

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
(СПбГУ)

Выпускная квалификационная работа на тему:
БУДДИЙСКИЙ МОНАСТЫРЬ В СОЦИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ТАЙЦЕВ
по направлению подготовки («Этнология», 030600)
образовательная программа бакалавриата «История»
профиль: «Этнология»

Исполнитель:
студент IV курса
очного отделения
Иванова Варвара Александровна
_____ (подпись)

Научный руководитель:
к.и.н., доцент
Верняев Игорь Иванович
_____ (подпись)

Санкт-Петербург
2017

Оглавление

Generating Table of Contents for Word Import ...

Введение

Особенное место в ряде исследований, посвященных Юго–Восточной Азии, занимает Таиланд. Во многом это объясняется определенной спецификой тайской культуры. Прежде всего, выявляется большая значимость религии - свыше 90% населения являются приверженцами буддизма. Буддийское учение постепенно начало встраиваться во все сферы жизни общества. Особую роль буддийское учение приобретает в контексте сохранения королевской власти. Помимо этого, исследователями все больше

обращалось внимание на социальную структуру общества. В 1950-м году, американским антропологом Джоном Эмбри была представлена работа,¹ где тайская социальная структура была охарактеризована как «рыхлая». В частности, выделялась слабая роль различных родственных структур, половозрастных групп, общины в традиционной социокультурной среде Таиланда. Данная работа вызвала широкую и длительную дискуссию, которая продлилась вплоть до конца XX века, но в ее рамках так и не был обнаружен ответ, было ли тайское общество действительно рыхлым или нет, было изначально приковано к изучению буддийского учения, где, в результате поисков неких глубинных смыслов, исследователи волей или неволей уходили от поставленного вопроса. Так же, активно изучалась традиционная сельская среда, где многими исследователями было обнаружено множество различных фактов, как «за», так и «против». В контексте данных исследований все более очевидным проступало значение тайского монастыря (вата) в тайской культуре, рассматривались некоторые аспекты взаимодействия людей на его базе, однако его место именно в социальной культуре не являлось отдельным предметом исследования ни зарубежных, ни отечественных антропологов.

Актуальность исследования и его научная новизна заключается в том, что тайский буддийский монастырь являет собой не только религиозный, но и социальный институт, который играет заметную роль в современном тайском обществе. Однако, исследования, посвященные его рассмотрению в социальном контексте крайне малочисленны. Более того, исследования русскоязычные полностью отсутствуют.

Объектом исследования выступает буддизм и выстраиваемая на его основе религиозная и социальная жизнь населения Таиланда. **Предметом** исследования является буддийский монастырь – ват и локальное сообщество.

¹ Embree J.F. Thailand - A Loosely Structured Social System //American Anthropologist, New Series. — Vol. 52, No. 2 (Apr. - Jun., 1950). — P. 181-193.

Исходя из цели, объекта и предмета исследования, перед нами стояли следующие **задачи**:

- 1) Определить историческую специфику развития буддизма в Таиланде
- 2) Рассмотреть место вата в традиционной культуре тайцев, акцентируя внимание на его социальной значимости и влиянии на формирование социальной структуры
- 3) Выявить трансформацию взаимодействия монастыря и общества,
- 4) Определить место вата в современном Таиланде

Хронологические рамки исследования

Хронологические рамки исследования в целом охватывают период с древности и до конца XX века, однако, в соответствии с предметом исследования, нами в основном прослеживается период с конца XVIII – начала XIX века (с начала формирования единого и централизованного государства, где буддийский монастырь уже может наблюдаться как институт) до конца XX века.

Историографическая база исследования

Проблемой источниковедческого характера в данном исследовании является фактически полное отсутствие источников по данной теме на русском языке. В основном, все исследования, касающиеся как в целом религии Таиланда, так и социального устройства тайского общества, можно встретить только при обращении к иностранным изданиям и журналам. Также стоит отметить и то, что большинство работ написано на базе исследований, проведенных в 60-70-х годах XX века.

Следующей сложностью выступает то, что, несмотря на большое количество работ, посвященных тайскому буддизму и различным аспектам его религиозной практики, работ по исследованию вата и локального сообщества в их взаимодействии, довольно мало. Наиболее комплексным и важным источником является монография Джейн Буннаг «Buddhist Monk, Buddhist Layman: A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand». На основе исследования 1966-1967 года в Аютхаве, автором детально рассматриваются отношения между буддийским монастырем и общиной, а также различные социальные, этические, экономические и другие процессы, возникающие на базе данных взаимоотношений. Поэтому, для исследования потребовался ряд различных работ, которые, так или иначе, касаются данного вопроса или какого-либо его аспекта.

Из немногочисленных отечественных работ, наиболее важными являются Е.В.Ивановой «Тайские народы Таиланда»(1970), В.И. Корнева «Тайский буддизм»(1973), Э.О. Берзина «История Таиланда (краткий очерк)»(1973), которые позволяют позволяющие нам выявить общую картину истории народа, развития буддийского учения и его особенностей в Таиланде. Зарубежными вариантами работ по истории Таиланда являются «Thailand: A Short History» (2003)известного американского историка Таиланда Дэвида Уайетта, также «A history of Thailand» (2014) - совместная работа американского антрополога Криса Бэйкера и тайского профессора Чулалонгорнского университета Пасук Пхонгпайчит.

Что касается истории буддизма в Таиланде, то здесь следует отметить монографию Камалы Тийяванич «Forest recollections: wandering monks in twentieth-century» (1997) - наиболее комплексный труд по традиционному буддизму и лесной практике. Помимо этого, по традиционному буддизму стоит упомянуть о работе Стэнли Тамбайи «Buddhism and Spirit Cults in North-East Thailand»(1970) , более современной статье Каруны Кусаласайя «Buddhism in Thailand: Its Past and Its Present» (2013),. а также наиболее крупной работе, посвященной монашеству, австралийского историка Крейга

Рейнольда «The Buddhist Monkhood in Nineteenth Century Thailand»(1972), О современных этапах развития буддизма в Таиланде и развитии монастыря в контексте государства можно выделить «Church and State in Thailand»(1968) Йонео Иши, «New Directions in Thai Buddhism» (1980 г.) Лэвида Гослинга, «Buddhist Kingdom as Modern Nation-State») (1987) Чарльза Кейса. Interpreting Thai Religious Change: Temples, Sangha Reform and Social Change» (1993 г.) О'Коннора.

Также, особое место занимают источники по теме женского монашества, к которым относятся статья Чарльза Кейса «Mother or Mistress but Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand»(1983), Марджори Мюк «Female Sexuality in Thai Discourses about Maechii (แม่ชี 'Lay Nuns')»(2004), , Эммы Томалин «The Thai Bhikkhuni Movement and Women's Empowerment»(2006).

Структура ВКР. Работа состоит из введения, трех глав, заключения, списка использованных источников и литературы. Содержание глав определяется поставленной целью и задачами. Общие выводы структурированы в заключении текущего исследования.

Глава I Монастырь в истории тайского буддизма

В контексте постановки вопроса, какое место буддийский монастырь занимает в социальной культуре тайцев, нам представляется важным отразить некоторые моменты формирования буддийской культуры в регионе Юго-Восточной Азии, проследить этапы и характерные черты встраивания буддизма тхеравады в жизнь тайцев, чтобы первоначально обозначить место монастыря в историческом контексте.

Начало знакомства Юго-Восточной Азии с буддизмом принято относить еще к III-I веку до н.э., когда проходила индийская колонизация ее прибрежных районов. В результате нее на данной территории оказалось большое количество переселенцев со своеобразной культурой и религией.

Согласно Корневу В.И., массовая миграция индийцев повлекла за собой «распространение единой культуры, основанной на индуистской концепции царской власти, составными элементами которой были индуистские или буддийские культы, мифология «Пуран», соблюдение дхармашастр, изложенных на санскрите».² Помимо индуистских, в регион начинают проникать и буддийские компоненты. Изначально, буддийские концепции начинают восприниматься именно местной элитой, что вполне объяснимо исходя из вышеупомянутого переплетения индуистской культуры царской власти и буддийских культов. Процесс данного встраивания учения в жизнь общества региона происходит в VII в.,³ однако, это было, прежде всего, учение школы Махаяны – Большой колесницы. Хинаянский же буддизм толка тхеравадинов, который впоследствии закрепился в Таиланде в качестве основного учения и государственной религии и будет более подробно рассмотрен впоследствии, был известен, но еще не получил широкого распространения в Индокитае. Тхеравада - учение старцев отличалось от других форм буддизма более строгими требованиями в следовании Винаи – монашеским обетам, в целом отведением ведущей позиции Сангхе (монашеской общине) и монаху, монашеской практике, изучению духовных текстов. В целом, догматы существующего тогда буддизма в регионе совпадали с догматами Тхеравады, но священным языком все еще являлся санскрит, а не пали, к тому же наблюдалось значительное влияние индуизма и анимизма, широко были распространены махаянистские изображения.⁴

Однако, согласно Ивановой Е.В., «влияние махаяны на тай было, по-видимому, весьма незначительным, ибо, придя в долину Менама Чао Прайи, они стали приверженцами хинаяны, махаяна же не оставила в их верованиях

² Корнев В.И. Тайский буддизм. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1973. – С.5.

³ Корнев В.И. Тайский буддизм. – С.10.

⁴ Берзин Э.О. История Таиланда (краткий очерк). — М.: Наука, 1973. — С. 31.

заметных следов».⁵ Тайские народы оказались на территории Юго-Восточной Азии посредством миграции из Южного Китая, которая началась с середины 1-го тысячелетия н.э.⁶ Процесс заселения территории непосредственно современного Таиланда проходил длительно и постепенно - миграция продолжалась вплоть до XIII века.⁷ Занимаемая территория изначально была населена кхмерами, бирманцами и монами, что во многом определило многогранность и многокомпонентность культуры и жизни тай. Изначально, тай являлись анимистами и идолопоклонниками, все обряды их были обращены к духам и гораздо позже – Будде. По всей видимости, период возрастания значимости буддизма для тай совпал с возрастанием его роли в регионе в целом, что происходило, как упоминалось выше, в VII в., когда местные элиты постепенно отдавали предпочтение учению. По свидетельствам китайских источников, тай исповедовали буддизм к VII в., а наивысший расцвет буддизма для тай приходится на XIV-XV вв. – с началом существования одного из первых тайских государств – Сукотаи.⁸ В последующее время возникают княжества Чиангсен, Чианграй, чуть позже – Ланна и Аюття. Сукотаи, Ланна, Чиангмай и Аюття являлись независимыми центрами, объединившими практически всю территорию современного Таиланда. Именно в период усиления данных раннесредневековых тайских государств, происходит появление крупных монастырей и монашеских общин.⁹ Буддийское учение начинает пользоваться активной поддержкой со стороны власти.

⁵ *Иванова Е.В.* Тайские народы Таиланда. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1970. – С.110.

⁶ *Корнев В.И.* Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – С.89.

⁷ *Холл Д. Дж. Е.* История Юго-Восточной Азии. — М.: Издательство иностранной литературы, 1958. — С. 129.

⁸ *Корнев В.И.* Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. – С.45.

⁹ *Корнев В.И.* Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. — С. 88.

Сукотайский период принято рассматривать как этап «примерки» буддизма в качестве опоры королевской власти на ее пути к усилению и централизации государства. Помимо этого, на наш взгляд, стоит особенно подчеркнуть, что именно в Сукотаи были заложены важные основы, которые в дальнейшем повлияли на становление особенной роли монастыря в тайской культуре, в том числе и социальной. Правитель Сукотаи Рамакамхаенг (1279-1298) расширяет свои владения в долине Менама, занимая исконную территорию монов – последователей буддизма тхеравады.¹⁰ Это определило необходимость установления тхеравады в качестве официальной религии.¹¹ Происходило объединение тайской и монской знати в единое правящее сословие, установился более тесный контакт с буддийскими государствами - Сукотаи, таким образом, постепенно становится одним из крупнейших религиозных центров буддизма, где активно велось строительство монастырей, религиозных сооружений, таких как ступы, статуи Будды и др.¹² Важным фактом истории Сукотаи является то, что именно здесь впервые было осуществлено принятие правящим лицом – приемником Рамакамхаенга Ли Тхай (1347-1370) – монашества и титула Махадхаммарача «Король Великой Дхаммы».¹³ За данным событием последовало и первое массовое пострижение в монахи на тайской земле (около 400 человек).¹⁴ Тем самым, именно в сукотайский период была заложена традиция принятия монашества королем, которая определила особую связь монастыря и власти. Данная связь нашла свое воплощение в размещении главного столичного монастыря по соседству с королевским дворцом. Как справедливо отметил

¹⁰ Холл Д. Дж. Е. История Юго-Восточной Азии. — С. 130.

¹¹ Народы Юго-Восточной Азии / Под ред. А.А. Губера [и др.]. — М.: Наука, 1966. — С. 273.

¹² Народы Юго-Восточной Азии / Под ред. А.А. Губера [и др.].— С.273.

¹³ Мельниченко Б. Н. Буддизм и королевская власть (Буддизм в истории Сиамского государства XIII – начала XX века). — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1995. — С. 22.

¹⁴ Мельниченко Б. Н. Буддизм и королевская власть (Буддизм в истории Сиамского государства XIII – начала XX века). — С. 22.

Тамбайя, это является одной из наиболее важных черт Сукотайского периода, ввиду сохранения данного идейного принципа строительства и по сей день.¹⁵ Помимо этого, данный факт подтверждает особую, тесную связь королевской власти и буддизма. В свою очередь, формируется особое городское пространство: внутри него размещались главные статуи Будды и так называемые вихары – места проживания монахов. Город становился значимым центром, что определило и разделение монашества на две категории: монахов города (нагараваси/ town-dwelling monks) и монахов, проживающих за пределами него – так называемых, лесных монахов или араннаваси (forest-dwelling monks).¹⁶ Соответственно, происходило и разделение на королевские и провинциальные монастыри.

Особую значимость для складывания тайского буддизма имел центр объединения северных земель - Чиангмай. Представляя собой конгломерат небольших городов-княжеств (с гегемоном – Чиангмаем), княжество довольно долго находилось в процессе борьбы с сильными соседями – Бирмой, Аютией, Лан Сангом, ввиду чего буддизм играл здесь особую цементирующую роль.¹⁷ Монастыри и монашеская община активно поддерживались со стороны правителей. Ко всему прибавляется то, что именно здесь буддийский монастырь приобретает значение образовательного центра. В Чиангмае был основан Палийский университет, где велась работа по переписыванию и восстановлению буддийских текстов, а так же возникли первые монастырские школы хронистов.¹⁸

¹⁵ *Tambiah S. J.* World Conqueror, World Renouncer. — Cambridge: Cambridge University Press, 1976. — P.86.

¹⁶ *Tambiah S. J.* Buddhism and Spirit Cults in North-East Thailand. — New York: Cambridge University Press, 1970. — P. 78.

¹⁷ *Мельниченко Б. Н.* Буддизм и королевская власть (Буддизм в истории Сиамского государства XIII – начала XX века). — С. 31.

¹⁸ *Мельниченко Б. Н.* Буддизм и королевская власть (Буддизм в истории Сиамского государства XIII – начала XX века). — С. 31.

Задачу окончательного объединения земель и, соответственно, формирования единства буддийской культуры берет на себя княжество Аюта. В течение более трех десятилетий (1369-1409) здесь правила монская династия, и буддизм тхеравады стал уже массовой религией и моно, и таи. В связи с этим, именно здесь шел процесс достижения культурно-религиозного единства и создание сиамской народности.¹⁹ После подчинения Сукотаи, королями Аютаи начинают выдвигаться задачи объединения всего Сиам, где главным инструментом достижения становился буддизм тхеравады с опорой на монашескую общину – Сангху. Происходит постепенная иерархизация сиамского общества, в структуре которого монахи заняли привилегированное положение. В данный период, углубилось разделение лесного (сельского) и городского монашества, где первые были ориентированы на медитацию и различные практики аскезы, а вторые уделяли больше внимания монашескому образованию и общинным отношениям.²⁰ Тем не менее, из дальнейшего рассмотрения системы социальных связей «местных» монастырей и общин, данное заключение рассматривается нами как весьма спорное. Можно отметить, что в этот период, структура Сангхи представляется нам размытой. В частности, исследователем Тамбайей, указывается наличие разделение на старших монахов – лидеров сангхи, и остальных послушников, а так же титула Сангхарта – монаха самого высокого ранга в провинции (мыанге), по сути – главы монастыря.²¹ Однако Рейнолдс отрицает существование единства Сангхи до объединения тайского государства. В качестве аргументов, Рейнолдс приводит фактор региональных различий и соперничества политических центров, который, на его взгляд, препятствовал возможности выбора главы Сангхи. Помимо этого, им отмечается, что ни одна

¹⁹ Там же. С. 33.

²⁰ Reynolds F. E. Buddhism as Universal Religion and as Civic Religion: Some Observations on a Tour of Buddhist Centers in Central Thailand.// Journal of the Siam Society. — Vol. 63.1., 1975. — P. 107.

²¹ Tambiah S. J. World Conqueror, World Renouncer. — P.73.

организация Сангхи в Юго-Восточной Азии никогда не возникала до оформления политически и территориально единого государства.²²

До конца XVIII – начала XIX века - т.е. до прихода к власти династии Чакри, сопровождавшегося переносом столицы в Бангкок и начала бангкокского периода истории, единство и централизация государства и Сангхи действительно представляло собой размытое явление. Буддийская сангха представляла собой сильную и богатую организацию, которая оказывала огромное влияние на жизнь населения и была проводником интересов государственной власти, стремящейся, как было сказано выше, образовать не только идейное, но и политическое единство. Тем не менее, буддийская монашеская община являлась отражением структуры государства, которая, при учете всех объединительных тенденций, все еще представляла собой «рыхлую структуру» – конгломерат разновеликих частей с «автономией» окраин, без какой-либо унификации управления внутри.²³ Действительная централизация монастырей, таким образом, отсутствовала. Каждый монастырь представлял собой главный центр деревни, однако основа, скрепляющая монастыри между собой, лежала в области традиции: наличие единых догм, обрядности, праздников, постоянного взаимодействия между монахами. Помимо этого, учение приобретало свои особенности на местах, посредством смешения с местными представлениями о сверхъестественных силах и народными верованиями в духов²⁴, так как таи были представлены различными малыми группами (сиамцы (кхонтаи), лао, юан, шаны, кхмеры, моны, пхуан, лава, сонг, пху таи, йой).²⁵

²² *Reynolds F. E.* Buddhism as Universal Religion and as Civic Religion: Some Observations on a Tour of Buddhist Centers in Central Thailand. //Journal of the Siam Society — Vol. 63.1., 1975. — P. 107.

²³ *Мельниченко Б. Н.* Буддизм и королевская власть (Буддизм в истории Сиамского государства XIII – начала XX века). — С. 71.

²⁴ *Берзин Э.О.* История Таиланда (краткий очерк). – С.31.

²⁵ *Reynolds C. J.* The Buddhist Monkhood in Nineteenth Century Thailand. — Southeast Asia Program, Cornell University, 1972. — P.226.

Таким образом, при довольно большой роли монастыря в жизни общества, опоры власти на монашескую общину и одновременной «рыхлости» как структуры государства, так и структуры Сангхи, попытки королевской власти централизовать государство осуществлялись посредством реформации именно монастырской жизни. Как нами было указано ранее, ввиду того, что традиция являлась основным цементирующим компонентом, которая к тому же приобретала свою региональную специфику ввиду этнического разнообразия, королевской власти необходимо было «очистить» буддизм от локальности местных культов, установить более четкий стандарт учения. Религиозные реформы, направленные на унификацию религии были проведены сыном Рамы II, принцем Монгкутом (1804-1868). Пробыв в монастыре с двадцатилетнего возраста вплоть до своего прихода к власти в 1851 году, Монгкут считал, что монастыри должны следовать более жесткой дисциплине, больше акцентировать внимание на изучении текстов и канонов.²⁶ Провозгласив, что медитации и аскетические практики (*vipassana-dhura*), которые не основаны на изучении текстов (*gantha-dhura*), не имеют какого-либо значения,²⁷ Монгкут организовал секту²⁸ - Тхаммают Никая. Она была нацелена на ортодоксальность и «очищение» монашества, канона и ритуала.²⁹ Монгкутом были изменены монашеские практик: введен новый образец носки монашеского одеяния (покрывающее оба, вместо одного плеча), новые ритуалы посвящения, религиозные дни соблюдения особых предписаний, режим дня (включая ежедневное чтение мантр) и др. ³⁰

²⁶ *Wyatt D. K.* Thailand: A Short History. — rev. edn, Yale University Press, 2003. — P. 143.

²⁷ *Tambiah S. J.* World Conqueror, World Renouncer. — P.209.

²⁸ Здесь необходимо уточнить, что понятие никая имеет свою специфику и ее следует отличать от секты как таковой. *Nkāya* – «монашеское братство» возникает среди монашества ввиду различных, множественных интерпретаций текстов. Ответвления не порождают разделение внутри самой традиции Тхеравады, местного населения, потому что секты не следуют разным доктринам и предписаниям

²⁹ *Tambiah S. J.* World Conqueror, World Renouncer. — P. 212.

³⁰ *Tiyavanich K.* Forest recollections: wandering monks in twentieth-century — University of Hawaii Press, 1997. — P.6.

Помимо этого, народные истории, сказания местного населения объявлялись фольклором, не имеющим никакого отношения к «чистому буддизму», где главным устанавливалось изучение Палийского канона и следование ему. Большинство монастырей Тхамают были воздвигнуты под покровительством королевской власти или столичной бангкокской элиты, где многие монахи были избраны из лучших королевских учеников.³¹ Остальные монастыри (т.е. за пределами города) условно относили к секте Маханикая. Попытка сведения к строгому и единому образцу привела, в результате, к возникновению еще большей дистанции между монахами города и монахами за его пределами. Введение официального национального языка – Bangkok Thai, когда как на территории государства на тот момент население разговаривало более чем на 80-ти диалектах³², а так же тот факт, что именно в период Бангкока сангхарт, проживающий в столице, стал титулярным главой всех монахов в королевстве, определили окончательное административное и этнополитическое единство.

Таким образом, можно говорить о том, что к концу XIX века, под эгидой королевской власти возникла секта Тхамают, которая стало основой для возникновения Бангкокского буддизма, разительно отличавшегося от буддизма окружающих его территорий. Тхамают никая была в основном представлена королевскими монастырями, располагающимися в Бангкоке, что определяло ее государственную основу и непосредственную связь. Последним этапом встраивания Сангхи в государственную систему стал 1902-1903 г. В это время были приняты ряд актов по формированию национального административного управления Сангхой. Данный закон вводил практику буддизма, основанную на бангкокской традиции, на территории всего Сиам. Стратегией централизации была раздача титулов, почестей, позиций для тех регионов, которые соглашались принять контроль

³¹ *Taylor, J.* From Wandering to Monastic Domestication//Journal of the Siam Society — Vol. 76.0, 1988. — P. 72.

³² *Tiyavanich K.* Forest recollections: wandering monks in twentieth-century. — P.9.

Бангкока. Это установило контроль над монашеством и дало начало формированию новой элиты Сангхи и ее структуры. Принцип иерархии управления выстраивался сообразно административному управлению, где установилась строгая подчиненность центру: главой Сангхи являлся Патриарх, назначаемый королем, за ним следует Церковный Совет – главный административный орган управления, которому, сообразно административному делению, подчиняются сначала региональные советы (пхаак), провинциальные (чангват), районные (ампхе), советы поселения (тамбон) и сам монастырь.³³ Следовательно, была создана система тесной интеграции Сангхи с властью, где главными принципами функционирования должны были стать иерархия, целостность и подчиненность центру – Бангкоку. Для предотвращения работы местных монахов в соответствие с их региональной традицией, с 1902 года был установлен запрет на проведение ритуала рукоположения настоятелями, которые не были одобрены властями Бангкока.³⁴ Данная реформа, проводимая сверху, все так же противостояла локализму ватов.³⁵ Административная структура Сангхи, в результате, представляла собой жесткую систему, с ориентиром на консерватизм и светскую власть. Но, как нами будет выявлено позже, ориентированность на государство и Бангкок характеризует Сангху лишь на макроуровне, так как основным принципом, лежащим в основе организации всей жизни монастыря, является его самоуправляемость и зависимость от локального сообщества.

Таким образом, на макроуровне тайский монастырь представляет собой институт, находящийся в тесной взаимосвязи с королевской властью. Здесь так же будет уместным привести заключение Рейнолдса, что буддизм

³³ *Ishii Y.* Church and State in Thailand//Asian Survey, Japanese Scholarship on Southeast Asia: Selected Studies. — Vol. 8, No. 10, (Oct., 1968) — P. 870.

³⁴ *Tiyavanich K.* Forest recollections: wandering monks in twentieth-century. — P. 41.

³⁵ *O'Connor R. A.* Interpreting Thai Religious Change: Tempels, Sangha Reform and Social Change. // Journal of Southeast Asian Studies. — Vol. 24, No. 2 (Sep., 1993). —P.335.

Тхеравады в Таиланде в целом демонстрирует двойной фокус, где мифология и символика, характеризует, с одной стороны, миропонимание и духовную жизнь тайского общества, но с другой, выступает важным структурообразующим элементом гражданского религиозного этоса тайского королевства.³⁶ Рассмотренный нами процесс реформации, подтверждает данный тезис, так как властью проводилась не просто социально-политические, но и идейные изменения, где последние явно выходили на первый план. Подтверждением является и результат – возникла полярность между городскими (королевскими) и сельскими монастырями и их общинами. Так же, исходя из определения «рыхлости» структуры ватов, относящихся к периферии, выявляется особое значение монастыря в качестве отдельно взятой единицы, что требует отдельного в следующей главе.

Глава II Монастырь в социальной культуре Таиланда: традиционные основы и исторический контекст

Рассмотрение вата на микроуровне производилось нами с учетом некоторых условий. Во-первых, исходя из фактора самобытности отдельных

³⁶ *Reynolds F. E. Buddhism as Universal Religion and as Civic Religion: Some Observations on a Tour of Buddhist Centers in Central Thailand //Journal of the Siam Society — Vol. 63.1., 1975. — P. 42.*

регионов и этнолингвистического разнообразия, что, очевидно, обуславливает наличие широкой вариативности в определении роли и места монастыря, которую сложно всецело охарактеризовать в рамках данной работы, нами была произведена попытка произвести поиск неких универсалий, так или иначе характерных для Таиланда в целом. Во-вторых, так как целью исследования является определение места и значения вата в социальной культуре тайцев, мы обращаемся, прежде всего, к рассмотрению функционального назначения вата в его взаимодействии с общиной мирян, с акцентом на более подробную характеристику социальных процессов. Поэтому, отдельные аспекты буддийского учения, религиозные традиции, обряды и т.п., которые представлены большим рядом исследований, нами затрагиваются в узком, социальном контексте. Так же, необходимо сказать, что нами будет рассматриваться монастырь и локальное сообщество именно традиционной среды, где в отличие от городского пространства, наблюдается более интенсивное взаимодействие вата и общины.

Традиционное буддийское понимание мира тайцев выстраивается вокруг концепции кармы, что необходимо учитывать, так как она пронизывает основные, если не все, стороны жизни общества. Буддийский «закон кармы» является принципом разумного существования, где карма представляет собой силу, приводимую в движение действиями человека, что влечет за собой определенные моральные последствия. Исходя из того, что в буддизме жизнь человека представлена бесконечным числом перерождений, действия, совершаемые в прошлых жизнях, определяют место, которое человек занимает в иерархии относительного благополучия или свободы от страданий, что объясняет в представлении буддистов различия между людьми и другими живыми существами. Однако центральным моментом данного миропонимания является то, что закон кармы не эквивалентен идее предопределения. Позиция человека в моральной иерархии ограничена, однако он имеет свободу и, главное, ответственность действовать морально положительными способами, которые дает «заслуга» или «бун» (bun), и

избегать действий негативных – «бап» (bar).³⁷ Таким образом, посредством совершения действий, которые приносят бун, и избегания действий, которые приводят к его недостатку, человек контролирует свою судьбу. Важным элементом представлений о карме, является понятие Нирваны – своеобразная конечная цель буддиста, состояние освобождения от процесса бесконечных перерождений.³⁸ Основным религиозным действием, которое позволяет ее достичь, является «воздержание» или «отрешенность», выражающееся в соблюдении Пяти Предписаний, которые возлагаются на всех практикующих буддистов: 1) отказ от причинения вреда, убийства; 2) отказ от присвоения чужого, воровства; 3) воздержание от чувственных удовольствий; 4) отказ от лжи; 5) отказ от употребления алкоголя и других веществ, помутняющих разум.³⁹ Другим религиозным действием выступает как раз вышеупомянутое «накопление» буна или заслуг. Важным отличием данных религиозных действий является то, что первое носит индивидуальный характер, когда как второе – коллективный.

«Воздержание» или «отрешенность» как религиозное действие присуще, как мы отметили, мирянам-буддистам, которые стараются следовать ряду предписаний, исходя из религиозных убеждений. Однако, наиболее строгая форма «воздержания» выражается в принятии мирянином монашества. Принятие монашества, считается способом, который позволяет накопить наибольшее количество заслуг. Монах подчиняется строгой дисциплине Винаи, где принимает гораздо больше предписаний, чем мирянин-буддист: 1) запрет на сексуальные отношения; 2) ограничение в пище (питание монаха в монастыре двухразовое); 3) запрет на обработку и

³⁷ *Hanks L. M. Jr. Merit and Power in the Thai Social Order// American Anthropologist, New Series. — Vol. 64, No. 6 (Dec., 1962). — P. 1247.*

³⁸ *Keyes C. F. Millennialism, Theravada Buddhism, and Thai Society// The Journal of Asian Studies. — Vol. 36, No. 2 (Feb., 1977). — P. 286.*

³⁹ *Terwiel B.J. The Five Precepts and Ritual in Rural Thailand//Journal of the Siam Society. — Vol. 60.1, 1972. — P. 336.*

любую работу с землей, так как это подразумевает убийство живого⁴⁰; 4) запрет на любую коммерческую активность.⁴¹

Ввиду запрета какой-либо деятельности, связанной с материальным миром, обеспечение членов буддийской Сангхи полностью возлагается на общину мирян, так же как мирянами оказывается полное финансовое обеспечение местного вата в целом. Важным представляется то, что, как пишет Буннаг «люди, поддерживающие таким образом монастырь, начинают коллективно идентифицировать себя в качестве общности – пхуак ват».⁴² В частности, это касается организации общественных работ, связанных с ремонтом и техническим обслуживанием вата, которая проводится на встречах жителей деревни.⁴³ Общиной мирян также предоставляется одежда, пища,⁴⁴ медицинская помощь и помощь с жильем (например, помощь в постройке хижин в случае отхода монаха для аскетической практики). Как отмечает Р. О' Конор, «все ваты нуждаются в ресурсах, чтобы выжить. Несколько монастырей получают пожертвования, Сангха не имеет казны, правительственные отчисления весьма малы, а монастырский устав запрещает монахам зарабатывать себе на жизнь. Поэтому, миряне должны поддерживать ват, иначе голод уничтожит всех монахов, здания начнут гнить,

⁴⁰ Здесь Д.Буннаг говорит о запрете убийства живого, так как обработка почвы неизменно приводит к гибели живых организмов, обитающих в ней. Буннаг также упоминала о существовании предписания фильтрации воды, для избавления ее от живых микроорганизмов – довольно устарелой и мало осуществляемой, однако применимой в некоторых строгих сектах.

⁴¹ *Bunnag J. Buddhist Monk, Buddhist Layman: A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand.* –Cambridge University Press, 1973. — P. 31 - 33

⁴² *Bunnag J. Buddhist Monk, Buddhist Layman: A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand.* –P. 123

⁴³ *Moerman M. A. Thai Village Headman as a Synaptic Leader// The Journal of Asian Studies.* — Vol. 28, No. 3 (May, 1969). — P. 539

⁴⁴ Практика ежедневного поднесения пищи монахам (*pai binthabai*) , где каждый монастырь имеет несколько традиционных маршрутов милостыни, по которым проходят монахи каждое утро, чтобы получить дарения от мирян. В основном, это свежий рис, фрукты, вода в бутылках и немного мяса.

и начнутся грабежи».⁴⁵ Такое весьма пессимистичное утверждение О'Конора не является преувеличением. Приводя в пример статистику за 1899 год, он отмечает, что в Бангкоке числилось около 23 заброшенных монастырей под покровительством 167 активных, и даже имел место факт «вымирания» крупных и весьма обеспеченных монастырей, приводивший к уходу монахов, голоду, разграблению имущества монастыря.⁴⁶ Однако обоснование данных действий во многом лежит и в идеологии заслуг. Кейсом, в своей работе 1983-го года по исследованию деревни Банг Нон Тун на предмет взаимосвязи экономических действий и буддийской морали, было отмечено, что исходя из важности подношений, мирянином особенно положительно расценивается богатство.⁴⁷ Важность материального достатка в духовных представлениях тайцев подчеркивалась и О'Коннором.⁴⁸ Бедность объяснялась отсутствием заслуг от предыдущих существований, поэтому сельские жители мотивированы на продуктивность и работоспособность, чтобы получить излишек материальных средств, которые позволят им восполнить недостаток заслуг во избежание «неудачного» перерождения в следующей жизни.⁴⁹ Для буддийского мирянина материальная поддержка членов буддийской Сангхи представляет собой наиболее достойную форму получения заслуг, где любой акт дарования приносит бун.

⁴⁵ *O'Connor R. A. Interpreting Thai Religious Change: Tempels, Sangha Reform and Social Change. // Journal of Southeast Asian Studies. – P.331*

⁴⁶ *O'Connor R. A. Interpreting Thai Religious Change: Tempels, Sangha Reform and Social Change. // Journal of Southeast Asian Studies. – P.332.*

⁴⁷ *Keyes C. F. Economic Action and Buddhist Morality in a Thai Village// The Journal of Asian Studies. — Vol. 42, No. 4 (Aug., 1983). — P. 858.*

⁴⁸ *O'Connor R. A. Siamese Tai in Tai Context: The Impact of a Ruling Order//An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies. — Vol. 5, No. 1, Special Thai Issue (Part Two), 1990. — P.10.*

⁴⁹ *Keyes C. F. Economic Action and Buddhist Morality in a Thai Village. — P.858.*

Для более четкого понимания форм осуществления актов дарения, приведем две классификации Дональда Свейра:⁵⁰

- 1) осуществление постройки определенных зданий для вата;
- 2) дарование полезных вещей монахам (например, мыло, умывальники, деньги на непредвиденные расходы);
- 3) финансирование церемоний за пределами вата, в которых порой участвуют монахи (например, новоселье - пхитхи кхун бан май (phith'i khu'n ban mai));

Вторая классификация:

- 1) церемонии вата, в которых основным событием является вручение подарков Сангхе (например, церемония катхин (kathin) – предоставление новых одежд; панса (pansa) – окончание сезона дождей, буддийского поста; церемония в честь благоприятного события (например, открытие новой вихары);
- 2) церемонии вата, где главным событием не является подношение Сангхе (например, кремация)
- 3) церемонии за пределами вата.

Чтобы рассмотреть, какие конкретно социальные связи возникают на данной основе, можно обратиться к рассмотрению ритуала принятия монашества – нган упасомбот (ngan upasombot).⁵¹ В соответствии с порядком вступления в Сангху, каждый монах имеет одного или несколько спонсоров из числа мирян, которые финансируют все подготовительные и послecerемониальные процессы. Данный организатор привлекает других мирян, а так же монахов для проведения церемонии. Часто это могли быть

⁵⁰ *Swearer D.K.* The Role of the Layman Extraordinaire in Northern Thai Buddhism//Journal of the Siam Society. — Vol. 64.1, 1976. — P. 161.

⁵¹ *Bunnag J.* Buddhist Monk, Buddhist Layman: A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand. —P. 62

представители отдаленных населенных пунктов и ватов напрямую никак не связанные с местом проведения. Спонсоры и их партнеры, таким образом, выражают свою приверженность ценностям тайского социального порядка, коренящимся в практике буддизма Тхеравады, выполняют свои взаимные обязательства друг перед другом, чем приобретаются заслуги ими обоими.⁵² В данном случае, мы видим, что религиозное действие, центром которого является буддийский монастырь, отражает стремление сохранить социальную солидарность. Помимо этого, оно в действительности формирует структуру социальных обязательств, которые во многом определяют самобытную социальную культуру тайского общества. Участие в проведении ритуалов жизненного цикла является коллективным действием, которое позволяет укрепить существующие социальные связи общины, а так же утвердить статус и социальные связи отдельных индивидов. Безусловно, этим не ограничиваются традиции, через призму которых прослеживается характер социального взаимодействия. В работах Буннаг, Свейера и других антропологов, рассматриваются и другие церемонии и ритуалы, однако ритуал ординации представляется нам наиболее показательным.

Так же, характерным и важным является наличие фактов активного взаимодействия ватов, которые относительно далеко расположены друг от друга. Некоторые монастыри, которые очень близки по физическому расстоянию, могут быть приглашены к участию в церемониях намного меньшее количество раз, чем другие, более отдаленные. Джек Билемс, рассматривающий взаимоотношения ватов между собой, в своей работе выяснил, что сами жители деревни объясняют взаимодействие с отдаленными монастырями несколькими причинами:⁵³ 1) иметь много людей на церемониях, особенно новых приятно; 2) шанс для мужчины найти себе жену внутри других деревень; 3) как способ получить много денежных

⁵² *Bunnag J.* Buddhist Monk, Buddhist Layman: A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand. –P. 178

⁵³ *Bilmes J.* A Note on Relationships between Buddhist Temples in Thailand//Journal of the Siam Society. — Vol. 64.2, 1976. — P. 167

средств (главным образом, для строительства или ремонта вата), так как приходящие люди делают взносы наличными. Стремление к взаимодействию с другими ватами прослеживается на примере одной из наиболее значимых буддийских церемоний — *тхот катхин* (*thot kathin*) — дарение монашеского одеяния. Данное дарение никогда не осуществляется мирянами местному монастырю. Оно заключается в организации процессии к соседнему вату, выступая в качестве дружественного жеста между деревнями, за которым в дальнейшем со стороны принимающей деревни следует ответное действие.⁵⁴

Так же одной из форм взаимодействия с ватами, находящимися в отдалении друг от друга, является паломничество, осуществляемое к значимым буддийским реликвиям, хранящимся в ватах или расположенных в пределах его местности. Это так же выводит людей из «зоны действия» своего вата в поисках бун и перемещает их в святое место, где происходит взаимодействие с другими паломниками — такими же искателями заслуг.⁵⁵ Однако, из-за явного непостоянства такого взаимодействия, здесь навряд ли можно будет наблюдать заметные изменения социального характера.

Таким образом, посредством рассмотрения концепции бун, которая формирует особый характер экономических отношений между монастырем и общиной, нами прослеживается особое место монастыря в традиционной социальной культуре тайцев. Нами было выявлено, что ват организует взаимное ритуальное поведение, которое играет важную роль в социальном взаимодействии. Однако этим не исчерпывались социальное значение вата.

Со времен Аюттии образование стало неотъемлемой частью тайской монашеской системы. С созданием в 1898 году государственной системы образования, и издания в 1921 году Закона об обязательном образовании, началось складывание системы светской, однако после данной реформы

⁵⁴ *Rajadhon A.* The end of Buddhist Lent//Journal of the Siam Society. — Vol. 64.2, 1976. — P. 127

⁵⁵ *Pruess J.B.* Merit-Seeking in Public: Buddhist Pilgrimage in Northeastern Thailand// Journal of the Siam Society. — Vol. 64.1, 1976. — P. 198

храмовое образование не было ликвидировано и не утратило своего значения. Более того, были созданы первые буддийские университеты. Университет Махачулалонгкорн, история которого берет свое начало в 1890 году, является одним из двух основных университетов Таиланда, предназначенных исключительно для монахов (второй – Махамакут, 1893 г.).⁵⁶ Практически все монахи буддийских университетов мигрировали в столицу из провинций.

Однако важно различать две основных категории монахов. Первые, так называемые дек-ват (*dek wat*), которые прибывают в монастырь в раннем возрасте для получения образования, и те, что прибывают в монастырь на короткое время для накопления бунна - в основном, это представители городской коммерческой «буржуазии» и «белых воротничков».⁵⁷ Традиционная система дек-ват подразумевала возможность включения мальчиков пяти-шести лет в монашескую общину, где они, оказывая службу монахам, обучались буддийской морали, чтению, письму и арифметике.⁵⁸ Отмечалось, что дек-ваты отправлялись из отдаленных деревень или небольших городов в главные храмы, расположенные в Бангкоке или провинциальных центрах. Во многих случаях, родители, проживающие в деревне или в небольшом городке, посылают своих сыновей в большие храмы в Бангкоке не из-за бедности или расстояния, а как средство, чтобы их дети вошли в хорошую школу и в дальнейшем имели возможность получить образование в университете Бангкока.⁵⁹ Мальчики к тринадцати годам заканчивали обязательное начальное образование, после чего могли продолжить обучение в ближайшем вате, где ими изучался палийский язык и тексты. Далее необходимо было сдать высшие палийские экзамены, что часто

⁵⁶ *Gosling D.L.* Thailand's Bare-headed Doctors: Thai Monks in Rural Health Care//Journal of the Siam Society. — Vol. 74.0, 1986. — P. 88.

⁵⁷ *Gosling D.L.* Thailand's Bare-headed Doctors: Thai Monks in Rural Health Care. — P. 89.

⁵⁸ *Tsuneo A.* Dek Wat and Thai Education: The Case of Tambon Ban Khem//Journal of the Siam Society. — Vol. 61.2, 1973. — P. 40.

⁵⁹ *Tsuneo A.* Dek Wat and Thai Education: The Case of Tambon Ban Khem. — P. 47.

сопровождалось переездом в провинциальную столицу и принятием монашества в возрасте двадцати лет. И после для монаха открывалась возможность поступить в один из бангкокских буддийских университетов.

Мы можем наблюдать, что образовательные возможности, предоставляемые ватом, являлись лейтмотивом вступления в монашескую общину. Если рассматривать более зрелую часть молодых людей, которые вступали в монастырь и уже проходили полную ординацию, то здесь, согласно опросу Дэвида Гослинга в рамках исследования, проведенного им в начале 1980-х годов, возможность получения образования так же выступала главным мотивом принятия монашества.⁶⁰ В рамках того же опроса, монахами подчеркивалась доступность образования в финансовом плане для их семей, так как пребывание в нем целиком и полностью финансируется через государственную поддержку Сангхи. Тем не менее, утверждать, что исключительно образовательная функция монастыря привлекала новопосвященных монахов, было бы необъективным. Принятие монашества в Таиланде считается почетным как для самого человека, так и для его семьи – прежде всего родителей. Все так же обращаясь к опросам респондентов, выявлено, что приблизительно половиной опрошенных была указана религиозная мотивация, например, желание следовать традиции, исполнить моральное обязательство перед родителями, вера в буддийское учение и т.п.⁶¹

Важность данных сторон образовательной функции вата для жизни тайского общества прослеживаются нами на фоне процессов модернизации. Для людей традиционного тайского общества возможность перемещения представителей низшего класса на более высокие ступени социальной

⁶⁰ *Gosling D. L. Redefining the Sangha's Role in Northern Thailand: An Investigation of Monastic Careers at Five Chiang Mai Wats//Journal of the Siam Society. — Vol. 71.0, 1983. — P. 99.*

⁶¹ *Gosling D. L. New Directions in Thai Buddhism// Modern Asian Studies. — Vol. 14, No. 3, 1980. — P. 421*

иерархии представлялась маловероятной. Модернизация открывает пути продвижения среднего класса на более высокие социальные позиции, что подразумевало необходимость перемещения в города, где были доступны более широкие социальные и экономические возможности. Образование в вате представляло собой наиболее доступный способ передвижения для людей окраин и деревень.

Однако, монастырское образование полностью доступным назвать сложно, так как оно подразумевает обучение лишь мужской части населения. В соответствие с буддийским учением, присутствие женщин в монастыре противоречило правилам монашеской дисциплины. Это определило то, что процент образованных девочек в традиционном обществе был существенно ниже.⁶² Полное принятие монашества для женщин было запрещено, а организация женского монашества на общенациональном уровне для них отсутствовала.⁶³ Единственная формальная религиозная опция, доступная для женщин это - мэ чии (*mâe chee*), при которой женщины принимали восемь предписаний (т.е. на три предписания больше, чем миряне) вели образ жизни идентичный монашескому, однако расценивались как обычные женщины-миряне и занимали промежуточное, маргинальное положение между духовными лицами и мирянами. Необходимые для жизни подношения, подарки, пищу, и деньги они получали от своих родственников.⁶⁴ Жилищные условия на базе вата женщинам отводились не самого лучшего качества, они имели малые возможности изучения буддийского учения (Дхаммы) и в монастыре в основном выполняли различные хозяйственные функции. Эмма Томалин в частности писала, что «Министерство Внутренних дел определяло мэ чии как «квалифицированных

⁶² *Kyaw A.* The Sangha Organization in Nineteenth Century Burma and Thailand// *Journal of the Siam Society.* — Vol. 72.0, 1984. — P. 175.

⁶³ *Skilling P.* Female Renunciants (*nang chi*) in Siam. According to Early Travellers' Accounts// *Journal of the Siam Society.* — Vol. 83.0, 1995. — P. 55.

⁶⁴ *Bunnag J.* Buddhist Monk, Buddhist Layman: A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand. — P.88

слушателей» (кандидатов для посвящения), отказавшихся от мирских забот и Департамент Религии и Министерство Связи относило их к мирянам.⁶⁵ Ват, предоставляя образовательные возможности, ограничивал доступ к ним женщин, что в последствие многими исследователями выдвигалось в качестве причины различных социальных проблем, с которыми столкнулись женщины в тайском обществе. Безусловно, что данное утверждение не является бесспорным, учитывая также факт наличия возможности светского образования, однако влияние данного фактора на общее положение женского статуса в Таиланде нельзя не учитывать, при условии, что до сих пор как вопрос о мэ чии, так и вопрос о положении женщины в тайском обществе остается актуальным.

Таким образом, ват стал проводником социальной мобильности. Вместе с тем, процесс модернизации оказывал все большее влияние на жизнь и культуру тайского общества, за которым последовала и трансформация социального значения и функций вата, что будет рассмотрено отдельно.

⁶⁵ *Tomalin E.* The Thai Bhikkhuni Movement and Women's Empowerment// *Gender and Development.* — Vol. 14, No. 3, (Nov., 2006). — P.387

Глава III Современный тайский монастырь: трансформация традиций и адаптация к изменениям

Значимость и устойчивость буддийской культуры определили самобытность протекания в Таиланде таких мировых процессов современности как кризис религии, индустриализация, глобализация и др. В данных условиях традиционные установки деформируются, сменяются новыми, а в чем-то сохраняют определенную жизнеспособность и трансформируются, исходя из запросов времени и общества.

Прежде рассмотрим некоторые изменения, коснувшиеся тайского буддизма в целом. Урбания, материализм, отчасти вестернизация формировали новые требования и запросы населения, где Сангха казалась все более архаичной и не способной для ответа. Тем не менее, согласно Фомичевой, «невзирая на усилившийся прозелитизм иностранных религиозных проповедников и сект, таиландцы в своих духовных поисках обращаются не к ним, а к буддизму, хотя и в форме новых сект. Возможно, здесь сказываются гибкость и восприимчивость тайского буддизма, а с другой стороны – его устойчивость».⁶⁶ Малдером отмечалось, что в новой возникающей реальности, где, ввиду все более ярких проявлений индивидуализма, политической выгоды, технологической экспансии, материализма разрушалось традиционное мировоззрение «концепции заслуг» и кармы, усиление традиционных анимистических воззрений представляется вполне объяснимой тенденцией.⁶⁷ Однако нам представляется спорным утверждение о том, что осуществился разворот в сторону добуддийских верований. Многими исследователями выявляется актуализация не анимизма,

⁶⁶ Фомичева Е. А. Роль религии в жизни общества и государства в Таиланде. // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. Вып. XXV. — М.: ИВ РАН, 2014. — С. 69-88.

⁶⁷ Mulder N. The concepts of power and moral goodness in the contemporary Thai worldview. // Journal of the Siam Society. — Vol. 67.1, 1979. — P. 128.

а религиозного синкретизма, который издавна присущ тайской религии. В частности, данный вопрос подробно рассмотрен в работе Е.В. Ивановой «Религиозный синкретизм в Северном Таиланде (конец XX в.).⁶⁸

Определенный упадок наблюдается и при рассмотрении буддийского монастыря. Практика подношений и различные церемонии не исчезли, однако все более усиливается общественная деятельность монахов, что сформировало принципиально новое значение вата для социальной культуры тайцев.

Относительно образования, стоит привести тот факт, что буддийские университеты выражали своей целью обеспечить монахов и послушников уровнем образования, где учебная программа была рассчитана на то, чтобы представить фундаментальные буддийские принципы и доктрины в форме применимой к современной жизни, как на индивидуальном, так и на социальном уровне. Ожидалось, что все учащиеся будут принимать участие в программах развития, где проводились различные практические мероприятия: строительство дорог, мостов, колодцев, водяных насосов, санитарных сооружений, линий электропередачи, школ и др.⁶⁹ Можно отметить привлечение монашества к медицинской деятельности. Так, была проведена Программа Мо Пхра (Maw Phra), целью которой было обучение монахов основам оказания медицинской помощи.⁷⁰ Монахи не становились высококвалифицированными специалистами и, отмечается, что в деревне к ним, чаще всего обращались с психическими расстройствами или простой болью в животе. Тем не менее, данная программа и вовлечение в нее монахов, способствовала предотвращению и смягчению уже существующих

⁶⁸ *Иванова Е. В.* Религиозный синкретизм в Северном Таиланде (конец XX в.). // Кюнеровский сборник. Материалы восточноазиатских и юго-восточноазиатских исследований. Выпуск 5. Этнография, фольклор, искусство, история, археология, музееведение. 2005 – 2006. — СПб., 2008. — С.70 – 80

⁶⁹ *Gosling D.L.* Thailand's Bare-headed Doctors: Thai Monks in Rural Health Care. //Journal of the Siam Society. — Vol. 74.0, 1986. — P. 88.

⁷⁰ *Ibid.* – P. 88.

проблем в области здравоохранения в сельских районах, главным образом – снижению материальных затрат. Мо Пхра стала показателем все большей «социализации» монахов, отхода от буддийских предписаний, осуществления ими полезной общественной деятельности, где им удавалось улучшить условия жизни населения. В целом, самими монастырями нередко самостоятельно проводилась организация деятельности, направленной на решение определенных общественных проблем. Например, Ват Тхам Крабок стал известен благодаря оказанию эффективной помощи в преодолении наркозависимости. Данный монастырь широко известен и в западном обществе.

Определенный интерес представляет так же повышение социально-политической активности монахов. Гослинг в своей работе⁷¹ достаточно подробно рассмотрел пять основных движений, возглавляемые монахами-лидерами. Например, движение Киттивуддхо Бхиккху, который вел активную деятельность по улучшению социального и экономического положения. Более радикальным выступало движение Санти Асок, оформившееся в секту ввиду принятия их членами предписаний, противоречащих и Сангхе, и закону.⁷² Чамлонг Сримыанг – являлся одним из наиболее ярких лидеров, чья борьба с коррупцией принесла ему популярность и уважение среди среднего класса. Так же, в мае 1992 года он добился значительных успехов в популярной кампании по свержению премьер-министра Сучинды Крапрун.

Стоит подчеркнуть возникновение такого явления, как «социально-вовлеченный буддизм», которое получает свое развитие с создания Сулаком Сивараком в 1989 году Международной сети активных буддистов (INEB), которая в начале 1990-х годов составила 160 филиалов 26 стран.⁷³ Она представляла собой конференцию, целью которой было выработка решений

⁷¹ *Gosling D. L. Urban Thai Buddhist Attitudes to Development. //Journal of the Siam Society. — Vol. 84.2, 1996. — P. 103-120.*

⁷² *Ibid. — P. 105.*

⁷³ *Ibid. — 107.*

по проблемам, стоящим перед общиной и обществом в целом, а также по осуществлению надлежащей подготовки буддийских активистов. В качестве проблем выделялись права человека, положения женщин (проблема проституции), окружающая среда (защита национальных лесов), образование и развитие и др.⁷⁴ Данная сеть была открыта к сотрудничеству с другими духовными традициями.

Если возвращаться к дискуссии о женщинах-монахинях, то стоит сказать, что их формальное положение осталось прежним, однако, в контексте нового религиозного мышления роль мэ чии была пересмотрена.⁷⁵ Мэ чии часто становились организаторами различных школ или центров, призванных оказывать помощь определенным слоям населения. Так, в 1990 году, в провинции Ратчабури, Кхун Мэ Кратхин Кван-орн организовала благотворительную гимназию для девочек из бедных слоев населения деревни, где ученицы следуют Восьми предписаниям, изучают стандартные школьные предметы, проходят профессиональные курсы и изучают буддизм. Так же, мэ чии Кхун Йинг Канитха Виченчароен основала первый в Таиланде колледж для мэ чии в 1999 году, где женщины могли изучать Дхарму в той же форме, как и монахи⁷⁶. Однако, нам представляется важным сказать, что проблема женского статуса в тайском обществе на данный момент стоит очень остро. Особую полемику⁷⁷ вызвал вопрос о том, является ли буддизм тем фактором, который способствовал укреплению такого положения

⁷⁴ *Gosling D. L.* Urban Thai Buddhist Attitudes to Development. — P. 107.

⁷⁵ *Muecke M.A.* Female Sexuality in Thai Discourses about Maechii (แม่ชี 'Lay Nuns') Culture, Health & Sexuality// Gender and Sexuality among Women in Thailand. — Vol. 6, No. 3, (May - Jun., 2004). — P. 227.

⁷⁶ *Ibid.* — P.236

⁷⁷ См.: *Keys C.F.* Mother or Mistress but Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand//American Ethnologist. — Vol. 11, No. 2 (May, 1984). — P. 223-241; *Kirsch T. A.* Text and Context: Buddhist Sex Roles/Culture of Gender Revisited// American Ethnologist. — Vol. 12, No. 2 (May, 1985). — P. 302-320; *Andaya B.W.* Localising the Universal: Women, Motherhood and the Appeal of Early Theravāda Buddhism // Journal of Southeast Asian Studies. — Vol. 33, No. 1 (Feb., 2002). — P. 1-30.

женщин в тайском обществе. Нередко представительницами феминизма, получение доступа к возможности полной ординации рассматривалось как ключевое в борьбе за равные права⁷⁸. Данный вопрос, безусловно, является предметом отдельного исследования. Мы лишь затронули его, чтобы еще раз продемонстрировать усиление «социальности» вата современности.

Таким образом, в условиях современных процессов тайская Сангха как нельзя лучше продемонстрировала свою уникальность, которая заключается в том, что тайский буддийский монастырь выступает важнейшим средством социальных изменений. Если ранее, основываясь на концепции бун и других моральных паттернах, социальную роль вата можно было подвергнуть сомнению или опровергнуть, как это было сделано Анжелой Бурр⁷⁹, то теперь, исходя из выявленных нами тенденций, сделать это будет весьма сложно.

⁷⁸ *Tantiwiranond D., Pandey S.* The Status and Role of Thai Women in the Pre-Modern Period: A Historical and Cultural Perspective. // *Journal of Social Issues in Southeast Asia*. — Vol. 2, No. 1 (Feb., 1987). — P.128

⁷⁹ В работе, посвященной значению взаимообмена в концепции «заслуг», Анжелой Бурр, была подвергнута сомнению и жесткой критике работа Тамбайя. Главным образом, Бурр опровергала факт значимости и самобытности концепции бун, приводя различные аргументы, в частности, указывая, что Мосс и его школа «Социологии обмена» давно определили взаимность как основу, которая лежит в абсолютно любом социальном поведении. (см.: Burr A. Merit-making and ritual reciprocity: Tambiah's theory examined. // *Journal of the Siam Society*. — Vol. 66.1, 1978. — P. 102-108.

Заключение

Таким образом, при рассмотрении специфики буддизма Таиланда, мы выявили особую значимость буддийского монастыря в социальной культуре тайцев, которая прослеживалась изначально и существенно трансформировалась в рамках современного общества.

Политика по унификации, проводимая королями династии Чакри, привела к трансформации религии, следствием которой было формирование городского типа монастыря, где его новый формат взаимодействия с общиной привел к изменению социальной структуры населения. Возник новый тип взаимодействия, при котором происходило разделение общества по новым стандартам, экономические формы взаимодействия выдвигались на передний план, а ват стал проводником социальной мобильности.

В конце XX - начале XXI века, произошли религиозные изменения, вызвавшие упадок Сангхи и попытки перестройки буддизма в Таиланде под новые требования, которые выдвигало и продолжает выдвигать по сей день современное тайское общество. Однако, на передний план выступила социальная функция монастыря, которая продемонстрировала свою эффективность и важность для общества. Очевидно то, что данная тема является актуальной и необходимо ее дальнейшее исследование.

Список использованной литературы

- 1) Andaya B.W. Localising the Universal: Women, Motherhood and the Appeal of Early Theravāda Buddhism // *Journal of Southeast Asian Studies*. — Vol. 33, No. 1 (Feb., 2002). — P. 1-30
- 2) Bilmes J. A Note on Relationships between Buddhist Temples in Thailand. // *Journal of the Siam Society*. — Vol. 64.2, 1976. — P. 161-169.
- 3) Bunnag J. Buddhist Monk, Buddhist Layman: A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand. — Cambridge University Press, 1973. — 232 p.
- 4) Burr A. Merit-making and ritual reciprocity: Tambiah's theory examined. // *Journal of the Siam Society*. — Vol. 66.1, 1978. — P. 102-108.
- 5) Gosling D. L. New Directions in Thai Buddhism. // *Modern Asian Studies*. — Vol. 14, No. 3, 1980. — P. 411-439
- 6) Gosling D. L. Redefining the Sangha's Role in Northern Thailand: An Investigation of Monastic Careers at Five Chiang Mai Wats. // *Journal of the Siam Society*. — Vol. 71.0, 1983. — P. 89-120.
- 7) Gosling D. L. Urban Thai Buddhist Attitudes to Development. // *Journal of the Siam Society*. — Vol. 84.2, 1996. — P. 103-120.
- 8) Gosling D.L. Thailand's Bare-headed Doctors: Thai Monks in Rural Health Care. // *Journal of the Siam Society*. — Vol. 74.0, 1986. — P. 83-106.
- 9) Hanks L. M. Jr. Merit and Power in the Thai Social Order. // *American Anthropologist, New Series*. — Vol. 64, No. 6 (Dec., 1962). — P. 1247-1261.
- 10) Ishii Y. Church and State in Thailand. // *Asian Survey, Japanese Scholarship on Southeast Asia: Selected Studies*. — Vol. 8, No. 10, (Oct., 1968) — P. 864-871.

- 11) Keyes C. F. Economic Action and Buddhist Morality in a Thai Village. // The Journal of Asian Studies. — Vol. 42, No. 4 (Aug., 1983). — P. 851-868
- 12) Keyes C. F. Millennialism, Theravada Buddhism, and Thai Society. // The Journal of Asian Studies. — Vol. 36, No. 2 (Feb., 1977). — P. 283-302.
- 13) Keyes C.F. Mother or Mistress but Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand//American Ethnologist. — Vol. 11, No. 2 (May, 1984). — P. 223-241
- 14) Kirsch T. A. Text and Context: Buddhist Sex Roles/Culture of Gender Revisited// American Ethnologist. — Vol. 12, No. 2 (May, 1985). — P. 302-320
- 15) Kyaw A. The Sangha Organization in Nineteenth Century Burma and Thailand. //Journal of the Siam Society. — Vol. 72.0, 1984. — P. 166-196.
- 16) Moerman M. A. Thai Village Headman as a Synaptic Leader. // The Journal of Asian Studies. — Vol. 28, No. 3 (May, 1969). — P. 535-549
- 17) Muecke M.A. Female Sexuality in Thai Discourses about Maechee (แม่ชี 'Lay Nuns') Culture, Health & Sexuality. // Gender and Sexuality among Women in Thailand. — Vol. 6, No. 3, (May - Jun., 2004). — P. 221-238.
- 18) Mulder N. The concepts of power and moral goodness in the contemporary Thai worldview. //Journal of the Siam Society. — Vol. 67.1, 1979. — P. 111-131.
- 19) O'Connor R. A. Interpreting Thai Religious Change: Temples, Sangha Reform and Social Change. // Journal of Southeast Asian Studies. — Vol. 24, No. 2 (Sep., 1993). — P. 330-339.
- 20) O'Connor R. A. Siamese Tai in Tai Context: The Impact of a Ruling Order//An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies. — Vol. 5, No. 1, Special Thai Issue (Part Two), 1990. — P. 1-21

- 21) Pruess J.B. Merit-Seeking in Public: Buddhist Pilgrimage in Northeastern Thailand. //Journal of the Siam Society. — Vol. 64.1, 1976. — P. 169-206.
- 22) Rajadhon A. The end of Buddhist Lent. //Journal of the Siam Society. — Vol. 64.2, 1976. — P. 161-169.
- 23) Reynolds C. J. The Buddhist Monkhood in Nineteenth Century Thailand. — Southeast Asia Program, Cornell University, 1972. — 614 p.
- 24) Reynolds F. E. Buddhism as Universal Religion and as Civic Religion: Some Observations on a Tour of Buddhist Centers in Central Thailand. //Journal of the Siam Society — Vol. 63.1., 1975. — P. 28-43.
- 25) Skilling P. Female Renunciants (nang chi) in Siam. According to Early Travellers' Accounts //Journal of the Siam Society. — Vol. 83.0, 1995. — P. 55-61.
- 26) Swearer D.K. The Role of the Layman Extraordinaire in Northern Thai Buddhism. //Journal of the Siam Society. — Vol. 64.1, 1976. — P. 151-168.
- 27) Tambiah S. J. Buddhism and Spirit Cults in North-East Thailand. — New York: Cambridge University Press, 1970. — 408 p.
- 28) Tambiah S. J. World Conqueror, World Renouncer. — Cambridge: Cambridge University Press, 1976. — 209 p.
- 29) Tantiwiranond D., Pandey S. The Status and Role of Thai Women in the Pre-Modern Period: A Historical and Cultural Perspective. // Journal of Social Issues in Southeast Asia. — Vol. 2, No. 1 (Feb., 1987). — P.125-149.
- 30) Taylor, J. From Wandering to Monastic Domestication. //Journal of the Siam Society — Vol. 76.0, 1988. — P. 64-88.
- 31) Terwiel B.J. The Five Precepts and Ritual in Rural Thailand. //Journal of the Siam Society. — Vol. 60.1, 1972. — P. 333-343.

- 32)Tiyavanich K. Forest recollections: wandering monks in twentieth-century — University of Hawaii Press, 1997. — 432 p.
- 33)Tomalin E. The Thai Bhikkhuni Movement and Women's Empowerment. // Gender and Development. — Vol. 14, No. 3, (Nov., 2006). — P. 385-397.
- 34)Tsuneo A. Dek Wat and Thai Education: The Case of Tambon Ban Khem. // Journal of the Siam Society. — Vol. 61.2, 1973. — P. 39-52.
- 35)Wyatt D. K. Thailand: A Short History. — rev. edn, Yale University Press, 2003. — 352 p.
- 36)Берзин Э.О. История Таиланда (краткий очерк). — М.: Наука, 1973. — 319 с.
- 37)Иванова Е. В. Религиозный синкретизм в Северном Таиланде (конец XX в.). // Кюнеровский сборник. Материалы восточноазиатских и юго-восточноазиатских исследований. Выпуск 5. Этнография, фольклор, искусство, история, археология, музееведение. 2005 – 2006. — СПб., 2008. — С.70 – 80
- 38)Иванова Е. В. Тайские народы Таиланда. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1970. — 199 с.
- 39)Корнев В. И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. — 248 с.
- 40)Корнев В. И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. — 226 с.
- 41)Корнев В. И. Тайский буддизм. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1973. — 168 с.

- 42) Мельниченко Б. Н. Буддизм и королевская власть (Буддизм в истории Сиамского государства XIII – начала XX века). — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1995. — 164 с.
- 43) Народы Юго-Восточной Азии / Под ред. А.А. Губера [и др.]. — М.: Наука, 1966. — 762 с. — (Народы мира. Этнографические очерки / Под общ. ред. С.П. Толстова)
- 44) Фомичева Е. А. Роль религии в жизни общества и государства в Таиланде. // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. Вып. XXV. — М.: ИВ РАН, 2014. — С. 69-88.
- 45) Холл Д. Дж. Е. История Юго-Восточной Азии. — М.: Издательство иностранной литературы, 1958. — 597 с.