

У ЯНЬ⁷

Перевод: *ЦЫРЕНОВ Ч.Ц.*⁸

РАЦИОНАЛИЗАЦИЯ И СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ – ВЗГЛЯД НА ОСНОВНЫЕ ТРЕНДЫ МОДЕРНА КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА В ТРАКТОВКЕ ЗАПАДНОЙ ТЕОРИИ РЕЛИГИИ

Аннотация. При изучении сущности современного китайского буддизма необходимо рассматривать проблему с учетом сложного культурного контекста понятий «Древность, современность, восток, запад». Из них «спор между Китаем и Западом», в основном, касается отношений и взаимосвязи между китайским буддизмом нового времени и западными концепциями эпохи модерна. Так, например, такие важные теории западной социологии религии, как «теория рационализации» и «теория секуляризации» дают возможность по-новому взглянуть на тренды модернизационных процессов в китайском буддизме. Под влиянием рационализации и секуляризации тренды модернизационных процессов в китайском буддизме можно обобщенно рассматривать на двух макро-уровнях. Во-первых, на концептуальном уровне модернистская трактовка буддийской философии и внутренняя буддийская рефлексия в отношении рационализации непрерывно развивается под влиянием современного западного рационального мышления и философских концепций. Во-вторых, на уровне социальных практик, буддизм начал поиски сближения с современным обществом, явно прослеживается тенденция к возврату в мирскую жизнь.

Ключевые слова: рациональность, секуляризация, тренды модернизационных процессов в китайском буддизме, концептуальный сдвиг, общественная практика.

⁷ Нанкинский университет (КНР).

⁸ Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук».

RATIONALIZATION AND SECULARIZATION – A LOOK
AT THE MAIN TRENDS OF MODERN CHINESE BUDDHISM
IN THE INTERPRETATION OF THE WESTERN THEORY
OF RELIGION

Abstract. When studying the essence of modern Chinese Buddhism, it is necessary to consider the complex cultural context of the notions *Antiquity, modernity, East, West*. Of these, the ‘dispute between China and the West’ mainly refers to connection and interrelation between Chinese Buddhism of Modern Time and Western concepts of Modernity. For example, such important theories of the Western sociology of religion as the ‘theory of rationalization’ and the ‘theory of secularization’ allow a fresh look at the trends of modernization processes in Chinese Buddhism. Under the influence of rationalization and secularization, the trends of modernization processes in Chinese Buddhism can be generalized at two macro-levels. First, at the conceptual level, the modernist interpretation of Buddhist philosophy and the inner Buddhist reflection on rationalization are continuously developing under the influence of modern Western rational thinking and philosophic concepts. Secondly, at the level of social practices, Buddhism began to seek a rapprochement with modern society showing a clear tendency to return to worldly life.

Keywords: rationality, secularization, trends of modernization processes in Chinese Buddhism, conceptual shift, public practice.

Развитие духовной культуры всегда было тесно связано со сдвигами в общественном сознании каждой конкретной эпохи. За последние годы, вслед за проникновением и постоянным усилением влияния западных учений на восточный мир, китайское традиционное общество прошло этап перехода от традиционного общества к обществу модерна (современному обществу). На фоне общества, которое находилось в процессе перехода к эпохе раннего модерна, в китайском буддизме, который был частью традиционной духовной культуры, непрерывно происходили изменения в содержании идей и теорий. Трансформации, произошедшие в китайском буддизме, начиная с периода Нового Времени, собственно и являются составной частью процесса перехода от общества традиции к обществу модерна. Эту особенность трансформации можно обозначить как «пост-

традиционные черты китайского буддизма». При исследовании пост-традиционных черт китайского буддизма в сложном культурном контексте Нового Времени, с его категориальными оппозициями «древность и современность, Китай и Запад», необходимо не только касаться вопроса о позиции китайского буддизма в «споре между древностью и современностью», который имел место в сфере политики и культуры того времени, тогда как с учетом непрерывного влияния идей западной культуры необходимо больше внимания уделять вопросу взаимосвязи китайского буддизма с концепциями модерна и связанный с ними «спор Китая с Западом». Понятия рационализации и секуляризации, будучи важными категориями, характерными для западной социологии эпохи модерна, дают возможность рассмотреть пост-традиционные черты китайского буддизма с новых перспективных ракурсов. Кроме того, в тоже время, мы обратили внимание на то, что в силу различий в культурных традициях и религиозных моделях восточного и западного обществ, тенденции пост-традиционных особенностей китайского буддизма имели свои особенности развития. Поэтому, только прояснив систему западной культуры и религиозный контекст западных концепций, рассмотрев проблему в аналитических рамках понятий «древность – современность, Китай – Запад», а также, объединив прочтение и трактовку западной теории религии, можно по-настоящему выявить тенденции развития модернизационных процессов китайского буддизма.

1. Теория рационализации и секуляризации с точки зрения западной социологии религии.

Теории рационализации и секуляризации являются конкретными воплощениями теории модернизационных процессов в западной социологии религии. Модернизационные процессы, говоря обобщенно, обозначают ряд особенностей, возникших в результате деятельности западного интеллектуального движения Просвещения, которое началось в период Нового времени. Будучи идеологией новой эпохи, Просвещение обозначило разительную разницу между традицией и модерном, а также сформировало особую систему ценностей и мировоззрение. Концепт «модернизационные процессы» сформировал абсолютно новый взгляд на самоощущение, общество, природу и многие другие явления. Все это привело к серии революций в науке, полити-

ке и многих других сферах. В области влияния этой идеологии и её идей на религиозную сферу не было исключений. Можно сказать, что рационализация и секуляризация являются важными теориями, которые можно рассмотреть и проанализировать с точки зрения религии.

Рационализация (rationalization) – это базовая теория Макса Вебера, разработанная для анализа проблемы западных модернизационных процессов. Вебер приравнивал концепцию модерна и т.п. к идее рациональности, а процесс модернизации – к процессу рационализации. Вебер говорил: «Ибо жизнь можно «рационализировать» с весьма различных точек зрения и в самых различных направлениях (этот простой, часто забываемый тезис нужно было бы ставить во главу угла каждого исследования проблемы «рационализма»). «Рационализм – историческое понятие, заключающее в себе целый мир противоположностей» (1). Можно увидеть, что, по мнению Вебера, рационализация – это динамическое представление рациональности, акцент её делается не на теории, а на процессе практики. Кроме того, Вебер использовал понятие рационализация для оценки состояния общественного развития, он считает, что критериями прогрессивности или отсталости общества являются рационализация культуры и рационализация общественной организации. Воплощением рационализации культуры выступает современная наука, возникшая после эпохи Возрождения и религиозной Реформации, а также самостоятельное искусство и нормативная этика. Этот процесс рационализации культуры Вебер назвал термином расколдовывания мира, под которым понималась нейтрализация ведущей роли мистического, магического начала по отношению к миру. В книге «Наука как призвание и профессия» Вебер отмечал: «Судьба нашей эпохи с характерной для нее рационализацией и интеллектуализацией и, прежде всего, расколдовыванием мира, заключается в том, что высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы или в потустороннее царство мистической жизни, или в братскую близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу [Вебер 1998, с. 48]. В этом отношении, критерий оценки рационализации у Вебера также может быть видоизменен следующим образом: степень расколдовывания религии и степень интеграции религиозной и светской этики. С философской точки зрения интерпретация Вебером теории «расколдовывания» яв-

ляется функцией современной рациональности. После «расколдовывания» мира рационализированное познание является единственной основой для определения достоверного знания о мире. Личностные знания (богословские убеждения, индивидуальный опыт и др.) были вытеснены за пределы эпистемологии.

В ходе исторического развития слово секуляризация (secularization), которое используется в западном мире, меняло свое значение. Изначально это слово употреблялось во время религиозных войн и означало «изъятие земель», которые принадлежали монастырям. Позже, в антиклерикальных кругах, этот термин постепенно стал синонимом освобождения современного человека от опеки религии и обретения свободы. Отсюда можно видеть, что секуляризация неотделима от трансформации в области религии. Начиная с XX века, теория секуляризации стала важным инструментом исследования трансформационных процессов в религии, она тесно связана с теорией интеллектуализации. По мнению Вебера, секуляризация – это не что иное, как необходимый результат процесса интеллектуализации, так как в западном традиционном обществе имела место единая светско-духовная власть, которая способствовала тому, что религия сыграла «магическую» функцию поддержания и упорядочивания общества. А секуляризация, в определенном смысле, предполагает лишение религии её священного статуса. Однако, секуляризация была наполнена смутным и двусмысленным содержанием. Все, что связано с секуляризацией было странным и очень сложным. Американский ученый Ларри Шинер (Shiner Larry) в работе под названием «The Concept of Secularization in Empirical Research» выделил 6 значений понятия секуляризации:

1. Аллегорически выражается упадок религии, а именно: религиозная мысль, религиозные действия, религиозные организации утрачивают своё функциональное социальное значение;
2. Ценностные ориентации религиозных организаций стали больше направлены на перемены в современном мире, и не важно, будь это форма или содержание, религия обнаружила тенденцию адаптации к современному экономическому обществу;
3. Религия стала исключительно личным делом и утратила свою функцию объединения, общественные управленческие функции;

4. В религиозных верованиях и практиках произошел поворот, т.е. в процессе секуляризации различные доктрины (течения) взяли на себя многие функции, которые раньше лежали на религии, эти доктрины стали выполнять роль религии;

5. Роль элементов сверхестественного в обществе уменьшилась, таинственность отошла на второй план;

6. Сдвиг от «одухотворенного» общества к «обмирщенному» обществу (1).

Из определения Ларри Шинера, по отношению к секуляризации, можно сделать следующие выводы: прежде всего, секуляризация может привести к упадку религии, к тому же религия лишается своей социальной функции и, тем самым, становится исключительно личным делом индивида. Во-вторых, формы секуляризации многообразны. С точки зрения классических социологов, необходимо объяснить теорию секуляризации изменением отношений между политикой, религией и культурой в процессе сдвига модерна, но это предвещает тенденцию угасания современной «религии». На самом деле, в плане результатов секуляризации, есть очевидные различия во взглядах ученых-религиоведов. Одни исследователи считают, что секуляризация приведет к постепенному исчезновению религии вплоть до замещения её другой формой общественного сознания (системой взглядов), один из представителей данного направления – П.Л. Бергер. В своей работе под названием «Священный покров» Бергер выдвигает мысль о том, что только с помощью религии, как покрывала, возможно сохранить этот необычайно хрупкий мир, но секуляризация полностью разрушает этот покров и уже не может обеспечить для этого мира общие смыслы. Также есть те, кто считает, что секуляризация вообще не трансформировала религиозность, и религия не исчезла. Так, например, Роберт Белла (1927-2013, англ. Robert Neelly Bellah) считает, что превращение религии в исключительно личное дело вообще не является признаком её исчезновения. Георг Зиммель рассматривает религию как явление, сравнимое с человеческими инстинктами и влечениями, он считает, что религия не может исчезнуть по мере развития секуляризации.

2. Взаимосвязь рационализации, секуляризации и модернизационных процессов китайского буддизма

На фоне влияния западной науки на восток, в эпоху раннего модерна, пришедшие с Запада понятия модерна – интеллектуализация, секуляризация, оказали глубокое влияние на идеи научных кругов во многих областях. Они также косвенно повлияли и на извилистый путь развития модернизационных процессов в китайском буддизме, в определенном смысле, эти идеи сформировали «внешние причины» модернизационных процессов в китайском буддизме. Поэтому, на основе выяснения западного культурного и религиозного фона этих модернистских понятий и теорий, изучение их взаимосвязи с модернизационными процессами в китайском буддизме, в расчете на то, чтобы лучше управлять трендами модернизационных процессов в китайском буддизме, станет очень важным и необходимым фактором.

Начиная с эпохи раннего модерна, буддизм вызвал интерес людей всех слоев общества, к тому же, традиционные «сверхъестественные» верования буддизма также постепенно перешли из монастырей в общество, училища и университетские аудитории. Так, например, учебное заведение под названием Буддийская Академии Внутренней Науки в Нанкине в той или иной степени подверглось влиянию западных модернистских концепций. Современная интерпретация буддийского учения у мыслителей в еще большей степени связаны с западными модернистскими концепциями и методами. Хотя теории модернизации религии и зародились на основе традиций западной христианской культуры, подобно теории Вебера, разъясняющей феномен «рационализации» западного общества, а также теория «секуляризации» и многие другие, но эти теоретические конструкции и исследовательские модели оказали сильнейшее влияние на современных восточных религиоведов, и китайские буддологи не являются исключением. Взять к примеру теорию понятия рационализации, огромное большинство современных восточных ученых пошли вслед за Вебером и рассматривали рационализацию как необходимый процесс модернизации, а также считали её путеводной нитью при пересмотре и исследовании собственной культуры и теории религии. Если же взять теорию секуляризации, то она также очень часто обсуждается китайскими буддологами. Теории рационализации и секуляризации, возникшие на фоне западной культуры и западной религии, являются необходимым объектом рефлексии и теоретизирования в процессе

исследования и познания модернизационных процессов в китайском буддизме.

Обобщая вышесказанное, можно сказать, что под влиянием теорий рационализации и секуляризации западной религии, в модернизационных процессах китайского буддизма проявились тренды в двух аспектах: во-первых, в плане идей и концепций, под влиянием западного модернистского образа мысли и философских концепций, современные интерпретации и внутрибуддийская рационалистическая рефлексия непрерывно нарастают. Во-вторых, в плане социальном, буддизм эпохи раннего модерна начал искать пути сближения с современным обществом, явно стала проявляться тенденция к обмирщению.

3. Понятийный (Концептуальный) сдвиг – интерпретация модернизационных процессов китайского буддизма и внутрибуддийская саморефлексия

Современная трактовка буддизма эпохи раннего модерна выражается в том, что буддийская теория рассматривалась мыслителями того времени как инструмент и метод, который необходимо использовать. Мыслители, прибегая к буддийской теории, как связующему звену с западными научно-техническими и академическими идеями, имели намерение включить элементы модернистской рациональности и логики в интерпретацию буддизма и, тем самым, превратить «верования» буддизма в практическую философию, способную предоставить методы и идеи. Они во многом использовали буддийские знания для своих нужд и, при этом, связать воедино буддизм и концепции идейных течений западной философии. Так, например, Кан Ювэй в 10-й год периода правления Гуансюй (1884 г.) проштудировал в монастырях Хайчжуан-сы и Хуалинь-сы буддийскую классику и ассоциативно связал цитату «Высший Брахман вобрал в себя со всех сторон четыре вероучения, совместил в себе науку счета и касался западных книг» с картиной возникающей под микроскопом, когда «При увеличении в мириады раз, вошь воспринимается как колесо, а муравей, как слон», также с фразой «луч от электрического устройства за секунду проходит несколько сотен тысяч верст (ли)», связанной с фотоэлектрическими явлениями [Кан Ювэй 1992, с. 12]. Подобно этому Сун Шу (1862–1910) прилежно просмотрел «Маха-ратнакуту сутру»,

«Маха-праджня парамита-сутру» и, взяв учение из буддийских канонов, как подтверждение наличия Европы, написал работу «Инь-оу сюэ чжэн» («Подтверждение учения об Индии и Европе» (1889 г.) – прим. Ц.Ч.) для того, чтобы пояснить, что небесные тела и микробы, увиденные западными людьми в телескоп и под микроскопом, есть не что иное как «бесчисленное количество солнц и лун», «круг Ветра поддерживает круг Земли», «в человеческом теле есть 80 тысяч червей» [Ху Чжушэн 1993, с. 85]. Кроме того, Вэнь Тинши в работе под названием «知过轩日钞» («Подневные Записи об осознании ошибок») записал, что, на тот момент, когда он прочитал в работе «Абхидхарма» («Шастра собрания дхарм» Dharma-skandha-sastra) о том, что «вспышка молнии подобно [сердцу] – сознанию», он с удовольствием использовал этот фрагмент как доказательство, указывая на то, что [сердце]-сознание в буддийской философии и вспышки света в западной физической науке – это родственные явления [Ван Шуцзы (ред.) 1993, с. 952]. Тан Цайчан таким же образом почитал «бесстрашную волю великого героя Будды» и считал, что «атомы (материальные точки) – это не что иное как мельчайшие частицы из учения Будды (кит. вэйчэнь)» [Тан Цайчан 2011, с. 238]. Кроме того, Сунь Баосюань, будучи одним из представителей позднецинских ученых по новым (новым для Китая, т.е. западным наукам – прим. Ц.Ч.) наукам, после полного прочтения всего трактата «Хуаянь цзин» («Сутра цветочной гирлянды») за десять дней в 1898 году, с еще большим удовлетворением обнаружил, что, на самом деле, все, что есть уже содержится в буддизме. Он отмечал, что все звёздные скопления, межзвёздная среда (пыль и газ), спиралевидные туманности, все звезды Млечного Пути, о которых говорится в западной астрономии, является не чем иным, как цитата «что-то по форме похоже на реки, а что-то на вихри».

Сведения о том, что вокруг Земли есть слой атмосферы, есть не что иное, как цитата из трактата «Хуаянь-цзин» (глава 37, «Проявление (манифестация) Татхагаты» (《华严经·如来出现品》): «Круг Ветра поддерживает (держит) круг Воды, а круг Воды поддерживает (держит) круг Земли (风轮持水轮, 水轮持地轮)» [Перевод термина «лунь» 轮 словом «круг» сделан на основании работы Е.П. Островской «Категории буддийской культуры». СПб., 2000. –

320 с. – С. 24]. А буддийское утверждение о том, что центр Земли раскален до предела – это не что иное, как сведения западной науки геологии о том, что под земной корой температура ядра не опускается ниже 3000 градусов [Сунь Баосюань 1983, с. 165, 182, 184, 395]. Помимо этого, Тань Сытун в своей работе под названием «Жэньсюэ» («Учение о гуманности») привлек результаты западной астрономии, геологии и математики, а также воспринял знания психологии, геометрии и сравнительного религиоведения, и других наук эпохи раннего модерна. Кроме того, он заместил понятия «эфир-ци» и «орудие-ци», а также «принцип-ли» и «Путь-дао» западными категориями «эфир» и «[атмосферное] электричество (дянь)», а также «психика («сила сердца», см. А.И. Кобзев)» и «духовность». Таким образом, он попытался заново выстроить взгляд на природу вещей и представления об обществе. Чжан Тайянь сопоставил концепции западной философии и синтезировал логические методы буддийского учения о причинах (иньминсюэ), а также осуществил детальное исследование буддийской йогочары с позиций понятий – ощущение, образ, вывод, суждение и т.п. Кроме того, он продвинулся в анализе «12 категорий», о которых говорил Кант, а также идеи Шопенгауэра о том, что «мир создан слепой волей» и пришел к выводу о том, что эти концепции не что иное, как буддийские концепции «часть-образ» (сян фэнь») и «12-членная формула бытия» [Чжан Тайянь 2009, с. 3-11]. Этот метод интерпретации китайского традиционного буддизма в терминах западных наук, начиная от естественных наук и заканчивая философскими науками, с одной стороны, позволил дать модернистское толкование традиционной буддийской теории, а с другой – наделил буддизм свойством рационалистического суждения. Фактически, самая большая особенность этой трактовки буддизма заключается в том, что она сливает воедино этику, освобожденную от религиозности, и политическое освобождение мирской жизни. При этом такая трактовка аккуратно, под одеждой рациональности, превращает буддизм в оружие либеральной, демократической мысли буржуазии против феодальных идей [Тан Чжунмао 2014, с. 139]. И хотя подобного рода трактовка буддийской философии исходила от интеллигенции, но, тем не менее, в определенной степени изменила понимание людей по отношению к

буддизму и повлияла на развитие трансформации модернизационных процессов буддизма.

Кроме трактовки модернизационных процессов в буддизме, в учении буддизма эпохи раннего модерна главным вопросом был вопрос выживания, а именно, каким образом осуществить модернизационную стратегию выживания буддизма на фоне модернизационных процессов. В этом отношении, работа, проведенная Тайсюем, заключалась в «критической самооценке» буддизма или же, можно сказать, в китайском «рационалистическом расколдовывании», а именно, в изменении традиционной веры в духов времен династий Мин и Цин, в придании буддизму приемлемой для современных людей живой и жизненной формы. Это, безусловно, было главной задачей буддийского обновления в ту эпоху. Три великих революции Тайсюя в области доктрины, владения имуществом и системы обучения, кроме реформы традиционных методов преподавания и прохождения учебы, предполагали также и взаимосвязанное изучение буддийского учения и западных научных дисциплин в соответствии с западной классификацией наук. Так, например, исследование связи буддийского учения с экономикой, политикой, математикой, физикой и другими науками, а также сравнительные исследования буддийского учения с другими религиями мира. Тайсюй через объяснение западных наук надеялся возвеличить теоретические методы буддизма. Тем самым он воспользовался шансом для буддизма, что стало выражением влияния западного рационалистического мышления на китайский буддизм. После Тайсюя «гуманистический буддизм» наставника Иньшуня, гуманистический буддизм Чжао Пучу и другие инициативы стали классическим образцом внутренних попыток модернизации буддизма. На основе учения Тайсюя о «буддизме для жизни» наставник Иньшунь выдвинул концепцию «гуманистического буддизма» и воплотил тем самым стремление к заботе о человеке, как высшей цели, а также стремление к реалиям жизни. Наставник Иньшунь осмыслил исконное желание Будды помочь людям, исходя из тезиса о человеке как высшей ценности. При этом он свел понятие «сущность Будды» к понятию «сущность человека» и выдвинул тезис гуманистического буддизма о том, что «став человеком, становятся и Буддой». В работе «Буддизм среди людей» наставник Иньшунь неоднократно подчерки-

вал, что буддизм – это не религия духов, более того, только буддизм, укорененный среди людей, и есть истинный буддизм, и только такой буддизм выражает истинный смысл учения о дхарме [Инь Шунь 2010, с. 13]. Отсюда видно, что в концепции «гуманистического буддизма» наставника Иньшуня уже проявилась потребность в модернизации буддизма, это учение стало более рационалистическим и интеллектуализованным.

4. Адаптация к общественной структуре – стыковка буддизма и современного общества, а также тенденция вхождения в мир

Если рассматривать положение дел с точки зрения влияния модернистских течений мысли, то начиная с XX века, предложенная Контом и поддержанная Эмилем Дюркгеймом из Франции, а также Максом Вебером из Германии наука социология выдвинула задачу изучения религии с помощью социологических методов и подчеркнула связь религии и общества. Под этим влиянием буддийские мыслители начали переосмысливать теорию буддийского учения как практическую идеологическую функцию в обществе. В области практики распространения дхармы также начались сознательные попытки поиска точек соприкосновения с развитием общества. Это в значительной степени способствовало укреплению тенденции обращения к реальной жизни и активного вхождения в мирскую жизнь. В буддийских кругах сближение буддизма с современным обществом было выражено в буддийском реформаторском движении, которое представлено в основном учением Тайсюя о «буддизме для жизни», а также учением «гуманистического буддизма», которое проводилось в жизнь его учениками. Выше уже говорилось, что в плане идей Тайсюй выступал за то, чтобы исследовать буддизм с помощью знаний западных наук и тем самым очистить буддизм от суеверий с целью приспособления к «расколдовыванию» со стороны модернистской рациональности. В плане практики распространения дхармы Тайсюй надеялся, что буддисты смогут встроиться во все аспекты общественной жизни с тем, чтобы обеспечить буддизму достойное положение во всех областях жизни общества и тем самым поставить буддизм на службу демократического и политического строительства, а также способствовать общественному развитию. «Революция в системе обучения», будучи самой главной частью буддийской реформы

Тайсюя, содержала в себе глубокий замысел общественного строительства. Тайсюй считал, что необходимо создать институт массовых организаций и надеялся, что процесс создания учения «буддизма для жизни» сможет организованно пройти под контролем общественных институтов. Суть замысла Тайсюя по созданию религиозного сообщества заключалась в том, чтобы создать модернизированную сангху на рациональной и нормативной основе, и тем самым воплотить процесс перехода от верующих – «как индивидов» к религиозному сообществу «как организации» и последующего вхождения в «общество». Иными словами, предполагалось создать современную религиозную организацию из верующих индивидов на основе института сангхи с последующей адаптацией к обществу через организационные ресурсы. Кроме того, мы считаем необходимым обратить внимание на то, что выдвижение Тайсюем учения о «буддизме для жизни» происходило в особых условиях идейных течений общества, когда современники понимали буддийское вероучение превратным образом и испытывали чувство отчуждения по отношению к нему. По этой причине необходимо было учитывать людское стремление к мирской выгоде (мирским благам). В связи с этим, Тайсюй, с одной стороны, делал акцент на пропаганде претворения благодеяний, пяти обетов, десяти благих поступков и других базовых буддийских положений, а с другой стороны указывал на превратное понимание и сомнения по отношению к буддизму в научных кругах. Он разъяснял отношение между буддизмом и идейными течениями раннего периода Нового времени для того, чтобы вызвать симпатию в научных кругах и живую связь буддийского вероучения с реалиями современного общества. Поэтому в сочинениях Тайсюя очень часто привлекались знания из мирских наук либо приводилось большое количество соответствий с западными научными теориями [Инь Шунь 1976, с. 175-251]. Обобщая сказанное, можно заключить, что учение о «буддизме для жизни», которое проповедовал Тайсюй, делало акцент на практике мирской жизни и на завершении создания нравственной личности, это выбор, сделанный на фоне модернизационных процессов. Его цель заключалась в том, чтобы связать буддизм с реальной жизнью и тем самым добиться того, чтобы буддийская философия пронизывала все области жизни и таким образом дать возможность буддизму выжить и развиваться.

Помимо этого, в тенденциях обмирщения буддизма раннего периода Нового Времени нашли свое отражение расцвет и укрепление позиций мирского буддизма раннего периода Нового Времени, самостоятельное развитие мирских буддийских организаций, а также расцвет общественной благотворительности. Начиная с позднего периода династии Цин, такое негативное явление как превращение буддийских монастырей в места для моления за упокой души, с каждым днем становилось все более очевидным. Такой вид буддийской практики, ставший основным, уже не отвечал тенденциям развития общества раннего периода Нового Времени. Зачастую тренд буддийской философии раннего периода Нового Времени исходил с позиций спасения и возрождения буддизма. При этом ставилась задача сблизить буддизм и общество с помощью близких по смыслу раннемодернистских понятий «обмирщение» и «рационализация». Можно сказать, что, основание независимых от сангхи мирских буддийских организаций по всей стране, начиная с Ян Жэньшаня – это не что иное как процесс развития рационализации китайского буддизма изнутри. В этом процессе статус монаха, как воплощения буддийской святости неуклонно снижался, тогда как общественный статус буддистов-мирян рос и практически был равен положению духовных лиц. Тем самым буддисты-миряне брали на себя функцию исполнения «священнодейственных» буддийских практик, которые ранее исполняли только буддийские монахи. Фактически, замена буддийского монаха на верующего мирянина в сфере проведения буддийских мероприятий и практик ознаменовало собою создание обмирщенного религиозного сообщества. В обмирщенном религиозном сообществе мирянин религиозный статус верующего уже основывался не на предоставлении некоего «священного мандата». Получение данного статуса было связано с активным включением в сферу общественной благотворительности и т.п., а также внесением своего вклада в эту область (этот вклад преимущественно выражался в «оказании пожертвований»). Интеллигенция и торгово-промышленные круги раннего периода Нового Времени стали главной опорой верующих мирян. При этом они выглядели еще более «обмирщенными» даже по сравнению с буддийскими монахами, а на фоне традиционной мирской буддийской паст-

вы они обнаруживали еще больше признаков «рационализации». Эти проявления можно обнаружить в трех сферах.

Во-первых, верующие миряне раннего периода Нового Времени уделяли большое внимание трансляции буддийской культуры и буддийскому образованию, при этом, в отличие от пышных заупокойных молебнов позднецинского периода с воскурением благовоний, они сделали упор на пропаганде буддийского вероучения. Во-вторых, они построили светское религиозное сообщество в соответствии с методами управления предприятиями и с методами капиталистического хозяйствования. И в-третьих, собранные пожертвования шли не на монастырские заупокойные молебны, а в основном на различные общественные благотворительные мероприятия. Кроме того, в области буддийского церемониала, необходимо обратить внимание на следующее явление: если позднецинские помещики-шэньши уделяли большое внимание заупокойным мероприятиям, то миряне республиканского периода большей частью активно участвовали в общественных благотворительных мероприятиях. Яркий контраст между благотворительностью и заупокойными молебнами не только свидетельствует о тренде «рационализации» в общинах мирян раннего периода Нового Времени, но и обнаружил чувство ответственности перед обществом среди различных представителей верующих мирян. С точки зрения рационализации, заупокойные мероприятия зачастую требовали большого количества расходов, а это не соответствовало ни буддийскому духу бережливости, ни тем более не соответствовали требованиям экономической рациональности. Тогда как благотворительность была нацелена на оказание массовой социальной помощи страждущим и нуждающимся людям, и тем самым воплощала собою внимание к реальной жизни, а также устремления к перспективам прекрасного будущего. Поворот от «заупокойных молебнов» к «благотворительности», произошедший в период перехода от позднецинской монархии к республике, стал проявлением «рационального» развития и сдвига мирского буддизма в сторону обмирщения.

5. Несколько мыслей о трендах модернизационных процессов в китайском буддизме

Базовым фоном модернизационных процессов в китайском буддизме были крупномасштабные социальные трансформации, а также

крупные изменения в контексте понятий «Древность, современность, восток, запад». Эти трансформации стали проявлением сдвига в религиозной специфике на фоне коренных изменений в китайском обществе раннего периода Нового Времени, а также взаимоотношения между религией, политикой и культурой. Из всего вышесказанного можно сделать вывод о том, что западные модернистские религиозные понятия «рационализация» и «секуляризация» оказали глубокое влияние на модернизационные процессы в китайском буддизме в двух аспектах – идейном и социальном. Кроме того, они помогли китайскому буддизму выжить, развиваться и способствовали модернизационной модификации в ранний период Нового Времени. Но в силу различий китайских и западных социокультурных традиций, а также различий между христианской и буддийской фидеистической моделью, в модернизационных процессах китайского буддизма проявилась иная, отличная от модернистских черт западной религии, своеобразная модель развития «рационализации» и «секуляризации». В некотором смысле, главной чертой «рационализации» и «секуляризации» китайского буддизма раннего периода Нового Времени было стремление найти и воссоздать собственные буддийские «ортодоксальные» и «правоверные» основания рациональности. Кроме того, в буддийском языковом интерпретационном контексте концепт «секуляризация» имеет явные, отличные от западной модели, самобытные черты. Поскольку буддийское понятие «светского начала» основано на неслитности и неразличности абсолютной и мирской истины, и поскольку в нем нет западного деления на мирское и священное начало, постольку секуляризация китайского буддизма вовсе не предполагает утраты ореола «священности» и социальных функций, как это произошло в западной религии [Тан Чжунмао 2013, с. 138]. Всё как раз наоборот, базовые, характерные для традиционного буддизма тезисы «быть выше бренного мира» и «отказа от употребления пищи, приготовленной другими людьми», стали основой претворения махаянского духа Пути подвижника-бодхисаттвы и активного возврата в мирскую жизнь, а также активного внимания к сближению буддизма и общества, заботы о развитии социализирующего начала. Необходимо продолжить углубленные исследования напряженности и противостояния между китайскими и западными модернистскими религиозными

концептами, возникшими в трендах модернизационных процессов китайского буддизма. В частности, необходимо изучить то, как следует понимать собственно буддийскую традиционную рациональность, а также её соотношение с понятием модернизационных процессов в понимании западной социологии религии. Как следует рассматривать противоречия между «религиозной убежденностью», возникшей в ходе развития китайского буддизма, и «секуляризацией». Все эти вопросы очень важны для глубокого понимания модернизационных процессов в китайском буддизме и потому должны стать объектом дальнейших углубленных буддологических исследований.

Литература

Вебер Макс. Протестантская этика и дух капитализма (пер. с нем. Юй Сяо, Чэнь Вэйгана и др.) Пекин: Изд-во «Саньянь шудянь», 1987. – С. 57. ([德]马克思·韦伯: 《新教伦理与资本主义精神》, 于晓、陈维纲等译, 北京: 三联书店, 1987年, 第57页).

Вебер Макс. Наука как призвание и профессия (пер. с нем. Фэн Кэли), Пекин: Изд-во «Саньянь шудянь», 1998. – С.48. ([德]马克思·韦伯: 《学术与政治》, 冯克利译, 北京: 三联书店, 1998年, 第48页).

Сунь Шанъян. Социология религии. – Пекин: Изд-во Пекинского ун-та, 2001. – С. 129-130. (孙尚扬: 《宗教社会学》, 北京: 北京大学出版社, 2001年, 第129-130页).

Кан Ювэй. «Автобиография Кан Наньхая», Пекин: Изд-во «Чжунхуа шуцзюй», 1992. – С. 12. (康有为: 《康南海自编年谱》, 北京: 中华书局, 1992年, 第12页).

Ху Чжуншэн (ред.). «Собрание сочинений Сун Шу», Том 1. – Пекин: Изд-во «Чжунхуа шуцзюй», 1993. – С. 85. (胡珠生编: 《宋恕集》上册, 北京: 中华书局, 1993年, 第85页).

Ван Шуцзы (ред.). Собрание сочинений Вэнь Гинши. – Том 2. – Пекин: Изд-во «Чжунхуа шуцзюй», 1993. – С. 952. (汪叔子编: 《文廷式集》下册, 北京: 中华书局, 1993年, 第952页).

Тан Цайчан. Собрание сочинений Тан Цайчана. Чанша: Изд-во Академии Юэлу шуяоань, 2011. – С. 238. (唐才常: 《唐才常集》, 长沙: 岳麓书院, 2011年, 第238页).

Сунь Баосюань. Дневник из хижины, где забываешь о горах. Шанхай: Изд-во «Шанхай гуцзи чубаньшэ», 1983. – С. 165, 182, 184, 395. (孙宝瑄: 《忘山庐日记》, 上海: 上海古籍出版社, 1983年, 第165、182、184、395页).

Чжан Тайянь. Текст выступления на встрече иностранных студентов, учащихся в Токио // Полное собрание сочинений Чжан Тайяня, Пекин: Изд-во Сяньчжуан шуцзюй, 2009. – С. 3-11. (章太炎: 《东京留学生欢迎会演说词》, 《章太炎全集》, 北京: 线装书局, 2009年, 第3-11页).

Тан Чжунмао. Основные тренды модернизационных процессов в китайском буддизме // Вестник Нанкинского университета. Серия «Социальные науки» – «Гуманитарные науки», «Философия». – № 6, 2014. – С. 139. (唐忠毛: 《中国佛教现代性的基本向度》, 《南京大学学报》(哲学·人文科学·社会科学), 2014年第6期, 第139页).

Иньшунь. Буддизм среди людей. Пекин: Изд-во «Чжунхуа шуцзюй», 2010. – С. 13. (印顺: 《佛在人间》, 北京: 中华书局, 2010年, 第13页).

Иньшунь. О возврате в мирскую жизнь // «Дискуссии без указаний на ошибки». Собрание Мяоюньцзи (Чудесные облака), часть 2. Тайбэй: Изд-во Чжэнвэнь чубаньшэ, 1976. – С. 175-251. (印顺: 《谈入世与佛学》, 收于《无诤之辩》, 妙云集下编七, 台北: 正闻出版社, 1976年, 第175-251页).

Тан Чжунмао. «Основные тренды модернизационных процессов в китайском буддизме, специфика и проблемы», Фан Литянь, гл. ред. Суэки Фумихико (яп.) «Исследования буддизма Восточной Азии – V: буддизм и модернизационные процессы». Пекин: Изд-во «Цзунцзяо вэньхуа», 2013. – С. 138. (唐忠毛 《中国佛教现代性的向度、特点与问题》, 方立天、[日]末木文美士主编《东亚佛教研究V—佛教与现代性》, 北京: 宗教文化出版社, 2013年, 第138页).