

трон [11, с. 23]. Это подтверждает автор десяти томной «Истории любви в истории Франции» Ги Бретон. Когда король в очередной раз влюблялся, – пишет историк, – он добивался своей избранницы всеми возможными способами. В ход шли огромные суммы денег, дорогие подарки, назначение близких фаворитов на государственные должности, обещания жениться после развода с королевой Марго и даже расписка с обещанием сделать королевой Франции [5, с. 114].

Ги Бретон многое в политике Генриха IV сводит не к объективным закономерностям, как это делают марксисты, а к повседневности, а именно – чрезмерному влиянию женщин. Он пишет, что фаворитки не раз становились подстрекательницами к войнам. Так, Франсуаза де Монморанси-Фосsez подтолкнула Наваррского к «войне Влюбленных» 1580 г. «Мы видели, как начиналась эта война, во главе которой, вне всякого сомнения, была юная Фосsez» – заключает автор [5, с. 33]. Аналогичным образом именно Габриель д'Эстре является главным виновницей военной акции против Нуайона, которая стоила Франции сотни бессмысленных жертв. Любовная страсть часто становилась причиной необдуманных поступков и скоропалительных решений: на другой день после победы в Кутра, вместо продолжения наступления и вопреки всякой логике Генрих Наваррский на целый месяц распустил войско и возвратился в Нерак, чтобы скорее встретиться с мадам де Грамон [5, с. 53]. Однако народ любил своего короля и не считал, что он злоупотреблял властью. Виновными в конечном итоге оказывались сами фаворитки. Хотя среди них было много порядочных женщин, они не смогли избежать неуважения и презрения. В многочисленных памфлетах с тривиальной и непристойной жестокостью провозглашалась их аморальность, излишняя роскошь, мотовство и пагубное влияние на короля [11, с. 10].

Таким образом, несмотря на популярность Генриха Наваррского, в русскоязычной историографии его биографий написано не так уж и много. Советских историков больше интересовали религиозные войны в целом. Навязываемый марксистской идеологией интерес к зарождению народного движения и участия народных масс в борьбе против феодалов оттеснил изучение личности Генриха на второй план. Тем более никто не пытался показать его как человека своей эпохи со своими слабостями и любовными похождениями. Его образ в советской историографии – образ основоположника династии Бурбонов и короля-политика. Безусловно, это издержки той историографии, которая была слишком сконцентрирована на процессах в ущерб личности, на объективных, а не субъективных факторах исторического развития, которая игнорировала вопросы истории повседневности, в особенности повседневной жизни королей. В то же время в науке должны быть представлены оба подхода, что позволило бы всесторонне описать исторические события и раскрыть все нюансы происходившего в прошлом. Такая тенденция имеется, о чем свидетельствует разнообразие написанных в постсоветский период работ.

Литература

1. Баблон, Ж.П. Генрих IV / Ж.П. Баблон; пер. с фр. Д.Н. Вальяно. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. – 605 с.
2. Балакин, В.Д. Генрих IV / В.Д. Балакин. – М.: Молодая гвардия, 2011. – 325 с.
3. Балакин, В.Д. Екатерина Медичи / В.Д. Балакин. – М.: Молодая гвардия, 2012. – 221 с.
4. Биркин, К.П. Генрих IV / К.П. Биркин. – М.: Эксмо, 2008. – 132 с.
5. Бретон, Г. В кругу королей и фавориток / Г. Бретон; пер. с фр. С.Г. Чалтыкян. – М.: Крон-Пресс, 1993. – 222 с.
6. Плешкова С.Л. Генрих IV Французский / С.Л. Плешкова // Вопросы истории. – 1999. – № 10. – С. 65–81.
7. Плешкова, С.Л. Екатерина Медичи. Черная королева / С.Л. Плешкова. – М.: МГУ, 1995. – 309 с.
8. Плешкова, Л.С. Слово о королеве Марго (предисловие к публикации мемуаров) / Л.С. Плешкова // Мемуары королевы Марго. – М: МГУ, 1995. – 224 с.
9. Сидорцов, В.Н. Научный дискурс историка: социальная обусловленность и методология исследования / В.Н. Сидорцов, А.А. Приборочич. – Минск: БГУ, 2013. – 192 с.
10. Фрида, Л. Екатерина Медичи / Л. Фрида; пер. с англ. А. Суворовой. – М.: Астрель, 2012. – 574 с.
11. Шоссинан-Ногаре, Г. Повседневная жизнь жен и возлюбленных французских королей / Г. Шоссинан-Ногаре; пер. с фр. С. В. Архипова. – М.: Молодая гвардия, 2003. – 131 с.

Буддизм в КНР в годы «культурной революции» (1966 – 1967 гг.)

Плыгавко А.В., 3 курс, исторический факультет, БГПУ;
науч. рук. – кандидат исторических наук, доцент И.И. Ковяко, БГПУ

Осенью 1965 г. в руководстве КНР наступила кульминация скрытой борьбы по основным вопросам внутренней и внешней политики. Цели задуманной Мао Цзэдуном и его сообщниками так называемой «культурной революции» заключались в том, чтобы устранить из руководящих органов партии всех несогласных с политикой Мао Цзэдуна, превратить партию, армию и все звенья государственного аппарата в орудие режима личной власти Мао. 4 июня 1966 г. Было опубликовано решение ЦК КПК о реорганизации Пекинского горкома и о назначении новых секретарей горкома. Вслед за

этим в учебных заведениях столицы под руководством Группы по делам культурной революции развернулась подготовка хунвэйбинов («красных стражников») из числа учащихся. Фактически они стали выполнять роль штурмовых отрядов Мао Цзэдуна в процессе проведения «культурной революции» [1].

Явные признаки ужесточения политики государства в отношении религий прослеживались уже осенью 1963 г. В одной из первых заметок о религиозных пережитках, напечатанных в официальной газете КПК «Жэньминь жибао», автор Юй Ханчен характеризовал религию как суеверие. Вместе с тем он проводил грань между верующими и служащими культа [2, с. 88]. Подобного рода публикации вылились в кампанию, направленную в целом против старых обычаев и религиозной практики: помимо осуждения гаданий, заклинаний, чудесных исцелений, критике подверглись пьесы на религиозные темы, поклонение ступам и другим буддийским святыням, свадебные и похоронные церемонии, а также религиозные праздники, как требующие больших денежных затрат. В ноябре 1963 г. появляются критические выступления в отношении тех кадровых работников, которые не принимали мер для пресечения подобных обычаев. К февралю 1964 г. наступление на религию из теоретической сферы перешло в практическую. Передовую роль в этом призван был сыграть Шанхай. Там в дни празднования чуньцзе (традиционный китайский праздник Весны - Новый год) были организованы пропагандистские бригады, которые направлялись в наиболее людные места с тем, чтобы убедить жителей города отмечать праздник весны не в традиционном, а в революционном духе. Затем началась агитация за низвержение изображений Будды и бодхисатв, разрушение домашних алтарей. Чтобы сделать пропаганду этого наглядной, бригады маршировали по улицам под звуки гонга, толкая перед собой повозки, нагруженные утварью из уже разграбленных местных святилищ и домашних алтарей. В качестве положительного примера приводились те шанхайцы, которые отказались от традиционных погребальных церемоний. Активисты антирелигиозного движения начали требовать, чтобы родители не водили детей в храмы на службы [2, с. 89]. Свертывание культовой практики повсеместно приводило к сокращению количества мастерских, производивших благовония и храмовую утварь, вплоть до их полного закрытия, что вскоре привело к их дефициту.

Главная причина менявшегося положения буддизма была внутривластного свойства — отрицание религий стало частью кампании за социалистическое воспитание, развернутой Мао Цзэдуном и его сторонниками в конце 1963 г., которая по сути дела была борьбой за контроль под идеологией. Главные усилия при этом направлялись на подавление религиозных верований, которые, несмотря на многолетний пресс, продолжали существовать. Начавшаяся в общем русле с этим полемика в партийной печати относительно политики в области религий наглядно показала, что руководство КПК стремилось к пересмотру своего прежнего тезиса о постепенном отмирании религии. Взамен ему начало выдвигаться положение о том, что религия может быть искоренена только насильственно. Его обоснованию должны были служить специально подготовленные теоретические труды. Одним из таких трудов стала новая редакция «Краткой общей истории Китая». Буддийские монастыри оценивались лишь как жестокие феодалы, беспощадно эксплуатировавшие крестьян и рядовых монахов [2, с. 90].

Изменение отношения к буддизму на государственном уровне было продиктовано также внешней причиной: крахом надежд использовать буддизм как инструмент внешней политики. Уже 21 июня 1966 г. в газете «Жэньминь жибао» была опубликована статья «Идеи Мао Цзэдуна побуждают Тибет освободиться от серьезных феодальных пороков», в которой содержался призыв начать борьбу с идеологическими оковами феодально-теократического гнета в Тибете и добиться повсеместного распространения идеологии «культурной революции» [2, с. 90]. В августе 1966 г. «культурная революция» начала оказывать непосредственное влияние на Тибет.

Без предварительной идеологической обработки, как это было в отношении тибетского буддизма, но столь же ожесточенному натиску хунвэйбинов к осени 1966 г. подверглись практически все, независимо от принадлежности к тому или иному течению, буддийские монастыри и храмы в крупных городах Китая. Многие храмы обезлюдели. В Пекине ввиду наплыва многогородной молодежи буддийские святыни нередко использовались как общежития [2, с. 92]. Часть помещений была передана учреждениям и предприятиям. В период кампании по борьбе с четырьмя пережитками нередко устраивались антирелигиозные выставки, на которые свозились утварь и реликвии из разграбленных храмов. Подобную выставку удалось увидеть одному из европейских туристов в окрестностях Пекина. На ней экспонировались изображения Будды и бодхисаттв из близлежащих храмов, а также поврежденные танки и канонические книги. Такая же антирелигиозная выставка была устроена в одном из шанхайских городских храмов. Божества буддийского пантеона были выставлены на ней под обидными кличками на табличках [2, с. 92].

Все приведенные выше факты свидетельствуют о том, что наиболее сокрушительный удар по сангхе (буддийской общине) был нанесен в городах. В сельской местности, особенно в глубинке, борьбе с традициями не было уделено столь значительного внимания. Сельские храмы и монастыри в зависимости от ситуации закрывались лишь на короткое время, в основном продолжая функционировать. Вот почему многие из них смогли в полной мере возобновить службу уже к началу 1970-х гг. Это, с одной стороны, характеризовало общественную атмосферу в КНР в годы «культурной рево-

людии», с другой стороны, - свидетельствовало о том, что и обряд посвящения и другие обряды, официально запрещенные, продолжали в скрытой форме существовать.

Литература

1. Новейшая история Китая 1917 – 1970 гг. / В.И. Глунин [и др.]; по общ. ред. М.И. Сладковского. – Москва: Мысль, 1972. – 437 с.
2. Горбунов, С.А. Буддийские Объединения в истории Китая XX в. (10-90-е годы) / С.А. Горбунов. – Информационный бюллетень № 2. – Москва: Институт Дальнего Востока РАН, 1998. – 161 с.

Генезис буддизма в Тибете

Працкевич З.С., 2 курс, Институт теологии БГУ;
науч.рук. – кандидат богословия, доцент С.И.Шатравский, Институт теологии БГУ

В настоящее время все больше и больше внимания уделяется так называемому «тибетскому вопросу». Исследования, которые проводятся, затрагивают различные аспекты этой проблемы. Однако ученые обращают внимание главным образом на экономические и политические стороны в ущерб религиозным и историческим. Представляется, что религиозный вопрос здесь играет весьма важную роль, так как буддизм, который в последние столетия активно распространяется на Западе, в первую очередь представляет собой тибетскую ваджраяну, носителями которой являются представители тибетской диаспоры.

Долгое время Тибет являлся самостоятельным субъектом процессов, происходящих в Центральной Азии. Но с XVIII в. он становится частью цинского Китая, а после вступления в Тибет в 1951 г. народно-освободительной армии Китая – частью КНР. Он признается большинством стран, в том числе и правительством Российской Федерации, неотъемлемой частью Китая. Довольно значительная часть тибетцев на сегодняшний день проживает в эмиграции. За полторы тысячи лет своей истории тибетский народ создал яркую культуру, оказавшую влияние на монгольязычный мир, на народы и государства южных склонов Гималаев. Сегодня, как никогда, Европа и Америка интересуются и увлекаются тибетской культурой, которая может исчезнуть, навсегда растворившись в этих странах. США пытаются использовать тибетцев для выстраивания своей внешней политики в Азии, особенно с Китаем. Недавно разработанная концепция востоковеда Островской Е.А. о «трансграничной сети» [9, с. 166-176] наглядно показывает нам, что в «тибетский вопрос», так или иначе, включаются все больше сторон мирового сообщества. По разным причинам, не зависящим иногда от стран и государств, они вынуждены реагировать на ту проблематику, которую он затрагивает. Для того, чтобы понять тибетскую культуру, необходимо знать в первую очередь историю буддизма в Тибете, так как именно он сыграл основополагающую роль в становлении этой культуры.

Историки выделяют два периода становления буддизма в Тибете: ранний и поздний. В данной статье мы рассмотрим ключевые моменты становления буддизма на раннем этапе, т.к. это необходимо для понимания тех специфических качеств, которые приобрел тибетский буддизм впоследствии.

Долгое время в Тибете национальной религией являлась религия бон [5; 6, с. 34-40; 10, с. 413-414], именно эта религия долгое время подпитывала власть правителей и делала ее легитимной. «Социально-политическая идеология, легитимирующая царскую власть, была основана на унификации автохтонных религиозных представлений» [8, с. 57]. О происхождении самой боннской религии существует множество версий. Важно отметить, что ее представители являлись серьезным препятствием для распространения буддизма в Тибете.

Будон Ринчендуб (1290-1364) сообщает о проникновении буддизма в Тибет следующие сведения: «...появился царь [Лха]-тотори Ньянчен. Когда последний достиг возраста шестнадцати лет и находился наверху дворца Ямбулаганг, с неба упала шкатулка, и когда открыли ее, то внутри обнаружили “Карандавьюха-сутру”, “Сто наставлений, касающихся почитания” и золотую чайтку» [2, с. 248]. Но эта находка никак не повлияла на распространение буддизма в Тибете, так как никто из тибетцев не знал языка, на котором она была написана. Напрасны были и труды жрецов бона, они также ничего не поняли и поместили находку в священном месте.

Через пять поколений новым правителем становится Сонцэн Гампо. Он решает узнать, что же написано в свитках, хранившихся с такими почестями, и приглашает жрецов бона, но их усилия не дали результата. «Тогда ценно отправил семь знатных людей в Индию, чтобы изучить индийскую письменность. Однако все семь человек ушли и не вернулись» [6, с. 103]. После неудавшейся попытки, Сонцэн Гампо отправляет еще одно посольство в Индию с той же целью во главе с Тонми Сабхота. «Тонми был отправлен с шестнадцатью спутниками (в Индию) для того, чтобы изучить искусство письма» [2, с. 248]. Считается, что до этого путешествия в Тибете не существовало собственной письменности. Однако это спорное утверждение, выходящее за рамки рассматриваемого нами вопроса. «(Тонми) сочинил восемь работ по письму и грамматике, и царь изучал их четыре года, пребывая в уединении. Затем были переведены (на тибетский) “Карандавьюха-сутра”, “Сто наставле-