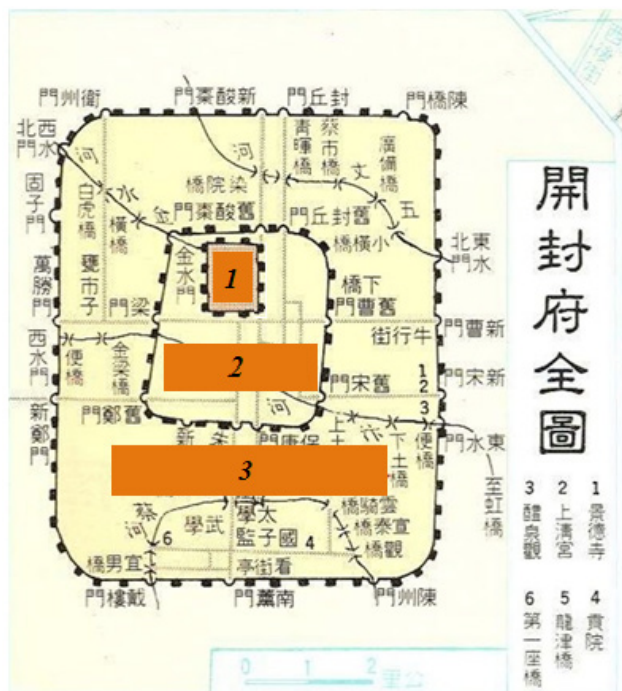


Приложение 4

Карта средневекового г. Кайфэн (столица династии Северная Сун)



УДК 294.3

ББК 86.35 + 87.2

И. С. Урбанаева, Э. П. Ламажапов

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ЕДИНСТВА И МНОГООБРАЗИЯ БУДДИЗМА В ИСТОРИЧЕСКОМ И СОВРЕМЕННОМ КОНТЕКСТЕ

Утверждается приоритетность философско-религиоведческого подхода, опирающегося на разработанные индийскими пандитами критерии идентификации буддизма, принципы его систематизации, классификации школ и традиций. Такой подход позволяет понять основания единства буддизма и действительное соотношение школ и традиций. Обоснована идея, что в исторических процессах буддизма, имевших место в разных государственных границах (Тибет, Монголия, Россия, Китай, Япония, Корея), проявлялась тенденция аутентичности, связанная с традицией Наланды.

Ключевые слова: буддизм, философия, практика, герменевтика, классификация, аутентичность, традиция Наланды.

УРБАНАЕВА Ирина Сафроновна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ, Россия). E-mail: urbanaeva@imbt.ru.

ЛАМАЖАПОВ Эрдэм Леонидович – бакалавр Сеульского национального университета (Сеул, Республика Корея). E-mail: erdem-l@yandex.ru.

I. S. Urbanaeva, E. L. Lamazhapov

CONCEPTUALIZATION OF UNITY AND DIVERSITY OF BUDDHISM IN THE HISTORICAL AND CONTEMPORARY CONTEXTS

The article sets the priority of a philosophical and theological approach dwelling on the criteria of identification of Buddhism, its systematization, classification of schools and traditions worked out by Indian pandits. Such approach allows understanding the foundations of unity of Buddhism and a real correlation of schools and traditions. The article substantiates the idea that the tendency of authenticity associated with Nalanda tradition manifests itself in the historical processes of Buddhism occurred within various state borders (Tibet, Mongolia, Russia, China, Japan, Korea).

Keywords: Buddhism, philosophy, practice, hermeneutics, classification, authenticity, Nalanda tradition.

Введение

Авторы, анализирующие современные процессы возрождения буддизма в таких странах, как Россия и Монголия, где он подвергся в XX в. репрессиям и почти полностью исчез, констатируют наличие в них ряда противоречий [Амголонова 2015; Островская 2009; Сабиров 2012; Сафронова 2009]. Наиболее заметно проявляется противоречие между тенденцией развития национальных форм буддизма, представляемой некоторыми лидерами «этнических» буддистов, и тяготением к глобальной сети тибетского буддизма, разделяемым в России как «этническими» буддистами, так и *конвертитами*, появившимися во многих городах страны. Сегодня вместо понятия «буддийская церковь», обычно употреблявшегося применительно к буддизму на «канонических территориях» России, а также Монголии, более предпочтительным стало понятие «буддийская община», что вполне оправданно. И в целом ситуация буддийского возрождения является непростой для концептуализации. Существующие подходы нередко, на наш взгляд, подменяют теоретико-методологическую аргументацию политическими или социокультурными тезисами. В частности, Е. А. Остров-

ская формулирует тезис, имплицитно разделяемый также другими авторами: «школы и направления» буддизма – это традиции, исторически закрепившиеся в каждой стране в «конкретной социокультурной форме, которая соответствует бытию этноса, исповедующего данную религию» [Сафронова 2009: 296]. Тем самым религиозно-политической и социокультурной стороне функционирования буддизма необоснованно придается значение главного маркера разграничения буддийских направлений и школ. Также часто используется имплицитная предпосылка, что буддизм в суверенном государстве должен быть независимым от внешнего влияния. Однако конкретные институциональные формы буддизма, его взаимоотношения с государством, властью, обществом – все это, относящееся к очень значимым ракурсам функционирования буддизма в обществе, имеет все же не первостепенное значение для понимания сущности, общего и особенного в бытии буддизма. Релевантное объяснение картины современного буддизма зависит от наличия корректной теоретической основы интерпретации соотношения «регионального/национального» и «транснационального», единства и многообразия буддизма. Последнее, в свою очередь, предполагает наличие некоего

консенсуса относительно того, что такое буддизм и буддийские традиции, а это само по себе есть проблема.

Проблема единства и многообразия буддизма

Вопрос, занимавший столетие назад ум выдающегося российского буддолога О. О. Розенберга, – «как понять пестроту буддийского мира, которую мы видим, глядя на различные формы буддизма в настоящее время в различных странах?» [Розенберг 1991; Урбанаева 2015], – остается актуальным до сих пор. Распространенным, если не сказать парадигматическим, стало представление, что буддизм – это абстракция, а в реальности существует множество «буддизмов» – конкретных региональных и национальных форм буддизма [Heirman 2007; Grayson 1992; Williams 2008]. Это объясняется трудностями понимания единства в кажущемся многообразии буддийских традиций. Выдающийся историк индийской философии Т. Р. В. Мурти был прав, когда главное препятствие для формирования единой буддологической парадигмы видел в отсутствии «авторитетной традиции интерпретации» [Murti 1955: 10]. Первым, кто заострил теоретико-методологическую значимость правильного подхода к постановке и решению проблемы единства и многообразия буддизма, был О. О. Розенберг. Он подчеркивал, что при поверхностном наблюдении различия буддийских направлений кажутся чрезвычайно существенными, но вопрос заключается в том, «что же все-таки объединяет все направления, что дает им право называться буддизмом?» [Розенберг 1991: 46]. Очень важен его тезис о существовании «единства некоторых основных положений, некоторого круга идей, составляющих неотъемлемую принадлежность каждой из индивидуальных систем, остов, вокруг которого они образовались» [Там же]. Речь идет о философском «остове», объединяющем разные направления и школы, – благодаря ему можно понять буддизм в многообразии

и идентичности. Принципиальным для понимания буддийского полиморфизма является релевантный философский подход к изучению буддийской философии – «ключа» к пониманию единства и особенностей разных традиций буддизма. О. О. Розенберг, который изучал в основном японский буддизм, и Б. Я. Владимирцов, писавший о буддизме в Тибете и Монголии, высказывали одну и ту же кажущуюся тривиальной, но на самом деле глубокую мысль. Это идея, что буддизм на протяжении веков и в процессе распространения в разных странах оставался *в своей основе тем же самым*, хотя и по-разному воспринимался [Там же; Владимирцов 1919]. Б. Я. Владимирцов одним из первых раскрыл ошибочность представления, что буддизм в Тибете и монгольском мире в сравнении с индийским является извращенной формой – ламаизмом. Но и сегодня в научной литературе еще часто можно встретить этот некорректный термин.

Существует философское ядро буддизма, благодаря которому он сохраняет свою идентичность, пересекая границы государств и культурных миров. Философия является не просто важнейшей составляющей буддизма, а «общим знаменателем» буддийских направлений и школ, кажущихся на первый взгляд даже различными религиями, если сравнивать хинаяну и махаяну [I], индо-тибетскую и китайскую махаяну [II]. Центральные философские положения, служащие главными критериями идентичности буддизма, известны как четыре философские печати [III]. Они доктринально и практически связаны с четырьмя благородными истинами [IV], которые были проповеданы Буддой во время Первого Поворота Колеса Учения и обрели наиболее глубокий смысл в учениях Второго Поворота, легших в основу мадхьямаки. Их понимание и практика и означает принятие буддийского Прибежища, благодаря чему верующий является буддистом. Это предполагает упражнения в трех базовых практиках – нравствен-

ности, медитации и высшей мудрости, соответствующих трем разделам Слова Будды: Виная-питаке, Сутра-питаке и Абхидхарма-питаке. Поэтому не все те, кто позиционирует себя в качестве буддистов, являются таковыми. Предмет, с которым обычно имеют дело социологи и социальные антропологи, это еще не буддизм, а *поверхность* его проявлений, описание которой мало что дает для понимания действительного состояния буддизма и происходящих в нем процессов. Очень важно разграничивать философско-религиоведческий и социологический аспекты сравнения разных буддийских традиций, причем позиция философской буддологии должна служить руководящей нитью при социологическом рассмотрении буддийских традиций и концептуализации исторических и современных процессов буддизма. Ибо, ограничиваясь рамками нефилософских подходов, не представляется возможным идентифицировать, к какой традиции на самом деле относится буддизм в той или иной стране и как он соотносится с другими традициями буддизма. Поэтому важен релевантный философский подход. Общий недостаток компаративистских и прочих подходов к изучению буддизма заключается в том, что они создают «научные интерпретации, основанные на поверхностных и вводящих в заблуждение видимостях» [Ray 1978: 378]. Он происходит, главным образом, из непонимания того, что недостаточны одни лишь текстологические реконструкции, а необходима опора на буддийскую ученость и держателей «живых» традиций буддизма. В том, что касается единства и многообразия буддизма, гораздо более эффективным, нежели описание социальной видимости буддизма или поиск параллелизмов и попытки «прочтения» буддизма с помощью кантианства, процессуализма, витгенштейнианства или феноменологии, представляется подход, который принимает во внимание разработанные

внутри буддизма, обоснованные способы философской идентификации буддийских учений и практик.

В прошлом во Внутренней и Восточной Азии имелась литература доксографического жанра, систематизирующая буддийские учения. На Дальнем Востоке (Китай, Япония, Корея) это были тексты панцзяо/хангё (p'an chiao/hangyō), содержащие «конструирование иерархических классификаций буддийских учений» [Gregory 1983]. Но классификация буддийских учений в *панцзяо* производилась в основном по субъективным критериям «подлинности», «низшего» и «высшего». В Тибете же сочинения по истории буддизма (chos-'byung) и тексты *дубта* (grub-mtha') опирались на классические индийские принципы систематизации буддийских учений, разработанные в жанре *сиддханта*, и на сформулированные пандитами Наланды критерии аутентичности [V]. Последние исходили из герменевтического критицизма, восходившего к самому Будде Шакьямуни и требовавшего посредством критического анализа добиваться понимания высшего смысла буддийской онтологии пустоты, которая была изложена в сутрах *праджняпарамиты*. Поэтому знание индо-тибетской традиции презентации Дхармы Будды и объяснения внутренних связей может и должно служить герменевтической опорой научной концептуализации единства и разнообразия буддизма. Свидетельство академической ценности индо-тибетской комментаторской литературы и плодотворности сотрудничества с держателями живой тибетской традиции буддизма можно обнаружить в ряде фундаментальных работ последних десятилетий – Дж. Хопкинса, Р. А. Турмана, Х. Кабезона, Р. Рэя, А. Кляйн, Д. Б. Грея и некоторых других буддологов. Внутри буддийского сообщества также растет признание тибетской традиции махаяны как наиболее полно сохранившей аутентичную систему Учения Будды в единстве философии, сотериологии и практического осуществления.

Принципиальная классификация буддийского многообразия в парадигме единства буддизма

Наш сравнительный философско-религиоведческий подход [Урбанаева 2016] к классификации буддийских учений и практик основан на идентификации аутентичного ядра теории и практики и опирается на концептуальные классификации, сделанные известными индийскими (Васубандху, Бхававивека, Шантидева, Шантаракшита), тибетскими (Каба Палцег, Будон, Сакья Пандита, Шераб Од, Джамьян Шепа, Кенчог Джигме Ванбо и др.), монгольскими (Чанкья Ролпай Дордже, Нгаванг Палден, Тендар), бурятскими (Кенсур Агван-Нима) философами – авторами трактатов, где систематизируются история буддизма и школы буддийской философии. Он позволяет утверждать следующее. Четыре философские школы буддизма (вайбхашика, саутрантика, йогачара, мадхьямика) дают иерархическую презентацию философской теории (реальности и сознания), которая служит онтологическим доказательством возможности освобождения и просветления. Это то, что относится к традиционной тибетской категории *Основа* (gzhi). Основа включает содержание всей буддийской философии, и нет других буддийских философских школ помимо названных четырех и их подшкол: все философские *традиции* или *традиционные* философские учения буддизма образуют взаимосвязанную иерархию философских воззрений. Данное обстоятельство является традиционным фундаментом философско-сотеариологического единства буддизма. Так называемые школы тибетского, китайского, японского, корейского буддизма в действительности не являются философскими школами и не представляют собой особых философско-религиозных направлений/традиций буддизма.

На базе Основы и в зависимости от Основы осуществляется Путь (lam). Это другое важнейшее основание единства

многообразного буддийского мира и духовная традиция, отличающая буддизм от иных религий. Путь представляет собой постепенный [VI] и универсальный процесс, подготавливающий практика к достижению трех кай Будды. Опыт просветления Будды и есть первичный источник Пути как духовной традиции. То, что Путь как традиция есть процесс постепенного созревания ума, объясняется универсальным законом зависимого возникновения (pratityasamutpada; rten-cing-'brel-bar-'byung-ba) [VII]. Постепенный Путь представлен в буддийской литературе в виде двух традиционных систем теории и практики: колесницы индивидуального освобождения – хинаяны (тхеравады) и колесницы всеобщего освобождения – махаяны. Хинаяна, характеризуемая в сравнении с махаяной ограниченным пониманием пустоты и бессамостности, а также отсутствием личной ответственности за спасение всех живых существ, в махаянских сутрах сравнивается с временным привалом на постепенном пути просветления. Конечной же целью духовной трансформации всякой личности является, согласно махаянскому канону Слова Будды и классическим индийским комментариям, достижение состояния *будды*. Махаяна опирается на более глубокую, чем в хинаяне, философскую теорию реальности, сознания и личности. Она содержит путь сутр (парамитаяна) как *общий путь* и путь тайной мантры (ваджраяна) – как *особенный путь*, предназначенный для учеников с уникальными способностями. В литературе принято писать о трех *янах* – колесницах хинаяны, махаяны и ваджраяны. Но думать, что это три альтернативных пути, является ошибкой, как разъясняется в индо-тибетских комментариях к сутрам. Ваджраяна – это особый путь использования *быстрых* методов тантр на основе общего пути махаяны и как таковой является частью махаяны. Такова позиция махаянских философов Индии и Тибета в вопросе систематизации буддийских учений и направлений. С

их точки зрения, в полном смысле слова буддийской философией являются философские воззрения высшей из четырех школ – мадхьямики, представленной Нагарджуной, и еще более точно – воззрения ее подшколы – прасангики (Буддапалита, Чандракирти и тибетские прасангики). С этих позиций есть только один Путь и один конечный Плод ('bras-bu) – *трикая* Будды. Хинаяна и махаяна как системы буддийской теории и практики – это не две альтернативные системы, а лишь разные презентации одной и той же системы для двух основных типов последователей. Структура Пути (пять путей, десять *бхуми*) объясняется для системы хинаяны вайбхашиками и саутрантиками, а для махаяны – школами йогачары и мадхьямики. Наиболее глубокое ее теоретическое выражение дает прасангика.

Иногда в дискуссиях с академическими коллегами приходится слышать, как наличие *искусных уловок* рассматривается в качестве аргумента в пользу того, что существует «много буддизмов». На самом деле буддизм един в своем многообразии, и это имеет место благодаря опыту просветления Будды и преподанному им учению о четырех благородных истинах. Махаяна как *философское обоснование* Пути и сам Путь как стадийный процесс трансформации личности – это не альтернатива хинаяне, ибо включает ее в себя. Лишь с точки зрения *презентации* буддизма для двух основных типов последователей целесообразно различать хинаяну (тхераваду) и махаяну как две традиции, которые приняли по причине их географического распространения в конкретных регионах характер региональных традиций.

Традиционализм, критицизм, национальные формы буддизма

Буддизм в Тибете сложился как наиболее полная система махаянских буддийских учений и практик, не отвергавшая хинаяну, а включавшая ее как часть «общего пути» (*thung-mongs-pa'i lam*), а также содержавшая методы тайной

мантры (*gsang-sngags*)/ваджраяны для активизации тонких ментальных и энергетических факторов в целях ускорения Пути. Как система философии, сотериологии и духовной практики это была *традиция Дхармы (chos-lugs)*, *получившая* распространение также в монгольском мире и сохранявшаяся там вплоть до периода репрессий. При этом формы институциональной организации буддизма и его взаимодействия с государственной властью в Тибете, Монголии и России имели свои особенности, а религиозные контакты между буддистами этих стран не были только религиозными, а всегда имели под собой политическую подоплеку [Далай-лама 1996; Кулешов 1992; Скрынникова 1998; Уланов 2011; Цыремпилов 2013; Sagaster 2007; Wallace 2015]. Но это не относится к философско-сотериологической сущности и принципиальному содержанию традиции. Монгольский мир воспринял буддизм на уровне его высшей философии, свидетельством чему служат сохранившиеся философские труды авторитетных во всем пространстве индо-тибетской махаяны монгольских и бурятских авторов, таких как Чанкья Ролпай Дордже, Нгаванг Палден, Агван-Нима, которые известны в тибетских философских дацанах Сера, Дрепунг, Ганден наравне с важнейшими тибетскими сочинениями. Предки нынешних «этнических» буддистов Монголии и России освоили также всю систему практики, включая *нгендро* (предварительные практики), Ламрим, ваджраяну, тантры всех четырех классов, особенно тантру Ямантаки и *чод* (монг. и бур. *луйжин*). Нет никаких философско-религиоведческих оснований утверждать, что исторически в Монголии и России сформировались свои национальные традиции буддизма, отличные от индо-тибетской.

Одна и та же традиция индо-тибетской махаяны была облечена в разные институциональные формы, включенные в политическую структуру трех разных государств, и по-разному вза-

имодествовала с государством. В Тибете до его присоединения к КНР было теократическое государство под светской и религиозной властью далай-лам и буддийские институты служили опорой тибетской государственности и цивилизации. В Монголии институциональная организация буддизма и его отношения с государственной властью развивались сходным образом, под влиянием старой концепции *двух законов* [VIII]. В Бурятии буддизм был институционально организован имперской властью в религиозно-политическую вертикаль во главе с *пандито-хамбо-ламой* и эта структура подчинялась непосредственно генерал-губернатору Восточной Сибири. В Калмыкии буддизм имел свои институциональные особенности и большую, чем в Бурятии, самостоятельность конфессиональной политики на начальном этапе. Здесь далай-лама считался высшим иерархом буддийской сангхи [Бакаева 1994: 44, 46, 117; Дорджиева 2009: 228; Дорджиева 2012: 50; Уланов 2011]. Этот стереотип сохранился и после того, как Калмыцкое ханство было ликвидировано (1771), а имперская власть «Положением по управлению калмыцким народом» (1847) установила во главе калмыцкой общины ламу калмыцкого народа – *шад-жин-ламу*. Он назначался Сенатом с согласия Министерства государственных имуществ. В Калмыкии, как и в Бурятии, буддийские институты были сформированы как части государственной машины и служили управлению «иностранцами». Однако по политическим причинам «бюрократизация религиозной верхушки бурят и калмыков строилась хотя и сходными путями, но раздельно» [Амголонова 2015: 27]. Единой централизованной организации буддистов ни в царской России, ни в СССР не было. Учрежденный в 1946 г. ЦДУБ СССР, существовавший до начала 90-х гг., объединял два бурятских дацана – Иволгинский и Агинский. Поэтому говорить о существовании в прошлом единой для России буддийской церкви не приходится. Также нет осно-

ваний утверждать, что существовали национальные формы буддизма в Тибете, Монголии и России. Особенности институционального оформления буддийской сангхи в государственных рамках Тибета, Монголии и России не вели к разделению на разные национальные традиции единой по истокам и содержанию индо-тибетской традиции буддизма.

Сегодня Далай-лама XIV и другие иерархи тибетского буддизма, живущие в эмиграции, стремятся не просто сохранить аутентичную индо-тибетскую махаяну, но дать ей современную презентацию с учетом особенностей эпохи. Диалектика традиционализма и модернизма – это характерная черта буддизма, присущая ему с самого начала и обязанный принципу герменевтического критицизма, который восходит к самому Будде, судя по ряду сутр. В частности, из «Гандавьюха-сутры» известны его слова, что последователи должны исследовать учение, подобно тому, как ювелир проверяет качество золота, а не принимать его из одной лишь веры в него. Это наставление объясняется особенностями буддийской герменевтики [IX]: среди проповедей Будды, излагающих учение о природе реальности, были такие, в которых смысл выражен эксплицитно, – это сутры прямого смысла (*нитартха*; *nges don*), и были такие, смысл которых нуждается в интерпретации (*неяртха*; *drang don*), поскольку был изложен Буддой на уровне, доступном восприятию тех, чей ум еще не созрел для полного понимания доктрины пустоты и зависимого возникновения. Внутренний критицизм, направленный на теоретическое понимание и практическое сохранение высшего смысла Учения Будды, выраженного в сутрах *праджняпарамиты*, был основой традиционализма, характерного для Наланды, где стали нормой диспуты с носителями иных точек зрения и самокритика в отношении собственных подходов к интерпретации учений Будды. Этот вид традиционализма вместе с выработанными в его рамках критериями

аутентичности восприняли тибетские буддисты. Но герменевтический критицизм требовал от носителей индо-тибетской махаяны, чтобы они постоянно модернизировали формы ее презентации с учетом особенностей эпохи и среды. Поэтому Атиша, приглашенный в XI в. в Тибет для помощи в восстановлении аутентичного буддизма, исчезнувшего в результате репрессий Ландармы, в своем «Светильнике» лаконично представил Путь в форме, наиболее понятной и простой для практики. Но это была та же самая концепция *путей* и *земель*, что изложена индийскими пандитами. Развивая эту форму презентации Пути, спустя три столетия Цонкапа написал три текста «Ламрим» об этапах Пути, ставшие коренными для обширной тибетской литературы по Ламриму. Цонкапа представил Путь как древо духовных реализаций, вырастающих из корневой практики вверения квалифицированному духовному наставнику. Однако в Тибете были разработаны и иные презентации этого же учения. Например, в «Драгоценном украшении освобождения» Гампопы – основателя школы кагью система постепенной практики разворачивается, исходя из существования разных духовных потенциалов у разных существ. Ламрим отнюдь не является национальным тибетским или монгольским учением, он основан на Слове Будды и индийских трактатах («Абхисамаяланкара», «Уровни бодхисаттв» и другие тексты о путях и землях). Его иногда также ошибочно считают гелугпинским учением. Есть тексты «Ламрим», написанные ньингмапинским, кагьюпинскими и сакьяпинскими авторами. Практики ваджраяны, так называемые методы *быстрого/спонтанного* просветления, также являются стадияльными (sngags-rim).

В наши дни Далай-лама XIV Тензин Гьяцо дает презентацию буддизма в соответствии с особенностями людей XXI в. – с особым акцентом на интеллектуально-логическую сторону и в диалоге с современной наукой. Это те же ис-

кусные уловки (*упая-каушалья*), которые применял сам Будда. Но понятие искусной презентации предполагает опору на критерии подлинности буддийских учений и практик. Будучи выработанными в традиции Наланды, они позволяют сохранить аутентичную трансляцию Дхармы как транснациональную традицию, в которой заложена защита концептуального ядра и базовых практик от искажающего влияния национальных ментальных паттернов или особенностей языка. В Тибете на сохранение аутентичной и полной трансмиссии Дхармы обращали особое внимание, ибо буддизм здесь имел значение важнейшего стратегического ресурса государства. В Китае же буддизм подвергся радикальной китаизации как в интерпретации философских доктрин, так и в применении методов медитации. Результатом стал *китайский*, или *китаизированный*, буддизм, который возобладавал в качестве «китайской традиции буддизма» над аутентичной тенденцией в истории буддизма в Китае [Lai Whalen 2012] и других дальневосточных странах. В традициях чань/дзэн/сон отвергается постепенный Путь и упор делается на методах «мгновенного просветления» в ущерб освоению доктринального смысла Учения Будды. Если индо-тибетская традиция махаяны исключает из системного ядра национальную коннотацию, то «китайский буддизм», напротив, содержит таковую как важнейший маркер. Но следует разграничивать понятийно и содержательно «китайский (китаизированный) буддизм» и «буддизм в Китае». Под последним мы предлагаем понимать махаянский буддизм, каким он был систематизирован пандитами Наланды и сохранял свою идентичность в Китае, прежде всего благодаря основанной Сюаньцзаном (玄奘, 602–664) – носителем учености Наланды и его учеником Куицзи (窥基, 632–682) школы *фасян*, оказавшей влияние на более поздние школы в Китае, Японии, Корее. Данная интенция аутентичного традиционализма, привнесенная в историю буддизма в Ки-

тае, Японии, а также Корее, не пропала бесследно.

Критическая тенденция в дальневосточной махаяне

Начиная примерно с XIII в., когда в результате монгольского завоевания существенно расширились международные контакты дальневосточных стран, в т. ч. с Тибетом, китайские, а также корейские буддисты начали осознавать проблему аутентичности китайского буддизма. Китайцы стали активно переводить тибетские тексты, особенно тантрические. Часть этих переводов сохранилась в составе китайской *Трипитаки* как «Эзотерическое собрание махаянского пути (Dacheng yaodao miji)» [Zhihua Yao 2011]. В современную эпоху тенденция аутентичности проявилась в дальневосточной махаяне в виде так называемого критического буддизма. В конце XX в. Хакама Нориаки и Мацумото Широ, буддологи и дзэнские монахи секты сото, инициировав научную критику собственной традиции буддизма как неаутентичной, призвали вернуться к индийским истокам и восстановить подлинный буддизм по линии мадхьямики [Shields 2011; Swanson 1990]. В Китае примерно в это же время критика китаизированного буддизма была представлена тремя фигурами: йогачары – Лю Ченгом (1896–1989), Фацзуном (1902–1980) и Хан Джингцином (1912–2003), а также другими китайскими буддистами, пытавшимися модернизировать китайский буддизм и восстановить его аутентичность [Zhihua Yao 2011]. Они разделяли общий интерес к тибетскому буддизму по той причине, что он сохранил индийское буддийское философское наследие, в частности тексты йогачары – сочинения Стхираматы [X], Дигнаги (480–540) и Дхармакирти (600–660). Лидеры критического направления выполнили множество переводов тибетских текстов, будучи многоязычными учеными, способными оценить значение переводов с тибетского языка для восстановления аутентичного буд-

дизма. Однако стремление к аутентичности в Китае активно проявилось еще в начале XX столетия. Это видно из исследований Грэя Таттла, Шихуа Яо, Эстер Бианчи – авторов раздела «Современное китайское открытие тибетского буддизма» монографии «Буддизм между Тибетом и Китаем» [Kapstein 2009: 241–348]. А во второй половине XX в. началась настоящая атака на китаизированный буддизм и его теоретическую основу – эссенциалистскую интерпретацию теории татхагатагарбхи [XI]. Влияние тибетской традиции сказалось также в принятии тибетского подхода к классификации буддийских учений. Иншун (1906–2004) создал, следуя тибетскому методу, доктринальную классификацию буддизма как последовательной иерархии четырех школ (сарвастивада, саутрантика, йогачара, мадхьямика). Благодаря «критическому буддизму», возникшему в Японии и Китае, обозначилось новое, перспективное с точки зрения решения проблемы единства и многообразия буддизма, направление в буддологии – сино-тибетское [XII]. Тибетский буддизм становится предметом большого теоретического и практического интереса в Китае. Официальное превращение тибетского буддизма в форму китайского буддизма (Zhongguo fojiao) в составе Китайской буддийской ассоциации, учрежденной в 1953 г., конечно, имело под собой политическую подоплеку. Но такие ученые, как Лю Ченг и другие идеологи современной китайской реформации буддизма, пытались «использовать идеологию, чтобы обосновать легитимность подхода к буддизму, ориентированного на тибетскую традицию» [Zhihua Yao 2011: 291].

Религиозный синкретизм, аутентичный буддизм и плейбой-буддизм

Если в Китае, а также в Японии не только ритуальная сторона, но и философское ядро буддизма подверглись значительному искажению под влиянием

даосизма и конфуцианства, то в таких странах, как Тибет, Монголия, Россия, отчасти Корея, он взаимодействовал с местными верованиями и культами иначе. Вслед за Джеймсом Х. Грэйсоном эту форму взаимодействия можно назвать «низким синкретизмом» [XIII]: буддизм инкорпорировал в ритуальную систему местные культы, не искажая свою философско-религиозную систему. В литературе достаточно хорошо освещены эти процессы в Тибете [XIV], Монголии, Бурятии, Калмыкии [XV]. В меньшей степени нам известны особенности среднего «поведения» буддизма в Корее, а оно представляет интерес с точки зрения «case study» в качестве тенденции аутентичного буддизма, исторически с трудом пробивавшейся в *мэйнстриме* религиозного синкретизма [Choi 2003; Kim 2002] и китаизированного буддизма.

Когда буддизм в IV–V вв. попал в Корею [XVI] из Китая, где уже формировались китайские школы буддизма, буддийские монахи воспринимались в Троецарствии (Когурё, Пэкче, Силла) как сильные шаманы и использовались как лекари и защитники от черной магии. Буддисты не ставили поначалу своей целью объяснить доктрины буддизма ни простым людям, ни даже аристократии, поскольку изучение буддизма требует значительного времени и интеллектуальных инвестиций. Главной целью буддийских проповедников было лишь обеспечить общественную терпимость и поддержку со стороны государства буддийской сангхе [XVII]. Поэтому в Корее, как и в других буддийских странах (Япония, Тибет, Монголия и т. д.), культовая система буддизма включила в себя духов местности (сансин 山神) и других персонажей шаманизма в качестве защитников, а храмы, посвященные им, конвертировались в буддийские. Концептуализируя эти явления, мы не разделяем позицию, что в Корее сформировалась «уникальная корейская форма синкретического буддизма» [Jin Y. Park 2010: 11–17]. «Низкий синкретизм» был

временной уловкой, благодаря которой буддизм получил официальное признание в качестве религии, обеспечивающей оккультную защиту государства. Эти государственные функции буддизма в Корее отличали его от положения буддизма в Китае, где на ранних этапах он рассматривался как доктрина, пригодная для умирения варваров [Zürcher 2007: 255–256, 265], но не для применения ханьцами [XVIII]. Хотя в Корее буддизм обрел статус государственной религии благодаря своей мимикрии под шаманизм, заимствованные из шаманизма (а зачастую даже из китайского даосизма, как, например, *чхильсонь* – культ Большой Медведицы, который фигурирует также и в монгольских верованиях) культы, божества-защитники и нарративы всегда занимали лишь периферийное положение в религии буддистов. Спрос на теоретическую Дхарму, на полноту и аутентичность буддизма рано проявился в корейской среде, где буддисты понимали неполноту получаемой из Китая Дхармы и стремились дополнить трансмиссию, отправляясь в Индию. Первым был предтеча школы Кеюль (戒律宗, «школа Винаи») монах Кёмик (겸익, 謙益) из Пэкче, который изучал винаю и абхидхарму в Махавина-вихаре в Санкассе. Они привез в Корею тексты и положил начало изучению этих дисциплин на Дальнем Востоке [Grayson 2013: 32]. Среди 57 дальневосточных монахов, совершивших паломничество в Индию с 641 по 649 г., чьи биографии описаны в труде Ицзина «Жизнеописания достойных монахов, в правление Великой Тан искавших дхарму в западных краях» (大唐西域求法高僧傳), был один когурёсец и семь силласских монахов, что было сравнительно много для государства, так удаленного от Индии и совсем недавно принявшего буддизм. Это были Арьяварман (阿離耶跋摩), Хеоп (慧業), Хёнджо (玄照) с учениками Хёнгаком (玄恪) и Херюном (慧輪), они побывали в монастыре Наланда или обучались там [Ibid.: 39–40].

Среди просветителей, действовавших в эпоху Трех Царств, известны монахи Чаджан (慈藏), Ёйсан (義湘) и Вонхё (元曉). Чаджан известен как последователь Кёмика в его упоре на строгое следование вине, а также тем, что, будучи государственным инспектором, провел в Силле реформу сангхи: усилил упор на изучение текстов; ввел экзамены на знание доктрин; централизовал процесс посвящения в монахи и исключения из сангхи; создал государственное агентство по надзору за монастырями [Reat 1994: 173]. Огромную роль в становлении корейской тенденции аутентичного буддизма сыграли Вонхё (元曉, 617–686) и Вончхык (圓測, 631–696). Вонхё, основатель корейской школы Попсон (法性), был наиболее значительным буддийским философом Силлы. Он стремился показать все Учение Будды как единое и непротиворечивое, что отразилось в его философии «гармонизации споров» (хваджэн 和諍). Этим его подход отличался от китайских *паньцзяо* (判教), обыкновенно возвышавших отдельные школы [Muller 2016], и был сходен с подходом мастеров *кадам* [XIX] в Тибете. Другой великий корейский философ, Вончхык, являлся учеником Сюаньцзана и потому в своем восприятии буддизма был наиболее близок к индийскому. В своем «Комментарии к Сандхинирмочана-сутре» (хэсимилькёнъсо 解深密經疏), который основатель Гелуг Чже Цонкапа, принимая Вончхыка за китайца, называл «великим китайским комментарием», он утверждал непротиворечивость учений мадхьямики (чунъкван 中觀) и читтаматры/йогачары (юсик 唯識). Как и другой ученик Сюаньцзана Куйцзи (窺基, 632–682), Вончхык делил Учение Будды на Три Поворота (самсикёпхан 三時教判), где учения мадхьямики относятся ко Второму Повороту (чеиси 第二時), а учения йогачары – к Третьему (чесамси 第三時). Оба, Вонхё и Вончхык, оказали глубокое влияние не только на буддизм в Корее, но и на китайскую, ти-

бетскую, японскую традиции буддизма, утверждая ориентиры аутентичности, восходящие к Сюаньцзану и учености Наланды.

Как проявление тенденции аутентичности можно расценивать некоторые обстоятельства создания корейского буддийского канона. Корейцы взяли за основу китайское издание Шу-бэнь (蜀本) 983 г., но оно было дополнено в 991, 1021 и 1022 гг. текстами Сюаньцзана. Хваомец Ёйчхон (義天) сознательно исключил всю литературу чань/сон из корейского канона [Lancaster 1979: 10–15]. Первый комплект печатных досок погиб в пожаре во время монгольского завоевания Кореи, а редактор второго издания Суги исключил все добавления работ китайских учителей, оставив только санскритские тексты. Второе издание не только сохранилось до наших дней, но, благодаря высокому качеству, легло в основу современных канонических изданий, как например Трипитаки Тайсё, тем самым став основой для современного изучения дальневосточного буддизма [Muller 1999].

Тенденцию освобождения буддизма в Корее от китайского влияния не следует расценивать как стремление к созданию собственной корейской национальной версии буддизма. Это не было проявлением корейского национализма, а являлось стремлением установить в Корее полную систему буддийской теории и практики. Даваемая исследователями характеристика буддизма в Корее как «синкретического» или «амальгамного», не является вполне корректной, поскольку в его истории наряду с «амальгамностью» явно прослеживается нить аутентичного буддизма, которую западные исследователи называют «синтетической» традицией буддизма [XX]. Усилиями Вонхё, Вончхыка, Джинула (知訥, 1158–1210), Кихвы (己和, 1376–1433), Сосон Хьючжонга (西山休靜, 1520–1604) и других выдающихся представителей «доктринального буддизма» (*gyo*) и «горной

практики» (*seon*) в истории корейского буддизма продвигался проект соединения философского обучения и практики, «постепенного» и «мгновенного» методов, «доктринальных» и «горных» школ (союз *сон-кью*). Монгольское завоевание открыло новые возможности: были установлены контакты с Тибетом и началось знакомство с тибетской традицией махаяны [Tikhonov 2006].

Таким образом, проблема аутентичности дальневосточной махаяны давно осознается ее представителями. И они придают принципиальное значение индийскому наследию, а также наиболее полно сохранившей его тибетской традиции в деле устранения недостатков дальневосточной махаяны, которыми она обязана китаизированному буддизму. Последний именуется в кругах критической китайской йогачары «*huahua fojiao*», что означает примерно «плейбой-буддизм» [Zhihua Yao 2011: 291]. Буддисты конца XX – начала XXI в., вооруженные высоким интеллектом, аналитическими способностями, знанием языков буддизма, созрели для сравнительного критического изучения буддийских традиций, обоснования перспектив его аутентичного развития и выявления различного рода искажений транснациональной сущности и системы буддийской философии и практики, обусловленных влиянием местных факторов, а также влиянием китаизированной традиции его восприятия.

Заключение

Исторические и современные процессы буддизма подтверждают универсальную значимость выработанного философами древнеиндийского монастырского университета Наланды и воспринятого тибетскими буддистами классического философского подхода к интерпретации единства в многообразии буддизма. Традиция буддизма в Тибете – система философии, сотериологии и духовной практики, установленная на основе классических критериев аутентичности и принципов внутреннего кри-

тицизма, герменевтики. Это наиболее полная и аутентичная система буддизма, которая имеет транснациональный характер. Она получила историческое распространение в монгольском мире, и хотя формы ее институциональной организации имели различия в Тибете, Монголии и России, с философско-религиоведческой точки зрения нет оснований для выделения таких принципиальных классификационных категорий, как «тибетский буддизм», «монгольский буддизм», «российский буддизм», употребление которых может иметь лишь условное значение. Не имеет под собой релевантного содержания также термин «национальная форма буддизма». Явления религиозного синкретизма буддизма с шаманизмом и другими традиционными верованиями и культами, имевшие место в ранней истории буддизма в ряде стран, не затрагивали философско-сотериологическое ядро буддизма. В Китае в результате сильной трансформации – китаизации буддийской философии и практики под влиянием древнекитайского мировоззрения утвердилась традиция китайского буддизма, сегодня подвергаемого критическому анализу дальневосточными реформаторами. Но наряду с этим в истории буддизма в Китае, Японии, Корее присутствовала тенденция *аутентичного буддизма*, основанная на трудах пандитов Наланды и китайского наследника Наланды Сюаньцзана. В современной ситуации буддизма в этих странах данная тенденция приобретает концептуальный характер, и в этой концептуализации придается принципиальное значение философским текстам Наланды и тибетской традиции буддизма для возрождения аутентичного буддизма. Это – транснациональная тенденция в современном буддизме.

То, что на поверхности современных процессов буддизма при ограниченном масштабе рассмотрения выступает или трактуется как миссионерская активность и вмешательство Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо и других тибетских лам

во внутренние дела буддистов суверенных государств, с философско-религиозно-этической точки зрения следует понимать иначе. Без обращения к индо-тибетской традиции буддизма, как наиболее аутентичной, полной и живой традиции

буддизма, невозможно возродить буддизм там, где он был репрессирован, и установить аутентичные традиции там, где люди, пользуясь правом свободы вероисповедания, проявляют интерес к буддизму.

Работа выполнена по гранту РНФ № 14-18-00444 «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы».

Примечания

I. Об отличительных особенностях хинаяны и махаяны см.: [Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé 2007].

II. О различиях в историческом становлении двух традиций махаяны см.: [Урбанаева 2014].

III. Это проповеданные Буддой Шакьямуни, систематизированные в индийских шастрах, в частности в «Прабхавати» Шакьяпрахи, а также в тибетских комментариях, четыре положения: 1) все производное – непостоянно; 2) все оскверненное суть страдание; 3) все феномены пусты и бессамостны; 4) Уход-за-Пределы-Печали – это умиротворение.

IV. О трех уровнях презентации учения Будды о *четырёх благородных истинах* см.: [Тинлей Геше Джампа 2012; Урбанаева 2015].

V. Это известные из сутр, в частности, из «Пратисарана-сутры», критерий *четырёх опор* (см.: [Далай-лама 1996; Hopkins 2007; Williams 2006: 13–14], а также приводимый Шантидевой (VIII в.) в «Шикшасамуччае» («Антологии сутр») критерий *четырёх факторов* (см.: [Śāntideva Śikshā-samuccaya 2006: 17].

VI. Так называемые «мгновенные» методы просветления являются элементами постепенного пути [Урбанаева 2016].

VII. Как было доказано Дигнагой и Дхармакирти – основоположниками буддийской логики и эпистемологии, сам феномен Будды является выражением закона зависимого возникновения.

VIII. О *двух законах* см.: [Скрынникова 1998: 12–14].

IX. О буддийской герменевтике см.: [Лепехов 2006; Andrews 1987; Thurman 1978].

X. Его деятельность протекала до 600 г.

XI. Было установлено, что главный источник теоретического искажения буддийской философии в Китае – это апокрифический трактат «Пробуждение веры в махаяну». Хан Джинг-цзин и Лю Ченг идентифицировали его автора как китайского монаха Таньяна (516–588) [Zhihua Yao 2011: 294].

XII. Это направление представлено, в частности, монографической серией «Sino-Tibetan Buddhist studies», издаваемой в Ренмингском университете (бывший Народный университет Китая).

XIII. В отличие от **Low Syncretism, High Syncretism** – это форма синкретизма, когда шаманизм вбирает в себя учения буддизма. См.: [Grayson 1992].

XIV. В Тибете имел место не только «низкий синкретизм», когда персонажам местных культов определили место ниже *Поля заслуг (tshogs-shing)* – персонажей буддийского пантеона, но и «высокий синкретизм» – в случае *белого бон*, который усвоил всю доктринальную сторону буддизма.

XV. См. работы К. М. Герасимовой, Г. Р. Галдановой, Э. П. Бакаевой, Э. Цурхера, С. П. Бумбахера, А. Хайрман, Д. Лопеса, Дж. Туччи, Д. Снеллгроу, М. Капстейна, К. Сагастера и др. Описанные ими формы инкорпорации буддизмом местных культов в Тибете, Монголии, Бурятии не меняли сущности самой буддийской традиции.

XVI. Первое документированное проникновение буддизма в Корею осталось в результате визита посольства императора Ранней Цин (前秦, 351–394) Фу Цзяня (符堅, 357–383) ко двору вана Когурё Сосурима (小獸林王, 371–383).

XVII. Например, с этой целью предпринималась публичная декламация Сутры золотого света и апокрифичной сутры «Жэнь ван цзин» (инвангён 仁王經), в которых говорилось о преимуществах покровительства буддизма.

XVIII. В Китае эпохи Цин буддизм также рассматривался как инструмент управления тибетцами и монголами. См.: [Sagaster 2007].

XIX. Кадампа – последователи Атиши, им было свойственно воспринимать все Слово Будды как инструкцию для личной практики (bka'-gdams).

XX. О «синтетическом» характере буддизма в Корее см.: [Muller 1999].

Литература

Амоголонова Д. Д. Буддизм в Бурятии: Российское государство и конфессиональная конкуренция / Д. Д. Амоголонова // Страны и народы Востока. Вып. XXXVI: Религии на Востоке. 2015. – С. 5–41.

Бакаева Э. П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки / Э. П. Бакаева. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. – 128 с.

Владимирцов Б. Я. Буддизм в Тибете и Монголии [Электронный ресурс]. – СПб., 1919. – Режим доступа: http://www.lib.uni-dubna.ru/rel_dr_tibet_vladimircov.Pdf (дата обращения: 29.04.2017).

Герасимова К. М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и в начале XX века / К. М. Герасимова. – Улан-Удэ: Бурят-Монгол. науч.-исслед. ин-т культуры, 1957. – 160 с.

Далай-лама. Мир тибетского буддизма: обзор его философии и практики / Далай лама. – СПб.: Нартанг, 1996. – 226 с.

Дорджиева Г. Ш. Буддизм у калмыков / Г. Ш. Дорджиева // История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. В 3 т. Т. 3. – Элиста: Герел, 2009. – С. 218–259.

Дорджиева Г. Ш. Буддизм Калмыкии в вероисповедной политике Российского государства (середина XVII – начало XX в.) / Г. Ш. Дорджиева. – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2012. – 203 с.

Кулешов Н. С. Россия и Тибет в начале XX века / Н. С. Кулешов. – М.: Наука; Восточная литература, 1992. – 272 с.

Лепехов С. Ю. Герменевтика буддизма / С. Ю. Лепехов, А. М. Донец, С. П. Нестеркин. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 264 с.

Островская Е. Российский буддизм в оправе гражданского общества // Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. – М.: РОССПЭН, 2009. – С. 294–328.

Розенберг О. О. Труды по буддизму / О. О. Розенберг. – М.: Наука, 1991. – 295 с.

Сабиров Р. Т. Буддизм в Монголии на рубеже XX–XXI вв. / Р. Т. Сабиров // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2012. – № 3. – С. 95–100.

Сафронова Е. С. Современный буддизм в России как часть буддийской цивилизации / Е. С. Сафронова // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2009. – № 1. – С. 75–79.

Скрынникова Т. Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI – начало XX века / Т. Д. Скрынникова. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1988. – 104 с.

Тинлей. Четыре благородные истины / Тинлей, Геше Джампа. – Улан-Удэ: Изд-во Дже Цонкапа, 2012. – 231 с.

Уланов М. С. Буддизм и власть в социокультурном пространстве дореволюционной России / М. С. Уланов // Вестник Челябинского государственного университета. – 2011. – № 21 (236): Политические науки. Востоковедение. Вып. 11. – С. 69–72.

Урбанаева И. С. Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма / И. С. Урбанаева. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. – 364 с.

Урбанаева И. С. Три уровня презентации Буддой учения о Четырех Благородных Истинах / И. С. Урбанаева // Известия Иркутского государственного университета. Т. 13. Сер. Политология. Религиоведение. – 2015. – С. 218–226.

Урбанаева И. С. Буддийская философия и практика: «постепенный» и/или «мгновенный» Путь Просветления / И. С. Урбанаева. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2016. – 420 с.

Цыремпилов Н. В. Буддизм и империя. Бурятская община в России (XVIII – нач. XX в.) / Н. В. Цыремпилов. – Улан-Удэ: Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, 2013. – 338 с.

Andrews A. A. Pure Land Buddhist Hermeneutics: Hōnen's Interpretation of Nembutsu // The Journal of the International Association of Buddhist studies. – 1987. – 10(2). – P. 7–26.

Choi J. S. Models, History, and Subject of Religious Syncretism // Journal of Asian studies. – 2003. – 62(4). – P. 217–222.

Grayson J. H. The Accommodation of Korean Folk Religion to the Religious Forms of Buddhism: An Example of Reverse Syncretism, Asian Folklore Studies. Vol. 51. – Nagoya, 1992. – P. 51–61.

Grayson J. H. Korea: A Religious History. – New York: Routledge, 2013. – 288 p.

Gregory P. N. Chinese Buddhist Hermeneutics: The Case of Hua-yen // Journal of the American Academy of Religion. – 1983. – 51/2. – P. 231–250.

Heirman A. and Bumbacher S. P. (eds.). The Spread of Buddhism. – Leiden; Boston: Brill, 2007. – 485 p.

Hopkins J. Meditation on Emptiness. – Boston: Wisdom Publications, 1996. – 1018 p.

Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé. The Treasury of Knowledge: Book Six, Part Three: Frameworks of Buddhist Philosophy A Systematic Presentation of the Cause-Based Philosophical Vehicles. Snow Lion Publications. 2007. – 481 p.

Jin Y. Park. Introduction: Buddhism and Modernity in Korea, in: Jin Y. Park (ed.) Makers of Modern Korean Buddhism. – Albany: State University of New York Press, 2010. – P. 1–17.

Kapstein M. Buddhism between Tibet and China / M. T. Kapstein. Wisdom Publications, 2009. – 453 p.

Kim Hogarth Hyun-key. Syncretism of Buddhism and Shamanism in Korea. – Seoul: Jimoon-dang, 2002. – 420 p.

Lancaster L. R., Park, S. The Korean Buddhist canon: a descriptive catalogue. – Berkeley: University of California Press, 1979. – 724 p.

Lai Whalen. Buddhism in China: A Historical Survey, in Encyclopedia of Chinese Philosophy, 2012. – P. 7–19 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.cw.routledge.com/ref/chinesephil/Buddhism.pdf> (дата обращения: 20.04.2017).

McRae John R. and Nattier Jan (eds.) Buddhism across boundaries / Sino-Platonic Papers. – 2012. – No. 222. – 274 p.

Muller C. Korean Buddhism: A Short Overview. 1999 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.acmuller.net/kor-bud/koreanbuddhism-overview.html> (дата обращения: 28.04.2017)].

Muller C. Wŏnhyo's Approach to Harmonization of the Mahayana Doctrines (Hwajaeng) // Acta Koreana. – 2016. – 18 (1). – P. 9–44.

Murti T. R. V. The Central Philosophy of Buddhism: A Study of Mādhyamika System. – Routledge, 1955. – 372 p.

Ray R. The Torch of Certainty by Jamgon Kongtrul, Judith Hanson. Review // Philosophy East and West. – 1978. – Vol. 28. – No. 3. – P. 378–380.

Reat, N. R. Buddhism: a History. – Jain Publishing Company, 1994.

Sagaster K. The History of Buddhism among Mongols / A. Hairman and S. P. Bumbacher (eds.) // The Spread of Buddhism. – Leiden; Boston: Brill, 2007. – P. 379–432.

Śāntideva Śikshā-samuccaya: A Compendium of Buddhist Doctrine / Trans. from the Sanskrit by Cecil Bendall and W. H. D. Rouse. – Delhi: Motil Banarsidass Private Lim. Publ., 2006. – 328 p.

Shields J. M. Critical Buddhism: Engaging with Modern Japanese Buddhist Thought. – Farnham, Surrey; Burlington, VT: Ashgate, 2011. – 206 p.

Silk J. What, if Anything, Is Mahayana Buddhism? // Problems of Definitions and Classifications, Numen. – 2002. – 49 (4). – P. 355–405.

Swanson Paul L. Review of: Hakamaya Noriaki. Hongaku shisō hihan [Critique of the thought of the inherent enlightenment]. – Tokyo: Daizō Shuppan. 1989. 420 p. // Japanese Journal of Religious Studies. – 1990. – 17/1. – P. 89–91.

Thurman R. A. F. Buddhist Hermeneutics // Journal of the American Academy of Religion. – 1978. – 46/1. – P. 19–40.

Tikhonov V. The Korean Images of Tibet and Sirhak Scholars: the Plurality of Truths? In Relation to the Issue of the Epistemological Shift in Eighteenth-Century Korea // Transcultural Studies. – 2011. – 3 (2). – P. 51–65.

Wallace V. A. (ed.) Buddhism in Mongolian History, Culture, and Society. – Oxford University Press, 2015. – 325 p.

Williams P. Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations. Second ed. – London and New York: Routledge, 2008. – 456 p.

Zhihua Yao. Tibetan Learning in the Contemporary Chinese Yogācāra School, in M. T. Kapstein (ed.) // Buddhism between Tibet and China. – Wisdom Publications, 2011. – P. 281–294.

Zürcher, E. The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Third Edition with a Foreword by Stephen F. Teiser. – Leiden: Brill, 2007. – 511 p.