

АКАДЕМИЯ НАУК СССР. ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВОСТОКА

Материалы и исследования



Издательство «Наука»

ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

**БУДДИЗМ,
ГОСУДАРСТВО
И ОБЩЕСТВО
В СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ
И ВОСТОЧНОЙ АЗИИ
В СРЕДНИЕ ВЕКА**

Сборник статей

Главная редакция восточной литературы
Москва 1982

Редакционная коллегия

*А. Н. Болдырев, И. С. Брагинский, А. Е. Глушкина,
О. К. Дрейер, И. М. Дьяконов, А. Н. Кононов, А. Д. Литман,
В. Г. Луконин, Ю. А. Петросян (председатель), Б. Б. Пиот-
ровский, В. М. Солнцев, О. Л. Фишман (отв. секретарь),
Е. П. Челышев*

Ответственный редактор

Г. М. Бонгард-Левин

Сборник содержит конкретные исследования, объединенные общей задачей выявить роль буддизма в общественной, экономической и культурной жизни стран Центральной и Восточной Азии. Вводятся в научный оборот свежие материалы, добытые непосредственно авторами в ходе их исследований.

Б 0400000000-074 КБ-5-46-82
013(02)-82

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1982.

БУДДИЗМ И ОБЩЕСТВО В СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ АЗИИ (Предисловие)

Настоящая работа — результат коллективных усилий сотрудников Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Ни один из них не является буддологом по главному направлению своих научных интересов и по своей специализации. Однако всем им, историкам и литературоведам, при изучении культуры различных стран Центральной и Восточной Азии неоднократно приходилось сталкиваться с влиянием буддизма на жизнь изучаемых обществ. Многообразное влияние буддизма на различные стороны жизни этих стран не заметить невозможно, его обнаруживаешь при изучении общественных явлений самого разного порядка — в административной организации, в семейном культе предков, в различных народных верованиях, разнообразных философских системах, в живописи, поэзии и театральном искусстве. Именно это многообразие следствий внедрения буддизма в автохтонную культуру стран Центральной и Восточной Азии и навело на мысль ряд сотрудников Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР объединить свои усилия и написать работу, в которой историки и литературоведы, рассказав о влиянии буддизма на различные сферы общественной жизни изучаемых ими стран, могли бы совместными усилиями воссоздать, хотя бы отчасти, сложную картину разнообразного, подчас даже неожиданного воздействия буддизма на автохтонную культуру и по возможности проследить в этом многообразии некоторую внутреннюю логику и некоторое единство. Будучи специалистами по истории и литературе соответствующих стран, все участники данной коллективной работы имели возможность сосредоточить свое внимание на взаимоотношении местной культуры данной страны с пришедшим извне учением Шакьямуни. Буддизм и местная традиция, характер их взаимоотношений — вот та главная тема, которая по замыслу участников сборника должна была определить единство данной коллективной работы. С этой же целью был произведен и подбор стран — Китай, включая специфический в этом отношении район Дунь-

хуана, государство Си Ся, Корея и Япония. Во всех этих странах статус буддизма в обществе отличался некоторыми весьма существенными чертами. Если задаться целью охарактеризовать в нескольких словах положение буддизма в этих странах, то его можно будет назвать всепроникающим, но нигде и никогда не побеждающим учением. Всепроникающим — ибо буддизм принес во все эти страны определенный комплекс идей и верований, которых там раньше либо вовсе не было, либо они были выражены гораздо слабее, и этот комплекс повлиял на всю культуру данной страны. Здесь прежде всего следует упомянуть о карме и идее воздаяния и о преобразовании индивидуального сознания силами этого же индивидуума. Непобеждающим — поскольку во всех этих странах буддийская община оказалась в подчинении у государства. Яснее всего это, пожалуй, проявилось во взаимоотношениях сангхи с государством в Китае.

Согласно традиционным китайским представлениям, государственное устройство само по себе уже имело ярко выраженный сакральный характер. Считалось, что монарх находится в непосредственной связи с высшими силами. Его важнейшими функциями являлись гармонизация двух основных начал мироздания (стихий *инь* и *ян*), содействие нормальному ходу процесса изменений (*хуа*) в природе (*цзао хуа*) и обеспечение каждому живому существу надлежащего места в мире. Естественно, подобная система взглядов не способствовала возникновению представлений о приватном и автономном характере религиозной деятельности. Буддизм же, напротив, возник и развился в среде, где «религиозная жизнь» была сравнительно более обособленной и свободной от политической власти и где священнослужители пользовались большими привилегиями. Столкновение идеалов монастырской жизни с представлениями о тотальном «государственном» мироустройстве обещало, казалось бы, острый и нерешимый конфликт. Однако эти предположения подтверждаются только отчасти. Конфликт действительно возник, но он не был ни острым, ни непримиримым, и объяснялось это, как нам кажется, не столько способностью буддизма к адаптации, сколько особенностями государственного устройства и религиозной жизни в странах данного региона. Ни в одной из этих стран государство не образовывало тесного единства с какой-либо религиозной организацией, как это было, например, в средневековой Европе, Византии, Тибете или Монголии. Напротив, государства в Восточной Азии являлись сакральными сами по себе. Они были связаны определенным образом с местными верованиями, но эта связь имела совершенно иной характер, нежели связь между церковью и го-

сударством в Европе, ибо ей свойственны были неприкрытый прагматизм и определенный индифферентизм. Более семидесяти лет назад в синологии оживленно обсуждался вопрос о веротерпимости в Китае. Тогда П. Пеллю совершенно справедливо заметил, что отношение к религии и различным верованиям определяется в Китае не доктринерами-конфуцианцами, а государством, которое стремится к их контролю и использованию их в интересах поддержания общественного порядка. Именно таким было и отношение китайского государства к буддийской общине. (О сходном отношении к общине Си Ся см. ниже, в статье Е. И. Кычанова.)

К началу IV в., когда буддизм стал заметным явлением в общественной жизни Китая, сложилась идеологически оформленная оппозиция новой религии. Важнейшим аргументом противников буддизма являлись соображения государственного порядка: жизнь монашеских общин подрывает стабильность и благосостояние государства, с общественной точки зрения она бессмысленна и бесполезна, с моральной — есть нарушение норм поведения и невыполнение своего общественного долга. Буддисты попытались отстоять свою автономию, указывая на то, что они преследуют принципиально иные цели, чем светские власти, и что в силу этого монашеская община должна быть независимой от них. Крупнейший деятель в истории китайского буддизма, философ и наставник Хуэй-юань (334—416) попытался отстоять эти положения в своем знаменитом трактате, носящем символическое название «Рассуждение о том, почему монах не должен оказывать почестей государю». Однако эта попытка успеха не имела. Победа осталась за сторонниками всеобъемлющего государственного контроля, опиравшимися на классическое положение из «Книги песен», гласившее:

Широко кругом простирается небо вдали,
Но нету под небом ни пяди нецарской земли.

И сангха в Китае оказалась под контролем государства.

На первый взгляд может показаться, что при корейском дворе буддизм преуспел намного больше, чем при китайском. Иногда приходится встречаться с утверждениями, что с IV по XII в. буддизм был в Корее государственной религией. Но эта государственная религия находилась не только в административном, но и в духовном подчинении у государства. «Я, бедный монах,— говорит буддийский наставник VII в. Вонгван,— живу на земле великого государя, пью воду и питаюсь злаками, принадлежащими великому государю».

Первоначальный период распространения буддизма в Японии отмечен его большими успехами в столице и при

дворе. Достаточно вспомнить о том, что в 685 г. появляется императорский указ об установлении алтарей с изображением будд во всех официальных учреждениях, в 741 г. — указ о строительстве буддийских храмов, в 765 г. императрица Сётоку в специальном указе официально заявила о своем намерении служить «трем сокровищам», призванным символизировать собой государственное устройство Японии. Казалось, что на пути триумфального шествия буддизма уже не возникнет никаких препятствий. Однако реакция наступила очень скоро. Император Конин (770—780) сослал буддийского монаха Докё, получившего от Сётоку титул дхарма-раджи и фактически узурпировавшего власть после ее смерти. Император Канму (781—805), желая ослабить связь между буддийскими монастырями и двором, перенес столицу из Нара в Киото и за время своего царствования издал более 50 указов, направленных на установление государственного контроля над буддийской общиной. Судьба учения Шакьямуни в Японии была predetermined.

Один из королей Таиланда якобы говорил, что он не стремится к обретению могущества ни *чакравартина*, ни Индры, ни Брахмы, а что единственным его желанием является стать буддой, чтобы помогать всем живым существам «выйти из потока». Монархи Восточной Азии также не отказывались от отождествления с буддой, однако они не рассматривали эту свою ипостась как единственную или даже главную. Иными словами, в этом районе буддизму нигде не удалось идеологически подчинить государство. Наоборот, он сам оказался в подчинении. Но, оказавшись в нем, буддизм в этих странах продемонстрировал свои исключительные способности применяться к обстановке. Подчиненный должен был доказать, что он необходим и полезен, и буддизм доказал это, и доказал успешно, во всех странах Восточной Азии. Особенно наглядным был этот процесс в Китае.

В ответ на обвинения конфуцианских ортодоксов в бесполезности и вредности «варварского» учения уже упоминавшийся буддийский наставник Хуэй-юань формулирует общественную задачу буддизма как помощь властям в делах управления. В этом плане он мог предложить власть имущим две весьма полезные для управления вещи: «обладание» сверхъестественными способностями и умение нести свою проповедь в самые широкие народные массы.

Очень часто при написании историй буддизма в странах Восточной Азии «чудодейственному» буддизму не уделяется достаточного внимания. Однако этот момент зачастую, особенно в начальный период распространения буддизма, играл

весьма существенную роль. Монах-чудотворец был больше всего нужен монарху и мог легче всего завоевать его расположение. Не говоря уже о том, что сверхъестественные силы последователей Шахьямуни могли пригодиться при самом дворе — так, уже упоминавшийся выше Вонгван чудесным образом исцелил короля Чинпхйонъвана, — они могли быть использованы и на благо всей страны. Прекрасным подтверждением этому может служить легенда о монахе У-вэе, в которой говорится о том, что во время великой засухи император династии Тан Сюань-цзун (712—755) приехал в Лоян, призвал к себе буддийского монаха У-вэя и приказал ему устроить моление о дожде. У-вэй наполнил свою патру водой, взболтал ее и произнес заклинания на непонятном языке. Через некоторое время белое облако, напоминающее дым от благовоний, поднялось из патры, устремилось вверх и превратилось в тучу. Разразилась гроза с ливнем. Впоследствии на месте моления император повелел воздвигнуть храм и назвать его «Хэцзэсы», т. е. «Храм [в честь] получения благодатных потоков». Этот случай не был единственным. Достаточно просмотреть, скажем, документы о буддизме в «Черновом собрании важнейших сведений о династии Сун», как станет ясно, что буддийские наставники играли важную роль в системе местных жертвоприношений, в молениях о дожде и солнечной погоде и что многие почетные титулы, которые они носили, были присвоены им за успехи именно в этой деятельности. Но так было не только в провинции. Монахи, устраивавшие моления при дворе, как выражались китайцы, «входили и выходили из запретного города», что было с конфуцианской точки зрения вопиющим нарушением норм поведения.

Страны Юго-Восточной и Центральной Азии дают нам убедительные примеры того, что буддизм не только мог играть роль официальной религии и официальной идеологии, но даже породил теократическую форму правления, как это было в Тибете. Мало того, даже там, где буддизму не удалось идеологически подчинить себе институт власти, он приложил немалые усилия к тому, чтобы приспособиться к существующей политической идеологии и стать ее если не главной, то, во всяком случае, существенной частью. В книге «Очерки истории корейской литературы до XIV века» М. И. Никитина и А. Ф. Троцевич описывают весьма характерную сцену, где буддийский монах по повелению вана слагает для него песню о том, как управлять народом. В песне говорится:

Государь — отец,
Вассалы — любящие матери.

Подданные — малые дети; если так считать
[и вести себя так],

Подданные поймут, что их любят.

[Подданные] — существа, живущие бездумно.

Корми их и — управляй,

И разве они уйдут куда, покіннув эту землю!

Если так считать и вести себя так,

[Тогда] поймешь, как править государством.

И если государь будет таким, каким должно,

Вассалы — как подобает вассалам,

А подданные — как им пристало,

Государство умиротворится

(с. 110—111).

С первого взгляда можно с уверенностью сказать, что в этой песне изложена типично конфуцианская доктрина управления, может быть, с некоторым легким налетом даосизма. Более пристальный анализ может привести к выводу о знакомстве ее автора с текстами «Мэн-цзы» и «Дао дэ цзин», но ничего специфически буддийского в ней обнаружить не удастся. И тем не менее эта политическая доктрина излагается буддистом, и излагается не как чужая, а как своя собственная, буддийская. Приведем еще один пример этой удивительной способности буддизма совмещаться, казалось бы, с совершенно чуждыми ему системами представлений. В результате работы над материалами дуньхуанских фондов известный китайский ученый Жао Цзун-и опубликовал, перевел и откомментировал одно весьма интересное стихотворение в жанре *цзи*, которое называется «Чанъань». Приведем его первые две строфы:

Сколь долговечно небо! Сколь обширна земля!

Их пределы неразличимы.

Сколь многочисленны люди, живущие в Срединном
государстве!

[Числа их] не знает никто.

В Чанъани получают ответ на [благотворное влияние]
императорских добродетелей.

Десять тысяч государств пришли сюда,

Чтобы выразить уважение и поклониться

совершенноумудрому государю.

Нормы дома Хань, его ритуалы,

Технику его политического правления

Четыре страны света берут за образец,

Напевая мотив «Пять стволлов».

[Буддийская] литература пришла в Лоян

Как бурный поток.

На спине белой лошади привезли сюда сутры,

Их привезли из священных лесов (?)

(см.: Жао Цзун-и. Комментарий к «Чанъань цы». — «Тун бао». Т. 60, № 1—3, с. 173—176).

П. Демьевилль при переводе дал этому стихотворению
10 заголовок «Чанъань — центр цивилизованного мира» и сде-

гал это с полным основанием, ибо в двух его первых строках излагается, в сущности, типично китайская, синоцентрическая, политическая доктрина, в рамках которой проникновение буддизма в Китай оказывается явлением того же порядка, что и приезд с данью ко двору императора, ибо и то и другое с этой точки зрения не что иное, как ответ на распространяемое императорское влияние, которое рождает во всем внешнем мире стремление к образцовому поведению, желание уподобиться китайской цивилизации и соприкоснуться с ней. В результате появление в Китае буддийских проповедников уподобляется приезду с данью ко двору. Однако, пожалуй, самой странной деформацией буддизма как политической идеологии является доктрина буддиста-мирянина Ганака Тигаку (1861—1939), считавшего себя последователем буддийского наставника Нитирэна (1222—1282).

Для Нитирэна был характерен акцент на общественно-политической проблематике. (Подробнее о японском буддизме см. статью В. Н. Горегляда.) Его интересовало прежде всего, почему социальные беспорядки и стихийные бедствия не уменьшаются, несмотря на то что верующих в учение Будды становится все больше и больше. В связи с этим у него родилось чувство глубокого неудовлетворения современным ему состоянием буддийской доктрины и стремлением реформировать ее и создать новое учение, чтобы способствовать тем самым воплощению в жизнь справедливых законов человеческого общежития и прекращению бедствий народа. Единственное, что, пожалуй, осталось в политической доктрине Ганака Тигаку от первоначального учения Нитирэна, так это тесная связь буддизма с политической сферой. Согласно Ганака Тигаку, учение Нитирэна возникло в Японии для того, чтобы соединить судьбу буддизма с судьбой японского народа и через его посредство превратить весь остальной мир в обширную «страну Будды». Фундаментом для подобных действий должно было служить накопление «национальной сущности» — *кокутай*. *Кокутай* — политическая модификация буддийского закона кармы и кармических накоплений. «Образцовые» действия японского государства непрерывно увеличивают *кокутай*, что дает возможность императору, отождествляемому в данном случае с Буддой как *чакравартином*, действовать от имени мирового закона и расширять сферу своего влияния «на благо всех живых существ», а буддизм превращает в некое универсальное учение, якобы призванное превзойти и заменить собой ограниченные национальными и региональными пределами религии и культуры.

Как ни велики были успехи буддизма в сфере политиче- 11

ской идеологии, нигде в Восточной Азии ему не удалось завоевать в этой сфере ни монопольного, ни доминирующего положения. Фундаментом социального статуса буддизма в этом регионе стало его умение приспособиться к местным народным верованиям, сообщить им новый импульс и придать такие формы, которые одновременно отвечали бы чаяниям народа и служили поддержанию существующего общественного порядка. Когда говорят о религии в Китае, то иногда приходится слышать о том, что религия не играла в жизни этой страны существенной роли, вместе с тем часто говорят, что в Китае было три религии: конфуцианство, буддизм и даосизм. Первое утверждение явно не согласуется со вторым: в чем-в чем, а в огромной роли конфуцианства для Китая вряд ли кто из синологов будет сомневаться. Оба утверждения базируются на недооценке социальной роли того, что иногда называют комплексом народных верований. Еще А. Масперо, говоря о «трех религиях» Китая, заметил, что китаец, точно так же как и любой другой человек, не может сразу принадлежать к трем различным религиям. Вместе с тем было бы ошибочно думать, что народ Китая был разделен на три части, так же как был некогда разделен во Франции на две: на католиков и гугенотов. Дело в том, что религиозную жизнь обслуживала не одна какая-нибудь религиозная система, а сложный комплекс верований с сильно выраженными синкретическими тенденциями. Подобная обстановка оказалась весьма подходящей для буддизма. Он внес в этот комплекс верований свой пантеон, боги которого претерпевали в новой среде подчас значительные трансформации и завоевывали иногда исключительную популярность, например Гуаньинь, Каннон по-японски. Буддизм стимулировал появление в этом комплексе целого ряда новых для него концепций, таких, как ад, подземный суд или рай. С последним связано направление буддизма, которое некоторые исследователи, особенно японисты, склонны считать особой религией. И действительно, в амидизме, или амидоизме, как иногда называют эту ветвь буддизма, претерпели существенную трансформацию не только воспринятые им со стороны различные местные верования, но и само ядро первоначальной буддийской доктрины. Так, уже Х. Хакманн, специалист по буддизму как религии, отметил три важнейших расхождения между первоначальным буддизмом и верой в «Чистую землю»: замена нирваны верой в потустороннее блаженство, упование на помогающее божество и вера в силу воззвания к этому божеству как в основное средство достижения спасения или перерождения в «Чистой земле» — «Западном раю» будды Амитабы. Однако именно этот отход от перво-

начальной буддийской доктрины и обеспечил «Чистой земле» исключительную популярность, особенно в Японии, куда она была принесена во второй половине XII в.

Кульτ предков и сыновняя почитательность, игравшие колоссальную роль не только в духовной жизни Китая, но и за его пределами, ставили перед буддизмом с его монашеским идеалом, казалось бы, неразрешимые проблемы. Однако буддизм не только нашел выход из затруднения, но и придал новые формы этому традиционному культу. Согласно закону воздаяния всякое доброе дело на благо учения Будды оказывает благотворное воздействие на потустороннюю судьбу родителей. Перед почитательными детьми открываются безграничные возможности оказать помощь своим родителям, содействуя процветанию буддийского учения на этой земле.

Посвятительные надписи на рукописях и ксилографах священных текстов, а также на произведениях изобразительного искусства — лучшее, ибо достоверное, подтверждение существования подобных верований. Прекрасный образец надписи такого рода на статуе Майтреи был переведен в свое время П. Пелльо. Текст ее гласит: «Первый год *шэнь-лун* Великой [династии] Тан под циклическими знаками *и-сы* (705 г.). Шестой месяц, начинающийся с дня *цзи-ю*. 18-й день. Ученик будды Янь Цзун на благо своим покойным родителям и предкам семи поколений, а также ныне живущим членам семьи, внутренним и внешним [родственникам] почитательно создал образы Майтреи и двух божеств. Вся семья от мала до велика всем сердцем воздает почести этим изображениям» [«Тун бао», т. 28, с. 380—382].

Наиболее, казалось бы, противоречащим духу сыновней почитательности является уход из семьи. Но и здесь буддизм нашел выход. Сын покидает родителей не потому, что ему не хватает почитательности, а потому, что он хочет стать монахом, как это объясняется, например, в прекрасном образце подобной литературы — дуньхуанской *цзани* «Прощай, мама», переведенной П. Демьевиллем, и надеется, став буддой, вознаградить свою мать. Характерно, что один из самых старых в мире печатных текстов — это текст «Ваджрачхедики» (868 г.), напечатанный для того, чтобы почитать память родителей.

Можно сказать, что проблеме сыновней почитательности повезло. Ею занимались многие исследователи буддизма, такие, как П. Демьевилль, К. Чэнь, Ж. Жерне. Особенно следует отметить работу Л. Н. Меньшикова и И. Т. Зограф «Бяньвэнь о воздаянии за милости». В нашем сборнике к ней возвращается Л. И. Чугуевский, исследуя историю куль-

товых объединений мирян на основе новых документов из Дуньхуанского рукописного фонда ЛО ИВАН.

Особый комплекс проблем представляет проникновение буддизма в так называемые «верхние слои» культуры. Живопись, поэзия, прозаическая литература, философская мысль — все эти сферы культуры испытали довольно значительное влияние буддизма во всех странах Восточной Азии. Буддизм проник в самую основу художественного творчества и философского размышления — в психологию творческой личности, дав новую постановку таким проблемам, как вдохновение и знание. Увлеченные буддизмом поэты и художники доходили до того, что ставили знак равенства между вдохновением и *дхьяной*, а философы стали уделять большое внимание в процессе познания овоему внутреннему состоянию. По мнению китайского философа Су Сюня, отца Су Дун-по, для овладения Путем необходимо было достичь такого умения владеть собой, чтобы не меняться в лице даже в том случае, когда перед тобой рухнет гора Тайшань.

Кроме тех, кто серьезно проникся идеями буддизма, был значительный круг носителей культуры, которые обращались к нему время от времени, в периоды разочарования общественной деятельностью, в минуты горьких размышлений. Буддизм выполнял в этих случаях функции «теневого культуры». Это, если так можно выразиться, периферическая область буддийского влияния на культуру, которая, как нам представляется, была весьма значительной. Эту ситуацию прекрасно описал танский поэт Ли Ци в стихотворении «Остановившись в храме Баогун, слушаю буддийское песнопение»:

Вдруг понял, что в жизни льющей
пристанца нет,
И в сердце внезапно возникло
стремление к опоре.

Подводя итоги, можно сказать, что судьбу буддизма в Восточной Азии определили несколько важных факторов. Во-первых, для всего этого региона характерна сакрализация государственного устройства. Поэтому буддизму прежде всего пришлось иметь дело с государством. Поэтому важнейший вопрос, вопрос выживания, решался здесь не в идеологической борьбе, а во взаимоотношениях с государством. Нигде в данном регионе буддизм не сумел подчинить себе государство, как это было, скажем, в Тибете; наоборот, сам буддизм превратился во вспомогательное средство управления. Во-вторых, в идеологическом плане нигде в данном регионе буддизм не встретил соперника, претендовавшего на монопольное заполнение всей религиозно-идеологической сферы, сакральный статус которого в обществе был бы достаточно высок, чтобы

исключить всякое соперничество. Поэтому буддийские идеи и верования сравнительно легко нашли свое место в духовной культуре этих стран. Наибольший успех выпал здесь на долю *махаяны*; впрочем, надо сказать, что для данных стран подразделение буддизма на малую и большую «колесницы» потеряло свою первостепенную важность и заменилось разделением на местные школы, в народных верованиях доминирующее положение заняла идея воздаяния, а в культуре высших классов, дополнительно к этому, различные методы совершенствования и перестройки своего сознания. Авторы данного сборника не ставили своей целью, да они и не могли этого сделать, равномерно осветить все эти проблемы. Влиянию буддизма на культуру, на ее носителей посвящена, пожалуй, большая часть данной работы. В. Н. Горегляд поставил перед собой задачу показать ту роль, которую играл буддизм в японской культуре, Б. Б. Вахтин остановился на влиянии буддийских идей на китайскую поэзию, А. Ф. Троцевич — на корейскую прозу, а А. С. Мартынов попытался описать различные пути диффузии буддийских идей в духовный мир конфуцианской личности. Насколько это нам удалось, пусть судит читатель. Мы лишь хотим напомнить еще раз о своей цели. Наш авторский коллектив стремился описать судьбу буддизма в определенном регионе, а именно в некоторых странах Восточной Азии, буддизма подчиненного и подконтрольного, но всепроникающего и вездесущего, вступившего в сложные взаимоотношения с местной традицией, существенно изменившего и обогатившего ее. Вот, повторяем, основная тема нашей коллективной работы.

А. С. Мартынов