн[60], выезжая на охоту, часто останавливался на отдых в монастыре [29, ч. 9, с. 59].

§ 3. Признаки минско-цинского возрождения китайского буддизма в истории школы Люй-цзун в XVIII в.

Представленный в данной главе конкретно-исторический материал показывает, что в событиях, происходивших вокруг Фу-цзюя как настоятеля двух монастырей школы Люй-цзун, в разной степени проявилась воля четырёх групп участников: самого Фу-цзюя, императоров, представителей светской элиты (маньчжурских принцев, учёных-чиновников, локальных джентри), других монахов. При этом можно выделить события, в которых каждый из данных типов участников сыграл инициирующую роль – в противовес тем событиям, в которых его деятельность является реакцией на поступивший сигнал. Несмотря на то, что такая реакция могла существенно повлиять на ход дела (как например, при рассмотрении императором Юн-чжэном вопроса о включении в канон трудов патриархов горы Бао-хуа), подобное разделение представляется обоснованным для целей исследования, поскольку позволяет наиболее полно раскрыть вклад всех участников событий.

Фу-цзюй сыграл инициирующую роль в следующих биографических эпизодах:

(1.1) Подача прошения о включении в канон трудов настоятелей горы Бао-хуа

(1.2) Составление «Генеалогии школы Нань-шань»

(1.3) Запрос на составление предисловия к генеалогии у Цзин Као-сяна

(1.4) Подготовка и заказ составления Лю Мин-фаном «Хроники горы Бао-хуа», в т.ч. жизнеописания Фу-цзюя

(1.5) Разработка ритуала жертвования пищи огненноротым голодным духам

(1.6) Передача обетов, наставничество и личная практика

(1.7) Запрос на финансирование восстановления горы Бао-хуа после пожара зимой 1734 г.

(1.8) Запрос на присылку ксилографов для дальнейшего распространения трудов патриархов горы Бао-хуа после получения нового издания канона в 1739 г.

(1.9) Ведение малого строительства и решение налоговых вопросов

Дополняющую роль деятельность Фу-цзюя имела в следующих событиях:

(1.10) Решение императора Юн-чжэна призвать Фу-цзюя в Пекин (с некоторой вероятностью на данное решение могла повлиять составленная Фу-цзюем генеалогия)

(1.11) Решение Юн-чжэном судьбы монастыря Фа-юань после передачи обетов (в ответ на запрос Фу-цзюй отказался назначить преемника, и в итоге решение принял сам император)

(1.12) Проповедь обетов за пределами горы Бао-хуа (по приглашению представителей местной элиты)

Императоры Юн-чжэн и Цянь-лун сыграли инициирующую роль в следующих эпизодах:

(2.1) Решение императора Юн-чжэна призвать Фу-цзюя в Пекин для проведения церемонии передачи обетов в 1734 г.

(2.2) Принятие Юн-чжэном монахов в ученики

(2.3) Решение Юн-чжэном судьбы монастыря Фа-юань (смена названия, конвертация из публичного в наследственный, назначение настоятеля)

(2.4) Отправка императором Цянь-луном нового издания канона на гору Бао-хуа

(2.5) Покровительство императора Цянь-луна монастырю Фа-юань в виде установки памятных стел

(2.6) Посещение императором Цянь-луном горы Бао-хуа и пожалование различных даров

(2.7) Посещение императором Цянь-луном монастырей дхармовых наследников Фу-цзюя и пожалование одному из них таблички с названием монастыря

В качестве ответных действий императоры участвовали в следующих эпизодах:

(2.8) Включение в канон трудов настоятелей горы Бао-хуа (требование Юн-чжэна о редактуре и сокращении текстов, одобрение Цянь-луном включения четырёх из пяти текстов)

(2.9) Одобрение финансирования восстановления горы Бао-хуа после пожара зимой 1734 г.

Представители светской элиты сыграли инциирующую роль в следующих эпизодах:

(3.1) Составление Чжан Пэн-чуном жизнеописания Фу-цзюя

(3.2) Установление местными чиновниками стел с высокими отзывами о горе Бао-хуа

(3.4) Строительство на горе Бао-хуа накануне начала южных инспекций императора Цянь-луна

(3.5) Приглашение представителями местной элиты Фу-цзюя для проповеди обетов в других монастырях

(3.6) Организация учёными-чиновниками и представителями местной элиты религиозной карьеры учеников Фу-цзюя, финансовое и литературное покровительство им

В качестве ответных действий представители элиты осуществили следующее:

(3.7) Составление Цзин Као-сяном предисловия к генеалогии школы Люй-цзун (по просьбе Фу-цзюя)

(3.8) Составление Лю Мин-фаном «Хроники горы Бао-хуа» и жизнеописания Фу-цзюя в ней (по заказу Фу-цзюя)

(3.9) Составление текстов по случаю шестидесятилетия Фу-цзюя (по просьбе его ученика Син-ши)

(3.10) Финансирование и организация строительных работ для восстановления горы Бао-хуа после пожара зимой 1734 г. (по приказу императора Юн-чжэна)

(3.11) Принятие решений по налоговым вопросам (в ответ на запросы монахов горы Бао-хуа)

Монахи обладали ведущей ролью в следующих эпизодах:

(4.1) Син-ши как связующее звено со столичной элитой (в первую очередь – в сборе текстов в честь Фу-цзюя)

(4.2) Поддержка Хун-цзянем составления генеалогии школы Люй-цзун

По итогам детального анализа того, какие действия были предприняты различными группами участников событий, связанных с Фу-цзюем, становится возможным произвести их сравнение с выявленными на материале имеющейся научной литературы качественными признаками минско-цинского возрождения китайского буддизма (см. § 3 Главы 1).

Прежде всего, рассмотрим деятельность представителей сангхи – самого Фу-цзюя и других монахов, попавших в поле нашего исследования. Из первой группы признаков «особенности монахов и их духовной практики» здесь наблюдаются 1.2., 1.3., 1.7. и 1.8. В том числе признак 1.2. «сочетание элементов Чань, Чистой земли, Ваджраяны и Винаи» прослеживается в том, что Фу-цзюй, который был наставником Винаи и главная деятельность которого состояла в передаче и проповеди обетов, тем не менее, стал автором двух руководств по проведению эзотерических ритуалов – «Ритуала жертвования пищи» и «Дополнительных комментариев к йогическому [ритуалу жертвования пищи]» – см. пункт (1.5) в перечне видов деятельности выше в данном параграфе. Признак 1.3. «акцент на практической религиозной культивации по сравнению с доктринальной подготовкой» отражается в том, что Фу-цзюй, с одной стороны, не был автором каких-либо доктринальных сочинений, но в то же время активно занимался практической деятельностью: распространял обеты, обучал молодое поколение, поддерживал строгую дисциплину в монастыре и сам твёрдо исполнял аскетические предписания Винаи – см. пункты (1.6) и (1.10). Признаку 1.7.

«предложение собственных дискуссионных трактовок по доктринальным и генеалогическим вопросам» соответствует составление Фу-цзюем «Генеалогии школы Нань-шань». Кроме того, его позиция по генеалогическому вопросу также проявилась при подаче императору прошения о включении в канон текстов патриархов школы Люй-цзун. Как было показано, он стремился возвысить статус только настоятелей горы Бао-хуа, при этом нивелируя такие фигуры, как основатель возрождённой школы Люй-цзун Жу-синь и один из её крупных авторов Шу-юй. Наконец, признаку 1.8. «публикация монастырских хроник для повышения известности и статуса монастырей» прямо соответствует организация Фу-цзюем обновления «Хроники горы Бао-хуа» силами наёмного составителя Лю Мин-фана в связи с приездом на гору Бао-хуа императора Цянь-луна в 1751 г. – см. пункт (1.4).

Что касается других признаков из данной группы, 1.1. «рост доктринальной образованности монахов», скорее, касается этапа обучения Фу-цзюя, который не был охвачен в данном исследовании. Однако если обратиться к приведённому в § 2 Главы 1 жизнеописанию из «Хроники горы Бао-хуа», то там можно обнаружить сведения об обучении Фу-цзюя: «Когда он полностью закончил кропотливое исследование различных крупных трактатов по Винае, то подумал, что знания [его] еще не обширны, и тогда повсюду посещал различные местности, в течение восьми лет обогащая личный опыт, после чего вернулся на эту гору. Занял высокую должность и руководил прибывшими на обучение [монахами]». Эти сведения дополняет жизнеописание из «Генеалогии школы Люй-цзун», называющее в числе мест, которые он посетил за восемь лет академического паломничества, известные чаньские центры в бассейне реки Янцзы – монастырь Тянь-тун[61] и гору Тянь-му[62] [18, ч. 5, с. 116]. Из вышесказанного видно, что в источниках отсутствуют сведения о том, чтобы Фу-цзюй изучал доктринальные учения, например, школ Хуа-янь или Тянь-тай. Однако он, несомненно, был образованным человеком в своей области, а именно в вопросах Винаи: он изучал соответствующие тексты и по возвращении на гору Бао-хуа был признан как достойный учитель для начинающих. Помимо этого,

прозвание Фу-цзюя «Вэнь-хай» 文海 буквально означает «океан текстов». Вполне вероятно, что оно могло относиться к его кругозору. Если подвести итог, то однозначно можно говорить об образованности Фу-цзюя в плане трудов по вопросам Винаи, однако нельзя говорить о наличии признака 1.1. в смысле знакомства со школами доктрины[63].

Признаки 1.4. «привлечение конфуцианских представлений для объяснения логики духовной практики, проповедь “единства трёх учений”» не представляется возможным выявить, поскольку в данной работе не было затронуто содержание текстов Фу-цзюя. Признак 1.5. «джентрификация буддийских монахов» также никак не прослеживается на изученном материале. Напротив, сам Фу-цзюй и гора Бао-хуа отличаются строгостью соблюденья дисциплинарных предписаний, что закономерно для крупного центра школы Люй-цзун. Признак 1.6. «распространение чаньского стиля поведения и чаньских практик» также отсутствует, что также кажется достаточно правомерным для монаха школы Люй-цзун[64]. Более того, в жизнеописании в «Генеалогии школы Нань-шань» автор Чжан Пэн-чун вкладывает в уста Фу-цзюя следующие слова, объясняя его решение покинуть чаньские центры, где он проходил обучение, и вернуться на гору Бао-хуа: «Спонтанное применение кулаков, палки и окрика – это вспомогательное и внешнее, [потому я] преисполнен решимости в качестве [своего] желания распространять обеты» [18, ч. 5, с. 116].

Из второй группы признаков «привлечение покровителей из числа мирян для реализации масштабных проектов» наблюдаются оба признака 2.1. «строительство, восстановление и иное финансирование монастырей» и 2.2. «печать буддийской литературы». К первому относится стимулирование получения казённых средств для восстановления горы Бао-хуа после пожара зимой 1734 г., а ко второму – подача прошения о включении в императорское издание буддийского канона трудов патриархов горы Бао-хуа, после получения канона – запрос ксилографов для дальнейшего самостоятельного распространения – см. пункты (1.1), (1.7) и (1.8).

Из третьей группы признаков «институциональные изменения, в основном

ставшие результатом возрождения генеалогических ветвей» также наблюдаются оба признака 3.1. «Превращение публичных монастырей в “монастыри передачи дхармы”» и 3.2. «Интеграция локальных монастырей в трансрегиональные сети на основе единства генеалогической ветви настоятелей с унификацией распорядка дня и ритуальной практики». Однако в обоих случаях имеется некоторое своеобразие. Хотя этот вопрос не был подробно затронут в данном исследовании, передача поста настоятеля на горе Бао-хуа происходила как в «монастыре передачи дхармы», а не в «публичном монастыре». Из приведённого в Главе 1 жизнеописания Фу-цзюя видно, что его предшественник Ши-юн перед смертью вручил ему фиолетовую рясу и назначил новым настоятелем. Очевидными случаями акцентирования генеалогической преемственности в школе Люй-цзун и, в особенности, на горе Бао-хуа являются предисловие Цзин Као-сяна и жизнеописание Фу-цзюя, написанное Чжан Пэн-чуном – см. пункты (3.1) и (3.7). В то же время сам Фу-цзюй занял достаточно неожиданную позицию в отношении вопроса наследственной передачи поста настоятеля: как в случае монастыря Фа-юань, так и в случае горы Бао-хуа он отказался назвать своего наследника. И если в первом случае это могло быть сделано из вежливости перед лицом императора, дабы уступить ему право принятия решения – см. пункт (1.10), то в случае горы Бао-хуа подобные обстоятельства отсутствовали.

Что касается признака 3.2. о формировании трансрегиональных сетей, то несомненным является желание настоятеля монастыря Фа-юань Син-ши акцентировать внимание на связя своей обители с горой Бао-хуа и её патриархом. Показательно, что он установил ступу долголетия Фу-цзюя (для которой позже испросил текст у принца Сяня) в пригороде Пекина, тем самым, очевидно, используя образ своего наставника для укрепления собственного авторитета в столице. Свидетельство восприятия монастырей учеников Фу-цзюя как ответвлений генеалогической ветви Цянь-хуа школы Люй-цзун встречается и в устах биографа Син-сяня (ученика Фу-цзюя). Однако у нас нет сведений об унификации распорядка дня в связанных таким образом монастырях. Но со всей уверенностью можно говорить об общности ритуальной практики, а именно – об

осуществлении передачи обетов. Если в монастыре Фа-юань платформа передачи обетов уже существовала, то в восстановленном Син-сянем монастыре она была построена с нуля. Также о поддержании связей между генеалогически родственными настоятелями свидетельствует хорошая осведомлённость настоятеля пекинского монастыря Фа-юань Юань-шэна (преемника Син-ши) о делах его Цзяннаньского собрата Син-яня (преемника Фу-цзюя). Наконец, поддержка генеалогического выстраивания школы выразилась в одобрении Хун-цзянем составления генеалогии, предпринятого Фу-цзюем – см. пункт (4.2).

Переходя к следующей группе признаков, следует констатировать, что императорское покровительство в случае Фу-цзюя наблюдалось во всех отмеченных исследователями формах: 4.1. «финансовая помощь, в особенности, на строительство и ремонт монастырей, прокормление монахов» – см. пункт (2.9), 4.2. «отправка в монастырь императорского издания буддийского канона» – см. пункт (2.4), 4.3. «приближение к себе конкретных монахов с возможным наделением их знаками почёта» – см. пункты (2.1) и (2.2).

Покровительство императоров Юн-чжэна и Цянь-луна принимало также и формы, которые не были специально отмечены исследователями в качестве определяющих признаков минско-цинского возрождения китайского буддизма. Прежде всего, это касается личного посещения монастырей и пожалования им различных даров. Такое посещение могло стать импульсом для привлечения дальнейшего покровительства местных элит, как можно наблюдать на примере ученика Фу-цзюя Син-сяня. Причём в качестве особой милости императоров стоит рассматривать пожалование таблички с названием монастыря, что узаконивало его официальный статус. Здесь можно упомянуть как монастырь Син-сяня, получивший название Чжи-чжу от императора Цянь-луна – см. пункт (2.7), так, собственно, и монастырь на горе Бао-хуа, волею Кан-си в 1703 г. превратившийся из монастыря Лун-чан в монастырь Хуэй-цзюй. Новая миссия монастыря была заложена и в названии Фа-юань, которым император Юн-чжэн наделил прежний монастырь Минь-чжун – см. пункт (2.3).

Воздействие на школу Люй-цзун со стороны императора Юн-чжэна

имело одну особую сторону. А именно, он продемонстрировал отчётливое стремление поддержать школу Люй-цзун как генеалогически организованную структуру. Гипотетически, его выбор мог пасть на Фу-цзюя именно как на патриарха её мощнейшей генеалогической ветви. Кроме того, он изменил статус монастыря Фа-юань с публичного на наследственный, передав пост настоятеля в руки дхармового преемника Фу-цзюя – см. пункт (2.3). К поддержке ветви горы Бао-хуа были направлены и решения о финансировании реставрации монастыря после пожара зимой 1734 г., и о включении в канон трудов её патриархов – см. пункты (2.8) и (2.9). Таким образом, если в XVII в. представления учёных-чиновников активно проецировались на сангху и формировали модели поведения и интересы монахов в чаньском стиле, то в случае Фу-цзюя можно наблюдать однозначное стремление императора воздействовать на ход развития школы Люй-цзун и на усиления генеалогического сознания в её рядах. Быть может, именно это стимулировало Фу-цзюя в конце 1730 – начале 1740-х гг. перейти к активному сбору сведений о монахах для расширения сложившегося к 1733 г. первоначального текста генеалогии школы Люй-цзун.

Наконец, в плане покровительства учёных-чиновников и местной элиты, в случае Фу-цзюя в первую очередь проявился признак 5.2. «литературное покровительство, т.е. составление различных текстов, поднимающих престиж монаха или монастыря за счёт ассоциации с автором». Налицо наличие ряда текстов, прославляющих Фу-цзюя и его монастырь – см. пункты (3.1), (3.2), (3.7), (3.8), (3.9). Особенностью здесь является то, что большинство этих текстов, с одной стороны, было написано в ответ на запрос Фу-цзюя или его ученика Син-ши. Но с другой стороны, в них проявляется своеобразие авторских трактовок. Соглашаясь с той целью, которую ставили собиравшие такие тексты монахи, а именно возгласить славу конкретной личности, генеалогической ветви или места, составители данных текстов самостоятельно подбирали поддерживающую аргументацию и выстраивали повествование.

Признак 5.1. «финансовая помощь, в особенности, на строительство и ремонт монастырей, покупку земель» проявился в случае Фу-цзюя при

пожертвовании средств чиновниками в ходе реконструкции горы Бао-хуа после пожара зимой 1734 г., а также в рамках покровительства по налоговым вопросам – см. пункты (3.10) и (3.11). При этом светские патроны действовали скорее в ответ на обстоятельства, чем по самостоятельному почину. Также лишь в небольшой степени на примере Фу-цзюя отмечается признак 5.3. «вмешательство в дела управления монастырём, в особенности, назначение настоятеля». Отсутствуют случаи вмешательства внешних сил в администрирование горы Бао-хуа, однако примеры приглашений Фу-цзюя для проповеди обетов в Нанкине и Ань-хое свидетельствуют о значительной вовлечённости представителей местных элит в дела соответствующих монастырей – см. пункт (3.5). К этому следует добавить, что вышеозначенные признаки 5.1 и 5.3 в значительной степени проявились на рассмотренных примерах учеников Фу-цзюя: они были приглашены на посты настоятелей местными покровителями, а восстановление их монастырей финансировалось локальными силами – см. пункт (3.6). Наконец, признак 5.4. «влияние на идеи и практику монахов на основании собственных познаний, почерпнутых из буддийских текстов» можно отметить лишь в плане поддержки генеалогических идей литературными покровителями школы Люй-цзун – авторами жизнеописаний Фу-цзюя и его ученика Син-сяня, а также автором первого предисловия к составленной Фу-цзюем генеалогии – см. пункты (3.1), (3.6) и (3.7).

* * *

Итак, проведённое сравнение свидетельствует о том, что на примере Фу-цзюя и других участников связанных с ним событий проявилось абсолютное большинство тех признаков, которыми исследователи характеризуют минско-цинское возрождение китайского буддизма. А значит, есть все основания утверждать, что те процессы, которые наблюдались в сангхе в последней четверти XVI – XVII в., в рядах школы Люй-цзун продолжались до конца XVIII в.

Получение данного хронологического результата представляется достаточно предсказуемым в свете того, что до этого времени в Китае существовала относительно стабильная ситуация. Как отмечается в томе 6

«Истории Китая с древнейших времен до начала XXI века» «в третьей четверти XVIII в. разрыв между ростом населения и расширением посевных площадей ещё не вышел из оптимального, т.е. экономически и социально безопасного состояния». В контрасте с этим, «в последней четверти столетия наступил качественный перелом» [53, с. 159]. Неудивительно поэтому, что до данного рубежа наличествовали условия для продолжения тех процессов, которые отмечались на протяжении XVII в.

Новой особенностью XVIII в. по сравнению с XVII в. стало восстановление роли императоров как покровителей буддизма, что роднит наблюдаемую ситуацию с конфигурацией периода Вань-ли, когда изначальный импульс покровительства буддизму исходил от императора и вдовствующей императрицы. Несомненно, что новый статус и известность, приобретённая Фу-цзюем по итогам проведения церемонии передачи обетов в Пекине с санкции императора Юн-чжэна, стали отправной точкой для многих видов дальнейшего покровительства будь то финансового или литературного, как со стороны императоров, так и учёных-чиновников (причём последние отнюдь не ушли с авансцены истории буддизма, как показывает наше исследование). Император наряду со светской элитой сыграл роль источника проецирования генеалогических идей на школу Люй-цзун. Восстановление роли императоров как покровителей буддизма может сыграть объясняющую роль в отношении того, как могли сохраняться тенденции минско-цинского возрождения китайского буддизма в условиях отхода учёных-чиновников с ролей его ведущих покровителей.

---

[1] Проблема авторства «Образца передачи обетов» освещается в [126, с. 91–93].

[2] Текст прошения Фу-цзюя сохранился в составе [3, с. 329–330; 22, с. 0772b19–0772c09].

[3] В работах современных учёных рассмотрение биографий и сочинений Дэ-цзи и Шуюя, как правило, производится вместе, и им придаётся равное значение [111, с. 489–494; 175, с. 217–221].

[4] Его [23] в 2-х цзюанях – это комментарий к [8] в 1-й цзюани Ду-ти и к [16] в 1 цзюани Син-чжи (ученика Жу-синя); [26] в 2-х цзюанях – комментарий к [20] Чжу-хуна, [25] в 2-х цзюанях – комментарий к [9] Ду-ти.

[5] Подробному анализу генеалогической мысли Шу-юя в данном сочинении посвящена наша статья [65].

[6] Процесс согласования включения трудов патриархов Винаи в издание канона изложен в [162] и в [119]. В т.ч. в [119] он приводится в качестве единственной обнаруженной исследователем иллюстрации процедуры включения новых трудов в готовившееся Юн-чжэном издание буддийского канона.

[7] 莊. Личное имя Инь-лу 胤祿 , с 1723 г. Юнь-лу 允祿, буддийский псевдоним Ай-юэ 愛月; 1695–1767. Маньчжурский принц первого ранга, 16-й сын императора Кан-си. В период Кан-си возглавлял дворцовое управление, в период Юн-чжэн – был командующим войсками корпуса синего знамени, окаймлённого белого знамени, жёлтого знамени. Вошёл в число круга из восьми сановников, совместно с которыми Юн-чжэн обсуждал буддизм в первой половине 1733 г. Вместе с принцем Хэ возглавлял работу по составлению императорского издания буддийского канона [119].

[8] 超善. Прозвание Жо-шуй 若水. Монах 29-го поколения ветви Гао-юань 高原 школы Хуа-янь, настоятель монастыря Нянь-хуа 拈花寺 в Пекине, участник подготовки нового издания буддийского канона в период Юн-чжэн [119, 120, 162].

[9] 自塏. Прозвание Сун-юэ 嵩嶽. Монах 29-го поколения ветви Гао-юань 高原 школы Хуа-янь, настоятель монастыря Да-гуань-инь 大觀音寺 в Пекине, участник подготовки нового издания буддийского канона в период Юн-чжэн [119, 120, 162].

[10] 超盛. Прозвание Жу-чуань 如川. Настоятель монастыря Хай-хуэй 海會寺, участник подготовки нового издания буддийского канона в период Юнчжэн [119].

[11] 和. Личное имя Хун-чжоу 弘晝; 1711–1770. Маньчжурский принц

первого ранга, пятый сын императора Юн-чжэна. Вошёл в число круга из восьми сановников, совместно с которыми Юн-чжэн обсуждал буддизм в первой половине 1733 г. Вместе с принцем Чжуаном возглавлял работу по составлению императорского издания буддийского канона [119].

[12] 王常貴. Старший евнух (*тайцзянь* 太监) при дворах Юн-чжэна и Цянь-луна.

[13] 韓四格. Чиновник, заведующий казённым ткацким производством в Цзян-нине и одновременно занимавшийся таможенно-налоговыми вопросами. Находился в должности с 25 мая по 20 сентября 1740 г., после чего был уволен за взяточничество [112].

[14] 景考祥. Уроженец деревни Цзин-цзя-до поселка И-лин города Ян-чжоу 扬州江都宜陵景家垛; чиновник, оставленный при Ханьлиньской академии после сдачи столичных экзаменов в 1708 г. Непродолжительное время занимал должности или был помощником на экзаменах в провинциях Тайвань, Фу-цзянь, Ху-нань, Шаань-си, Шань-дун.

[15] Хасэбэ Ю:кэй отмечает [271, с. 97], что в «Генеалогии школы Нань-шань» оно называется просто «Предисловие», тогда как в 11-ую цзюань «Хроники горы Бао-хуа» тот же текст Цзин Као-сяна включён под названием «Генеалогия светильника горы Бао-хуа» (*Бао-хуашань дэнпу* 寶華山燈譜) [3, с. 457–460].

[16] 洪建. Прозвание Е-му 冶牧; род. ок. 1674. Подробнее о нём см. § 4. данной главы.

[17] Со ссылкой на Хасэбэ Ю:кэй эти результаты его исследования в переводе на китайский язык приводит в своей статье Ши Шэн-кай [181].

[18] При этом они обращают внимание на то, что в последних цзюанях книги превалирует информация о держателях линии Фу-цзюя в монастыре Фа-юань в Пекине. На этой основе они делают предположение, что составителями дополнений к первоначальному варианту как раз и были пекинские монахи из той генеалогической ветви, что пошла от Син-ши, возглавившего монастырь Фа-юань

после отъезда Фу-цзюя [18, ч. 4, с. 2].

[19] 閔緣. Прозвание 常松; 1664–1718. Пятый настоятель монастыря на горе Бао-хуа из числа монахов возрожденной школы Люй-цзун.

[20] Также известен как «Йогический ритуал жертвования пищи» (*Юйцзя шиши игуй* 瑜伽施食儀軌). Ксилографическое издание хранится в Государственной библиотеке Китая.

[21] Данный текст не вошел в издания буддийского канона. Однако примечательно, что он в хорошем качестве выложен на сайте Дхармового собрания на праздник Цин-мин 2020 г. в монастыре Бао-юнь на горе Барабана Дхармы, которая является крупным буддийским центром на Тайване, что говорит о его высокой актуальности и по сей день.

[22] 王霖. Прозвание Чунь-бо 春波, уроженец уезда Шан-юань 上元縣 округа Цзян-нин провинции Цзян-си, получил степень *цзиньши* в 1706 г. Хорошо умел рисовать пейзажи и буддийские изображения, картины с изображением трав и цветов в жанре *се-и* 寫意, был искусен в каллиграфии в стиле *ли-шу* 隸書.

[23] Представляла собой комплекс сооружений у подножья горы Сюэ-лан, включавший в себя главный храм (5 столбов), павильон Майтреи (3 столба), зал Юйлань (5 столбов), столовую, кельи, кухню, баню (всего 29 столбов).

[24] 寶志; 418–515. Монах-чудотворец и специалист по медитации. В эпоху Сяо-Лян (502-557) построил хижину на горе Бао-хуа, получившую название скит Бао-гун 寶公庵 («Скит почтенного Бао»), откуда в дальнейшем пошло название горы Бао-хуа [15, с. 69].

[25] 普照. Монах, построивший в период Цзя-цзин хижину на старом месте скита Бао-гун на горе Бао-хуа. Согласно легенде, когда пришла стая голодных тигров, наставник отрезал руку, чтобы накормить их, и тогда тигры ушли [15, с. 69].

[26] 福住. Прозвание Лин-фэн 靈峯; 1688–1770.

[27] 調梅. Наставник Чань из монастыря Вань-шоу 萬壽寺 в Пекине.

[28] 不二. Наставник доктрины из монастыря Си-фан 西方寺 в Пекине.

[29] 源長. Прозвание Хань-кун 涵空, псевдоним Син-шуй 性水; 1708–1758.

[30] 眼文. Прозвание Цзюй-юн 聚用. Настоятель монастыря Вэнь-сы 聞思寺 в Хуай-ане 淮安.

[31] 明中. Прозвание Да-хэн 大恒, 1711–1768.

[32] 性賢. Прозвание Дэ-цзэн 德增, р. 1703.

[33] 性言. Прозвание Ли-юнь 理筠; 1709–1769.

[34] 性實. Тж. Мин-ши 明實, прозвание Тянь-юэ 天月.

[35] Текст стелы был написан (*нэйгэ сюэши* 內閣學士), товарищем министра церемоний (*либу шилан* 禮部侍郎) Ли Цзун-ванем 勵宗萬 (1705–1759).

[36] 丁觀鵬; ум. ок. 1770 г.

[37] Информация о двукратном посещении монастыря Фа-юань-сы императором Цянь-луном со ссылкой на «Рукопись хроники монастыря Фа-юань-сы» сообщается в [123].

[38] Помимо надписи на ступе и жизнеописания, о них также сообщается в отдельном разделе в «Хронике горы Бао-хуа» [3, с. 155–158].

[39] Барка сострадания (*цыхан* 慈航) – в переносном смысле означает любовь и милосердие будд и бодхисаттв, которые переправляют всё живое из моря страданий на другой берег нирваны.

[40] О концепции линии патриархов-перерожденцев у Шу-юя см. нашу статью [65]. Особенностям формирования жизнеописания Жу-синя был посвящён наш доклад на Форуме молодых учёных в рамках Интенсивной программы по буддизму и Восточно-Азиатским культурам, Париж, Национальный институт восточных языков и культур, 17–18.07.2019.

[41] Его формулировка несколько отличается от таковой в жизнеописании Фу-цзюя в «Хронике горы Бао-хуа». У Лю Мин-фана это «патриарх первого поколения [монастыря] Фа-юань[-сы]» (*Фа-юань ди-и дай цзу* 法源第一代祖), тогда как у Жэнь-ю это «[патриарх] первого поколения, возродивший [монастырь]

Фа-юань» (*чжунсин Фа-юань ди-и дай* 中兴法源第一代) [15, с. 68]. Как видно различие двух формулировок в слове «возродивший», но так как острие критики Жэнь-ю обращено против концепции «[патриарх] первого поколения» (*ди-и дай* 第一代), а также потому, что Жэнь-ю прямо говорит, что здесь полемизирует с Фу-цзюем, то данным различием можно пренебречь.

[42] 真義. Прозвание Сун-инь 松隱; 1660-1709. Четвёртый настоятель монастыря на горе Бао-хуа из числа монахов возрождённой школы Люй-цзун.

[43] Жэнь-ю говорит о шести поколениях предшественников (*лю дай* 六代), т.е. о том, что до прибытия Фу-цзюя пост настоятеля монастыря Минь-чжун занимало шесть человек, начиная с Юн-хая. Остаётся не совсем ясным, на чём основано данное число, т.к. ещё в «Генеалогии светильника школы Люй-цзун» 1765 г. Юань-лян перечисляет 13 настоятелей монастыря Минь-чжун от Юн-хая до Хуэй-куань Сина 慧寬性, который вынужден был покинуть монастырь, когда туда прибыл Фу-цзюй [28, ч. 5,с. 183–184]. Можно предположить, что Жэнь-ю здесь путает два термина, которые переводятся на русский язык как «поколение», но имеют разное значение: термин *дай* 代 обозначает порядковый номер в качестве настоятеля монастыря, тогда как термин *ши* 世 принадлежность к поколению в школе. Так, принадлежащие к одному и тому же поколению *ши* (например, второму) монахи могут последовательно занимать пост настоятеля монастыря, и тогда номер поколения *дай* у них будет разный (например, второй и третий). Так как Фу-цзюй является седьмым поколением (*ши*) после Цзи-гуана, находящегося в одном поколении с Юн-хаем, при незивестности чёткой преемственности поколений между настоятелями монастыря Минь-чжун (на что указывал Юань-лян) Жэнь-ю мог с натяжкой сказать о том, что Фу-цзюй пренебрегает памятью предыдущих шести поколений. Подтверждением этого смешения терминов *дай* и *ши* у Жэнь-ю является то, что чуть ниже он призывает характеризовать Фу-цзюя как патриарха «седьмого поколения» (*ди ци ши* 第七世) Минь-чжун с использованием термина *ши*, тогда как выше говорил о «шести

поколениях предшественников» с использованием термина *дай*.

[44] Кроме того, Медный храм получает табличку «Облака и аромат лотосового края» (*Ляньцзе юньсян* 蓮界雲香), а помост передачи обетов – «Тщательное соблюдение чистых обетов» (*Цзинчи фаньцзе* 精持梵戒).

[45] 艾元復. Уроженец уезда Хуай-лай 懷來 провинции Хэ-бэй, студент «Академии сынов государства», временно исполнял обязанности начальника уезда Син-хуа 興化 в провинции Цзян-су в 1734 г. [6, цз. 108, с. 87].

[46] 例得. В 1736 г. упоминается как «заведующий перевозкой податного риса по воде» 漕运总督例得 в «Первоначальном введении» (*юаньсюй* 原序) к «Всеобщей хроники Цзян-нани» [6, с. 176–177].

[47] 陸祖瑜. Прозвание И-тин 伊亭, уроженец Тай-чжоу 泰州 в провинции Цзян-су.

[48] 劉純煒; р. 1708 г., *цзиньши* 1739 г.

[49] Справедливости ради следует отметить, что его единственное доступное нам жизнеописание в «Генеалогии школы Нань-шань», составленное маньчжурским принцем Айсинь-гиоро Юн-жуном 愛新覺羅•永瑢 принцем первого ранга Чжи 質親王 (1743–1790), не изобилует фактологическими подробностями. Поэтому возможно, что в какой-то момент жизни Юань-шэн находился на юге, но в жизнеописании он предстаёт именно как сподвижник Син-ши в Пекине. Жизнеописание Син-ши в «Новом продолжении жизнеописаний достойных монахов» сообщает, что в 1757 г. Син-ши передал пост настоятеля своему другому ученику Юань-линю 圓林, тогда как Юань-шэн воздвиг посмертную пагоду после смерти Син-ши в 1774 г. [29, ч. 9, с. 59–60]. Однако принц Юн-жун в жизнеописании Юань-шэна утверждает, что после своего ухода на покой Син-ши передал пост настоятеля именно Юань-шэну. Такие разногласия между источниками затрудняют более точное установление времени, которое Юань-шэн находился в Пекине. Но в 1770 г., когда его встретил Лю Чунь-вэй, он точно был настоятелем, и при этом с подробностью рассказал о

последних событиях на горе Бао-хуа: в 1768 г. успешно прошёл очередной визит туда императора Цянь-луна, а в 1769 г. Юань-шэн созвал монахов и своих дхармовых наследников, в присутствии которых, приняв позу лотоса, отошёл в мир иной. Его кремация был отмечена появлением золотого света и разноцветных облаков, а костяные шариры были захоронены в пагоде [18, с. 124].

[50] О важности харизматического настоятеля для успешной реконструкции пришедшего в запустение монастыря см. [237].

[51] Одно и то же его жизнеописание приводится в «Генеалогии школ Нань-шань» и «Генеалогии светильника школы Люй-цзун» [18, с. 126–128; 3, с. 172-173].

[52] Здесь в значении «область» использован иероглиф «цзюнь» 郡, но имеется в виду, по-видимому, область Цзян-нин-фу 江寧府, поскольку формально со времён династии Сун в административно-территориальном делении Китая области «цзюнь» были заменены на области «фу».

[53] 智珠寺. Букв. «Жемчуг мудрости».

[54] По-видимому, имеется в виду деревня Наньфэн-цунь (сейчас относится к посёлку Сань-до городского округа Гао-ю города Ян-чжоу в провинции Цзян-су 江蘇省揚州市高郵市三垛鎮南豐村).

[55] Город Шаньян 山陽 округа Вэйань-фу провинции Цзян-су. Жуань Сюэ-цзюнь – *цзиньши* 1733 г.

[56] 張廷玉; 1672–1755.

[57] Ворота Чжан-и 彰儀門 – более известны как ворота Гуан-ань 廣安門. Единственные выходившие на запад ворота внешнего города Пекина в эпохи Мин и Цин.

[58] 顯. Личное имя Янь-хуан 衍潢; ? – 1771 г. Носил титул принца Сяня в 1702–1771 гг. Маньчжурский принц первого ранга (*циньван* 親王).

[59] Цзянь-юэ ввел десять правил, регламентировавших жизнь монастыря на горе Бао-хуа.

[60] 永瑊 (1739–1777). Четвертый сын императора Цянь-луна.

[61] 天童寺. Монастырь в городе Нин-бо 寧波, главный оплот чаньского мастера Юань-у.

[62] 天目山. Гора недалеко от Хан-чжоу, считается местом пребывания Бодхисаттвы Кшитигарбхи, известный центр школы Чань.

[63] В то же время в двух генеалогиях школы Люй-цзун можно найти ряд примеров того, что винайские монахи изучают доктрину (особенно, на начальном этапе карьеры) и даже одновременно причисляются к школам доктрины, прежде всего, Хуа-янь.

[64] В то же время следует отметить, что следование чаньскому пути винайскими монахами или даже одновременное причисление монаха как к генеалогической системе Винаи, так и Чань встречалось с известной регулярностью. На это обратил внимание Хасэбэ Ю:кэй [268, с. 221–250]. Он также отметил, что для монахов школы Люй-цзун было характерно избирать в качестве мест дальнейшего обучения монастыри школы Чань, что имело место и в случае Фу-цзюя [272, с. 236].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1. Минско-цинское возрождение китайского буддизма стало значительным явлением, стимулировавшим возрождение интереса к доктрине, а также идеям и практикам Чань, Чистой земли, Ваджраяны и Винаи. В том числе с начала XVII в. произошло возрождение генеалогически организованных школ Чань и Люй-цзун. В источниках наиболее документировано развитие ветви Цянь-хуа школы Люй-цзун, которая получила преимущественное распространение в регионе Цзян-нань. Её крупнейшим центром стала гора Бао-хуа недалеко от Нанкина, где непрерывная линия преемственности монахов школы Люй-цзун сохранялась вплоть до начала XXI в. Гора Бао-хуа стала авторитетнейшим центром передачи обетов в Китае, а разработанное её настоятелями ритуальное руководство – образцом для проведения церемоний передачи обетов в других монастырях. В XVIII в. ветвь Цянь-хуа школы Люй-цзун пережила пору расцвета в своём генеалогическом строительстве благодаря деятельности настоятеля монастыря на горе Бао-хуа Фу-цзюя.

2. История школы Люй-цзун, как правило, выпадала из сферы исследований минско-цинского возрождения китайского буддизма, затрагивавших его первый (середина – конец XVI в.) и второй (начало – конец XVII в.) этап. Изучение буддийского возрождения в это время основывалось преимущественно на рассмотрении деятельности крупных фигур или функционирования конкретных монастырей. В силу этого преобладающую роль при характеристике первых двух этапов минско-цинского возрождения в литературе имеют качественные признаки, характеризующие действия монахов или же их светских покровителей в лице императоров или учёных-чиновников. По итогам нашего исследования истории школы Люй-цзун в XVIII в. были проанализированы основные события с участием её крупнейшего патриарха Фу-цзюя, сопричастных светских покровителей и других монахов. На этой основе стало возможным произвести сравнение между характерными чертами первых двух этапов

минско-цинского возрождения китайского буддизма и ситуацией в XVIII в.

3. В первый раздел качественных признаков входит всё то, что связано с действиями представителей сангхи – в нашем случае самого Фу-цзюя и других монахов, попавших в поле данного исследования. В рамках данного раздела первая группа признаков отражает особенности духовной практики, образования и стиля поведения монахов. Из восьми выявленных в литературе признаков на материале школы Люй-цзун наблюдаются четыре. Предложение собственного взгляда на генеалогию школы проявилось в составлении Фу-цзюем «Генеалогии школы Нань-шань», а также в избирательном подходе к тем сочинениям, о включении которых в императорское издание канона ходатайствовал Фу-цзюй в 1730-х гг. Признаку «публикация монастырских хроник» соответствует заказ Фу-цзюем подготовки «Хроники горы Бао-хуа» в начале 1750-х гг. Сочетание элементов практики различных школ прослеживается в том, что Фу-цзюй, будучи наставником Винаи, занимался разработкой эзотерических ритуалов жертвования пищи голодным духам, а акцент на практику, а не на глубокое знание доктрины – в том, что Фу-цзюй не стал автором доктринальных сочинений, но регулярно передавал обеты, обучал молодое поколение, сам строго следовал аскетическим предписаниям. Из второй группы признаков, связанных с привлечением светских покровителей для реализации масштабных проектов, наблюдаются оба: восстановление монастырей отмечается как в случае деятельности Фу-цзюя, так и его учеников, а печать буддийских текстов связана с подготовкой императорского издания буддийского канона и дальнейшим распространением вошедших в него текстов настоятелей горы Бао-хуа. Из третьей группы признаков, отражающих институциональные изменения, вызванные вниманием монахов к вопросу генеалогической преемственности, также наблюдаются оба признака: новый настоятель на горе Бао-хуа должен был быть прилюдно признанным дхармовым преемником предшествующего ещё со времён возникновения здесь ветви Цянь-хуа школы Люй-цзун в начале XVI в., а наличие трансрегиональных связей между монахами одной школы подтверждается примерами старшего товарища Фу-цзюя Хун-цзяня из города Ян-чжоу, а также дхармовых наследников Фу-цзюя

первого и второго поколения в Пекине и на горе Бао-хуа.

4. Все три признака, связанные с императорским покровительством, были отмечены нами на примере Фу-цзюя и его учеников. Император Юн-чжэн приближал к себе монахов и наделял их знаками почёта, в особенности, при проведении церемонии передачи обетов в Пекине в 1734 г. и после неё. Государственная казна участвовала в восстановлении монастыря на горе Бао-хуа после пожара 1734 г., а в 1739 г. он получил от императора Цянь-луна копию буддийского канона. Наконец, примеры Фу-цзюя и его учеников свидетельствуют о наличии в истории школы Люй-цзун всех четырёх признаков, отражающих покровительство со стороны учёных-чиновников и представителей локальной элиты. Они финансировали восстановление монастырей, участвовали в управлении монастырскими делами, оказывали литературное покровительство и транслировали свои генеалогические идеи.

5. Таким образом, в действиях Фу-цзюя и других участников связанных с ним событий проявилось абсолютное большинство тех признаков, которыми исследователи характеризуют минско-цинское возрождение китайского буддизма. А значит, есть все основания утверждать, что те процессы, которые наблюдались в сангхе в последней четверти XVI – XVII в., в рядах школы Люй-цзун продолжались вплоть до конца XVIII в. Подтверждением этому служит и выявленное нами сохранение социального механизма, подкреплявшего активность монахов и жизнедеятельность монастырей. Если в литературе утверждалось, что минско-цинское возрождение китайского буддизма сошло на нет по мере утраты интереса учёных-чиновников к поддержке буддизма к концу XVII в., то наши результаты показывают, что во внешней среде по-прежнему оставались силы, которые придавали энергию буддийской сангхе. Во-первых, восстановилось покровительство со стороны императоров, а во-вторых, на рассмотренном материале школы Люй-цзун наблюдается сохранение покровительства и со стороны учёных-чиновников, будь то столичных или региональных.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

Источники на китайском языке

1) 王樹楠, 黃維翰. 法源寺志稿 [Электронный ресурс]. 揚州: 廣陵書社, 2006. 306 頁 (Ван Шу-нань, Хуан Вэй-хай. Фаюаньсы чжи гао [Рукопись хроники монастыря Фа-юань]. Янчжоу: Издательство «Дом книги Гуанлина», 2006. – 306 с.) – Цифровой архив хроник буддийских монастырей Китая. – Режим доступа: http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/fosizhi/ui.html?book=y005 (дата обращения: 31.01.2021).

2) 高淳縣志 1986–2005. 北京: 方志出版社. 2010. 1244 頁 (Гаочуньсянь чжи 1986–2005 [Хроника уезда Гао-чунь (1986–2005)]. – Пекин: Издательство «Местные хроники», 2010. – 1244 с.).

3) 劉名芳. 寶華山志 [Электронный ресурс]. 中國佛寺史志彙刊. 杜潔祥主編. 臺北: 宗青圖書出版公司, 1980–1994. 656 頁 (Лю Мин-фан. Бао-хуа шаньчжи [Хроника горы Бао-хуа] // Чжунго фосычжи хуэйкань / под общ. ред. Ду Цзесяна. – Тайбэй: Издательство «Книги Цзунцин», 1980–1994. – 656 с.) – Цифровой архив хроник буддийских монастырей Китая. – Режим доступа: http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/fosizhi/ui.html?book=g041 (дата обращения: 31.01.2021).

4) 佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經 [Электронный ресурс]. 大正新修大藏经 (Фошо цзюба янькоу эгуэй толони цзин [Произнесённая Буддой сутра о спасающей огненноротых голодных духов дхарани]. Тайсё синсю Дайдзокё [Трипитака, вновь исправленная в годы Тайсё]). – Электронная библиотека буддийских текстов на китайском языке CBETA. – Режим доступа: https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T21n1313 (дата обращения: 19.05.2021).

5) 句容縣志 [Электронный ресурс]. 南京: 江蘇人民出版社. 1994. 963 頁 (Цзюйжунсянь чжи [Хроника уезда Цзюй-жун] – Нанкин: Народное издательство провинции Цзян-су, 1994. – 963 с.) – Режим доступа:

https://book.douban.com/subject/4736532/ (дата обращения: 31.01.2021).

6) 江南通志 [Электронный ресурс]. 欽定四庫全書·史部十一·地理類 (Цзян-нань тунчжи [Всеобщая хроника Цзян-нани] // Сыку Цюаньшу, шибу ши-и, дилилэй [Полное собрание книг по четырём разделам, Раздел «История» 11, категория «География»]). – Программа оцифровывания философской литературы Китая. – Режим доступа: https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=5582 (дата обращения: 04.02.2021).

7) 趙爾巽. 清史稿. 臺北: 中華書局, 1998. 14963 頁 (Чжао Эр-сюнь. Цин ши гао [Рукопись истории Цин]. – Тайбэй: Чжунхуа шуцзюй, 1998. – 14963 с.).

8) 釋讀體. 毗尼日用切要 [Электронный ресурс]. 卍新纂大日本續藏經 (Ши Ду-ти. Пини жиюн цеяо [Необходимейшие основы повседневного применения Винаи]. Мандзи синсан дайнихон дзокудзо:кё:). – Электронная библиотека буддийских текстов на китайском языке CBETA. – Режим доступа: https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X1115_001 (дата обращения: 04.02.2021).

9) 釋讀體. 毗尼作持續釋 [Электронный ресурс]. 卍新纂大日本續藏經 (Ши Ду-ти. Пини цзочи сюйши [Дальнейшее разъяснение соблюдения действий согласно Винае]. Мандзи синсан дайнихон дзокудзо:кё:). – Электронная библиотека буддийских текстов на китайском языке CBETA. – Режим доступа: https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X0730_001 (дата обращения: 02.02.2021).

10) 釋讀體. 毗尼止持會集. [Электронный ресурс]. 卍新纂大日本續藏經 (Ши Ду-ти. Пини чжичи хуэйцзи [Сборник по соблюдению воздержаний согласно Винае]. Мандзи синсан дайнихон дзокудзо:кё: [Дополнительный канон Мандзи]). – Электронная библиотека буддийских текстов на китайском языке CBETA. – Режим доступа: https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X0709_001 (дата обращения: 02.02.2021).

11) 釋讀體. 傳戒正範. [Электронный ресурс]. 卍新纂大日本續藏經 (Ши Ду-ти. Чуаньцзе чжэнфань [Верный образец передачи обетов]. Мандзи синсан дайнихон дзокудзо:кё: [Дополнительный канон Мандзи]). – Электронная библиотека буддийских текстов на китайском языке CBETA. – Режим доступа:

https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X1128_001 (дата обращения: 02.02.2021).

12) 釋德基. 毗尼關要. [Электронный ресурс]. 卍新纂大日本續藏經 (Ши Дэ-цзи. Пини гуаньяо [Существенные основы Винаи]. Мандзи синсан дайнихон дзокудзо:кё: [Дополнительный канон Мандзи]). – Электронная библиотека буддийских текстов на китайском языке CBETA. – Режим доступа: https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X0720_001 (дата обращения: 02.02.2021).

13) 釋德基. 瑜伽焰口施食要集. [Электронный ресурс]. 卍新纂大日本續藏經 (Ши Дэ-цзи. Юйце янькоу шиши яоцзи [Собрание основ жертвование пищи огненноротым согласно йоге]). – Сайт дхармового собрания на праздник Цинмин 2020 г. в монастыре Бао-юнь на горе Барабана Дхармы. – Режим доступа: https://lh.ddm.org.tw/ebook/07/mobile/index.html#p=1 (дата обращения: 26.02.2021).

14) 釋如馨. 經律戒相布薩軌儀. [Электронный ресурс]. 卍新纂大日本續藏經 (Ши Жу-синь. Цзинлюй цзесян буса гуйи [Ритуал пошатхи, соответствующий образу соблюдения обетов согласно Сутре и Винае]. Мандзи синсан дайнихон дзокудзо:кё: [Дополнительный канон Мандзи]). – Электронная библиотека буддийских текстов на китайском языке CBETA. – Режим доступа: https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X1136_001 (дата обращения: 02.02.2021).

15) 釋仁友. 律門祖庭匯志律門祖庭匯志 // 承恩寺緣起碑板錄。律門祖庭匯志。掃葉樓集。金陵烏龍潭放生池古蹟考. 南京: 南京出版社, 2011. 第 39–71 頁 (Ши Жэнь-ю. Люймэнь цзутин хуэйчжи [Сводная хроника патриаршей обители школы Люй-цзун] // Чэнэньсы юаньци бэй баньлу. Люймэнь цзутин хуэйчжи. Сао-е-лоу цзи. Цзиньлин Улунтань фаншэнчи гуцзикао [Запись надписи на стеле взаимозависимого происхождения монастыря Чэн-энь. Сводная хроника патриаршей обители школы Люй-цзун. Сборник Здания Сао-е. Исследование древностей пруда для освобождения живых существ У-лун-тань в Цзинь-лине]. – Нанкин: Издательство Нанкина, 2011. – с. 39–71).

16) 釋性祗. 毗尼日用錄. [Электронный ресурс]. 卍新纂大日本續藏經 (Ши Син-чжи. Пини жиюн лу [Записи о повседневном применении Винаи]. Мандзи синсан дайнихон дзокудзо:кё: [Дополнительный канон Мандзи]). – Электронная

библиотека буддийских текстов на китайском языке CBETA. – Режим доступа: https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X1114_001 (дата обращения: 04.02.2021).

17) 釋法藏. 修習瑜伽集要施食壇儀. [Электронный ресурс]. 卍新纂大日本續藏經 (Ши Фа-цзан. Сюси юйце цзияо шиши таньи [Практика алтарного ритуала жертвования пищи согласно собранию основ йоги]. Мандзи синсан дайнихон дзокудзо:кё: [Дополнительный канон Мандзи]). – Электронная библиотека буддийских текстов на китайском языке CBETA. – Режим доступа: https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X59n1083 (дата обращения: 26.02.2021).

18) 釋福聚. 南山宗統. 釋傳印總編. 北京: 宗教文化出版社, 2011. 150 頁 (Ши Фу-цзюй. Нань-шань цзунтун [Генеалогия школы Нань-шань] / под общ. ред. Ши Чуань-иня. – Пекин: Издательство «Религиозная культура», 2011. – 150 с.).

19) 釋寂光. 梵網經直解. [Электронный ресурс]. 卍新纂大日本續藏經 (Ши Цзи-гуан. Фаньванцзин чжицзе [Прямое толкование Сутры сети Брахмы]. Мандзи синсан дайнихон дзокудзо:кё: [Дополнительный канон Мандзи]). – Электронная библиотека буддийских текстов на китайском языке CBETA. – Режим доступа: http://tripitaka.cbeta.org/X38n0697 (дата обращения: 02.02.2021).

20) 釋袾宏. 沙彌律儀要略 [Электронный ресурс]. 嘉興大藏經 (Ши Чжу-хун. Шами люйи яолюэ [Очерк основ дисциплины и церемониала шраманер]). Цзясин дацзанцзин [Цзясинское издание буддийского канона]). – Электронная библиотека буддийских текстов на китайском языке CBETA. – Режим доступа: https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/JB277_004 (дата обращения: 05.02.2021).

21) 釋袾宏. 瑜伽集要施食仪规 [Электронный ресурс]. 卍新纂大日本續藏經 (Ши Чжу-хун. Юйце цзияо шиши игуй [Ритуал жертвования пищи согласно собранию основ йоги]. Мандзи синсан дайнихон дзокудзо:кё: [Дополнительный канон Мандзи]). – Электронная библиотека буддийских текстов на китайском языке CBETA. – Режим доступа: http://tripitaka.cbeta.org/X59n1080 (дата обращения: 25.02.2021).

22) 釋守一. 宗教律諸家演派. [Электронный ресурс]. 卍新纂大日本續藏經 (Ши Шоу-и. Цзун, Цзяо, Люй чжуцзя яньпай [Развёртывание ветвей школ Чань, доктрины, Люй]. Мандзи синсан дайнихон дзокудзо:кё: [Дополнительный канон Мандзи]). – Электронная библиотека буддийских текстов на китайском языке CBETA. – Режим доступа: http://tripitaka.cbeta.org/X88n1667 (дата обращения: 25.02.2021).

23) 釋書玉. 毗尼日用切要香乳記. [Электронный ресурс]. 卍新纂大日本續藏經 (Ши Шу-юй. Пини жиюн цеяо сянжу цзи [Записи об ароматном млеке необходимейших основ повседневного применения Винаи]. Мандзи синсан дайнихон дзокудзо:кё: [Дополнительный канон Мандзи]). – Электронная библиотека буддийских текстов на китайском языке CBETA. – Режим доступа: https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X1116_001 (дата обращения: 04.02.2021).

24) 釋書玉. 梵網經菩薩戒初津. [Электронный ресурс]. 卍新纂大日本續藏經 (Ши Шу-юй. Фаньванцзин пусацзе чуцзинь [Начальный подход к обетам бодхисаттвы в Сутре сети Брахмы]. Мандзи синсан дайнихон дзокудзо:кё: [Дополнительный канон Мандзи]). – Электронная библиотека буддийских текстов на китайском языке CBETA. – Режим доступа: https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X0700_001 (дата обращения: 05.02.2021).

25) 釋書玉. 羯磨儀式. [Электронный ресурс]. 卍新纂大日本續藏經 (Ши Шу-юй. Цземо иши [Ритуальные правила кармавачаны]. Мандзи синсан дайнихон дзокудзо:кё: [Дополнительный канон Мандзи]). – Электронная библиотека буддийских текстов на китайском языке CBETA. – Режим доступа: https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X1135_001 (дата обращения: 05.02.2021).

26) 釋書玉. 沙彌律儀要略述義. [Электронный ресурс]. 卍新纂大日本續藏經 (Ши Шу-юй. Шами люйи яолюэ шуи [Изложение смысла очерка основ дисциплины и церемониала шраманер]. Мандзи синсан дайнихон дзокудзо:кё: [Дополнительный канон Мандзи]). – Электронная библиотека буддийских текстов на китайском языке CBETA. – Режим доступа: https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X1119_001 (дата обращения: 05.02.2021).

27) 釋書玉. 二部僧授戒儀式. [Электронный ресурс]. 卍新纂大日本續藏經 (Ши Шу-юй. Эрбусэн шоуцзе иши [Правила церемонии передачи обетов в двух частях сангхи]. Мандзи синсан дайнихон дзокудзо:кё: [Дополнительный канон Мандзи]). – Электронная библиотека буддийских текстов на китайском языке CBETA. – Режим доступа: https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X1134_001 (дата обращения: 05.02.2021).

28) 釋源諒. 律宗燈譜. 釋傳印總編. 北京: 宗教文化出版社, 2011. 184 頁 (Ши Юань-лян. Люйцзун дэнпу [Генеалогия светильника школы Люй-цзун] / под общ. ред. Ши Чуань-иня. – Пекин: Издательство «Религиозная культура», 2011. – 184 с.).

29) 喻昧庵. 新續高僧傳 [Электронный ресурс]. (Юй Мэй-ань. Синьсюй гаосэн чжуань [Новое продолжение жизнеописаний достойных монахов]). – Программа оцифровывания философской литературы Китая. – Режим доступа: http://ctext.org/library.pl?if=gb&res=85277&remap=gb (дата обращения: 31.01.2021).

Литература на русском языке

30) Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н.В. Абаев. – Новосибирск: Наука, 1983. – 125 с.

31) Абаева Л.Л., Андросов В.П., Бакаева Э.П. и др. Буддизм: Словарь [Электронный ресурс] / Л.Л. Абаева, В.П. Андросов,Э.П. Бакаева и др.; под общ. ред. Жуковской Н. Л. и др. – М.: „Республика“, 1992. – Режим доступа: http://buddhist.ru/dictionary (дата обращения: 05.03.2021).

32) Агаджанян А.С. Буддизма раннего школы / А.С. Агаджаня // Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.: Академический Проект, 2006. – С. 146–147.

33) Агаджанян А.С. Буддийская этика / А.С. Агаджаня // Религиоведение. Энциклопедический словарь // Под редакцией А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.: Академический Проект, 2006. – С. 159–160.

34) Агаджанян А.С. Буддийский путь в XX веке: религиозные ценности и

современная история стран Тхеравады / А.С. Агаджанян. – М.: ФГУП «Академический научно-издательский, производственно-полиграфический и книгораспространительский центр «Наука». 1993. – 295 с.

35) Базаров А.А. Раздел Виная из коллекции буддийской схоластической литературы «Чойра» / А.А. Базаров // Письменные памятники Востока. – 2015. – №2(23). С. 65–73.

36) Базаров А.А., Ванчикова Ц.П., Аюшеева М.В., Собковяк Е.О. Реалии монастырской жизни в буддизме Монголии и Бурятии: источниковедческий анализ / А.А. Базаров, Ц.П. Ванчикова, М.В. Аюшеева, Е.О. Собковяк; науч. ред. А.А. Базаров. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2017. – 217 с.

37) Базаров Б.В., Курас Л.В. Китай периода Юань и Мин. Размышления историографа на тему: История Китая с древнейших времён до начала XXI века: в 10 Т. / гл. ред. С.Д. Тихвинский. Т. V: Династия Юань и Мин (1279–1644) / отв. ред. А.Ш. Кадырбаев, А.А. Бокщанин. – М.: Наука; Вост. Лит-ра, 2016. – 678 с. / Б.В. Базаров, Л.В. Курас // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2017. – №4(28). – С. 89–100.

38) Базаров Б.В., Сундуева Е.В., Цыренов Ч.Ц., Нолев Е.В. «Правдивые записи о династии Цин»: особенности комплектования и структура памятника / Б.В. Базаров, Е.В. Сундуева, Ч.Ц. Цыренов, Е.В. Нолев // Вестник архивиста. – 2019. – №2. – С. 530–554.

39) Базаров Б.В., Нолев Е.В., Цыренов Ч.Ц. Правители маньчжурской династии Китая в традиции летописания «Цин ши лу» / Б.В. Базаров, Е.В. Нолев, Ч.Ц. Цыренов // Вестник Восточно-Сибирского государственного института культуры. – 2018. – №4(8). – С. 5–14.

40) Базаров Б.В., Гомбожапов А.Д., Нолев Е.В., Сундуева Е.В. У истоков империи Цин: генезис и развитие государственности при первых правителях маньчжурской династии / Б.В. Базаров, А.Д. Гомбожапов, Е.В. Нолев, Е.В. Сундуева // Исторические записки. 2019. – №18(136). – С. 200–225.

41) Бокщанин А.А. Императорский Китай в начале XV века: Внутр.

Политика / А.А. Бокщанин. – М.: ГРВЛ, 1976. – 323 с.

42) Бокщанин А.А. Личность основателя династии Мин Чжу Юаньчжана в его «Заветах» / А.А. Бокщанин // Российское востоковедение в память о М.С. Капице: Очерки, исслед., разработки. – М., 2001. – С. 169–177.

43) Бокщанин А.А. Оценка роли Чжу Юань-чжана как вождя крестьянского восстания и как монарха / А.А. Бокщанин // Обществ. науки в КНР. – М.: Наука, 1986. – С. 117–132.

44) Васильев Л.С. История религий Востока / Л.С. Васильев. – М.: Высшая школа, 1988. – 416 с.

45) Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае / Л.С. Васильев. – М.: Наука, 2001. – 488 с.

46) Ветлужская Л.Л. Природа Будды и концепция срединного пути в учении школы китайского буддизма Саньлунь / Л.Л. Ветлужская // Философия и культура. – 2021. – № 5. – С. 28–34.

47) Ветлужская Л.Л. Сотериологические принципы буддизма Ваджраяны / Л.Л. Ветлужская // Genesis: исторические исследования. – 2018. – № 3. – С. 77–83.

48) Гарри И.Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета / И.Р. Гарри. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2003. – 207 с.

49) Горбунова С.А. Китай: религия и власть. История китайского буддизма в контексте общества и государства / С.А. Горбунова. – М., 2008. – 318 с.

50) Горбунова С.А. Новые концепции западных синологов-религиоведов / С.А. Горбунова // Китай на пути к возрождению. К 80-летию академика М. Л. Титаренко. – Москва, 2014. – С. 216–223.

51) Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классический буддизм / Т.В. Ермакова, Е.П. Островская. – СПб: Азбука-классика, 2009. – 252 с.

52) История Китая с древнейших времен до начала XXI века: в 10 томах. Том 5. Династии Юань и Мин (1279–1644) / Отв. ред. А.Ш. Кадырбаев, А.А. Бокщанин. – М.: Наука – Восточная литература, 2016. – 678 с.

53) История Китая с древнейших времен до начала XXI века: в 10 томах. Том 6. Династия Цин (1644–1911) / Отв. ред. О.Е. Непомнин. – М.: Наука –

Восточная литература, 2014. – 886 с.

54) Категории буддийской культуры / Редактор-составитель Е.П.Островская. Авторы разделов В.И. Рудой, М.Е. Ермаков, Т.В. Ермакова, Е.П. Островская, Е.А. Островская. – СПб: Центр «Петербургское востоковедение», 2000. – 320 с.

55) Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия / А.И. Кобзев. – М: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – 356 с.

56) Кравцова М.Е. Храмовое строительство в древнем и раннесредневековом Китае: легенды и факты о Китае (к социально-политической истории китайского буддизма) / М.Е. Кравцова // Восток: философия, религия, культура. Трубы теоретического семинара. – СПб: Издательство Санкт-Петебрургского государственного университета, 2001. – С. 145–174.

57) Кравцова М.Е. О начальном этапе распространения буддизма в Китае / М.Е. Кравцова // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. – 2011. – №3. – С. 3–11.

58) Кычанов Е.И. Государственный контроль за деятельностью буддийских общин в Китае в период Тан – Сун (VII–VII вв.) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. – М., 1987. – С. 71–90.

59) Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши) / П.Д. Ленков. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – 256 с.

60) Лепехов С.Ю., Лепехова Е.С. Мир буддийских идей и монашество в классической японской литературе / С.Ю. Лепехов, Е.С. Лепехова. – Улан-Удэ: Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН, 2013. – 445 с.

61) Лепехов С.Ю. Цивилизационные последствия распространения буддизма Махаяны на Азиатском континенте / С.Ю. Лепехов // Вестник Бурятского государственного университета. – 2016. – №6. – С. 48–59.

62) Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации / С.Ю. Лепехов. – Улан-Удэ: Бурятский научный центр Сибирского

отделения РАН, 1999. – 238 с.

63) Лепнева М.Л. Императорские обеты в китайском буддизме: цели императора Юнчжэна при проведении церемонии передачи императорских обетов в 1734 г. / М.Л. Лепнева // Китайская лингвистика и синология. Тезисы докладов международной конференции. – М.: Изд-во РГГУ, 2019. – С. 375–379.

64) Лепнева М.Л. Концепция «школьности» китайского буддизма Хасэбэ Ю:кэй / М.Л. Лепнева // МНСК-2019. Востоковедение. Материалы 57-й Международной научной студенческой конференции. – Новосибирск: Издательство НГУ, 2019. – С. 93–94.

65) Лепнева М.Л. Линия преемственности школы Люй-цзун в «Начальном подходе к обетам бодхисаттвы в Сутре сети Брахмы» Ицзе Шуюя / М.Л. Лепнева // Исторический журнал: научные исследования. – 2019. – № 1. – С. 162–173.

66) Лепнева М.Л. Написание сочинений по истории школы как инструмент упрочения собственного статуса в четырёх линиях преемственности школы Винаи китайского буддизма в XVIII–XIX вв. / М.Л. Лепнева // МНСК-2018: Востоковедение. Материалы 56-й Международной научной студенческой конференции. – Новосибирск: Издательство НГУ, 2018. – С. 88–89.

67) Лепнева М.Л. Основные источники исследования биографии патриарха традиции Винаи в Китае Вэньхай Фуцзюя / М.Л. Лепнева // Исторический журнал: научные исследования. – 2017. – № 4. – С. 24–39.

68) Лепнева М.Л. Отражение религиозного синкретизма традиций Винаи и Ваджраяны в обобщённых представлениях о жизненном пути буддийских монахов в Китае в конце XVI – середине XVIII в. / М.Л. Лепнева // Буддизм Ваджраяны в России: Актуальная история и социокультурная аналитика. Коллективная монография. Научное издание. Материалы VI Международной научно-практической конференции / Отв. редактор А.М. Алексеев-Апраксин, составитель В.М. Дронова. – М.: Алмазный путь, 2020. – С. 125–136.

69) Лепнева М.Л. Применение методологии источниковедения А.С. Лаппо-Данилевского в биографическом исследовании (на примере исследования биографии седьмого патриарха школы Винаи Цяньхуа в Китае Фуцзюй Вэньхая) //

Азиатско-Тихоокеанский регион: диалог языков и культур. Материалы II Международной научно-практической конференции. – Иркутск: МГЛУ ЕАЛИ, 2016. – С. 101–107.

70) Лепнева М.Л. Структурный анализ жизнеописаний монахов школы Винаи в китайском буддизме в конце XVI – конце XVIII вв. / М.Л. Лепнева // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. – 2021. – №3. – С. 99–108.

71) Лепнева М.Л. Участие литературной элиты в составлении хроник буддийских монастырей Китая при династии Цин – на примере деятельности Лю Минфана в регионе Цзяннань в 1740–1750-х гг. / М.Л. Лепнева // Исторический журнал: научные исследования. – 2017. – № 5. – С. 80–101.

72) Лугавцова А.П. Влияние Китая эпохи Мин (1368–1644) на формирование ритуальных и бытовых обычаев ранней школы О:баку и её восприятие в Японии / А.П. Луговцова // Genesis: исторические исследования. – 2021. – № 1. – С. 103–117.

73) Лугавцова А.П. Ингэн Рю:ки (1592–1673) и его роль в истории японской культуры периода Эдо (1603–1868) / А.П. Луговцова // Genesis: исторические исследования. – 2018. – № 12. – С. 1– 7.

74) Малявин В.В. Китайская цивилизация / В.В. Малявин. – М.: Астрель; АСТ, 2000. – 632 с.

75) Малявин В.В. Буддизм и китайская традиция (к проблеме формирования идеологического синкретизма в Китае) / В.В. Малявин // Этика и ритуал в традиционном Китае: сб. ст. – М., 1988. – С. 256–273.

76) Маслов А.А. Классические тексты Дзэн (перевод, исследование, комментарии) / А.А. Маслов. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2004. – 479 с.

77) Маслов А.А. Люй-цзун / А.А. Маслов // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л.Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2006. – Т. 1. Философия / ред. М.Л.Титаренко, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов. – 2006. 727 с. – С. 320–322.

78) Орбодоева М.В., Янгутов Л.Е. Формирование принципов

взаимоотношений буддизма и государственной власти в имперском Китае / М.В. Орбодоева, Л.Е. Янгутов // Вопросы истории. – 2019. – №3. – С. 140–153.

79) Орбодоева М.В. Фундаментальное исследование истории и учения китайского буддизма / М.В. Орбодоева // Буддологические исследования. Религиоведческий альманах. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2019. – С. 248–252.

80) Островская Е.П. Буддийская этика: концептуальные основы достойной деятельности / Е.П. Островская // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. – 2020. – №4(45). – С. 72–77.

81) Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу / А. Позднеев. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1887. – 492 с.

82) Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций / Е.А. Торчинов. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.

83) Урбанаева И.С. Становление тибетской и китайской Махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма. И.С. Урбанаева. – Улан-Удэ: Бурятский научный центр Сибирского отделения РАН, 2014. – 364 с.

84) Урбанаева И.С., Янгутов А.В., Чебунин А.В. и др. Философская интерпретация и трансляция буддизма (на материале индо-тибетской и китайской традиций) / И.С. Урбанаева, Л.Е. Янгутов, А.В. Чебунин и др. Отв. ред.: И.С. Урбанаева. – Улан-Удэ: Бурятский научный центр Сибирского отделения РАН, 2019. – 270 с.

85) Успенский В.Л. Ламаистский Пекин: от Шуньчжи до Даогуана / В.Л. Успенский // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. – 1996. – № 4. – С. 40.

86) Философия буддизма: Энциклопедия / отв. редактор М.Т. Степанянц. – М.: Вост. лит., 2011. – 1045 с.

87) Философско-сотериологические аспекты Абхидхармы, Праджняпарамиты и Тантры в буддизме Китая, Тибета и Бурятии / науч. ред.: Л. Е. Янгутов, Л. Л. Ветлужская. – Улан-Удэ: издательство БГУ, 2010. –

190 с.

88) Халбазыков Д.В. Буддизм в истории Китая эпохи Мин: 1368–1644 гг.: дис. … канд. ист. наук: 07.00.03 / Д.В. Халбазыков. – Улан-Удэ, 2008. – 139 с.

89) Халбазыков Д.В. Буддизм в политической культуре Китая эпохи Мин / Д.В. Халбазыков // Восточное общество: интеграционные и дезинтеграционные факторы в геополитическом пространстве АТР. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – С. 69–72.

90) Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. с китайского, исслед., коммент. и указатели М.Е. Ермакова. В 3-х т. Т. I (Раздел 1: Переводчики). – М.: «Наука». ГРВЛ, 1991. – 251 с.

91) Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Перевод с китайского, вступительная статья, комментарий и указатели М.Е. Ермакова: В 3 т. Том II. (Раздел 2: Толкователи). – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005. – 240 с.

92) Цыремпилов Н.В. От символьного альянса к политической гегемонии. Цинская империя и тибето-монгольская буддийская община в XVII–XIX вв. / Н.В. Цыремпилов // Вестник Бурятского государственного университета. – 2014. – №8. – С. 173–176.

93) Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае / А.В. Чебунин. – Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – 278 с.

94) Чебунин А.В. Соверменные исследования буддизма в Китае / А.В. Чебунин // Буддологические исследования: религиоведческий альманах. – 2019. – Вып. 2. – С. 207–218.

95) Чебунин А.В. Учение китайского буддизма о человеке и обществе / А.В. Чебунин. – Улан-Удэ: Издат.-полиграф. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – 274 с.

96) Янгутов Л.Е. Дао Ань в истории становления буддизма в Китае / Л.Е. Янгутов // Вестник Бурятского государственного университета. – 2006. – №2. – С. 306.

97) Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма / Л.Е. Янгутов. – Новосибирск: Наука, 1995. – 224 с.

98) Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь / Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: БГУ, 1998. – 160 с.

99) Янгутов Л.Е. О школах средневекового китайского буддизма / Л.Е. Янгутов // Вестник Бурятского госуниверситета. – 2011. – №8. – С. 19–28.

100) Янгутов Л.Е. Традиции праджняпарамиты в Китае / Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2007. – 272 с.

101) Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь / Л. Е. Янгутов. – Новосибирск: Наука, 1982. – 143 с.

102) Янгутов Л.Е., Лугавцова А.П. Эпохи Мин (1368–1644) и Эдо (1603–1868) в истории Китая и Японии / Л.Е. Янгутов, А.П. Лугавцова // Вопросы истории. – 2020. – №2. – С. 248–262.

103) Янгутов Л.Е., Орбодоева М.В. Перевод буддийских текстов и становление социальных принципов буддизма в Китае / Л.Е. Янгутов, М.В. Орбодоева // Философская мысль. – 2018. – №1. – С. 1–17.

104) Янгутов Л.Е., Хабдаева А.К. Традиции Абхидхармы в Китае / Л.Е. Янгутов, А.К. Хабдаева. – Улан-Удэ: ГОУ ВПО ВСГАКИ, 2010. – 276 с.

105) Янгутов Л.Е., Чебунин А.В., Хабдаева А.К. Модернизация конфуцианства, буддизма и даосизма в Китае (XX–XXI вв.) / Л.Е. Янгутов, А.В. Чебунин, А.К. Хабдаева // Вопросы философии. – 2020. – №4. – С. 197–207.

<u>На китайском языке</u>

106) АРККНГ 荒木見悟. 近世中國佛教的曙光——雲棲袾宏之研究 / 周賢博譯. 臺北: 慧明文化, 2001 年. 300 頁 (Араки Кэнго. Цзиньши Чжунго фоцзяо дэ шугуан – Юнь-ци Чжу-хун чжи яньцзю [Блеск буддизма Китая в Новое время – Исследование Юнь-ци Чжу-хуна] / пер.: Чжоу Сянь-бо. – Тайбэй: Издательство Хуэймин-вэньхуа, 2001. – 300 с.).

107) 王玲月. 憨山大師的生死觀. 臺北: 文津, 2005 年. 366 頁 (Ван Лин-юэ.

Хань-шань даши дэ шэнсы гуань [Воззрения великого наставника Хань-шаня на жизнь и смерть]. – Тайбэй: Издательство Вэньцзинь, 2005. – 366 с.).

108) ВНХНЛЙ 王紅蕾. 憨山德清與晚明士林. 北京: 中國社會科, 2010 年. 312 頁 (Ван Хун-лэй. Хань-шань Дэ-цин юй ваньмин шилинь [Хань-шань Дэ-цин и круги учёных-чиновников при поздней Мин]. – Пекин: Издательство Чжунго-шэхуэй-кэсюэ, 2010. – 312 с.).

109) ВЦГЦТИ 王建光. “戒體”：一種本體論的追索 // 南京農業大學學報（社會科學版）. 2005 年第 5 卷第 3 期. 第 86–91 頁 (Ван Цзянь-гуан. «Цзети»: Ичжун бэньтилунь дэ чжуйсо // Наньцзин нунъе дасюэ сюэбао (шэхуэй кэсюэ бань) [Сущность обетов: Стремление к некой онтологии // Вестник Нанкинского сельскохозяйственного университета. Секция Общественные науки]. – 2005. – Т.5 – №3. – с. 86–91).

110) ВЦГЧДЦ 王建光. 哲學的“戒體”和“戒體”的哲學——試論中國律宗思想的本體論詮釋 // 戒幢佛学. 長沙: 岳麓書社, 2005. 627 頁 (Ван Цзянь-гуан Чжэсюэ дэ «цзети» хэ «цзети» дэ чжэсюэ – Шилунь Чжунго Люйцзун сысян дэ бэньтилунь цюаньши // Цзечуан фосюэ [Опыт изложения онтологической интерпретации в идеях школы Люй-цзун в Китае // Буддология знамени Дхармы]. – Чанша: Издательство Юэлу-шушэ 岳麓書社, 2005. – 627 с.).

111) 王建光. 中國律宗通史. 南京: 鳳凰出版社, 2006 年. 595 頁 (Ван Цзянь-гуан. Чжунго люйцзун тунши [Всеобщая история школы Люй-цзун в Китае]. – Нанкин: Издательство Фэнхуан, 2006. – 595 с.).

112) 王志強. 清代歷任江寧織造任期考述 // 歷史檔案. 2018 年第 1 期. 第 115–125 頁 (Ван Чжи-цян. Циндай лижэнь Цзян-нин чжицзао жэньци каошу // Лиши данъань [Исследование и изложение сроков службы заведующий казённым ткацким производством в Цзян-нине в эпоху Цин // Исторические архивы]. – 2018. – №1. – С. 115–125).

113) 溫金玉. 律宗千华派法脉 // 世界宗教文化. 2005 年第 2 期. 第 43–45 頁 (Вэнь Цзинь-юй. Люйцзун Цяньхуапай фамай // Шицзе цзунцзяо вэньхуа

[Дхармовая генеалогия ветви Цянь-хуа школы Люй-цзун // Культура религий мира]. – 2005. – №2. – с. 43–45).

114) 溫金玉. 律宗千華派二祖——讀體見月大師傳. 臺北: 佛光. 1997年. 304頁 (Вэнь Цзинь-юй. Люйцзун Цяньхуапай эрцзу – Дути Цзяньюэ даши чжуань [Биография второго патриарха ветви Цянь-хуа школы Люй-цзун – великого наставника Ду-ти Цзянь-юэ]. – Тайбэй: Издательство Фогуан, 1997. – 304 с.).

115) 郭朋. 明太祖與佛教 // 世界宗教研究. 1982 年第 1 期 (Го Пэн. Мин Тай-цзу юй фоцзяо // Шицзе цзунцзяо яньцзю [Минский Тай-цзу и буддизм // Исследования религий мира]. – 1982. – №1).

116) 郭朋. 明清佛教. 福州: 福建人民, 1982 年. 342 頁 (Го Пэн. Мин-Цин фоцзяо [Буддизм эпох Мин и Цин]. – Фучжоу: Издательство Фуцзянь-жэньминь, 1982. – 342 с.).

117) 杜常順. 明朝宮廷與佛教關係研究. 北京: 中國社會科學, 2013 年. 237頁 (Ду Чан-шунь. Минчао гунтин юй фоцзяо гуаньси яньцзю [Исследование отношений между Минским двором и буддизмом]. – Пекин: Издательство Чжунго-шэхуэй-кэсюэ, 2013. – 237 с.).

118) 鎌田茂雄. 近代日本的中國佛教史研究 // 法音. 2000 年第 2 期. 第25–28 頁 (Камата Сигэо. Цзиньдай Жибэнь дэ фоцзяоши яньцзю // Фа-инь [Исследование истории буддизма Китая в Японии в современный период // Голос Дхармы]. – 2000. – №2. – С. 25–28).

119) 木田知生. 雍正帝與龍藏 // 大連圖書館建館百年紀念學術論文集 [Электронный ресурс]. 瀋陽: 萬卷, 2012 年. (Кида Томо:. Юн-чжэн ди юй Лун-цзан // Далянь тушугуань цзяньгуань байнянь цзинянь сюэшу луньвэнь цзи [Император Юн-чжэн и Драконий [буддийский] канон» // Сборник научных статей по случаю столетия основания Даляньской библиотеки]. – Шэньян: Ваньцзюань, 2012). – Режим доступа: http://www.dl-library.net.cn/publication/pub_content.php?id=260&flag=10 (дата обращения: 05.02.2021).

120) 李尚軒. 賢首宗高原法系文獻補遺 // 華嚴學報. 2019 年第 11 期. 第

99–142 頁 (Ли Шан-сюань. Сяньшоу цзун Гаоюань фаси вэньсянь буи // Хуа-янь сюэбао [Восполнение пропусков в источниках по дхармовой ветви Гао-юань школы Хуа-янь // Вестник Хуа-янь]. – 2019. – №11. – С. 99–142).

121) 林子青. 讀體（1601–1679） // 中國佛教 [Электронный ресурс]. 1982 年第 2 期 (Линь Цзы-цин. Ду-ти (1601–1679) // Чжунго фоцзяо [Ду-ти (1601–1679) // Буддизм Китая]. – 1982. – №2). – Режим доступа: http://www.focuhui.org/show-list-1083.html (дата обращения: 23.05.2016).

122) 龔曉康. 融會與貫通——藕益智旭思想研究. 成都: 巴蜀書社, 2009 年. 417 頁 (Лун Сяо-кан. Жунхуэй юй гуаньтун – Оу-и Чжи-сюй сысян яньцзю [Слияние и взаимопроникновение – исследований идей Оу-и Чжи-сюя]. – Чэнду: Издательство Башу-шушэ, 2009. – 417 с.).

123) 劉寧. 論法源寺的歷史源流 // 法源 1999 年第 17 期. [Электронный ресурс]. (Лю Нин. Лунь Фаюаньсы дэ лиши юаньлю // Фаюань [Об исторических истоках монастыря Фа-юань // Исток Дхармы]. – 1999. – №17). – Режим доступа: http://www.zgfxy.cn/ztjj/zgfx/fy/zdssyqeyn/2013/03/07/1444471317.html (дата обращения: 24.02.2021).

124) 廖肇亨. 無盡緣起——晚明華嚴宗南方系的學術思想與文藝展演 // 中央研究院中國文哲研究所研究計劃. 01.08.2008–31.07.2009 [Электронный ресурс]. (Ляо Чжао-хэн. У-цзинь Юань-ци – Ваньмин Хуаяньцзун Наньфанси дэ сюэшу сысян юй вэньи чжаньянь // Чжунъян яньцзююань Чжунго вэньчжэ яньцзюсо яньцзю цзихуа 01.08.2008–31.07.2009 [Безграничное взаимозависимое происхождение: Доктринальные идеи и художественное представление Южной ветви школы Хуа-янь при поздней Мин // Исследовательская программа, реализованная Институтом исследований литературы и философии Китая Академии Синика 01.08.2008–31.07.2009]). – Режим доступа: https://www.grb.gov.tw/search/planDetail?id=1731809 (дата обращения: 20.05.2021).

125) 馬曉菲. 明代僧官制度研究: 博士論文. 青島: 山東大學, 2014. 192 頁 (Ма Сяо-фэй. Миндай сэнгуань чжиду яньцзю [Исследование системы монахов-чиновников в эпоху Мин]: дис. … Ph.D. – Циндао: Шаньдунский

университет, 2014. – 192 с.).

126) 馬海燕. 論“律門祖庭匯志”的史料問題、宗派意識及其影響 // 佛學研究 2014 年第 1 期第 90–99 頁 (Ма Хай-янь. Лунь «Люймэнь цзутин хуэйчжи» дэ шиляо вэньти, цзунпай иши цзи ци инсян // Фосюэ яньцзю [О проблеме исторических источников, школьного сознания и влияния «Сводной хроники патриаршей обители школы Люй-цзун» // Буддологические исследования]. – 2014. – №1. – С. 90–99).

127) 牟鐘鑒、張踐. 中國宗教通史. 北京: 社會科學文獻, 2000 年. 1276 頁 (Моу Чжун-цзянь, Чжан Цзянь. Чжунго цзунцзяо тунши [Всеобщая история религий Китая]. – Пекин: Издательство Шэхуэй-кэсюэ-вэньсянь, 2000. – 1276 с.).

128) 歐陽楠. 晚明南京地區的寺院等級與寺院經濟—以《金陵梵剎志》為中心的考察 // 世界宗教研究. 2012 年第 3 期. 第 39–50 頁 (Оу-ян Нань. Ваньмин Наньцзин дицюй дэ сыюань дэнцзи юй сыюань цзинцзи – и «Цзиньлин фаньча чжи» вэй чжунсинь дэ каоча // Шицзе цзунцзяо яньцзю [Иерархия и экономика монастырей в Нанкинском регионе при поздней Мин – исследование с фокусом на «Хронике чистых обителей Цзиньлина» // Исследования религий мира]. – 2012. – №3. – С. 39–50).

129) 徐一智. 明末浙江地區佛教寺院經濟之研究——以雲棲袾宏、湛然圓澄、密雲圓悟為中心: 碩士論文. 桃園: 國立中央大學, 2000 年. 271 頁 (Сюй И-чжи. Минмо Чжэцзян дицюй фоцзяо сыюань цзинцзи чжи яньцзю – и Юньци Чжухун, Чжаньжань Юаньчэн, Миюнь Юаньу вэй чжунсинь [Исследование экономики буддийских монастырей в регионе Чжэ-цзян в эпоху Мин – с центром внимания на Юнь-ци Чжу-хуне, Чжань-жань Юань-чэне, Ми-юнь Юань-у]: дис. … магист. – Таоюань: Национальный центральный университет, 2000. – 271 с.

130) 徐聖心. 晚明佛教法諍 // 國立臺灣大學中國文學系研究計劃. [Электронный ресурс]. 2011 年 (Сюй Шэн-синь. Ваньмин фоцзяо фачжэн // Голи Тайвань дасюэ Чжунго вэньсюэси яньцзю цзихуа [Споры о дхарме в буддизме поздней Мин // Исследовательская программа, реализованная Факультетом

литературы Китая Национального университета Тайваня]. – 2011). – Режим доступа: https://www.grb.gov.tw/search/planDetail?id=2331533 (дата обращения: 20.05.2021).

131) 項東. 憨山大師傳——禪淨雙修振曹溪. 高雄: 佛光文化, 1995 年. 234 頁 (Сян Дун. Хань-шань даши чжуань – Чань-Цзин шуансю чжэнь Цаоси [Жизнеописание великого мастера Хань-шаня – возрождение школы Цаоси за счёт совместной практики методов Чань и Чистой земли]. – Гаосюн: Издательство Фогуан-вэньхуа, 1995. – 234 с.).

132) 方立天. 中國佛教簡史. 北京. 宗教文化. 2001 年. 391 頁 [Электронный ресурс]. (Фан Ли-тянь. Чжунго фоцзяо цзяньши [Краткая история буддизма Китая]. – Пекин: Издательство Цзунцзяо-вэньхуа, 2001. – 391 с.). – Режим доступа: https://max.book118.com/html/2015/0214/12468175.shtm (дата обращения: 12.05.2021).

133) 范佳玲. 明末曹洞殿軍: 永覺元賢禪師研究. 新北: 花木蘭文化, 2009 年. 363 頁 (Фань Цзя-лин. Минмо Цаодун дяньцзюнь: Юнцзюэ Юаньсянь чаньши яньцзю [Арьергард школы Цао-дун при поздней Мин: исследование чаньского наставника Юн-цзюэ Юань-сяня]. – Синьбэй: Издательство Хуамулань вэньхуа, 2009. – 363 с.).

134) 范佳玲. 紫柏大師生平及其思想研究. 臺北: 法鼓文化, 2001 年. 361 頁 (Фань Цзя-лин Цзы-бо даши шэнпин цзи ци сысян яньцзю [Исследование жизни и идей великого мастера Цзы-бо]. – Тайбэй: Издательство Фагу-вэньхуа, 2001. – 361 с.).

135) 法源寺貞石圖解——碑石裡的記憶 [Электронный ресурс]. (Фа-юань-сы чжэньши туцзе – Бэйшили дэ цзи-и [Толкование запечатлённого в твёрдом камне в монастыре Фа-юань – память внутри стел]). – Портал блогов Sina. – 06.10.2014. – Режим доступа: http://blog.sina.com.cn/s/blog_942379fd0102v25r.html (дата обращения: 12.05.2021).

136) 付麗珍. 明代佛寺修建與管理考論: 碩士論文. 鄭州: 河南大學, 2017年. 324 頁 (Фу Ли-чжэнь. Миндай фосы сюцзянь юй гуаньли каолунь [Исследование

строительства и управления буддийскими монастырями в эпоху Мин]: дис. … магист. – Чжэнчжоу: Хэнаньский университет, 2017. – 324 с.).

137) 佛教史 / 杜繼文主编. 南京: 江蘇人民出版社, 2008 年. 596 頁 (Фоцзяо-ши [История буддизма] / под общ. ред. Ду Цзи-вэня. – Нанкин: Издательство Цзянсу-жэньминь, 2008. – 596 с.).

138) 長谷部幽蹊. 明清仏教史研究序説. 臺北: 新文豐, 1979 年. (Хасэбэ Ю:кэй. Мин-Цин фоцзяоши яньцзю сюйшо [Введение в исследование истории буддизма Мин и Цин]. – Тайбэй: Издательство Синьвэньфэн, 1979).

139) 黃怡婷. 釋智旭及其《閱藏知津》之研究. 臺北: 花木蘭, 2007 年. 186 頁 (Хуан И-тин. Ши Чжи-сюй цзи ци «Юэ цзан чжи цзинь» чжи яньцзю [Исследование Ши Чжи-сюя и его «Знания переправы в чтении буддийского канона»]. – Тайбэй: Издательство Хуамулань, 2007. – 186 с.).

140) 黃懺華. 中國佛教史上海: 商務印書館, 1940 年. 357 頁 (Хуан Чань-хуа. Чжунго фоцзяоши [История буддизма Китая]. – Шанхай: Издательство Шанъу-иньшугуань, 1940. – 357 с.).

141) 何孝榮. 論明太祖的宗教思想及其影響 // 歷史教學. 2008 年第 6 期第 83–112 頁 (Хэ Сяо-жун. Лунь Мин Тай-цзу дэ цзунцзяо сысян цзици инсян // Лиши цзяосюэ [О религиозных идеях Минского Тай-цзу и их влиянии // Преподавание истории]. – 2008. – №6. – С. 83–112).

142) 何孝榮. 明代北京佛教寺院修建研究. 天津: 南開大學出版社, 2007 年. 792 頁 (Хэ Сяо-жун. Миндай Бэйцзин фоцзяо сыюань сюцзянь яньцзю [Исследование ремонта и строительства буддийских монастырей Пекина в эпоху Мин]. – Тяньцзинь: Издательство Нанькайского университета, 2007. – 792 с.)

143) 何孝榮. 明代南京寺院研究. 北京: 中國社會科學, 2000 年. 447 頁 (Хэ Сяо-жун. Миндай Наньцзин сыюань яньцзю [Исследование монастырей Нанкина в эпоху Мин]. – Пекин: Издательство Чжунго-шэхуэй-кэсюэ, 2000. – 447 с.).

144) 何孝榮. 試論明太祖的佛教政策 // 世界宗教研究. 2007 年第 4 期第 19–30 頁 (Хэ Сяо-жун. Шилунь Мин Тайцзу дэ фоцзяо чжэнцэ // Шицзе цзунцзяо

яньцзю [Опыт исследования буддийской политики Минского Тайцзу // Исследования религий мира]. – 2007. – №4. – С. 19–30).

145) 蔡金昌. 憨山大師的三教會通思想. 臺北: 文津, 2006 年. 290 頁 (Цай Цзинь-чан. Ханьшань даши дэ саньцзяю хуэйтун сысян [Идеи великого наставника Хань-шаня о взаимопроникновении трёх учёний]. – Тайбэй: Вэньцзинь, 2006. – 290 с.).

146) 紀華傳. 20 世紀以來的清代漢傳佛教研究 // 中國宗教研究年鑑（2005–2006年）[Электронный ресурс]. 北京: 宗教文化, 2010年 (Цзи Хуа-чуань. Эрши шицзи илай дэ Циндай ханьчуань фоцзяо яньцзю // Чжунго цзунцзяо яньцзю няньцзянь (2005–2006 гг.) [Исследования ханьского буддизма в эпоху Цин с начала XX в. // Ежегодник религиоведения в Китае (2005–2006 гг.)]. – Пекин: Издательство Цзунцзяо вэньхуа, 2010). – Режим доступа: http://www.sohu.com/a/123797358_501399 (дата обращения: 19.09.2021).

147) 蔣維喬. 中國佛教史. 上海: 商務印書館, 1929 年. 329 頁 (Цзян Вэй-цяо. Чжунго фоцзяо ши [История буддизма Китая]. – Шанхай: Издательство Шанъу-иньшугуань, 1929. – 329 с.).

148) 江燦騰. 晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究—以憨山德清的改革生涯為中心. 臺北: 新文豐, 1990 年. 326 頁 (Цзян Цань-тэн. Ваньмин фоцзяо цунлинь гайгэ юй фосюэ чжэнбянь яньцзю – и Хань-шань Дэ-цин дэ гайгэ шэнъя вэй чжунсинь [Исследование реформирования буддийских монастырей и буддийских споров при поздней Мин – с центром внимания на реформаторской карьере Хань-шань Дэ-цина]. – Тайбэй: Издательство Синьвэньфэн, 1990. – 326 с.).

149) 江燦騰. 明清民國佛教思想史論. 北京: 中國社會科學, 1966 年. 366 頁 (Цзян Цань-тэн. Мин-Цин-Миньго фоцзяо сысянши лунь [Об истории буддийских идей при Мин, Цин и Китайской республике]. – Пекин: Издательство Чжунго-шэхуэй-кэсюэ, 1966. – 366 с.).

150) 邱高興. 清代佛教研究現狀 // 普門學報. 2003 年第 16 期. 第 1–7 頁 (Цю Гао-син. Циндай фоцзяо яньцзю сяньчжуан // Пумэнь сюэбао [Текущее

состояние исследований буддизма эпохи Цин // Вестник Пумэнь]. – 2003. – №16. – С. 1–7).

151) 張雪松. 被發明的傳統——晚明佛教宗派的複興與佛教譜學的成立 // 宗教. 2013 年第 4 期. 第 46–53 頁 (Чжан Сюэ-сун. Бэй фамин дэ чуаньтун – Ваньмин фоцзяо цзунпай дэ фусин юй фоцзяо пусюэ дэ чэнли // Цзунцзяо [Изобретённая традиция – Возрождение школ буддизма при поздней династии Мин и установление буддийских генеалогий // Религия]. – 2013. – №4. – С. 46–53).

152) 張雪松. 晚明以來僧人名號及譜系研究 // 玄奘佛學研究. 2011 年第 3(15) 期. 第 247–272 頁 (Чжан Сюэ-сун. Ваньмин илай сэнжэнь минхао цзи пуси яньцзю // Сюаньцзан фосюэ яньцзю [Исследование имён и прозваний монахов и генеалогических систем начиная с поздней Мин // Сюаньцзановские буддологические исследования]. – 2011. – №3(15). – С. 247–272).

153) 張春蕾. 寶華山隆昌寺與中國律宗 // 世界宗教文化. 2006 年第 3 期. 第 35–38 頁 (Чжан Чунь-лэй. Баохуашань Лунчансы юй Чжунго люйцзун // Шицзе цзунцзяо вэньхуа [Монастырь Лун-чан на горе Бао-хуа и школа Люй-цзун Китая // Мировая буддийская культура]. – 2006. – №3. – С. 35–38).

154) 詹天靈. 南京古林寺輔仁老和尚傳 // 佛教文化 [Электронный ресурс]. 2010 年第 5 期. 第 26–31 頁 (Чжань Тянь-лин. Наньцзин Гу-линь-сы Фу-жэнь лаохэшан чжуань // Фоцзяо вэньхуа [Жизнеописание монаха-старейшины Фу-жэня из монастыря Гу-линь в Нанкине // Буддийская культура]. – 2010. – №5. – С. 26–31). – Режим доступа: http://www.yatsg.com/qikan/3d42449cff858de0db7967d588bd7bab.html (дата обращения: 08.03.2021).

155) 詹天靈. 南山律宗古林派歷史簡論 // 靈山海會 [Электронный ресурс]. 2007 年第 4 期. 13–17 頁 (Чжань Тянь-лин. Нань-шань люйцзун Гулиньпай лиши цзяньлунь // Линшань хайхуэй [Краткое изложение истории ветви Гу-линь школы Люй-цзун Нань-шань] // Мореподобное собрание на горе Лин-шань. – 2007. – №4. – С. 13–17). – Режим доступа: http://www.lingshh.com/26/4.htm (дата обращения: 20.05.2021).

156) 趙元元. 明代徽州佛教地理研究: 碩士論文. 徽州: 安徽大學, 2013. 182 頁 (Чжао Юань-юань. Миндай Хуэйчжоу фоцзяо дили яньцзю [Исследование географии буддизма в Хуэй-чжоу в эпоху Мин]. – Хуэйчжоу: Аньхойский университет, дис. … магист., 2013. – 182 с.).

157) 周齊. 明代佛教與政治文化. 北京: 人民, 2005 年. 292 頁 (Чжоу Ци. Миндай фоцзяо юй чжэнчжи вэньхуа [Буддизм и политическая культура эпохи Мин]. – Пекин: Издательство Жэньминь, 2005. – 292 с.).

158) 朱鴻. 明太祖與僧道——兼論太祖的宗教政策 // 國立師範大學歷史學報 [Электронный ресурс]. 1990 年第十八期. 第 63–75 頁 (Чжу Хун. Мин Тайцзу юй сэндао – Цзяньлунь Тайцзу лэ цзунцзяо чжэнцэ // Голи шифань дасюэ лиши сюэбао [Минский Тай-цзу и буддизм, даосизм – Одновременно о религиозной политике Тай-цзу // Исторический вестник Национального педагогического университета]. – 1990. – №18. – С. 63–75). – Режим доступа: http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MISC/mag12458.htm (дата обращения: 19.09.2021).

159) 中國佛教通史 / 賴永海主編. 南京: 江蘇人民出版社, 2010 年. 3767 頁 (Чжунго фоцзяо тунши [Всеобщая история буддизма Китая] / под общ. ред. Лай Юн-хая. – Нанкин: Издательство Цзянсу-жэньминь, 2010. – 3767 с.).

160) 鄭克晟. 明代的佛教與政治 // 淡江史學. 1994 年 6 期. 第 111–123 頁 (Чжэн Кэ-шэн. Миндай дэ фоцзяо юй чжэнчжи // Даньцзян шисюэ [Буддизм и политика в эпоху Мин // Даньцзянская историческая наука]. – 1994. – №6. – С. 111–123).

161) 陳高華. 朱元璋的佛教政策 // 明史研究. 1991 年第 1 期第 110–118 頁 (Чэнь Гао-хуа. Чжу Юаньчжан дэ фоцзяо чжэнцэ // Минши яньцзю [Буддийская политика Чжу Юань-чжана // Исследования истории Мин]. – 1991. – №1. – С. 110–118).

162) 陳士強. 大藏經總目提要•律藏二 [Электронный ресурс]. 上海: 上海古籍, 2015 年. 1628 頁 (Чэнь Ши-цян. Дацзанцзин цзунму тияо – Люйцзан эр [Краткое изложение основного состава [буддийского канона] Дацзанцзин –

Виная-питака, часть 2]. – Шанхай: Шанхай гуцзи, 2015. – 1628 с.). – Режим доступа: https://books.google.bg/ (дата обращения: 05.02.2021).

163) 陳垣. 明季滇黔佛教考. 北京: 科學, 1959. 835 頁 (Чэнь Юань. Минцзи Дянь-Цянь фоцзяо као [Исследование буддизма Юньнани и Гуйчжоу в эпоху Мин]. – Пекин: Издательство Кэсюэ, 1959. – 835 с.).

164) 陳垣. 清初僧諍記. 上海: 中華書局, 1962 年. 94 頁 (Чэнь Юань. Цинчу сэнчжэнцзи [Записи о спорах монахов при ранней Цин]. – Шанхай: Издательство Чжунхуа-шуцзюй, 1962. – 94 с.).

165) 陳玉女. 明萬曆時期慈聖皇太后的崇佛—兼論佛、道兩勢力的對峙 // 成功大學歷史學報. 1997 年第 23 期. 第 195–245 頁 (Чэнь Юй-нюй. Мин Вань-ли шици Цы-шэн хуантайхоу дэ чунфо – цзяньлунь фо, дао лян шили дэ дуйчжи // Чэнгун дасюэ лиши сюэбао [Почитание буддизма вдовствующей императрицей Цы-шэн в период Вань-ли – одновременно о противостоянии сил буддизма и даосизма // Вестник Университета Чэнгун]. – 1997. – №23. – С. 195–245).

166) 陳玉女. 明代佛門內外僧俗交涉的場域. 臺北: 稻鄉, 2010 年. 524 頁 (Чэнь Юй-нюй. Миндай фомэнь нэйвай сэнсу цзяошэ дэ чанъюй [Поле взаимоотношений монахов и мирян внутри и вовне буддизма в эпоху Мин]. – Тайбэй: Даосян. – 2010. – 524 с.).

167) 陳玉女. 明代的佛教與社會. 北京: 北京大学, 2011 年. 431 頁 (Чэнь Юй-нюй. Миндай дэ фоцзяо юй шэхуэй [Буддизм и общество в эпоху Мин]. – Пекин: Издательство Пекинского университета, 2011. – 431 с.).

168) 陳玉女. 明代婦女信佛的社會禁制與自主空間（上） // 成功大學歷史學報. 2005 年第 29 期. 第 121–164 頁 (Чэнь Юй-нюй. Миндай фунюй синьфо дэ шэхуэй цзиньчжи юй цзычжу кунцзянь (шан) // Чэнгун дасюэ лиши сюэбао [Социальные запреты и простор для самостоятельности женщин в исповедании буддизма в эпоху Мин (часть 1) // Исторический вестник Университета Чэнгун]. – 2005. – №29. – С. 121–164).

169) 陳玉女. 明代婦女信佛的社會禁制與自主空間（下） // 成功大學歷史學報. 2006 年第 30 期. 第 43–90 頁. (Чэнь Юй-нюй. Миндай фунюй синьфо дэ шэхуэй

цзиньчжи юй цзычжу кунцзянь (ся) // Чэнгун дасюэ лиши сюэбао [Социальные запреты и простор для самостоятельности женщин в исповедании буддизма в эпоху Мин (часть 2) // Исторический вестник Университета Чэнгун]. – 2006. – №30. – С. 43–90).

170) 陳玉女. 明末清初嘉興藏刊刻與江南士族 // 佛光學報. 2018 年. 新 4 卷第 2 期. 第 301–372 頁 (Чэнь Юй-нюй. Минмо – Цинчу Цзясинцзан канькэ юй Цзян-нань шицзу // Фогуан сюэбао [Вырезание Цзясинского издания буддийского канона и кланы учёных-чиновников при поздней Мин – ранней Цин // Вестник Фогуан]). – 2018. – Т 4. –№2. – С. 301–372).

171) 陳永革. 晚明佛教的禪戒一致論: 從攝心歸戒支禪律一體 // 閩南佛學院學報. 2001 年第 6 期. 第 116–125 頁 (Чэнь Юн-гэ. Ваньмин фоцзяо дэ чань-цзе ичжи лунь: цун шэсинь гуйцзечжи чань-люй ити // Миньнань фосюэюань сюэбао [Концепция единства медитации и обетов в буддизме поздней Мин: единство медитации и обетов на основе «собирания ума как прихода к обетам» // Вестник Миннаньского буддийского института]. – 2001. – №6. – С. 116–125).

172) 陳永革. 晚明佛教思想研究. 北京: 宗教文化, 2007 年. 529 頁 (Чэнь Юн-гэ. Ваньмин фоцзяо сысян яньцзю [Исследование буддийских идей при поздней Мин]. – Пекин: Издательство Цзунцзяо-вэньхуа, 2007. – 529 с.).

173) 陳永革. 禪教歸淨與晚明佛教的普世性 // 宗教學研究. 1999 年第 2/43 期. 第 59–68 頁 (Чэнь Юн-гэ. Чань-Цзяо гуй Цзин юй Ваньмин фоцзяо дэ пушисин // Цзунцзяосюэ яньцзю [Приведенье [идей] Чань и доктрины к Чистой земле и универсальность буддизма при поздней Мин // Религиоведческие исследования]. – 1999. – №2/43. – С. 59–68).

174) 陳永革. 圓融與還原：晚明佛教復興的思想主題及其特質 // 正觀. 1999 年第 11 期. 第 71–113 頁 (Чэнь Юн-гэ. Юаньжун юй хуаньюань: Ваньмин фоцзяо фусин дэ сысян чжути цзи ци тэчжи // Чжэнгуань [Взаимопроникновение и возвращение к истокам: Идейные темы возрождения буддизма при поздней Мин и их специфика // Верное воззрение]. – 1999. – №11. – С. 71–113).

175) 釋果燈. 明末清初律宗千華派之興起. 臺北: 法鼓文化, 2004 年. 282 頁

(Ши Го-дэн Минмо Цинчу Люйцзун Цяньхуапай чжи синци [Возрождение ветви Цянь-хуа школы Люй-цзун в конце эпохи Мин – начале эпохи Цин]. – Тайбэй: Издательство Фагу-вэньхуа, 2004. – 282 с.).

176) 釋果祥. 紫柏大師研究. 臺北: 東初, 1987 年. 184 頁 (Ши Го-сян. Цзы-бо даши яньцзю [Исследование великого наставника Цзы-бо]. – Тайбэй: Издательство Дунчу, 1987. – 184 с.).

177) 釋大初. 江蘇地區律學與律宗弘傳史略續篇 // 江蘇佛教 [Электронный ресурс]. 2008 年第 1 期，2009 年第 2 期 (Ши Да-чу. Цзянсу дицюй люйсюэ юй люйцзун хунчуань шилюэ сюйпянь // Цзянсу фоцзяо [Продолжение краткой истории распространения традиции изучения Винаи и школы Люй-цзун в регионе Цзянсу // Буддизм Цзянсу]. – 2008. – №1. – 2009. – №1). – Режим доступа: http://down.honghuashe.com/jsfj/zaixian/02/01-009.htm (дата обращения: 28.10.2015).

178) 釋德祖. 見月讀體律師之戒律思想初探: 碩士論文. 臺北: 法光文化研究所, 1994 年 (Ши Дэ-цзу. Цзяньюэ Дути люйши чжи цзелюй сысян чутань: шоши луньвэнь [Предварительное исследование идей по вопросам Винаи наставника Винаи Цзянь-юэ Ду-ти]: дис. … магистр. – Тайбэй: Институт исследований буддийской культуры Фагуан, 1994).

179) 釋見曄. 明太祖的佛教政策及其因由之探討 // 東方宗教研究. 1994年第 4 期. 第 67–102 頁 (Ши Цзянь-хуа. Мин Тай-цзу дэ фоцзяо чжэнцэ цзи ци юанью чжи таньтао // Дунфан цзунцзяо яньцзю [Исследование буддийской политики Минского Тай-цзу и её мотивов // Исследования религий Востока]. – 1994. – №4. – С. 67–102).

180) 釋見曄. 洪武時期佛教發展之研究——以政策, 僧侶, 寺院為中心: 博士論文. 臺北: 國立中正大學, 1994年 (Ши Цзянь-хуа. Хун-у шици фоцзяо фачжань чжи яньцзю – и чжэнцэ, сэнлюй, сыюань вэй чжунсинь [Исследование развития буддизма в период Хун-у – с центром внимания на политике, монахах, монастырях]: дис. … Ph.D. – Тайбэй: Национальный университет Чжунчжэн, 1994).

181) 釋聖凱. 明末清初律宗的傳播情況與特點——以《南山宗統》與《律宗燈譜》為中心 // 世界宗教研究. 2014 年 5 期. 第 35–42 頁 (Ши Шэн-кай. Минмо-Цинчу Люйцзун дэ чуаньбо цинкуан юй тэдянь – и «Наньшань цзунтун» юй «Люйцзун дэнпу» вэй чжунсинь // Шицзе цзунцзяо яньцзю [Ход и особенности распространения школы Люй-цзун в конце эпохи Мин – начале эпохи Цин – на основе «Генеалогии школы Нань-шань» и «Генеалогии светильника школы Люй-цзун» // Исследования религий мира]. – 2014. – №5. – С. 35–42).

182) 釋聖空. 清世宗與佛教: 博士論文. [Электронный ресурс] 臺北: 中華佛學研究所, 2000年 . 300 頁 (Ши Шэн-кун. Цин Ши-цзун юй фоцзяо [Цинский Ши-цзун и буддизм]: дис. … магист. – Тайбэй: Институт буддийских исследований Чжун Хуа, 2000. – 300 с.). – Режим доступа: http://www.chibs.edu.tw/ch_html/grad-th/65/65-3.htm#5-2 (дата обращения: 31.01.2021).

183) 釋聖嚴. 明末中國的戒律復興 // 菩薩戒指要 [Электронный ресурс]. 新北: 法鼓文化, 1996年 . 134–184 頁. (Ши Шэн-янь. Минмо Чжунго дэ цзелюй фусин // Пусацзе чжияо [Возрождение обетов и дисциплины в Китае в конце династии Мин // Суть обетов бодхисаттвы]. – Тайбэй: Издательство Фагу-вэньхуа, 1996. – С. 134–184). – Режим доступа: http://ddc.shengyen.org/mobile/toc/01/01-06/d5.php (дата обращения: 20.05.2021).

184) 釋聖嚴. 明末中國佛教之研究 [Электронный ресурс]. 臺北: 台灣學生書局, 1988年 . 483 頁 (Ши Шэн-янь. Минмо Чжунго фоцзяо-чжи янцзю [Исследование буддизма в Китае в конце династии Мин]. – Тайбэй: Издательство Сюэшэн-шуцзюй, 1988. – 483 с.). Режим доступа: http://ddc.shengyen.org/mobile/toc/01/01-01/index.php (дата обращения: 20.05.2021).

185) 楊國平. 紫柏真可佛學思想研究: 博士論文. 南京: 南京大學, 2002年 . 333 頁 (Ян Го-пин. Цзы-бо Чжэнь-кэ фосюэ сысян яньцзю [Исследование буддийских идей Цзы-бо Чжэнь-кэ]. Дис. … Ph.D. – Нанкин: Нанкинский университет, 2002. – 333 с.).

186) 楊昌諧. 見月讀體律師的律學思想研究: 碩士論文. 成都: 四川大學, 2005年 . 98 頁 (Ян Чан-се. Цзяньюэ Дути люйши дэ люйсюэ сысян яньцзю [Исследование идей по вопросам Винаи наставника Винаи Цзянь-юэ Ду-ти]: Дис. … магист. – Чэнду: Сычуаньский университет, 2005. – 98 с.).

На английском языке

187) Bell, Corey Lee. From the “Cool and Pure” to the “Hot and Bothered” – The ‘Heterodox’ Buddhist Poetics of Hanshan Deqing / Corey Lee Bell // Chanxue. – 2018. – Vol. 50. – P. 211–279.

188) Bell, Corey Lee. Poetry, Emotionality and Enlightenment Neo-Confucian Influences on ‘Poetry-Chan’ in Ming ‘Loyalist’ Monastic Communities: Ph.D. dissertation / Corey Lee Bell. – Melbourne: University of Melbourne, 2016. – 242 p.

189) Bell, Corey Lee. Poetry Emotionality and Enlightenment Neo Confucian Influences on Poetry Chan in Ming Loyalist Monastic Communities / Corey Lee Bell // The Journal of Foreign Studies. – 2018. – Vol. 44. – P. 335–382.

190) Bingenheimer, Marcus. Bibliographical Notes on Buddhist Temple Gazetteers, Their Prefaces and Their Relationship to the Buddhist Canon / Marcus Bingenheimer // Chung-Hwa Buddhist Journal. – 2012. –Vol. 25. – P. 52–86.

191) Bol, Peter K. The ‘Localist Turn’ and ‘Local Identity’ in Late Imperial China / Peter K. Bol // Late Imperial China. 2003. Vol. 24.2. P. 1–50.

192) Brook, Timothy. At the Margin of Public Authority: The Ming State and Buddhism / Timothy Brook // Culture and State in Chinese History: Conventions, Accommodations, and Critiques. – Stanford, Cali.: Stanford University Press, 1997. – P. 161–181.

193) Brook, Timothy. Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China / Timothy Brook. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993. – 403 p.

194) Brook, Timothy. The Logic of Monastic Property in a Commercial Economy: Theft and Patronage in the Suzhou Region, 1570–1640 / Timothy Brook // Chugoku

shigaku (Journal of Chinese History). – 2012. Vol. 22. – P. 1–28.

195) Ch’en, Kenneth. Buddhism in China: A Historical Survey / Kenneth Ch’en. – Princeton: Princeton University Press, 1964. – 560 p.

196) Cleary, J. C. Zibo Zhenke: A Buddhist Leader of Late Ming China / J. C. Cleary. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985. – 429 p.

197) Eberhard, Wolfram. Temple-Building Activities in Medieval and Modern China. An Experimental Study / Wolfram Eberhard // Monumenta Serica. – 1964. – Vol. 23. – P. 264–318.

198) Eichman, Jennifer. A Late Sixteenth-Century Chinese Buddhist Fellowship: Spiritual Ambitions, Intellectual Debates, and Epistolary Connections / Jennifer Eichman. – Leiden: Brill, 2016. – 438 p.

199) Eichman, Jennifer. Buddhist Historiography: A Tale Of Deception in A Seminal Late Ming Buddhist Letter / Jennifer Eichman // Journal of Chinese Religions. – 2018. Vol. 46(2). – P. 123–165.

200) Eichman, Jennifer. Humanizing the Study of Late Ming Buddhism / Jennifer Eichman // Chung-Hwa Buddhist Journal. – 2013. – Vol. 26. – P. 153–185.

201) Eifring, Halvor. Meditative Pluralism in Hanshan Deqing / Halvor Eifring // Meditation and Culture: The Interplay of Practice and Context / Ed.: Halvor Eifring. Bloomsbury Academic, 2015. – P. 102–127.

202) Epstein, Shari Ruei-hua. 2006. Boundaries of the Dao: Hanshan Deqing’s (1546–1623) Buddhist Commentary on the Zhuangzi: Ph.D. dissertation / Shari Epstein. Stanford: Stanford University. – 512 p.

203) Farquhar, David M. Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch’ing Empire / David M. Farquhar // Harvard Journal of Asiatic Studies. – 1978. – Vol. 38(1). – P. 5–34.

204) Foulks, Beverley McGuire. Living Karma: The Religious Practices of Ouyi Zhixu / Beverley McGuire Foulks. – New York: Columbia University Press, 2014. – 288 p.

205) Frauwallner, Erich. The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature / Erich Frauwallner. – Roma: Is. M. E. O., 1956. – 218 p.

206) Funayama, Tōru. The acceptance of Buddhist precepts by the Chinese in the fifth century / Tōru Funayama // Journal of Asian History. – 2004. –Vol. 2(38). – P. 97–120.

207) Goossaert, Vincent. Counting the Monks: The 1736–1739 Census of the Chinese Clergy / Vincent Goossaert // Late Imperial China. – 2000. – Vol. 21(2). – P. 40–85.

208) Goossaert, Vincent, David A. Palmer. The Religious Question in Modern China / Vincent Goosaert, Palmer A. David. – Chicago: University of Chicago Press, 2011. – 464 p.

209) Grant, Beata. Female Holder of the Lineage: Linji Chan Master Zhiyuan Xinggang (1597–1654) / Beata Grant // Late Imperial China. – 1996. – Vol. 17(2). – P. 51–76.

210) Grant, Beata. Da Zhangfu: The Gendered Rhetoric of Heroism and Equality in Seventeenth-Century Chan Buddhist Discourse Records / Beata Grant // NAN NÜ. Men, Women and Gender in China. – 2008. – Vol. 10(2). – P. 177–211.

211) Grant, Beata. Chan Friends: Poetic Exchanges Between Gentry Women And Buddhist Nuns In Seventeenth-Century China / Beata Grant // The Inner Quarters and Beyond: Women Writers from Ming through Qing / ed.: Grace S. Fong and Ellen Widmer. – Leiden, Boston: Brill, 2010. – P. 215–248.

212) Grant, Beata. Women and Gender in the Discourse Records of Seventeenth-Century Sichuanese Chan Masters Poshan Haiming and Tiebi Huiji / Beata Grant // The Chinese Historical Review. – 2015. – Vol. 22(1). – P. 52–71.

213) Hsu, Sung-peng. A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-shan Te-ch'ing / Sung-peng Hsu. – College Township: Pennsylvania State University Press, 1979. – 221 p.

214) Guang, Kuan. Times of reform: Buddhist monastic education in China in the late Ming and modern periods / Guang Kuan // Studies in Chinese Religions. – 2016. – Vol.2(4). – P. 383–406.

215) Haar, Barend j. ter. Practicing Scripture: A Lay Buddhist Movement in Late Imperial China / Barend j. ter Haar. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2014. –

298 p.

216) Haar, Barend j. ter. Yongzheng and his abbots / Barend j. ter Haar // The People and the Dao: New Studies of Chinese Religions in Honour of Prof. Daniel L. Overmyer. / Ed. by Philip Clart and Paul Crowe. – Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2009. – Pp. 435–477.

217) Hammerstroma, Erik, Scott, Adam Gregory. Revisiting the revival: Holmes Welch and the study of Buddhism in twentieth-century China / Erik Hammerstroma, Gregory Adam Scott // Studies in Chinese Religions. – 2017. – Vol. 3(3). – P. 197–203.

218) Heirman, Ann, Bumbacher, Stephan Peter. Spread of Buddhism / Ann Heirman, Stephan Peter Bumbacher. – Leiden: Brill, 2007. – 474 p.

219) Heirman, Ann, Torck, Mathieu. A Pure Mind in a Clean Body: Bodily Care in the Buddhist Monasteries of Ancient India and China / Ann Heirman, Mathieu Torck. – Hamburg: Ginkgo Academia Press, 2012. – 194 p.

220) Kieschnick, John. The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography / John Kieschnick. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1997. – 232 p.

221) Leong, Markus. Hanshan Deqing (1546–1623) on Buddhist Ethics: Ph.D. dissertation / Markus Leong. – San Francisco: California Institute of Integral Studies, 1994. – 322 p.

222) Lepneva M. The Life of Wenhai Fuju, Or How the Emperors Upheld the “School Awareness” of Buddhist Monks in 18th-Century China // History magazine – researches. – 2019. – Vol. 3. – P. 93–105.

223) Li, Yuhang, Becoming Guanyin: Artistic Devotion of Buddhist Women in Late Imperial China / Yuhang Li. – New York: Columbia University Press, 2020. – 299 p.

224) Lin, Hsueh-yi. Qian Qianyi as a Buddhist in the Ming-Qing Transition / Hsueh-yi Lin // Journal of Chinese Buddhist Studies. – 2018. – Vol. 31. – P. 75–115.

225) Long, Darui. Managing the Dharma Treasure: Collation, Carving, Printing, and Distribution of the Canon in Late Imperial China / Darui Long // Wu, Jiang, Chia, Lucille. Spreading Buddha’s Word in East Asia: The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon / Jiang Wu, Lucille Chia. – New York: Columbia

University Press, 2016. – P. 219–246.

226) Luo, Weiwei. Land, Lineage and the Laity: Transactions of a Qing Monastery / Weiwei Luo // Late Imperial China. – 2015. – Vol. 36(1). – P. 88–123.

227) Lye, Hun Yeow. Yuqie Yankou in the Ming-Qing / Hun Yeow Lye // Orzech, Charles, Sørensen, Henrik, Payne, Richard. Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia / Charles Orzech, Henrik Sørensen, Richard Payne. – Boston, Leiden: Brill, 2011. – P. 561–567.

228) Ma, Yungfen. The Revival of Tiantai Buddhism in the Late Ming: On the Thought of Youxi Chuandeng (1554–1628): Ph.D. dissertation / Yungfen Ma. – New York: Columbia University, 2011. – 309 p.

229) Meulenbeld, Mark. Death and Demonization of a Bodhisattva: Guanyin's Reformulation within Chinese Religion / Mark Meulenbeld // Journal of the American Academy of Religion. 2016. – Vol. 84(3). – P. 690–726.

230) Naquin, Susan. Peking: Temples and City Life, 1400–1900 / Susan Naquin. – Berkeley: University of California Press, 2001. – 850 p.

231) Naquin, Susan. Sites, saints, and sights at the Tanzhe Monastery / Susan Naquin // Cahiers d'Extrême-Asie Année. – 1998. – Vol. 10. – P. 183–211.

232) Newhall, Thomas. A Study of the Concept of Jieti "The Essence of the Precepts" in Daoxuan's (596–667) Vinaya Commentaries / Thomas Newhall // Journal of Chinese Buddhist Studies. 2014 – Vol. 27. – P. 181–208.

233) Oldenberg, Hermann. The Vinaya Piṭakaṃ: The Mahâvagga / Hermann Oldenberg. – London, Edinburgh: Williams & Norgate, 1879. – 396 p.

234) Orzech, Charles. Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism / Charles Orzech. – Philadelphia, PA: Pennsylvania StateUniversity Press, 1998. – 351 p.

235) Prebish, Charles S. A Survey of Vinaya Literature / Charles S. Prebish. – London, New York: Routledge, 2013. – 172 p.

236) Pruden, Leo M. The Essentials of the Vinaya Tradition, by Gyōnen / Leo M. Pruden. – Berkeley, Calif: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1995. – 331 p.

237) Scott, Gregory Adam. Building the Buddhist Revival: Reconstructing Monasteries in Modern China / Gregory Adam Scott. – New York: Oxford University Press, 2020. – 256 p.

238) Shahar, Meir. Ming-Period Evidence of Shaolin Martial Practice / Meir Shahar // Harvard Journal of Asiatic Studies. – 2001. – Vol. 61(2). – P. 359–413.

239) Shi, Jue Wei. Evolution of Institutional Foundation [Электронный ресурс] / Jue Wei Shi. Website about Venerbale Jue Wei's dissertation. – Режим доступа: https://sites.google.com/site/aboutjueweisdissertation/Home/evolution-of-institutional-foundation (дата обращения: 06.03.2021).

240) Shi, Yifa. The Origins of Buddhist Monastic Codes in China: An Annotated Translation and Study of the Chanyuan qinggui / Yifa Shi. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2009. – 384 p.

241) Struve, Lynn. Deqing's Dreams: Signs in a Reinterpretation of his Autobiography / Lynn Struve // Journal of Chinese Religions. – 2012. – Vol. 40. – P. 1–44.

242) Stevenson, Daniel. Text, Image, and Transformation in the History of the Shuilu fahui, the Buddhist Rite of Deliverance of Creatures of Water and Land / Daniel Stevenson // Cultural Intersections in Later Chinese Buddhism / ed. Marsha Weidner. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2001. – P. 30–72.

243) Thornton, Susanna. Buddhist Monasteries in Hangzhou in the Ming and Early Qing: Ph.D. dissertation / Susanna Thornton. – Oxford: University of Oxford, 1996. – 424 p.

244) Uspensky V.L. Buddhist verses by the Shunzhi emperor in Tibetan translation / V.L. Uspensky // Manuscripta Orientalia. International Journal for Oriental Manuscript Research. – 2018. Vol. 24(2). – P. 46–48.

245) Uspensky V.L. Prince Yunli (1697–1738): Manchu Statesman and Tibetan Buddhist / V.L. Uspensky. – Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1997. – 140 p.

246) Uspensky V.L. The legislation relating to the Tibetan Buddhist Establishments on Wutaishan under the Qing Dynasty / V.L. Uspensky // St. Petersburg

Annual of Asia and African Studies. – 2013. – Vol. 2. – P. 63–70.

247) Welch, Holmes. Buddhism under Mao / Holmes Welch. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972. – 666 p.

248) Welch, Holmes. The Buddhist Revival in China / Holmes Welch. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968. – 385 p.

249) Welch, Holmes. The Practice of Chinese Buddhism: 1900–1950 / Holmes Welch. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967. – 568 p.

250) Wilhite, Matthew Jonathon. The Dharma of Obedience: Yunqi Zhuhong's Realist Interpretation of the Brahma Net Sutra: Ph.D. dissertation / Matthew Jonathon. – Iowa: University of Iowa, 2013. – 260 p.

251) Wu, Jiang. Building a Dharma Transmission Monastery in Seventeenth-Century China: The Case of Mount Huangbo / Jiang Wu // East Asian History. – 2006. – Vol. 31. – P. 29–52.

252) Wu, Jiang. Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China / Jiang Wu. – Oxford, New York: Oxford University Press, 2008. – 480 p.

253) Wu, Jiang. Leaving for the Rising Sun: Chinese Zen Master Yinyuan And The Authenticity Crisis In Early Modern East Asia / Jiang Wu. – Oxford University Press, 2015. – 355 p.

254) Wu, Jiang, Chia, Lucille. Spreading Buddha's Word in East Asia: The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon / Jiang Wu, Lucille Chia. – New York: Columbia University Press, 2016. – 405 p.

255) Yen, Chun-min. Shadows and Echoes of the Mind: Hanshan Deqing's (1546–1623) Syncretic View and Buddhist Interpretation of the "Daodejing": Ph.D. dissertation / Chun-min Yen. – Tucson: University of Arizona, 2004. – 297 p.

256) Yu, Jimmy. Sanctity and Self-inflicted Violence in Chinese Religions, 1500–1700 / Jimmy Yu. – Oxford, New York: Oxford University Press, 2012. – 272 p.

257) Yu, Liu, Anderl, Christoph, Dessein, Bart. Seng Zhao's The Immutability of Things and Responses to It in the Late Ming Dynasty / Liu Yu, Christoph Anderl, Bart Dessein // Religions. – 2020. – Vol. 11. – P. 1–22.

258) Yü, Chün-fang. Ming Buddhism / Chün-fang Yü // The Cambridge history of China. Chapter 14 / ed.: D. Twitchett & F. Mote. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – P. 893–952.

259) Yü, Chün-fang. The Renewal of Buddhism in China: Chu-Hung and the Late Ming Synthesis / Chün-fang Yü. – New York: Columbia University Press, 1981. – 353 p.

260) Zhan, Ru. Mahāsāṃghika and Mahāyāna: An Analysis of Faxian and the Translation of the Mahāsāṃghika Vinaya (Chin. Mohe Sengqi Lü) / Ru Zhan // Hualin International Journal of Buddhist Studies. – 2019. – Vol. 2(1). – P. 302–324.

261) Zhang, Dewei. A Fragile Revival: Chinese Buddhism Under the Political Shadow, 1522–1620: Ph.D. dissertation / Dewei Zhang. – Vancouver: The University of British Columbia, 2010. – 286 p.

262) Zhang, Dewei. Engaged but not Entangled: Miaofeng Fudeng 妙峰福登 (1540–1612) and the Late Ming Court / Dewei Zhang // The Middle Kingdom and the Dharma Wheel / Ed.: Thomas Jülch. Series: Sinica Leidensia, Volume: 133. – Leiden, Boston: Brill, 2016. – P. 322–378.

263) Zhang, Dewei. Challenging the Reigning Emperor for Success: Hanshan Deqing 憨山德清 (1546–1623) and Late Ming Court Politics / Dewei Zhang // Journal of the American Oriental Society. – 2014. – Vol. 134(2). – P. 263–285.

264) Zhang, Dewei. The Collapse of Beijing as a Buddhist Centre: Viewed from the Activities of Eminent Monks, 1522 to 1620 / Dewei Zhang // Journal of Asian History. – 2009. – Vol. 43(2). – P. 137–163.

265) Zhang, Dewei. Thriving in Crisis: Buddhism and Political Disruption in China, 1522–1620 / Dewei Zhang. – New York: Columbia University Press, 2020. 368 p.

<u>На японском языке</u>

266) 龍池清. 明代の瑜伽教僧 // 東方學報. 1940. 通号 8. 405–413 ページ (Рю:чи Киёси. Миндай но ю:га кё:со: // То:хо: кухо: [Монахи юйцзя в эпоху Мин //

Вестник востоковедения]. – 1940. – №8. – С. 405–413).

267) 境野哲. 支那仏教史綱. 東京: 森江書店, 1907. 319 ページ (Сакаино Сатору. Сина буккё: сико: [Тезисы по истории буддизма Китая]. – Токио: Книжный магазин Мориэ, 1907. – 319 с.).

268) 長谷部幽蹊. 明清仏教教団史研究. 京都: 同明舎, 1993. 642 ページ. (Хасэбэ Ю:кэй. Мин-Син буккё: кё:данси кэнкю [Исследование истории буддийского сообщества Мин и Цин]. – Киото: Издательство До:хо:ся, 1993. – 642 с.

269) 長谷部幽蹊. 明清仏教の性格を考える // 愛知学院大学禅研究所開所 25 周年記念特輯. 愛知: 愛知学院大学禅研究所, 1990. 87–109 ページ (Хасэбэ Ю:кэй. Мин-Син буккё: но сэ:ка о кангаэру // Айтигакуин дайгаку Дзэн кэнкю:сё кайсё 25 сю:нэн кинэн токусю [Исследование характера буддизма Мин и Цин // Специальный выпуск по случаю 25-летия Института исследований Дзэн Университета Айти-гакуин]. – Айти: Айтигакуин дайгаку Дзэн кэнкю:сё, 1990. – С. 87–109.

270) 長谷部幽蹊. 明清時代における禅律両宗弘化の動向 // 禅研究所紀要. 1992. 通号 20. 183–203 ページ (Хасэбэ Ю:кэй. Мин-Син дзидай ни окэру Дзэн – Рицу рё:сю: ко:ка но до:ко: // Дзэн кэнкю:сё киё: [Тенденции религиозной деятельности школ Чань и Люй-цзун в эпохи Мин и Цин // Бюллетень Института исследований Дзэн]. – 1992. – №20. – С. 183–203).

271) 長谷部幽蹊. 律門における傳燈形成の時期をめぐって〔I〕// 禅研究所紀要. 1993. 通号 21. 89–98 ページ (Хасэбэ Ю:кэй. Рицумон ни окэру дэнхо: кэ:сэ: но цзики о мэгуттэ – 1 // Дзэн кэнкю:сё киё: [О периоде формирования передачи светильника в школе Люй-цзун – 1 // Бюллетень Института исследований Дзэн]. – 1993. – №21. – С. 89–98).

272) 長谷部幽蹊. 律門における傳燈形成の時期をめぐって〔II〕 〕// 禅研究所紀要. 1994. 通号 22. 231–248 ページ (Хасэбэ Ю:кэй. Рицумон ни окэру дэнхо: кэ:сэ: но цзики о мэгуттэ – 2 // Дзэн кэнкю:сё киё: [О периоде формирования передачи светильника в школе Люй-цзун – 2 // Бюллетень Института

исследований Дзэн]. – 1994. – №22. – С. 231–248).

273) 長谷部幽蹊. 律門法化の地域的展開 // 禅研究所紀要. 1995. 通号 23. 113–139 ページ (Хасэбэ Ю:кэй. Ритцумон хо:ка но чиики-тэки тэнкай // Дзэн кэнкю:сё киё: [Пространственное развёртывание религиозной деятельности школы Люй-цзун // Бюллетень Института исследований Дзэн]. – 1995. – №23). – С. 113–139).

274) 塚本善隆. 明　清政治の仏教去勢 // 仏教文化研究. 1952. 通号 2. 1–16 ページ (Цукамото Дзэнрю. Мин-Син сэйдзи но буккё: кёсэй // Буккё: бунка кэнкю [Буддийские тенденции в политике Мин и Цин // Исследования культуры буддизма]. – 1952. – №2. – С. 1–16).

275) 張聖厳. 明末中国仏教の研究—特に智旭を中心として. 東京: 山喜房佛書林, 1975. 239 ページ (Чжан Шэн-янь. Минмацу Чу:гоку буккё: но кэнкю – Токуни Чикё о чу:син то сите [Исследование буддизма в Китае в конце Мин – в особенности, с центром внимания на Чжи-сюе]. – Токио: Издательство Санкихо: буссёрин, 1975. – 239 с.).

ПРИЛОЖЕНИЕ 1. ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ БИОГРАФИЯ ФУ-ЦЗЮЯ

1 ноября 1686 г.[1] (16-го числа 9-го месяца года *бинь-инь*) – Рождение Фу-цзюя в уезде Ли-шуй округа Цзян-нин, мирская фамилия Ло, имя отца Линь-шэн, фамилия матери Дай[2]

1699 – Принятие пострига в монастыре Шан-фан в уезде Ли-шуй[3]

1699–1709 – Обучение в монастыре Шан-фан[4]

1709 – Принятие полных обетов на горе Бао-хуа [3, с. 193][5]

1709–1712 – Обучение на горе Бао-хуа после принятия полного обета[6]

1711 – Начало участия в летнем затворничестве[7]

Ок. 1712 – Начало академического паломничества, в ходе которого Фу-цзюй посетил чаньские центры монастырь Тянь-тун и гору Тянь-му [18, ч. 5, с. 116].

Ок. 1720 – Возвращение на гору Бао-хуа [18, ч. 5, с. 116; 1, с. 193, 319][8].

1722 – Занятие Фу-цзюем поста настоятеля горы Бао-хуа [18, ч. 5, с. 116; 1, с. 193, 319][9].

20 июля – 19 августа 1724 г. (6-й месяц года *цзя-чэнь*) – глава уезда Цзюй-жун по имени Цзя Цзэ-жунь по просьбе Фу-цзюя составляет текст стелы для закрепления права горы Бао-хуа не отсылать податное зерно в столицу [3, с. 348–352].

1724 – Предписание императора Юн-чжэна о включении в официальный реестр снабжения горы Бао-хуа солью за казённый счёт в размере 180 даней[10].

1731 – Стихотворение Фан Цзуня «Четыре перехода через гору Бао-хуа в конце весны [года под знаком] «синь-хай» – в дар мастеру Вэнь[хай] Фу-цзюю» [3, с. 646].

15 февраля 1733 г. (2-й день 1-го месяца года *гуй-чоу*) – Составление Цзин Као-сяном предисловия к «Генеалогии школы Нань-шань» по просьбе Фу-цзюя [18, ч. 4, с. 4–5].

1 июня 1733 г. (19-го числа 4-го месяца года *гуй-чоу*) – Приказ императора

Юн-чжэна принцу Чжуану направить письмо губернатору Цзян-нани, чтобы он отправил Фу-цзюя и необходимых ему для поддержки монахов-администратров в столицу для проведения императорской церемонии передачи обетов в монастыре Минь-чжун в Пекине. Император указывает, что желает облагодетельствовать 1500 монахов из различных провинций возможностью получить императорские обеты. Отъезд Фу-цзюя из Цзян-нани был запланирован на 1-й месяц следующего года, а прибытие в Пекин – на 2-3-й месяц. При этом по окончании передачи обетов предполагалось препроводить Фу-цзюя обратно на гору Бао-хуа [3, с. 5–6].

Между 12 июня и 10 июля 1733 г. (5-й месяц года *гуй-чоу*) – Выделение средств из казны на ремонт монастыря Минь-чжун в Пекине [1].

31 октября 1733 г. (24-й день 9-го месяца года *гуй-чоу*) – Прошение завхоза монастыря на горе Бао-хуа Син-цуна в Управление по соли и податному рису (*Яньцао чаюань* 鹽漕察院) с просьбой одобрить высечение на стеле надписи, закрепляющей право горы Бао-хуа получать соль за государственный счёт. Причём Управление одобрило данное прошение, в результате чего, по-видимому, и появился сам текст надписи на стеле, вошедший в «Хронику горы Бао-хуа» [3, с. 352–353].

Между 5 марта и 4 апреля 1734 г. (2-й месяц года *гуй-чоу*) – Завершение ремонтных работ в монастыре Минь-чжун в Пекине [1].

17 марта 1734 г. (13-го числа 2-го месяца года *цзя-инь*) – Прибытие Фу-цзюя в Пекин. Об этом известно из приказа императора Юн-чжэна [3, с. 4]. Год прибытия Фу-цзюя в Пекин также указан в жизнеописании в «Хронике горы Бао-хуа» [3, с. 193].

19 марта 1734 г. (15-го числа 2-го месяца года *цзя-инь*) – Аудиенция Фу-цзюя у императора, изменение названия столичного монастыря Минь-чжун на Фа-юань [3, с. 5].

23 марта 1734 г. (19-го числа 2-го месяца года *цзя-инь*) – Препровождение Фу-цзюя в монастырь Фа-юань [3, с. 5].

24 марта 1734 г. (20-го числа 2-го месяца года *цзя-инь*) – Императорский приказ начать передачу обетов [3, с. 5].

28 марта 1734 г. (24-го числа 2-го месяца года *цзя-инь*) – Императорский приказ принцу Чжуану привести Фу-цзюя на аудиенцию в резиденцию Юань-мин-юань, где ему будет вручена фиолетовая ряса, а также будет дано императорское повеление о печати множества сутр и канонов. Одновременно приказано привести на аудиенцию поочередно по 10 человек 120 административных монахов с горы Бао-хуа и вновь принявших императорские обеты 1819 монахов [3, с. 5–6].

7 мая 1734 г. (5-го числа 4-го месяца года *цзя-инь*) – Императорский приказ принцу Чжуану передать наставления монахам, определить желающих уйти в затвор, обдумать награды Фуцзюю и сопровождающим [3, с. 7–9][11].

3 июня 1734 г. (2-го числа 5-го месяца года *цзя-инь*) – Прошение Фу-цзюя императору о включении в императорское издание буддийского канона пяти трудов трёх первых настоятелей монастыря на горе Бао-хуа[12]. В ответ император приказал принцу Чжуану совместно с монахами Чао-шанем, Цзы-каем и др. проверить представленные Фу-цзюем сочинения [19, с. 0772c11–12].

18 июня 1734 г. (17-го числа 5-го месяца) – Император обратился к принцу Чжуану с запросом по делу о включении в канон пяти трудов, и тот ответил, что по итогам рассмотрения совместно с Чао-шэном и Цзы-каем они пришли ко мнению о необходимости внести сокращения и исправления. В результате император приказал Фу-цзюю забрать с собой книги обратно на юг, внести изменения и сокращения для большей понятности. А позже, прислав их, испросить приказа о включении в канон [19, с. 0772c13–20; 1, с. 567–568].

После 13 августа 1734 (15-го числа 7-го месяца года *цзя-инь*) – Возвращение Фу-цзюя на гору Бао-хуа. В предисловии 1743 г. к «Генеалогии школы Нань-шань» Фу-цзюй сообщает, что передача обетов продолжалась 5 месяцев, после чего он на аудиенции испросил позволения и вернулся на гору Бао-хуа [18, ч. 4, с. 8]. Вероятно, отъезд Фу-цзюя произошел не ранее окончания летнего ритрита 13 августа (15-го числа 7-го месяца). В то же время в «Хронике горы Бао-хуа» указывается, что, несмотря на просьбы Фу-цзюя об отъезде, император не сразу его отпустил[13]. Преемником Фу-цзюя на посту настоятеля монастыря Фа-юань

стал его дхармовый наследник Син-ши[14].

15 ноября 1734 г. (20-й день 10-го месяцагода *цзя-инь*) – Выполнение Ли Цзун-ванем по императорскому приказу надписи на «Стеле с записями о монастыре Фа-юань, изготовленной по высочайшему повелению Цинского Ши-цзуна» (*Юйчжи Фа-юань-сы бэйвэнь* 御製法源寺碑文)[15].

1734, зима – Пожар на горе Бао-хуа уничтожает ряд монастырских построек [3, с. 105–106, 110, 114].

20 июля 1735 г. (1-е число 6-го месяца года *и-мао*) – Начало восстановления монастыря Хуэй-цзюй на горе Бао-хуа, продолжавшееся полгода [3, с. 105–106, 110, 114, 119, 123, 248–249].

Между 5 сентября и 5 октября 1736 г. (8-й месяц года *бин-чэнь*) – Надпись на стеле о завершении Чжао Хун-энем реконструкции на горе Бао-хуа [3, с. 247–251][16].

18 января 1737 г. (18-го числа 12-го месяца года *бин-чэнь*) – прошение Фу-цзюя в адрес принцев Чжуана и Хэ по итогам проверки текстов пяти трудов настоятелей монастыря на горе Бао-хуа, предполагаемых к включению в императорское издание буддийского канона [17] [3, с. 567–569; 22, с. 0772c21–0773a24].

25 февраля 1737 г. (26-го числа 1-го месяца года *дин-сы*) – Доклад принцев Чжуана и Хэ по итогам рассмотрения прошения Фу-цзюя с заключением о наличии дублирований и «необходимости удаления» [3, с. 331–332; 22, с. 0773b01 – 21].

27 февраля 1737 г. (28-го числа 1-го месяца года *дин-сы*) [3, с. 331–332] – Приказ императора Цянь-луна о включении трудов настоятелей монастыря на горе Бао-хуа в императорское издание буддийского канона в соответствии с докладом принцев [3, с. 332; 22, с. 0773b22–c01]. В итоге лишь четыре из представленных Фу-цзюем пяти трудов вошли в данное издание канона [162].

24 января 1739 г. (15-го числа 12-го месяца года *у-у*) – Завершение вырезки ксилографов императорского издания буддийского канона [19, с. 0773c02–21].

31 июля 1739 г. (26-го числа 6-го месяца 4-го года *цзи-вэй*) – Отдано

императорское распоряжение об отправке канона на гору Бао-хуа [19, с. 0773c02–21].

31 мая 1740 г. (7-го числа 5-го месяца 5-го года *гэн-шэнь*) – Заведующий казённым ткацким производством в Цзян-нине чиновник Хань Сы-гэ доставил одно полное издание канона в 7245 цзюанях на гору Бао-хуа [19, с. 0773c02–21].

3 октября 1740 г. (13-го числа 8-го месяца года *гэн-шэнь*) – Фу-цзюй направил прошение о том, чтобы в соответствии с присланным изданием на гору Бао-хуа были отправлены и ксилографические доски для дальнейшей самостоятельной печати и распространения [19, с. 0773c02–21].

1740 – Ремонт Фу-цзюем скита Сюэ-лан на горе Бао-хуа [3, с. 126].

3 января 1743 г. (8-й день 12-го месяца года *жэнь-сюй*) – Составление Фу-цзюем «Взаимозависимого возникновения “Генеалогии светильника”», которое вошло в качестве предисловия в будущую «Генеалогию школы Нань-шань» [18, ч. 4, с. 7–8].

23 января 1743 г. (3-й с конца день 12-го месяца года *жэнь-сюй*) – Составление предисловия к генеалогии Фу-цзюя Хун-цзянем [18, ч. 4, с. 6].

Между 1742 г. и 1744 г. – Составление Чжан Пэн-чуном жизнеописания Фу-цзюя, которое вошло в «Генеалогию школы Нань-шань» [18, ч. 5, с. 116].

1743, осень – Настоятель монастыря Фа-юань, дхармовый наследник Фу-цзюя Син-ши начинает сбор текстов для выполнения надписи для ступы долголетия Фу-цзюя по случаю его шестидесятилетия в 1745 г. В том же году Син-ши воздвиг в честь Фу-цзюя ступу долголетия в деревне Лю-сян за воротами Чжан-и Пекина.

1744 – Составление Фу-цзюем «Разъяснения о дхармовой ветви Цянь-хуа» [18, ч. 4, 9–13]. В ней он, в частности, сообщает, что к этому моменту «уже дважды собирал множество монахов для составления генеалогии, а также спешно отправлял письма, стремясь объединить очерёдность предшествующих и последующих [монахов] в нашей школе» [18, ч. 4, с. 12].

Между 13 февраля и 13 марта 1744 г. (1-й месяц года *цзя-цзы*) – Установление в монастыре Фа-юань-сы «Стелы Парамита-сутры, изготовленной по

высочайшему повелению Цинского Гао-цзуна». На ней выгравирован написанный императором Цянь-луном текст Сутры Сердца, а под ним – скопированный придворным художником Дин Гуань-пэном рисунок Цянь-луна с изображением трёх божеств – одного среди волн, и двух на скале, один из которых держит лотос, а другой – жемчужину [1].

Между 14 марта и 12 апреля 1744 г. (2-й месяц года *цзя-цзы*) – Прошение цзяньюаня (завхоза) горы Бао-хуа Цзы-дао о закреплении права горы Бао-хуа на получение соли за казённый счёт [3, с. 353–354].

1746 – Установление монахами горы Бао-хуа ступы долголетия Фу-цзюя на восточной стороне пика Гуй-жэнь [3, с. 128].

Между 1–11 декабря (последняя декада 10-го месяца года *бин-инь*) – Посещение принцем Сянем монастыря Фа-юань [3, с. 316–317].

Между 12 декабря 1746 г. и 10 января 1747 г. (2-й месяц зимы года *бин-инь*) – Составление принцем Сянем по просьбе Син-ши надписи для Ступы долголетия Фу-цзюя (по случаю 60-летия Фу-цзюя в 1745 г.) [3, с. 325].

Между 1736 г. и 1746 г. – Проведение Фу-цзюем масштабной передачи обетов в монастыре Цы-гуан горы Хуан-шань и на чаньском подворье Гуань-инь в Нанкине.[18]

1746 – Восстановление Фу-цзюем залов Чжунь-ти и Гуань-инь в Здании восточного флигеля монастыря Хуэй-цзюй на горе Бао-хуа [3, с. 108].

Около 1746 – Чжан Тин-юй и Чжу Ши-сюнь составили предисловия по случаю шестидесятилетия Фу-цзюя [3, с. 461–466, 466–473].

11 декабря 1747 г. (10-го числа 11-го месяца года *дин-мао*) – Император Цянь-лун посетил монастырь Фа-юань[19].

1750, зима – Ремонт монастыря Хуэй-цзюй на горе Бао-хуа для подготовки визита императора Цянь-луна в рамках инспекции на юг [3, с. 104–105, 115, 120]. Решение о конкретных работах было принято по итогам ревизии проверяющего комитета в составе губернаторов Двух Поречий (низовье Янцзы, пров.: Цзян-су, Ань-хой и Цзян-си) и завхозов региональных монастырей.

23 апреля 1751 г. (28-го числа 3-го месяца года *синь-вэй*) – Император

Цянь-лун впервые посетил гору Бао-хуа. В ходе визита составлено стихотворение, пожалованы три таблички (для Главного храма, Медного храма и платформы обетов), парная надпись, гравюры драгоценной пагоды «Алмазной сутры», драгоценной пагоды «Сутры сердца», образа Бодхисаттвы Гуань-инь, 50 лянов серебра [3, с. 10-12].

Около 1752 – Составление жизнеописания Фу-цзюя в «Хронике горы Бао-хуа» [3, с. 194–196].

31 декабря 1753 г. (8-е число 12-го месяца года *гуй-ю*) – Пожаловано полное собрание «Образцов каллиграфии Ши-цюй зала Сань-си» (*Саньси-тан Шицюй фате* 三希堂石渠法帖) в 4 ящиках и 32 томах[20] [3, с. 13].

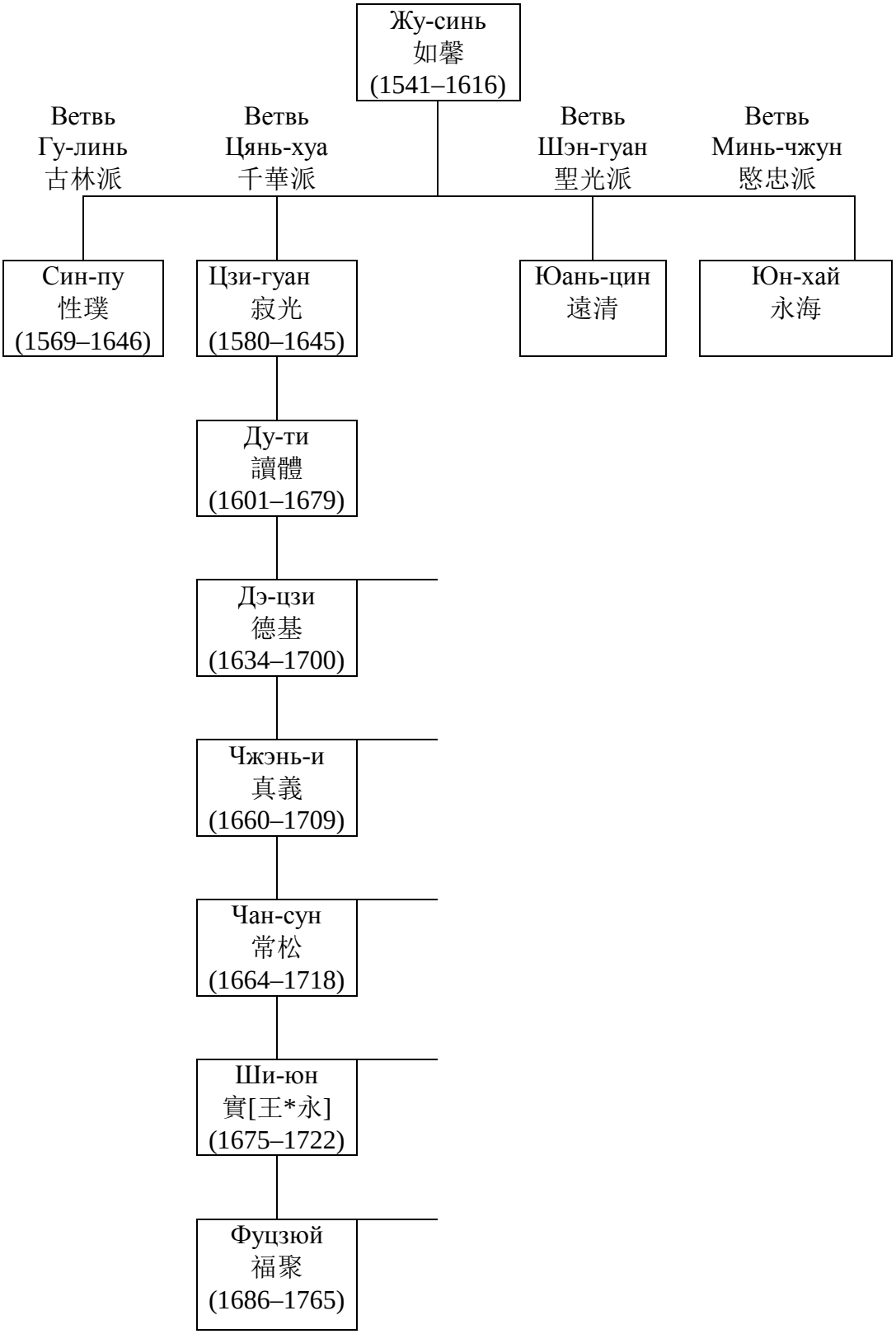
3 мая 1757 г. (16-го числа 3-го месяца года *дин-чоу*) – Император Цянь-лун во второй раз посетил гору Бао-хуа. В ходе визита составлено стихотворение, пожалована гравюра образа Гуань-инь, императорской кистью написан иероглиф «счастье, заслуга» (*фу* 福), пожалованы одно парадное ожерелье, 4 подвесных кошелька, одна бутыль нюхательного табака, 500 лянов серебра [3, с. 13–14].

16 апреля 1762 г. (23-его числа 3-го месяца года *жэнь-у*) – Император Цянь-лун в третий раз посетил гору Бао-хуа. Император лично написал шесть иероглифов «Намо Амитофо»; 17 апреля (24-го числа) пожаловал: вырезанную в камне по высочайшему повелению Лотосовую сутру, 2 связки тибетских ароматных курительных свечей, 500 лянов серебра; 19 апреля (26-го числа) были совершены поклоны в благодарность за милость [Сына] Неба, император пожаловал подвесной кошелек; и было составлено стихотворение [3, с. 15–16].

22 апреля 1765 г. (3-го числа 3-го месяца года *и-ю*) – Император Цянь-лун в четвёртый раз посетил гору Бао-хуа [3, с. 16–17]. Пожаловал вырезанный из камня образ Будды «Жёлтый дракон», 8 связок тибетских благовоний, 4 конверта благовоний «хадак», 500 лянов серебра; составлено стихотворение [3, с. 16–18].

16 сентября 1765 г. (2-е число 8-го месяца года *и-ю*) – Смерть Фу-цзюя [18, ч. 5, с. 116]. При этом Фу-цзюй не осуществил передачи поста настоятеля, и ученики Фу-цзюя самостоятельно приняли решение пригласить в качестве на пост настоятеля его дхармового наследника Син-яня.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2. ЛИНИЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ НАСТОЯТЕЛЕЙ ГОРЫ БАО-ХУА



[1] В той части жизнеописания в «Генеалогии школы Нань-шань», которая была добавлена после смерти Фу-цзюя, указвается: «Наставник [Фу-цзюй] родился 16-го числа 9-го месяца в год *бин-инь* [правления под девизом] Кан-си, скончался 2-го числа 8-го месяца в год *и-ю* [правления под девизом] Цянь-лун. … Срок жизни [Фу-зцюя] составил 80 [лет]» [18, ч. 5, с. 116]. Т.е. год рождения – 1686, а год смерти – 1765, при этом срок жизни включает условный год нахождения в утробе. Аналогичный подход к исчислению возраста отражён в надписи на ступе долголетия Фу-цзюя и в его жизнеописании в «Хронике горы Бао-хуа», где сообращется, что принц Сянь составил надпись для ступы по случаю «60-летия учителя в 9-м месяце года *и-чоу*», т.е. в 1745 г. Фу-цзюю с учётом «условного года» было 60 лет [18, ч. 5, с. 148].

[2] Что касается сведений о его родителях, жизнеописания в «Хронике горы Бао-хуа» и в «Генеалогии школы Нань-шань» называют фамилию матери патриарха – Дай 戴 [18, ч. 5, с. 116, 146], в «Новом продолжении жизнеописаний достойных монахов» же названа фамилия Цзай 载, что, возможно, является ошибкой в силу сходства иероглифов [29, ч. 09, с. 52]. Что касается отца, «Генеалогия школы Нань-шань» именует его «почтенный Линь-шэн» (*Линь-шэн-гун* 林生公) [18, ч. 5, с. 116], а «Новое продолжение жизнеописаний достойных монахов» просто говорит: «Отец – Линь» [29, ч. 09, с. 52]. Имя в «Генеалогии школы Нань-шань» можно было бы читать двояко: Линь Шэнгун, где Линь – фамилия, или же Линьшэн-гун, где Линьшэн – имя, а гун – вежливое слово «почтенный». Причем гун как «почтенный» можно встретить в начале того же жизнеописания, где перечисляются предшественники Фу-цзюя, например, вместо Сань-мэй Цзи-гуан 三昧寂光 – Сань-мэй Гуан-гун 三昧光公 [18, ч. 5, с. 116]. Вполне возможно, что составитель «Нового продолжения жизнеописаний достойных монахов», который в основном опирался на жизнеописание в «Генеалогии школы Нань-шань» и работал не очень тщательно, ошибочно принял Линь за фамилию. В самой же генеалогии не было необходимости указывать фамилию отца, т.к. ранее уже было сказано, что Фу-цзюй «носил фамилию Ло»

[18, ч. 5, с. 116].

[3] О том, что Фу-цзюй принял постриг в 14 лет или же в приближении возраста чжисюэ, т.е. 15 лет сообщают, соответственно, надпись на ступе долголетия и жизнеописания в «Хронике горы Бао-хуа» и «Новом продолжении жизнеописаний достойных монахов». В последнем, а также в «Генеалогии школы Нань-шань» указывается имя наставника Фу-цзюя по постригу – Цзин-шэн 静生.

[4] Обучение Фуцзюя на данном этапе включало начитывание имён будд и бодхисатв (*ли даши хао* 禮大士號) [18, ч. 5, с. 116; 6, ч. 9, с. 52] и текстов повседневных монастырских практик (*кэсун* 課誦) [3, с. 318], (*сунфэн* 諷誦) [3, с. 193].

[5] В жизнеописании в «Хронике горы Бао-хуа» чётко называется срок между постригом Фу-цзюя и принятием обета бхикшу – 10 лет [3, с. 193]. О том, что после пострига Фу-цзюй «упорно практиковал десять лет», говорит стела долголетия Фу-цзюя [3, с. 318]. Более расплывчатое указание имеется в раннем фрагменте жизнеописания в «Генеалогии школы Нань-шань»: «когда по возрасту пришло время получать полный [монашеский обет]», т.е. с 20 лет [18, ч. 5, с. 116].

[6] Годы определены на основе предшествующего и последующего пунктов. Обучение и практика Фуцзюя в этот период включали: 1) внешнее соблюдение правил Винаи [18, ч. 5, с. 116; 1, с. 318], 2) начитывание Пратимокши [3, с. 318], изучение различных крупных трактатов по Винае [3, с. 193], постижение истины в рамках личного духовного опыта («во внутреннем – озарение истинного облика», *нэйчжао шисян* 內照實相) [18, ч. 5, с. 116]

[7] В жизнеописаниях в «Генеалогии школы Нань-шань» дифференцируется «срок пребывания в монашестве» (*сэнла* 僧腊) и «срок участия в летнем ритрите» (*цзося* 坐夏). Чётко прослеживается, что первый срок всегда длиннее первого, т.е. к участию в летнем ритрите монахи допускались с определённым отставанием. Для Фу-цзюя, согласно позднему фрагменту данного жизнеописания, «срок участия в летнем ритрите» составил 54 года.

[8] В надписи на ступе долголетия Фу-цзюя, составленной принцем Сянем, и в биографии Фу-цзюя в «Хронике горы Бао-хуа» сообщается, что после некоторого периода обучения на горе Бао-хуа Фу-цзюй на 8 лет отправился в странствия по различным местам для продолжения обучения. Ранняя часть биографии Фу-цзюя в «Генеалогии школы Нань-шань» также говорит о странствиях без упоминания срока. Там же отмечается, что «спустя год с лишним» после возвращения на гору Бао-хуа Фу-цзюй унаследовал место патриарха школы Цянь-хуа. Если принять за время наследования смерть предшествующего настоятеля в 1722 г., то годом возвращения будет 1720 г., а учётом продолжительности паломничества в 8 лет годом начала – 1712 г.

[9] В жизнеописании предыдущего настоятеля горы Баоху Чжэнь-хуэя [18, ч. 5, с. 100] подробно описывается эпизод с указанием точной даты передачи полномочий. А именно 20-го числа 2-го месяца года под знаком *жэнь-инь* (1722 г.) Ши-юн, почувствовав признаки болезни, собрал монахов и своими руками вручил Фу-цзюю рясу, чашу для подаяния, Пратимокшу. Жизнеописание приводит даже слова напутствия, данного старым настоятелем, после чего он удалился в свою келью и сосредоточился на памятовании о Чистой земле вплоть до своей смерти 4-го числа 3-го месяца. С другой стороны, в «Разъяснении о дхармовой ветви Цянь-хуа», составленном в 1744 г., Фу-цзюй говорит, что является настоятелем вот уже 24 года [18, ч. 4, с.12]. Это означало бы, что он занял этот пост в 1720 г. Однако если вернуться к расчётам периода восьмилетнего паломничества Фу-цзюя, то расчёты от 1720 г., а не от 1722 г. покажут, что он отправился в паломничество около 1710 г., т.е. ровно за год до допуска к участию в летнем затворничестве. Однако представляется более вероятным, что такой допуск он получил, находясь на горе Бао-хуа – тем более, что время получения допуска достаточно точно известно тем его преемникам, которые дополнили его жизнеописание в «Генеалогии школы Нань-шань» соответствующими сведениями. С учётом данного аргумента и проработанности соответствующего эпизода в жизнеописании Чжэнь-хуэя, 1722 г. представляется более достоверной датой

получения Фу-цзюем поста настоятеля.

[10] Об этом сообщается в «Повторном обращении к нашему уезду [Цзюй-жун]» [3, с. 354].

[11] Дальнейших приказов императора Юн-чжэна в «Хронике горы Бао-хуа» нет. Возможно, это связано с тем, что с 17 мая (15-го числа 4-го месяца) начинается летний ритрит, во время которого монахам не полагается выходить за пределы монастыря.

[12] Сам текст прошения приводится в «Хронике горы Бао-хуа» [3, с. 330] и в «Прямом толкование Сутры сети Брахмы» [19, с. 0772b19–c10]

[13] В исследовательской статье указывается, что в 1734 г. император посетил монастырь Фа-юань, однако не сообщается ни о точном времени, ни об обстоятельствах данного визита. Источники, на которые опирался учёный, также нам неизвестны [123].

[14] В надписи на ступе долголетия Фу-цзюя сообщается, что император Юн-чжэн приказал ему «вместо своего учителя передавать Винаю в северных землях» [18, ч. 5, с. 147]

[15] Текст и год установки стелы приводится в «Рукописи хроники монастыря Фа-юань» [8]. Точная дата установки взята из современного электронного ресурса, приводящего фотографии и тексты стел монастыря Фа-юань [135].

[16] Впрочем, «Всеобщая хроника Цзян-нани» указывает 1734 г. в качестве времени завершения реконструкции монастыря Чжао Хун-энем [6, цз. 43].

[17] В данном прошении император Юн-чжэн назван своим посмертным именем. Следовательно, оно составлено после восшествия на престол императора Цянь-луна в 1736 г., но до получения положительного решения по делу от него в 1737 г.

[18] Упоминания об этом содержатся в надписи на ступе долголетия Фу-цзюя 1746 г.: «Например, в монастыре Цы-гуан горы Хуаншань и на чаньском подворье Гуань-инь Цзинь-лина (Нанкина) принявших [от Фу-цзюя] полный

[монашеский обет] были тысячи и сотни». Причём эти события имеют место после возвращения Фу-цзюя из Пекина и реконструкции горы Бао-хуа после пожара [18, ч. 5, с. 148]. Возможно, именно к одному из этих событий относится содержащееся в «Хронике горы Бао-хуа» и не имеющее датировки «Общественное прошение в адрес мастера Вэнь-хай [Фу-цзюя] о передаче обетов в Чаньском монастыре Гуань-инь в [городе] Цзинь-лине» (*Цин Вэнь-хай хэшан кайцзе юй Цзинь-лин Гуань-инь Чань-линь гунци* 請文海和尚開戒於金陵觀音禪林公啟) [3, с.569–571]. Автор прошения – Ван Линь 王霖, прозвание Чунь-бо 春波, уроженец уезда Шан-юань 上元縣 округа Цзян-нин провинции Цзян-си, получил степень *цзиньши* в 1706 г. Хорошо умел рисовать пейзажи и буддийские изображения, картины с изображением трав и цветов в жанре *се-и* 寫意, был искусен в каллиграфии в стиле *ли-шу* 隸書. В жизнеописании Фу-цзюя 1752 г. в «Хронике горы Бао-хуа» также сообщается о передаче обетов в подворье Вань-шоу в Хай-лине и приводится «Общественное прошение в адрес хэшана Вэнь-хай [Фу-цзюя] о передаче обетов на горе Сун-ло» (*Цин Вэнь-хай хэшан кайцзе юй Сунло-шань гунци* 請文海和尚開戒於松蘿山公啟). Его автором является некий Юй Дэ-лю 俞德流 [3, 571–572].

[19] Об этом сообщается в [123] со ссылкой на «Рукопись хроники монастыря Фа-юань».

[20] По-видимому, имеется в виду выполненное при дворе в 1747 г. крупное собрание «Изготовленные по высочайшему повелению образцы каллиграфии драгоценного ларца Ши-цюй зала Сань-си-тан» (*Юйкэ Саньси-тан Шицюй бао* 禦刻三希堂石渠寶笈法帖).