

РЕЛИГИЯ И ПРАВО

Становление и развитие буддийского конституционализма в Южной и Юго-Восточной Азии*

Бенджамин Шонталь**

Исследователи, занимающиеся темой «религия и конституционное право», постепенно перенесли фокус своего внимания со светских конституций в англоязычном и/или европейском контексте на конституции с привилегированными религиями, действующие в Северной Африке, на Ближнем Востоке и в различных регионах Азии. Этот поворот привёл к появлению обширной литературы об исламе и конституционном праве, но буддизм при этом почти полностью игнорировался. Эта лакуна представляет собой серьёзное препятствие для исследователей сравнительного конституционного права, поскольку, как мы стремимся показать в данной статье, некоторые из наиболее важных правовых проектов в Южной и Юго-Восточной Азии представляли собой проекты буддийского конституционализма, то есть попытки использовать конституционный текст и иные основные законы для организации власти таким образом, чтобы защищать буддийское учение и институты, особенно институт буддийского монашества – сангхи. Обратившись к традиционным истокам буддийского конституционализма и исследовав его отличительные черты в Шри-Ланке и Таиланде, мы в данной статье объясняем, как и почему эта специфическая форма религиозного конституционализма стала влиять на политику и право в современных странах Южной и Юго-Восточной Азии. Кратко показано, как полученные результаты могут быть использованы для объяснения особенностей социального, политического и правового развития других буддийских стран региона, таких как Мьянма и Камбоджа.

DOI: 10.21128/1812-7126-2018-4-57-84

→ Сангха; Тхеравада; винайя; иерархия; монашество; монархия; колониальное правление; антагонистический симбиоз

1. Введение

1.1. Потеря в ходе «тектонического сдвига»: отсутствие буддизма в сравнительном конституционном праве

Уже некоторое время в изучении темы «религия и конституционное право» происходит

своего рода «тектонический сдвиг». Исследователи постепенно перенесли фокус внимания со светских конституций в англоязычном и/или европейском пространстве¹ на конституции с привилегированными религиями,

* © B. Schonthal, 2017. Oxford University Press and New York University School of Law. All rights reserved. For permissions, please e-mail: journals.permissions@oup.org. Schonthal B. Formations of Buddhist constitutionalism in South and Southeast Asia // International Journal of Constitutional Law. Vol. 15. 2017. No. 3. P. 705–733.

** Бенджамин Шонталь – старший преподаватель буддизма и азиатских религий, программа религиозоведения, Университет Отаго, Данедин, Новая Зеландия (e-mail: ben.schonthal@otago.ac.nz). Автор смог значительно улучшить эту статью благодаря любезным откликам Ника Чизмана, Мелиссы Крауч, Патрика Джо-

ри, Томаса Ларссона, Томаса Бохерта, Эрика Уайта, Дина Гэлбрайта и анонимных рецензентов I•CON. Автор также благодарен фонду Марсдена Королевского общества Новой Зеландии (грант № UOO1514) за финансовую поддержку, позволившую ему провести исследования. Предыдущие версии настоящей работы были представлены на рабочих совещаниях в Центре азиатских правовых исследований (Национальный институт Сингапура) и на Бангкокском рабочем совещании Института глобального права и политики (Гарвардская школа права). Приношу глубокую благодарность за замечания участникам и слушателям на обоих этих мероприятиях. Перевод с английского Дмитрия Владимировича Сичинавы.

¹ См.: Hirschl R. Comparative Matters: The Renaissance of Comparative Constitutional Law. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 213–214.

действующие в Северной Африке, на Ближнем Востоке и в различных регионах Азии. Потребность в таком сдвиге очевидна. По некоторым оценкам, примерно 40 % основных законов предоставляют специальный статус и охрану той или иной привилегированной религии либо тем или иным религиям². Кроме того, исследователи всё чаще признают ограниченность применения «светского либерального прототипа» конституционного права как объяснительной или нормативной модели для понимания конституционного права в глобальном масштабе³. Во многих регионах мира политические элиты не предполагают (и не стремятся) разрабатывать конституции, относящиеся к религии строго нейтрально.

В качестве положительной стороны этого «тектонического сдвига» можно рассматривать растущий объём теоретической литературы, затрагивающий то, что стало называться исламским конституционализмом. Благодаря качественным исследованиям ситуации в Тунисе, Египте, Судане, Ираке, Иране, Афганистане, Пакистане, Малайзии и других странах мы теперь немало знаем об историческом влиянии⁴, правовых «сценари-

ях»⁵ и нормативных конфликтах⁶, сопровождающих зарождение, становление, интерпретацию и функционирование конституционных режимов, придающих исламу привилегированный статус.

Исследования в области исламского конституционализма обогатили науку сравнительного конституционного права. Однако они также, пусть и косвенно, делают заметным отсутствие работ, посвящённых другим типам религиозного конституционализма. В частности, в этом отношении игнорировались правовые режимы, придающие особый статус буддизму. Буддизм, одна из основных религий Азии, по-прежнему тесно связан с конституционной практикой во многих азиатских государствах. Тем не менее взаимосвязь между буддизмом и публичным правом редко является основным объектом исследования учёных⁷. Отчасти в этом виновны отраслевые перекосы в данной научной области. Учёные-буддологи имели (и до сих пор имеют) склонность рассматривать современное конституционное право как область, которой должны заниматься политологи или юристы. Со своей стороны, юристы — специалисты по публичному праву тоже не уделяли особого внимания буддизму, вероятно, под влиянием популярного стереотипа, согласно которому буддизм, как аскетическая религия, равнодушен

² См.: Global Restrictions on Religion // Pew Forum on Religion and Public Life, 2009. 17 December. URL: <http://www.pewforum.org/2009/12/17/global-restrictions-on-religion/> (дата обращения: 29.07.2018).

³ См.: *Backer L. C.* Theocratic Constitutionalism: An Introduction to a New Global Legal Ordering // *Indiana Journal of Global Legal Studies*. Vol. 16. 2009. No. 1. P. 85–172; *Constitution Writing, Religion and Democracy* / ed. by A. Băli, H. Lerner. Cambridge: Cambridge University Press, 2017; *Hirschl R.* Constitutional Theocracy. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2010; *Lerner H.* Permissive Constitutions, Democracy, and Religious Freedom in India, Indonesia, Israel, and Turkey // *World Politics*. Vol. 65. 2013. No. 4. P. 609–655.

⁴ См.: *Constitutional Politics in the Middle East: With special reference to Turkey, Iraq, Iran and Afghanistan* / ed. by S. A. Arjomand. Oxford; Portland, OR: Hart Publishing, 2008; *Emon A. M.* The Limits of Constitutionalism in the Muslim World: History and Identity in Islamic Law // *Constitutional Design for Divided Societies: Integration or Accommodation?* / ed. by S. Choudhry. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 258–286; *Hallaq W. B.* Shari'a: Theory, Practice, Transformations. Cambridge: Cambridge University Press, 2009; *Lombardi C. B.* Designing Islamic Constitutions: Past Trends and Options for a Democratic Future // *International Journal of Constitutional Law*. Vol. 11. 2013. No. 3. P. 615–645; *Quraishi-Landes A.* Islamic Constitu-

tionalism: Not Secular. Not Theocratic. Not Impossible // *Rutgers Journal of Law and Religion*. Vol. 16. 2015. No. 3. P. 553–579.

⁵ См.: *Still K. A.* Contextualizing Constitutional Islam: The Malayan Experience // *International Journal of Constitutional Law*. Vol. 13. 2015. No. 2. P. 407–433. См. также: *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity* / ed. by R. Grote, T. J. Röder. Oxford: Oxford University Press, 2012.

⁶ См., например: *Agrama H. A.* Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt. Chicago, IL; London: The University of Chicago Press, 2012; *Brown N. J.* Constitutions in a Nonconstitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government. Albany, NY: State University of New York Press, 2002; *Feldman N.* Islamic Constitutionalism in Context: A Typology and a Warning // *University of St. Thomas Law Journal*. Vol. 7. 2010. No. 3. P. 436–451; *Khalil A.* From Constitutions to Constitutionalism in Arab States: Beyond Paradox to Opportunity // *Transnational Legal Theory*. Vol. 1. 2010. No. 3. P. 421–451.

⁷ См.: *Schonthal B., Ginsburg T.* Setting an Agenda for the Socio-Legal Study of Contemporary Buddhism // *Asian Journal of Law and Society*. Vol. 3. 2016. No. 1. P. 1–15, 4, note 6.

к светской власти. В результате этого, за небольшими исключениями⁸, исследование темы «буддизм и конституционное право» затерялось между разными кафедрами академических дисциплин и продолжает игнорироваться⁹.

Отсутствие серьёзного рассмотрения вопросов, связанных с буддизмом и публичным правом, представляет собой значительную проблему для понимания конституционной практики Южной и Юго-Восточной Азии (далее — Южной Азии). Из семи южно-азиатских государств, большинство населения которых составляют буддисты, все, кроме одного, закрепляют в своих конституциях особый статус буддизма. Конституционные тексты Мьянмы, Таиланда, Шри-Ланки, Лаоса, Камбоджи и Бутана, каждый по-своему, отдельно упоминают буддизм как заслуживающий особого внимания, охраны и/или государственной поддержки¹⁰. В этих юрисдикциях буддийские монахи и группы интересов играют важную роль в создании и применении конституционного права, а буддийские идеи и институты являются важной темой конституционных переговоров. Фактически, в ходе разработки конституций в прошлое

время (но также и сейчас) в Шри-Ланке, Таиланде и Мьянме буддизм часто выступал как ключевой предмет дискуссии.

1.2. Буддийский конституционализм

Полное и исчерпывающее понимание публичного права в Южной Азии требует определённого понимания буддизма и буддийских организаций; и, наоборот, полноценное понимание современного буддизма требует определённого понимания публичного права. В настоящей статье мы предпринимаем несколько шагов для заполнения этой лакуны. Мы стремимся показать, что некоторые из наиболее важных правовых проектов в Южной Азии представляли собой проекты *буддийского конституционализма*, то есть попытки использовать конституционные тексты и иные основные законы для организации власти таким образом, чтобы защитить и сохранить буддийское учение и институты, особенно институт буддийского монашества — *сангхи*¹¹. В нашей статье рассматривается развитие буддийского конституционализма и прослеживаются некоторые его региональные варианты в Южной Азии — регионе, в котором традиционно доминирует буддизм школы *Тхеравада*¹².

Исследование буддийского конституционализма заимствует два метода из науки об исламском конституционализме. Во-первых, буддийский конституционализм анализируется в терминах ключевых регулятивных дилемм, разрешению которых он способствует. Я утверждаю, что в центре буддийского конституционализма, с точки зрения его сторонников, не находятся ни вопросы утверждения и применения трансцендентных законов в рамках созданного человеком правопорядка (как в случае исламского конституционализма)¹³, ни вопросы примирения буддийских

⁸ См.: *Engel D. M., Engel J. S. Tort, Custom, and Karma: Globalization and Legal Consciousness in Thailand*. Stanford, CA : Stanford University Press, 2010; *Harding A. Buddhism, Human Rights and Constitutional Reform in Thailand // Asian Journal of Comparative Law*. Vol. 2. 2007. No. 1. P. 1–25; *Ishii Y. Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History*. Honolulu, HI : University of Hawaii Press, 1986; *Lee D. Here There Be Dragons! Buddhist Constitutionalism in the Hidden Land of Bhutan // Australian Journal of Asian Law*. Vol. 15. 2014. No. 1. P. 1–19; *Schonthal B. Securing the Sasana through Law: Buddhist Constitutionalism and Buddhist-interest Litigation in Sri Lanka // Modern Asian Studies*. Vol. 50. 2016. No. 6. P. 1966–2008; *Whitcross R. W. Buddhism and Constitutions in Bhutan // Buddhism and Law: An Introduction / ed. by R. R. French, M. A. Nathan*. New York : Cambridge University Press, 2014. P. 350–367.

⁹ Профессиональный юрист и антрополог, специалист по тибетскому буддизму Ребекка Френч назвала всю область исследований соотношения буддизма и права «потерянной дисциплиной», заслуживающей внимания научной лакуной, «которая прямо перед нами, но мы в неё никогда не смотрим». См.: *French R. R. The Case of the Missing Discipline: Finding Buddhist Legal Studies // Buffalo Law Review*. Vol. 52. 2004. No. 3. P. 679–699.

¹⁰ См.: *Schonthal B. Securing the Sasana through Law*.

¹¹ По примеру работы Брауна я уделяю основное внимание роли конституций и основных законов в «организации власти», а не её ограничению.

¹² Исследователи и практикующие буддисты часто делят буддизм на две главные традиции — Тхераваду и Махаяну, соответствующие преобладающим формам религиозной практики в Южной Азии (Тхеравада) и Северной и Восточной Азии и Гималаях (Махаяна).

¹³ См.: *Arjomand S. A. Islamic Constitutionalism // Annual Review of Law and Social Sciences*. Vol. 3. 2007. No. 1. P. 115–140.

прерогатив с общедоступными правами и свободами в области вероисповедания (в соответствии с требованиями светско-либерального конституционализма)¹⁴. Вместо этого центральным для буддийского конституционализма является вопрос баланса королевской (политической) власти и власти духовенства. Разрабатывая правовую систему, представляющую гарантии буддизму, южноазиатские законодатели были особенно озабочены должным выстраиванием взаимоотношений между правящими элитами и буддийскими монахами, причём обе эти стороны в разные периоды истории претендовали на особые полномочия и авторитет в деле защиты буддийской религии¹⁵.

Во-вторых, в этой статье, вслед за исследованиями в области исламского конституционализма, мы рассматриваем дилеммы буддийского конституционализма, связанные с регулированием, в долгосрочном (*longue durée*) контексте южноазиатской истории. Внимание к многовековым периодам времени обнаруживает и специфику современного буддийского конституционализма как институциональной формы, и важность преемственности между современными и традиционными структурами. Это подтверждает точку зрения Рэна Хиршля, согласно которой «многие современные дискуссии в области конституционного права имеют ранние аналоги, некоторым из которых более двух тысяч лет»¹⁶, и доказывает верность этого наблюдения не

только для древних средиземноморских цивилизаций, но и для Южной Азии.

Далее текст нашей статьи делится на две части. В части 2 рассматривается «долгосрочная» история основной дилеммы буддийского конституционализма в области регулирования, а именно история выработки отношений между монахами и правителями (последний термин в архаичный период означает монархов и королевских чиновников, а в более поздний — монархов, президентов, парламенты, военные режимы и других представителей власти). Рассмотрев данные буддийских текстов и материальных памятников, я пробую доказать, что в этих источниках представлены противоположные точки зрения на отношения между государственной/королевской и духовной властью, а также демонстрируется тесная взаимозависимость обеих, своего рода «антагонистический симбиоз», который впоследствии станет движущей силой проектов буддийского конституционализма в Новое время.

В значительно более объёмной части 3 объясняется, как и почему два государства с буддийским большинством населения (школы Тхеравада), Таиланд и Шри-Ланка, реализовали различные формы буддийского конституционализма, противоположные правовые режимы для управления антагонистическим симбиозом правителей и монахов. В части 3.1 я утверждаю, что в XIX и XX веках тайские короли и правительства разработали вариант буддийского конституционализма, разрешившего конфликты между полномочиями правительства, короля и монашества таким образом, что монахи оказались под контролем правительства и короля. В части 3.2 рассматривается аналогичный исторический период в Шри-Ланке; здесь разработчики законопроектов решили эту дилемму в противоположном направлении: сангхе были делегированы существенные полномочия и была гарантирована её значительная автономия. Сравнение этих двух ситуаций не только подчёркивает структурные различия между тайландским и шри-ланкийским вариантами буддийского конституционализма, но также выявляет важность исторических факторов в их формировании, включая, в частности, характер традиционно-архаического и современного политических режимов, структуру буддийских монашеских иерархий, наличие или отсутствие монархии, колониального режима

¹⁴ В то время как критики буддийского конституционализма указывают на эту непоследовательность, его сторонники стараются не замечать глубинного конфликта между выделением буддизма и гарантией равных прав в сфере вероисповедания для всех граждан. Анализ этих аргументов в контексте Шри-Ланки см.: *Schonthal B. Buddhism, Politics and the Limits of Law: The Pyrrhic Constitutionalism of Sri Lanka*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. Ch. 4.

¹⁵ Мы не хотим сказать, что это было единственным объектом их внимания. Действительно, можно выявить и другие головоломки в области правового регулирования (например, вопрос о том, какое определение в правовом контексте дать буддизму). Тем не менее дилемма духовной и политической власти оказалась необычайно провоцирующей и долговечной; в свою очередь, она дала повод многим другим спорам о правовом регулировании.

¹⁶ *Hirschl R. Remembrance of Things Past // International Journal of Constitutional Law*. Vol. 13. 2015. No. 1. P. 1–8, 1.

и военного правительства. В то же время, применяя метод исторического сопоставления, я показываю, что оба варианта буддийского конституционализма привели к возникновению двух разных типов кризисов регулирования с участием представителей государства и буддийского монашества. Напряжённость, связанная с этими кризисами, сохраняется и очень заметна в современной Южной Азии.

2. Исторические корни буддийского конституционализма: цари и монахи в буддийской политической теории

Как и в случае с исламским конституционализмом, дилеммы регулирования, связанные с буддийским конституционализмом, имеют долгую историю. Хотя буддийские тексты и эпиграфика не выдерживают критики как объективные исторические свидетельства, в них тем не менее содержится ряд идеализированных изображений того, каким образом монахи и цари (короли)¹⁷, относящиеся к числу наиболее типичных авторов буддийских исторических источников, представляли себе идеальный буддийский политический строй. При чтении этих источников можно встретить по крайней мере три нормативных представления о том, каковыми должны быть взаимоотношения (или взаиморегулирование) царей и монахов: цари должны блюсти чистоту монахов; монахи должны регулировать царскую власть; цари и монахи должны поддерживать идеальную взаимность властных отношений. Помимо этих трёх нормативных представлений, обнаруживаются свидетельства также четвёртого типа отношений между царями и монахами: склонность к созависимости или антагонистическому симбиозу. В этом разделе я предлагаю краткий обзор признаков каждого из этих трёх нормативных представлений, но в конечном счёте подчёркиваю важность четвёртого способа осмыслить связи между властью царя (короля) и духовенства в истории буддизма¹⁸.

¹⁷ В русской традиции древнеиндийские монархи называются «царями», а южноазиатские правители Средневековья и Нового времени — «королями»; индийская (раджа) и английская (king) терминология не различает этих титулов. — *Примеч. пер.*

¹⁸ Иную типологию см.: *Harris I.* Introduction to Buddhism and the Political Process: Patterns of Interaction

2.1. Цари важнее монахов

Можно найти немало буддийских текстов школы Тхеравада, которые, по всей видимости, обосновывают преобладание царей над монахами. Компильции уставов буддийского монашества, известные под названием виная («дисциплина»), включают пассажи, требующие от монахов соблюдать указы царя. Например, версии виная на языке пали, которые используют буддисты школы Тхеравада, разрешают принимать монашество лишь тем, кто ещё не имеет тех или иных обязательств перед царём. Таким образом, должникам, рекрутам, заключённым, рабам, каторжникам и другим запрещается надевать монашеское облачение¹⁹.

В ранней буддийской письменной традиции предлагается также мифологическое обоснование высокого статуса царей. В одном важном мифе, известном как Агганья сутта²⁰ («рассказ о том, что было вначале»), первый царь в мире коронуется, чтобы положить конец насилию первых людей. Как рассказывается в этом тексте, народ, страдавший от гоббсовского мира вражды и хаоса, собрался и провозгласил наиболее красивого и харизматичного человека «Великим избранным» («маха-саммата» на пали), чтобы «порицать достойных порицания, обвинять достойных обвинения и изгонять достойных изгнания»²¹. За это народ предложил новому царю долю от урожая.

В Южной Азии этот рассказ о первом царе имеет значение не просто нравственной

// Buddhism and the Political Process / ed. by H. Kawana. London : Palgrave Macmillan, 2016. P. 1–10. Отличное обсуждение буддийской политической теории в Мьянме см.: *Walton M.* Buddhism, Politics and Political Thought in Myanmar. New York : Cambridge University Press, 2016.

¹⁹ См.: *Abeyssekara A.* Politics of Higher Ordination, Buddhist Monastic Identity, and Leadership at the Dambulla Temple in Sri Lanka // *Journal of the International Association of Buddhist Studies.* Vol. 22. 1999. No. 2. P. 255–280, 257, note 3.

²⁰ Здесь и далее мы вслед за автором транскрибируем понятия канона Тхеравады с языка пали, а не с санскрита (то есть, например, *сутта*, *дхамма*, *чакка* вместо более привычных *сутра*, *дхарма*, *чакра*). — *Примеч. пер.*

²¹ *Collins S.* The Discourse on What is Primary (Aggañña-Sutta) // *Journal of Indian Philosophy.* Vol. 21. 1993. No. 4. P. 301–393, 345.

притчи. Начиная с раннего периода Нового времени, короли в этом регионе провозглашают себя потомками Махасамматы, праведными монархами (дхаммараджами), чьи указы и действия соответствуют законам («дхамме») Будды²². В ряде случаев притязания королей пошли ещё дальше. Помимо претензий на то, что они являются законными наследниками Махасамматы, короли также провозгласили себя живыми бодхисатвами, существами, которым в силу своей праведной прошлой жизни и врождённых заслуг суждено в будущем переродиться буддами²³.

Материальные памятники также подтверждают модель, согласно которой цари должны осуществлять властные полномочия по отношению к монахам, живущим в их владениях. Основным источником для этого утверждения являются каменные монументы, воздвигнутые индийским царем Ашокой, правившим в III веке до н. э.²⁴ Эти монументы, особенно если рассматривать их в контексте многих древних жизнеописаний Ашоки, восхваляют право королей периодически «очищать» монашество от нечестивых или еретиков. Царские указы, выбитые на каменных столбах во время царствования Ашоки, предупреждают монахов и мирян о строгих карах, ожидающих того, кто вызовет раскол в буддийском монашеском ордене²⁵. Соглас-

но агиографическим описаниям, Ашока интенсивно пользовался этими полномочиями и насильно лишил сана многие тысячи монахов с целью реформировать и унифицировать сангху в своих владениях²⁶. Согласно подходу, господствовавшему во времена Ашоки, цари не только воплощали праведность, но и отвечали за контроль и защиту праведности монахов, которые жили в их царствах.

2.2. Монахи важнее царей

Другие свидетельства в буддийской истории указывают на альтернативный нормативный подход, в рамках которого предполагается, что власть монашества — как воплощения и гаранта божественной воли Будды — преобладает над царской. С одной стороны, такой подход не должен удивлять, так как именно монахи (пользуясь царской поддержкой) писали и переписывали ранние тексты, которые современные учёные используют для анализа истории буддизма. С другой стороны, даже с учётом этого, обнаруживается большое количество источников, защищающих идею, согласно которой монахи должны контролировать деятельность царей и определять, какие правители являются легитимными.

Как мы уже видели, буддийские тексты содержат идеализированные образы достойных царей и политического устройства. Воображаемый идеальный царь правит, соблюдая особый набор добродетелей. В их число входят справедливость и способность гарантировать закон и порядок. Обсуждение царских добродетелей не только создало язык для прославления монархов, но и предпосылки для критики тех царей, которые жили, не соответствуя этим канонам. Дело в том, что те же самые тексты, которые были посвящены буддийским канонам царской добродетели, были склонны изображать монахов как судей праведности (и тем самым легитимности) буддийских правителей. Одним таким набором канонов является даса-раджа-дхамма, десять главных обязанностей буддийского царя, куда входят милость, нравственность, щедрость, честность, воздержанность, благо-

²² См.: *Collins S.* The Lion's Roar on the Wheel-turning King: A Response to Andrew Huxley's "The Buddha and the Social Contract" // *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 24. 1996. No. 4. P. 421–446; *Collins S., Huxley A.* The Post-canonical Adventures of Mahāsammata // *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 24. 1996. No. 6. P. 623–648; *Tambiah S.J.* The Buddhist Conception of Kingship and Its Historical Manifestations: A Reply to Spiro // *Journal of Asian Studies*. Vol. 37. 1978. No. 4. P. 801–809; *Tambiah S.J.* King Mahasammata: The First King in the Buddhist Story of Creation, and his Persisting Relevance // *Journal of the Anthropological Society of Oxford*. Vol. 20. 1989. No. 2. P. 101–122.

²³ См.: *Holt J.H.* Buddha in the Crown: Avalokitesvara in the Buddhist Traditions of Sri Lanka. New York ; Oxford : Oxford University Press, 1991; *Jory P.* Thailand's Theory of Monarchy: The Vessantara Jataka and the Idea of the Perfect Man. Albany, NY : State University of New York Press, 2016.

²⁴ См.: *Thapar R.* Asoka and the Decline of the Mauryas. Oxford : Oxford University Press, 1973.

²⁵ См.: *Schonthal B.* The Tolerations of Theravada Buddhism // *Tolerations in Comparative Perspective* / ed. by V.A. Spencer. Lanham, MD : Lexington Books, 2018. P. 179–196.

²⁶ См.: *Strong J.S.* The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna. Princeton, NJ : Princeton University Press, 1989.

чество, самообладание, ненасилие, терпение и неагрессивность²⁷. Другой набор критериев измерял праведность царей в соответствии с благосостоянием монахов, живущих в этом царстве. С этой точки зрения, процветающее и богатое монашество может считаться доказательством легитимности и благочестия царя. В рамках такого подхода справедливость и нравственность правителей можно оценить, исходя из того, насколько щедро они одаривали монахов. Впечатляющее обоснование высшего статуса монаха можно видеть в буддийских рассказах о почтении, оказываемом древними царями буддийским монахам. Среди огромного корпуса азиатской буддийской литературы обнаруживается много нарративов, в которых царь уступает свой трон простому буддийскому монаху и падает перед ним ниц. Даже в источниках из древнего Китая, где наблюдался наиболее выраженный царский культ, можно найти нарративы, в которых буддийские монахи освобождаются от демонстрации почтения правителям²⁸. Одна из наиболее знаменитых сутр (нравоучительных рассказов; на пали сутта) из корпуса текстов традиции Тхеравада подробно рассуждает о превосходстве монахов²⁹ и вкладывает в уста могущественного царя признание, что «мы [цари] должны воздавать честь ему [монаху], мы должны встать и пригласить его и убедить его принять [дары] от нас»³⁰.

Монахи получали в результате пожалования благочестивых государей не только уважение, но также земли и рабочие руки. Со временем эти пожалования вели к образованию значительных состояний. Историки буддизма показали, что к началу раннего Нового времени монахи Шри-Ланки, Таиланда, Бирмы и других стран контролировали большие площади сельскохозяйственных земель и выступали в качестве крупнейших землевла-

дельцев³¹. В дополнение к земельным наделам, освобождённым от налогов, монархи также жаловали монашеским орденам доходы от существующих должностей, а также контракты между королями и крестьянами на несение различных видов королевской службы. Это могли быть сельскохозяйственные работы, ритуальная служба (например, барабанщиком) или промыслы (ремесло, гончарное дело)³². Таким образом, в некоторые периоды в некоторых регионах буддийские монахи располагали значительными ресурсами. По богатству и власти монастыри даже соперничали с королями, предлагая альтернативные источники влияния и покровительства людям, живущим вдали от королевских столиц.

2.3. Цари и монахи равнозначны

В целом буддийские исторические источники поддерживают две идеи: что цари должны осуществлять (или осуществляли) власть над монахами и что монахи должны осуществлять (или осуществляли) власть над царями. Однако в буддийской политической философии есть и попытки сочетания этих моделей и создания институтов, которые могут гармонизировать власть государя и монашества. Наиболее распространённая стратегия этого включала уточнение границ между обязанностями и сферами влияния царей и монахов. Некоторые ранние буддийские тексты осмысливают эти зоны влияния как взаимодополняющие сферы того, что мы в наше время могли бы назвать мирскими и религиозными вопросами: «путь видимых вещей» (диттхадхамма) и «предстоящее» (сампарайя). Тексты, появившиеся позднее, вводят более детально разработанное разделение юрисдикций между двумя «колёсами» (чакками): колесом власти (аньячакка) и колесом учения Будды (дхам-

²⁷ См.: Collins S. *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pāli imaginaire*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998. P. 461.

²⁸ См.: Hurvitz L. "Render unto Caesar" in *Early Chinese Buddhism // Sino-Indian Studies*. Vol. 5. 1957. No. 3–4. P. 80–114.

²⁹ См.: Sāmaññaphala Sutta (The Story of the Benefits of Being a Renunciant) // *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya* / transl. by M. Walshe. Boston, MA : Wisdom Publications, 2005. P. 91–109.

³⁰ Ibid. P. 98, lines 35–36.

³¹ См.: Aung Thwin M. *The Role of Sasana Reform in Burmese History: Economic Dimensions of a Religious Purification* // *Journal of Asian Studies*. Vol. 38. 1979. No. 4. P. 671–688; Evers H.-D. "Monastic Landlordism" in *Ceylon: A Traditional System in a Modern Setting* // *Journal of Asian Studies*. Vol. 28. 1969. No. 4. P. 685–692; Lieberman V.B. *The Political Significance of Religious Wealth in Burmese History: Some Further Thoughts* // *Journal of Asian Studies*. Vol. 39. 1980. No. 4. P. 753–769.

³² См.: Ishii Y. *Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History*. P. 41.

мачакка)³³. Источники из южноазиатских буддийских королевств раннего Нового времени позволяют нам предположить, что это разделение юрисдикций было также воплощено в параллельно существовавших бюрократических иерархиях, которые относились к королевской и клерикальной власти. На вершине иерархии королевской власти стоял король (раджа), полномочия которого касались дел королевства; на вершине иерархии сангхи был «король сангхи» (сангха-раджа), ведавший делами монахов и учением Будды (дхаммой)³⁴.

Таким образом, третье направление буддийской нормативной мысли изображало отношения между монахами и царями в качестве взаимовыгодных, где монахи поддерживают царей (королей) и наоборот. Монахи помогают государям, освящая их правление, осуществляя государственные ритуалы, выступая в роли советников и служа пропагандистами³⁵. Ярким примером последнего аспекта их деятельности можно считать генеалогическую литературу (вамса) на Шри-Ланке. Эти тексты, написанные монахами для конкретных королей, выглядят как развёрнутое мифоисторическое обоснование права этих государей на осуществление власти, описывая их происхождение от знаменитых предков, щедрые дары буддийским монахам (причём группам, достойным этого) и победы над вторгающимися врагами³⁶. Короли, получавшие выгоду от монашеской пропаганды, выступали в качестве могущественных покровителей монахов, предоставляя им про-

питание и защиту и внося вклады в крупные монастыри³⁷.

2.4. Антагонистический симбиоз

В некотором смысле все три описанные выше нормативные модели имели место. Цари демонстрировали ту или иную степень власти над монахами; у монахов, в той или иной степени, была власть над царями; монахи и цари были нужны друг другу. Таким образом, если рассмотреть общую картину, представленную в буддийских исторических источниках, взаимоотношение между этими двумя основными политическими силами в древних южноазиатских обществах не сводилось ни к чистому преобладанию одной из них (царской либо монашеской), ни к чистому симбиозу. Скорее наблюдались как созависимость, так и борьба между ними. Эта борьба включала не только конкуренцию притязаний на светскую или духовную власть, но и материальные конфликты по поводу земли, налогов и автономии. Даже лишённые богатств буддийские монахи часто могли собрать массы приверженцев, используя харизму и моральное убеждение. Действительно, в континентальной части Юго-Восточной Азии нередко были восстания во главе с монахами, особенно во времена укрепления королевской и колониальной власти.

Хотя и нельзя предлагать обобщения, справедливые для всех времён и народов, всё же можно утверждать, что в Южной Азии до XVIII века отношения между буддизмом, монашеством и политической властью характеризовались как наличием взаимозависимости, так и конфликтами между королями и монахами. Известный историк Шри-Ланки Р.А.Л.Х. Гунавардана описал эту ситуацию как «антагонистический симбиоз»³⁸. Именно

³³ См.: *Gokhale B. G.* The Early Buddhist View of the State // *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 89. 1969. No. 4. P. 731–738.

³⁴ См.: *The Palace Law of Ayutthaya and the Thammasat: Law and Kingship in Siam* / transl. and ed. by Ch. Baker, P. Phongpaichit. Ithaca, NY : Cornell University Press, 2016; *Ishii Y.* Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History. P. 62.

³⁵ См.: *Skilling P.* King, Sangha and Brahmins: Ideology, Ritual and Power in Premodern Siam // *Buddhism, Power and Political Order* / ed. by I. Harris. Abingdon ; New York : Routledge, 2007. P. 182–215. Скиллинг, впрочем, предусмотрительно замечает, что всем этим занимались не только монахи.

³⁶ См.: *Kemper S.* The Presence of the Past: Chronicles, Politics, and Culture in Sinhala Life. Ithaca, NY : Cornell University Press, 1991.

³⁷ См.: *Gunawardana R. A. L. H.* Robe and plough: Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka. Tucson, AZ : University of Arizona Press, 1979; *Reynolds F.* The Two Wheels of Dhamma: A Study of Early Buddhism // *The Two Wheels of Dhamma: Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon* / ed. by G. Obeyesekere, F. Reynolds, B. L. Smith. Chambersburg, PA : American Academy of Religion, 1972. P. 6–30.

³⁸ См.: *Gunawardana R. A. L. H.* Robe and Plough: Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka. С. Дж. Тамбиях обозначает этот конфликт между королями и монахами как один из «диалектических

антагонистический симбиоз — одновременные (или попеременные) созависимость и соперничество политических элит и монахов — является одной из ключевых дилемм регулирования, лежащих в основе буддийского конституционализма в XX веке.

3. Формы буддийского конституционализма: от 1800-х годов до наших дней

Формы буддийского конституционализма, наблюдаемые в настоящее время в Южной Азии, выросли из противоположных схем регулирования этого долгого антагонистического симбиоза между монахами и правителями с использованием средств современного права и бюрократической администрации. Разрабатывая и вводя в действие эти формальные институты, южно-азиатские законодатели опирались на смесь двух нормативных стратегий, заимствованных из истории буддизма: одна заключалась в разрешении конфликта между светскими и монашескими властями по поводу регулятивных полномочий путём усиления государственного контроля над сангхой, а вторая предполагала разделение юрисдикций между светскими и монашескими властями, каждая из которых получала свою сферу ответственности. Различные формы буддийского конституционализма, действующие в настоящее время в Шри-Ланке, Таиланде, Мьянме, Камбодже и Лаосе, имеют истоки в том или ином сочетании этих двух стратегий. Они также зависят от специфики правового и институционального контекста современных национальных государств. В традиционно-архаических политических режимах границы между королевским правом, правом Будды (дхаммой) и монашескими нормами (винайей) были, скорее, как и межгосударственные границы, расплывчатыми и подвижными³⁹. В конце XIX —

начале XX века эта расплывчатость стала восприниматься южноазиатскими сторонниками правовой модернизации как недостаток. Местные и колониальные законодатели стремились сделать право чётким, последовательным и единым⁴⁰. В эпоху создания конституций, в XX веке, решение проблемы антагонистического симбиоза приняло форму напоминающих конституции основных законов: наборов всеобъемлющих, директивных позитивистских правил, написанных на местном языке, имеющих широкое хождение и равноправно применяемых ко всем гражданам, живущим в пределах недавно закреплённых территориальных границ страны⁴¹.

На этом фоне формы буддийского конституционализма в Таиланде и Шри-Ланке можно рассматривать как противоположные стратегии решения проблемы антагонистического симбиоза с использованием инструментария и моделей из арсенала современной правовой и конституционной мысли. Таиланд принял модель буддийского конституционализма, которая наиболее выраженно демонстрирует первый тип стратегии: расширение государственного контроля над монашеством. Шри-Ланка выбрала форму буддийского конституционализма, которая в наибольшей степени (по крайней мере, по сравнению с другими) близка ко второму типу стратегии, в соответствии с которой монашество пользуется автономией по отношению к государству. В обоих случаях эти направления развития отражают как исторические традиции, так и осознанный политический расчёт. Развитие в

⁴⁰ См.: *Loos T. Subject Siam: Family, Law, and Colonial Modernity in Thailand.* Ithaca, NY : Cornell University Press, 2006.

⁴¹ Разумеется, это не касается крупнейших империй древнего южноазиатского мира, таких как Империя Маурьев. Об общественных режимах архаичной эпохи см.: *The Palace Law of Ayutthaya and the Thammasat: Law and Kingship in Siam / transl. and ed. by Ch. Baker, P. Phongpaichit; Day T. Fluid Iron: State Formation in Southeast Asia.* Honolulu, HI : University of Hawaii Press, 2002; *Huxley A. Thai Law, Buddhist Law: Essays on the Legal History of Thailand, Laos, and Burma.* Bangkok : White Orchid Press, 1996; *Ishii Y. The Thai Thammasat (with a Note on the Lao Thammasat) // The Laws of South-East Asia / ed. by M. B. Hooker.* Singapore: Butterworths, 1986. P. 143—203; *Lammerts C. Buddhist Law in Burma: A History of Dhammasattha Texts and Jurisprudence.* c. 1250—1850 CE. Honolulu, HI : University of Hawaii Press, 2018.

конфликтов» в работе: *Tambiah S. J. World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background.* Cambridge : Cambridge University Press, 1977. P. 515 and passim. См. также: *Collins S. Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pāli imaginary.*

³⁹ См.: *Lammerts C. Genres and Jurisdictions: Laws Governing Monastic Inheritance in Seventeenth-Century Burma // Buddhism and Law: An Introduction / ed. by R. R. French, M. A. Nathan.* P. 183—197.

Таиланде во многом связано с тем, что эта страна не знала колониального владычества, в ней сильно влияние военных, а также сохранился институт королевской власти. Шриланкийская стратегия появилась на фоне исторического развития, в сильнейшей степени отмеченного влиянием колониализма, фрагментацией монашества и отменой буддийской монархии. Тем самым буддийский конституционализм сформировался как результат некоего исторического процесса и политических согласований.

В этом разделе рассматриваются характерные черты, историю и результаты этих разошедшихся траекторий буддийского конституционализма. Начав с XIX века, когда идеология современного легализма впервые стала приобретать влияние, я рассматриваю становление современного буддийского конституционализма. Я показываю также, как эти противоположные модели буддийского конституционализма вызвали разнотипные кризисы в области регулирования. В Таиланде эти кризисы связаны с интеграцией тех или иных буддийских групп в составе официального национального монашеского корпуса или с изгнанием их оттуда. В Шри-Ланке эти кризисы вызваны глубокими разногласиями по поводу надлежащих источников авторитета и власти, основанных на буддийской традиции.

3.1. Таиланд

3.1.1. Централизованный государственный контроль над сангхой

Тайский буддийский конституционализм контролирует антагонистический симбиоз власти правительства и монахов, поставив последних под контроль государства, или, точнее, в сферу влияния королевского и бюрократического аппарата. По сравнению со своими южноазиатскими соседями Таиланд обладает наиболее полными и всеохватывающими правовыми и бюрократическими возможностями для регулирования деятельности монахов. Тайское правительство признаёт (и контролирует) формальную монашескую иерархию, которая, теоретически, распространяется на все районы страны. Эти властные структуры поддерживаются (и администрируются) особыми государственными институтами, а также спе-

циальным законом, Актом о сангхе 1962 года (поправки в него вносились в 1991 и в 2017 годах), который является третьим в ряду схожих актов о сангхе, вводившихся в действие тайскими королями начиная с 1902 года.

Как указано в Акте 1962 года, тайские монахи находятся под юрисдикцией Верховного патриарха (по-тайски: *sanghkarat*; на пали: *saṅgha-gāja*), назначаемого королём из списка кандидатов, удовлетворяющих определённым критериям⁴². Находясь на вершине пирамиды буддийского монашества в Таиланде, Верховный патриарх действует с учётом рекомендаций совета старейших буддийских монахов, известного как Совет старейшин (*махатхерасамакхом*), который он сам отчасти и назначает⁴³. Светский бюрократ, генеральный директор Управления национального буддизма⁴⁴, также заседает в Совете, выполняя *ex officio* (в силу своей должности) функции генерального секретаря, а канцелярия генерального директора является официальным местом заседания Совета (статья 13 Акта о сангхе). Таким образом, в том, что касается административной структуры и физического

⁴² До недавнего времени король соблюдал норму, согласно которой назначается старейший член Совета старейшин. Однако 6 января 2017 года генерал Прайют и премьер-министр издали поправку к Акту о сангхе, в соответствии с которой король назначает сангхараджу целиком по собственному усмотрению (подробнее см. ниже), см.: *Sangha Act (Amendment) No. 3, 2017 // 134-II Royal Thai Government Gazette*. (Благодарю Марку Чаренвонга за указание на это.)

⁴³ Совет состоит из монахов, достигших высшего монашеского ранга (сомдет, ныне в нём 10 монахов) вместе с несколькими другими монахами второго по старшинству духовного чина (ратчакхана). Членов Совета в ранге ратчакханы назначает сам Верховный патриарх, и они являются членами Совета в течение двухлетнего срока, который может быть продлён (статьи 12, 14). В современной тайской системе имеется шестьдесят два уровня монашеской иерархии, и продвижение по ней связано с результатами духовных экзаменов, организуемых государством, а также опытом и репутацией.

⁴⁴ До 2002 года его должность называлась «Генеральный директор Департамента религиозных дел». Это переименование было сделано в ответ на народные требования, согласно которым официальная сангха не должна контролироваться бюро, отвечающим за религиозные дела вообще, но именно специальным бюро, отвечающим только за вопросы буддизма. См.: *Theerasuvat P. Buddhism as a Factor in Thai Politics: 1963–1992*. Jawaharlal Nehru University, Delhi, 2014 (неопубликованная диссертация на соискание учёной степени Ph.D.). P. 118.

местонахождения, влияние короля и государственных чиновников на Совет очевидно. Влияние государства дополнительно подкрепляется требованием, согласно которому Совету требуется подпись соответствующего министра для принятия решений о лишении или присвоении статуса монаха. Что касается полномочий Верховного патриарха, то Акт о сангхе указывает, что он может «управлять» монахами страны при условии, что его определения (*dicta*) не противоречат тхеравадскому кодексу монашеской дисциплины (винайе), существующим законам, принятым Советом, или каким бы то ни было указам и законам, изданным государством (статья 8). В соответствии с положениями Акта о сангхе Верховный патриарх и Совет старейшин, наряду с государственными чиновниками, которые участвуют в работе Совета и помогают его администрировать, имеют формальные юридические полномочия в отношении монахов Таиланда. Совет осуществляет эту власть посредством тщательно структурированной иерархии, существующей параллельно с иерархией гражданской администрации страны. Совет старейшин стоит на вершине пирамиды «духовных губернаторов» (чаокхана) и нижестоящих советов на региональном, провинциальном, районном и общинном уровне. Согласно Акту, эти монахи-чиновники руководят настоятелями отдельных храмов по всей стране⁴⁵. Акт также наделяет высших духовных чиновников полномочиями назначать низших (статья 22). Таким образом, предполагается, что решения и правила, принимаемые Советом, спускаются «вниз» к отдельным храмам по каналам официальной и централизованной иерархии сангхи. В то же время Акт оставляет за Советом старейшин последнее слово во всех вопросах монашеской жизни. Это означает, что, с юридической точки зрения, Совет старейшин (подконтрольный правительственным министрам и королю) в конечном счёте определяет, кого можно и кого нельзя признавать монахом. Де-юре, хотя и не всегда на практике, Совет имеет полномочия лишить облачения тех монахов, которые не следуют его правилам (статьи 24–30). Эта иерархическая сеть также даёт

Совету значительные полномочия по управлению движимой и недвижимой храмовой собственностью. Акт о сангхе делегирует ответственность за монастырскую собственность храмам (которые рассматриваются как юридические лица), но в то же время отдаёт высший контроль над ней иерархическому аппарату сангхи и Департаменту национального буддизма. Аналогично, любое строительство или реконструкция храма должны получить одобрение Совета (статья 32)⁴⁶.

Таким образом, по замыслу и в соответствии с практикой применения Акт о сангхе 1962 года специально предназначен для привнесения в сангху иерархического порядка, так, чтобы её можно было регулировать и в некоторых случаях использовать в государственных целях⁴⁷. Это было заложено уже в ходе разработки редакции Акта, принятой в 1962 году. Фельдмаршал Сарит ввёл закон 1962 года после предприятия им переворота, чтобы закрепить контроль военного правительства над сангхой и ликвидировать последствия действия закона 1941 года, который, с точки зрения Сарита, ошибочно ввёл в национальный аппарат сангхи демократические и децентрализованные процедуры. Как и в случае с тайским обществом в целом, Сарит утверждал, что избыток демократии в сангхе приведёт к конфликтам и расколам⁴⁸. Начиная с 1960-х годов, Сарит использовал только что централизованную систему для того, чтобы поставить тайских монахов на службу более широким интересам правительства. В число этих интересов входило использование монахов для борьбы с коммунистами на Севере и Востоке страны и индоктринация сельского населения в духе стандартизированных «национальных» (центрально-тайских) культуры, языка, мировоззрения и буддийских практик⁴⁹. Недавние административ-

⁴⁵ См.: *Tambiah S.J. World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background.* P. 366.

⁴⁶ См.: Беседа с д-ром Амнаджем Буасири, заместителем директора Департамента религиозных дел, Бангкок, Таиланд, 21 декабря 2011 года.

⁴⁷ Одна из первых статей Акта о сангхе 1962 года разъясняет, что высшей контролирующей инстанцией в отношении применения Акта является министр образования, а не Верховный патриарх (статья 6).

⁴⁸ См.: *Ishii Y. Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History.* P. 113–119.

⁴⁹ См.: *Chaloemtiarana T. Thailand: The Politics of Despotic Paternalism.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007; *Keyes C.F. Buddhism and National Integration*

ные и судебные решения подтвердили точку зрения Сарита на Совет старейшин как орган, являющийся основной инстанцией по делам монахов Таиланда. Например, в двух случаях, в 2002 и 2004 годах, Высший административный суд отказался рассмотреть обращения буддийских монахов, желавших подать жалобу на решения Совета сангхи о лишении их монашеского статуса, полагая, что у Совета имеются исключительные полномочия как для приёма людей в официальный состав сангхи, так и для исключения из него⁵⁰.

3.1.2. Исторический контекст

Эта современная система централизованного управления сангхой имеет корни в долгой истории попыток централизовать, упорядочить и взять под контроль монашеские общества. История королевского контроля над сангхой на территориях, ныне входящих в состав Таиланда, насчитывает несколько веков⁵¹, но более конкретно генезис современного Акта прослеживается с конца XVIII века. Начиная с 1782 года, после вступления на престол в Бангкоке династии Чакри (царствующей до настоящего времени) тайские короли ввели ряд уставов и административных указов, преследующих цель упорядочить жизнь монахов и ужесточить контроль короля над ней. В 1782 году король Рама I провозгласил первый из десяти «законов о сангхе», целью которых было регулирование деятельности монахов, а также отношений между монахами и мирянами⁵². Эти указы запрещали монахам некоторые виды действий, считавшиеся недостойными. В них королевским чиновникам также разрешалось проверять поведение монахов и, если необходимо, рекомендовать, чтобы тех или иных монахов подвергли наказанию⁵³.

На протяжении столетия другие короли из династии Чакри расширяли систему регулирования, введённую Рамой I. В 1859 году король Рама IV (Монгкут) ввёл всеобъемлющую систему регистрации всех храмов, находившихся под покровительством королевской семьи. Эта программа требовала от настоятелей таких храмов предоставлять списки монахов окружным чиновникам, которые затем должны были передавать их в Бангкок. В 1902 году король Рама V (Чулалонгкорн) ввёл первый Акт о сангхе, распространив эту систему регистрации на *все* буддийские храмы (как королевские, так и «обычные» храмы) в пределах только что установленных границ тайского государства⁵⁴.

Целью этих реформ XIX века было создание единой унифицированной сангхи, которая, подобно новой, модернизированной тайской бюрократии, должна была быть единообразно организованной, образованной и лояльной королю. С этой целью короли из династии Чакри пытались интегрировать и реформировать многочисленные монашеские ордена, действовавшие в стране. До этих реформ монашеские группы (кханы) формировались по разнообразным признакам принадлежности (например, по определённому наставнику, региону или языку). Монахи Таиланда также делились на два основных братства (никай), которые существуют и по сей день: Тхаммайют, небольшое братство, основанное королём (тогда ещё принцем) Монгкутом в 1833 году и ассоциирующееся с королевской семьёй, и Маханикай, или «великое братство», состоящее из всех остальных монахов.

Усиливая и централизуя монашескую иерархию, короли династии Чакри и особенно Рама V пытались придать сангхе центростремительные силы. Этот процесс централизации, хотя в официальных формулировках речь и шла об «очищении монашества», привёл к тому, что королевские и государственные полномочия стали преобладать над монашескими. Именно король назначал Патриарха и других высокопоставленных иерархов; эти пользующиеся королевской поддержкой монахи (непропорционально большое количество которых было связано с братством

in Thailand // *Journal of Asian Studies*. Vol. 30. 1971. No. 3. P. 551–567.

⁵⁰ См.: *Larsson T. Keeping Monks in their Place? // Asian Journal of Law and Society*. Vol. 3. 2016. No. 1. P. 17–28, 20–21.

⁵¹ См.: *Ishii Y. Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History*. P. 62.

⁵² См.: *Reynolds C.J. The Buddhist Monkhood in Nineteenth Century Thailand*. Cornell University, Ithaca, NY, 1973 (неопубликованная диссертация на соискание учёной степени Ph.D.). P. 36–46.

⁵³ См.: *Ibid.* P. 43.

⁵⁴ См.: *Ishii Y. Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History*. P. 72–73.

Тхаммайют Никай) руководили карьерным продвижением монахов на более низких уровнях. Система рангов усиливалась благодаря иерархическому распределению привилегий и почестей. Высокопоставленное духовенство получало почётные титулы, денежные выплаты, почётные места на больших церемониях, секретарей и помощников, публичные полномочия по управлению храмами и храмовыми землями, а также полномочия по разрешению споров между монахами⁵⁵.

Начиная с середины XIX века связи между сангхой и королём были дополнительно закреплены кровными узами. Монахи королевского происхождения (принцы тайской монархии) всё чаще и чаще занимали высокие посты в официальной сангхе. В 1851 году династия Чакри достигла беспрецедентного слияния королевской и духовной власти: высокопоставленный принц королевской семьи стал главой монахов королевства, а высокопоставленный монах, который по рождению претендовал на наследование престола, сложил монашеский сан и стал королём⁵⁶. Эти тесные семейные связи между лидерами монашества и королевской семьёй будут существовать на протяжении большей части XIX века, как и непропорционально большое представительство монахов из братства Тхаммайют Никай (которые, гораздо менее многочисленные, чем Маханикай, пользуются более сильным покровительством королей) в официальной монашеской иерархии⁵⁷. Тесное сотрудничество королей, королевских чиновников и принцев-монахов должно было способствовать созданию полностью контролируемой государством системы надзора, управления, регистрации и карьерного продвижения монахов.

3.1.3. Буддийский кризис регулирования: тайский вариант

Буддийский конституционализм в его тайском варианте — это проект, корни которого восходят к событиям более чем двухсотлетней давности. Это также проект, стремящийся использовать право и формальные институты для регулирования и централизации полномочий и деятельности буддийских монахов. Хотя формальная иерархия сангхи не влияет на всю монашескую жизнь в Таиланде⁵⁸, она приводит к характерным типам кризисов регулирования, которые включают борьбу за признание и контроль над монашескими группами, которые не следуют правилам, утверждённым Советом старейшин. Фактически напряжённая борьба в этой сфере началась почти немедленно после принятия первого Акта о сангхе в 1902 году (закона, похожего на закон 1962 года) и продолжила регулярно проявляться в последующие десятилетия.

Между 1908 и 1935 годами масштабный конфликт из-за признания и контроля над монашеской общиной имел место в Ланне, северном регионе Таиланда, в котором участвовал харизматический монах Круба Сивичай, придерживавшийся североюаньской традиции буддизма⁵⁹. Согласно большинству источников, Сивичай не собирался поднимать мятеж против централизованной монашеской администрации. В действительности его правонарушения стали прямым следствием постепенного распространения регулирования жизни монахов на территорию Ланны, которая до конца XIX века представляла собой особое племенное политическое образование. По трём разным поводам чиновники сангхи обвиняли Сивичая в нарушении правил монашеской жизни, в то время как он

⁵⁵ См.: *Reynolds C.J.* The Buddhist Monkhood in Nineteenth Century Thailand.

⁵⁶ См.: *Ibid.* P. 114–115.

⁵⁷ См.: *McCargo D.* The Changing Politics of Thailand's Buddhist Order // *Critical Asian Studies*. Vol. 44. 2012. No. 4. P. 627–642, 637–638. Маккарго подсчитал, что среди восьми патриархов Совета старейшин с 1932 по 2012 год пятеро были из менее многочисленного братства Тхаммайют и только трое из более многочисленного Маханикай. Ещё более многоговорящим является тот подмеченный Мак-Карго факт, что тхаммайютские патриархи занимали этот пост на протяжении 70 лет из 80, так как все трое монахов из братства Маханикай пробыли в должности очень недолго.

⁵⁸ См.: *McDaniel J.T.* The Lovelorn Ghost and the Magical Monk: Practicing Buddhism in Modern Thailand. New York: Columbia University Press, 2011.

⁵⁹ Сведения в этом абзаце опираются на ещё не оконченную магистерскую работу Тхонгтиды Кравангита, а также на следующие работы: *Bowie K.* The Saint with Indra's Sword: Khruubaa Srivichai and Buddhist Millenarianism in Northern Thailand // *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 56. 2014. No. 3. P. 681–713; *Bowie K.* Of Buddhism and Militarism in Northern Thailand: Solving the Puzzle of the Saint Khruubaa Srivichai // *Journal of Asian Studies*. Vol. 73. 2014. No. 3. P. 711–732; *Keyes C.F.* Op. cit.

действовал в рамках вполне обычных практик для Ланны того времени. Главным обвинением в ходе процессов над ним было проведение незаконных посвящений в монахи. Незаконными их делало отсутствие одобрения со стороны местного, назначенного государством представителя сангхи. Они были нелегальными ещё и потому, что Сивичай, хотя и был монахом высокого ранга, ранее не зарегистрировался как «упаджхайя», то есть монах, имеющий полномочия посвящать других. Сивичай отказывался раскаяться или изменить своё поведение и неоднократно арестовывался представителями властей. Однако его популярность как религиозного лидера мешала представителям власти принудить его к сотрудничеству. Несколько раз во время судебных процессов над ним его единомышленники выступали в его защиту, запугивая тех, кто хотел подвергнуть его дисциплинарным взысканиям. В конце концов был достигнут вынужденный консенсус: Сивичай продемонстрировал послушание, подписав документ, где обещал следовать положениям Акта о сангхе 1902 года, хотя на практике, судя по всему, его деятельность продолжалась.

Процессы над Сивичаем являются одним из первых примеров того, каким образом проект централизации государственной власти по отношению к монашеству вызывал конфликты по поводу деятельности и признания отдельных монахов и монашеских сообществ. Создав иерархический централизованный институт монашества, имеющий полномочия регулировать и направлять монашескую жизнь во всей стране, тайское государство позиционировало себя и свой официальный монашеский аппарат в качестве арбитров и исполнителей «правильной» монашеской практики (ортопраксии). В случае с Сивичаем конфликты из-за посвящения в монахи (и иной монашеской деятельности) смешивались с конфликтами, обусловленными региональной независимостью Ланны. Неотъемлемой частью спора Сивичая с центральными властями были другие конфликты из-за культурной, языковой и политической независимости Ланны от Бангкока. Здесь находит отзвук ключевая черта антагонистического симбиоза, о котором речь шла в разделе 2: бангкокские власти считали Сивичая не просто угрозой для своей версии буддийской ортодоксии, но также и харизматической фигурой, вокруг

которой могло возникнуть политическое сопротивление⁶⁰.

В последние десятилетия можно наблюдать схожий сценарий. Как и в случае с Сивичаем, тайская версия буддийского конституционализма продолжает порождать конфликты из-за принадлежности к монашеству и контроля над ним, причём эти конфликты часто пересекаются с другими острыми политическими и общественными разногласиями. Аналогично, эти конфликты имеют тенденцию вовлекать буддийские монашеские объединения, которые получают популярность и денежные средства за пределами властных структур официальной сангхи. В современном Таиланде наиболее важное и влиятельное буддийское движение этого типа — Ват Пхра Дхаммакайя, храмово-монашеская организация, возникшая примерно в 1970 году. В последние десятилетия движение Дхаммакайя быстро растёт. Сейчас это богатейшая буддийская организация Таиланда и одна из наиболее популярных. Учение этой группы отличается от канонического буддизма, принятого в официальной иерархической сангхе. Дхаммакайя рекомендует особого рода медитации, активно пропагандирует уникальную доктрину просветления и придерживается стиля религиозности, который, с точки зрения многих критиков, выглядит скорее как «мегацеркви» в духе США, чем традиционные тайские храмы (800-акровый храмовый комплекс Дхаммакайя под Бангкоком по праздникам привлекает по 100 тысяч верующих)⁶¹. Проповедуя эти нестандартные практики и учения, опираясь на продвинутые методы обращения к аудитории и медийные механизмы, движение Дхаммакайя получило значительную поддержку, особенно со стороны ориен-

⁶⁰ Круба Сивичай не единственный пример. Было также много других буддийских праведников, во многом его напоминавших. См.: *Easum T.M.* A Thorn in Bangkok's Side: Khruba Sriwichai, Sacred Space and the Last Stand of the Pre-modern Chiang Mai State // *South East Asia Research*. Vol. 21. 2013. No. 2. P.211–236; *Jirattikorn A.* Buddhist Holy Man Khruba Bunchum: The Shift in a Millenarian Movement at the Thailand–Myanmar Border // *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*. Vol. 31. 2016. No. 2. P.377–412.

⁶¹ См.: *Scott R.M.* Nirvana for Sale?: Buddhism, Wealth, and the Dhammakaya Temple in Contemporary Thailand. Albany, NY : State University of New York Press, 2009. P.52.

тированного на социальный рост городского среднего класса, включая целый ряд влиятельных предпринимателей и политиков⁶². Эта массовая поддержка переросла также в финансовую: в ходе проведения различных кампаний сбора средств наряду с продажей товаров и ритуальными пожертвованиями Дхаммакайя собрала миллиарды батов. Это вызвало нашествия критиков, обвиняющих группу в проповеди этоса бездумного материализма⁶³.

В рамках централизованного режима духовных властей, характеризующего буддийский конституционализм в Таиланде, появление новой буддийской монашеской группы с альтернативным стилем религиозной практики и мощной общественной поддержкой представляет угрозу на двух уровнях. На одном уровне, официальное руководство сангхи в Таиланде рассматривает версию буддизма, проповедуемую Дхаммакайей, как угрозу ортодоксии, требующую либо реформы, либо лишения сана монахов-еретиков. Неоднократно начиная с 1998 года Совет старейшин, Верховный патриарх и правительственные чиновники выдвигали обвинения против главного настоятеля и монахов Дхаммакайи, в том числе в незаконном присвоении храмовой собственности, искажении буддийских учений, изготовлении недолжных с точки зрения буддизма изображений, неправильной рекламе и ложных претензиях на чудотворство⁶⁴. С другой стороны, эти группы, в случае их объявления еретическими, могут по причине своей предполагаемой влиятельности представлять другой тип угрозы официальной сангхе и тайскому государству. Эта угроза заключается в том, что монахи, обви-

ненные в ереси, могут отказаться повиноваться суждениям (*dicta*) Совета или Верховного патриарха, даже если эти суждения принудительно поддерживаются государством. Это, в свою очередь, грозит сделать очевидными слабость официальной (духовной и государственной) системы и фактическую независимость монашеских групп, которые могут мобилизовать большие группы людей.

Именно это и происходило в период с 1990-х годов до 2017 года в случае Дхаммакайи. Руководству сангхи оказалось крайне сложно контролировать или «понизить в статусе» столь популярное и влиятельное движение⁶⁵. Например, в ходе расследований 1998–2000 годов главный настоятель Дхаммакайи отказался посещать ряд дисциплинарно-воспитательных собраний. Кроме того, он публично поставил под сомнение нравственный авторитет как официального руководства сангхи, так и государственных чиновников. Хотя главный настоятель в конце концов согласился перевести некоторые права собственности со своего имени на имя храмового совета попечителей (ключевое требование совета чиновников), у государственных властей, как кажется, не было другого выбора, кроме как снять с него все прочие обвинения⁶⁶. Этот отказ от обвинения стал результатом влияния сторонников Дхаммакайи, которые, подобно защитникам Сивичая в начале XX века, смогли удачно использовать общественное и политическое влияние для защиты независимости своей группы.

Сейчас ситуация стала ещё более напряжённой, поскольку тайская хунта занимает всё более агрессивную позицию в вопросе расследования деятельности главного монаха Дхаммакайи и выдвижения обвинений против него. Как и прежде, главный настоятель отказался сотрудничать со специальными следователями и игнорировал повестки, утверждая, что обвинения против него ложны. На сей раз, однако, режим ответил массовой полицейской осадой главного храма Дхаммакайи, перекрыв туда доступ людям и

⁶² См.: *Scott R.M.* A New Buddhist Sect?: The Dhammakāya Temple and the Politics of Religious Difference // *Religion*. Vol. 36. 2006. No. 4. P. 215–230; *Taylor J.L.* New Buddhist Movements in Thailand: An “Individualistic Revolution”, Reform and Political Dissonance // *Journal of Southeast Asian Studies*. Vol. 21. 1990. No. 1. P. 135–154; *Zehner E.* Reform Symbolism of a Thai Middle-Class Sect: The Growth and Appeal of the Thammakai Movement // *Journal of Southeast Asian Studies*. Vol. 21. 1990. No. 2. P. 402–426.

⁶³ См.: *Mackenzie R.* New Buddhist Movements in Thailand: Towards an Understanding of Wat Phra Dhammakaya and Santi Asoke. London: Routledge, 2007. P. 90.

⁶⁴ См.: *Scott R.M.* Nirvana for Sale?: Buddhism, Wealth, and the Dhammakaya Temple in Contemporary Thailand. P. 138.

⁶⁵ В частности, предлагалось понизить в статусе монастырь Ват Пхра Дхаммакайя и сделать его центром медитации. См.: *Cook D.M.* Wat Phra Dhammakaya: Competition and authoritative conflict with the Thai monastic elite. Arizona State University, Tucson, AZ, 2009 (неопубликованная магистерская работа). P. 56.

⁶⁶ См.: *Ibid.*

товарам первой необходимости с целью заставить настоятеля покинуть укрытие. Как и раньше, попытка «дисциплинировать» Дхаммакайю оказалась сложным делом, потребовав резкой и внушающей беспокойство демонстрации силы со стороны государства. Преследуя Дхаммакайю, хунта решила действовать без (само)ограничений и воспользовалась чрезвычайными полномочиями (перечисленными в вызывающей неоднозначную реакцию статье 44 временной Конституции 2016 года), чтобы подтвердить позицию государства как высшего контролёра и арбитра легитимной монашеской администрации в Таиланде. В начале 2017 года режим пошёл на ещё более решительный шаг, а именно внёс поправки в Акт о сангхе, предоставив королю (и режиму) ещё бóльшую свободу действий при назначении Верховного патриарха. Как отмечают наблюдатели, генерал Прайют настаивал на этой поправке, чтобы избежать назначения старейшего монаха ордена Маханикай, который, хотя и исполнял обязанности Патриарха после кончины предыдущего в 2013 году и был выдвинут на эту позицию Советом старейшин, оппонировал хунте и находился в дружеских отношениях с главным настоятелем Дхаммакайи⁶⁷.

Как видно в случаях Крубы Сивичая и Дхаммакайи, буддийский конституционализм в его тайской форме сопровождается кризисами регулирования определённого типа. Тайские короли и правительства реагировали на напряжённость в отношениях между государством и сангхой, принимая основные законы, наделяющие государство формальными полномочиями по контролю за монахами путём создания официальной монашеской иерархии и наблюдения за ней. Однако у официальной иерархии не получилось взять под тотальный контроль неформальные монашеские группы. Несмотря на это, тайские режимы последовательно преподносят единство монашества как принципиальную необходимость в деле защиты буддизма. А защита буддизма с 1932 года является ключевым положением более чем двадцати конституций, принятых в Таиланде⁶⁸. Последний проект

конституции Таиланда, одобренный хунтой, но ещё не ратифицированный, предусматривает, помимо существующих гарантий для буддизма, ещё более далеко идущие положения, наделяющие тайское государство полномочиями «применять меры и создавать механизмы, предотвращающие любое оскорбление буддизма в любой форме и поощряющие участие всех буддистов в применении таких мер и механизмов»⁶⁹. Это положение, судя по недавним предписаниям, изданным правящим режимом⁷⁰, в дальнейшем позволит ему претендовать на право контроля, в духе царя Ашоки, за канонами буддийской ортопраксии и ортодоксии.

Тайская разновидность буддийского конституционализма, хотя и предоставила государству полномочия централизовать и контролировать сангху, в то же время привела к существенным конфликтам за её рамки. В тех случаях, когда государство не может формально подчинить и контролировать массовые монашеские движения, это приводит к напряжённому противостоянию между полуавтономными монашескими группами и органами государственной сангхи. Буддийский конституционализм в его тайском варианте, в сущности, оставляет перед государством и руководством сангхи два варианта действий по отношению к сектам, стремящимся к независимости: либо контролировать их и привлечь к сотрудничеству, либо лишить сана их членов. Это превращает конфликты между монахами в игру с высокими ставками, проигрыва в которой, как показывают последние события, режим, одержимый стремлением к контролю, не может себе позволить. С другой стороны, монахам, ценящим самостоятельность, или несогласным с государственным монашеским уставом, или чувствующим себя оттеснёнными на обочину системы рангов и повышений, тоже, в общем, мало что остаёт-

ник «сасаны» — термин, означающий как буддизм, так и вообще религию (например, статья 4 Конституции 1932 года; § 9 Конституции 2007 года). С 1997 года тайские конституции включают также положение, согласно которому государство должно покровительствовать буддизму и защищать его (например, § 73 Конституции 1997 года; § 79 Конституции 2007 года).

⁶⁹ § 67 временной Конституции Таиланда 2016 года.

⁷⁰ См.: *Areerat K. Junta's Latest Attempt to Regulate Faith suppresses Rights and Freedom: Experts // Prachatai English*. 2016. 26 August.

⁶⁷ См.: Senior Monk Backs Off as Sangha Act Amended // *The Nation*. 2016. 30 December.

⁶⁸ С 1932 года во всех тайских конституциях требуется, чтобы король был буддистом и действовал как защит-

ся. Они должны действовать либо вне системы, как в случае Сивичая (или реформистского движения Санти Асоке⁷¹, или «Буддийских монахинь Таиланда»⁷²); или же искать той или иной формы неестественного примирения в рамках системы, как это было в случае Дхаммакайи в конце 1990-х годов; или же, в крайних случаях, прямо противостоять государственному контролю и рисковать оказаться объектами мер принуждения, как в случае Дхаммакайи после 2016 года.

3.2. Шри-Ланка

3.2.1. Сложная автономия шри-ланкийской сангхи

Если тайская форма буддийского конституционализма разрешает напряжённость между государственными и духовными властями, наделяя властью королевских и правительственных чиновников, шри-ланкийская система даёт значительные полномочия и автономии самим монахам. Как и в Таиланде, у этого имеются социологические и исторические причины. Буддийский конституционализм в шри-ланкийском обличье возник в монашеской среде, отличной от существовавшей в Таиланде. В целом шри-ланкийские монашеские ордена более децентрализованы и автономны, чем в Таиланде. Действительно, желание защитить автономию монашества было ключевым вопросом, обсуждавшимся во время разработки первой республиканской конституции Шри-Ланки, особенно при решении вопроса о том, как оформить особый статус буддизма на острове. Хотя многие разработчики конституции хотели провозгласить буддизм «государственной религией» (на сингальском «раджьягама»), против этой формулировки резко (и успешно) выступили группы буддийских монахов, обеспокоенные тем, что обозначение в качестве «государственной религии» подразумевает регулирование и контроль со стороны правительства над сангхой острова⁷³. Эти монахи и их сторонники в ко-

нечном счёте заставили разработчиков конституции Шри-Ланки отказаться от формулировки «государственная религия» в пользу положения, не вызывавшего мыслей о полномочиях государства по отношению к монахам. Компромиссная формулировка, вошедшая в статью 9, придала буддизму «особое значение», также обязав государство «обеспечить защиту» буддийских учений и институтов⁷⁴.

Как показывает этот эпизод разработки конституции, шри-ланкийские монахи оказывали серьёзное сопротивление попыткам государства регулировать сангху. Шри-Ланка никогда не знала эквивалента тайскому Совету старейшин. Никакая иерархия, официальная или неофициальная, не организует монашество в масштабах всего острова. Отдельные иерархии существуют в рамках каждого из трёх независимых братств (никайя) Шри-Ланки: Сийям-Никайя, Амарapura-Никайя и Раманнья-Никайя. (Эти братства носят названия областей, к которым они ведут источники своего посвящения: Сийям, то есть Сиама⁷⁵, а также области Амарapura и Раманнья в современной Мьянме.) Сийям-Никайя — крупнейшее и старейшее братство; его столица находится в Канди, центре последнего буддийского королевства, существовавшего на острове до его завоевания британцами в 1815 году. Раманнья- и Амарapura-Никайя были основаны позже; их главные центры находятся в южной и западной части острова. Примерно половина монахов на острове принадлежит к Сийям-Никайе, а остальные делятся между Амарapura- и Раманнья-Никайей⁷⁶.

Хотя буддисты в Шри-Ланке часто называют монахов острова частью единой великой монашеской общины (на сингальском и на пали — махасангха), на практике между эти-

⁷⁴ Статья 9 Конституции Шри-Ланки 1978 года.

⁷⁵ Сиама — официальное название Таиланда до 1930-х годов. Автор статьи обычно использует термин «Таиланд» и в более ранний период. — *Примеч. пер.*

⁷⁶ См.: Department of Buddhist Affairs of the Government of Sri Lanka, *Vihārasthāna hā Bhikkhū Vahansē Saṅgaṇaya* («Перепись бхикку и храмов»). 2012. Данные получены из Департамента буддийских дел в 2013 году. Официальная статистика из этого источника содержит следующие данные о структуре монашества: 53 % Сийям-Никайя, 28 % Амарapura-Никайя и 19 % Раманнья-Никайя.

⁷¹ См.: *Mackenzie R.* New Buddhist Movements in Thailand: Towards an Understanding of Wat Phra Dhammakaya and Santi Asoke.

⁷² См.: *Seeger M.* The Bhikkhuni-Ordination Controversy in Thailand // *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Vol. 29. 2006. No. 1. P. 155–183.

⁷³ См.: *Schonthal B.* Buddhism, Politics and the Limits of Law: The Pyrrhic Constitutionalism of Sri Lanka.

ми братствами существуют глубокие и принципиальные различия. Они связаны с местом жительства, источником посвящения и особенно кастой (по-сингалски кула)⁷⁷. Кроме того, два из трёх крупнейших братств также не монолитны и включают десятки автономных подгрупп: они называются капитулами (паршава) в случае Сийям-Никайи и также «братствами»-никайи (что может вызвать путаницу; в транслитерации я буду писать их с маленькой буквы) в случае Амарapura-Никайи⁷⁸. Эти подгруппы носят различные имена, имеют свои собственные организационные структуры и проводят собственные церемонии посвящения в высшие ранги⁷⁹. Они также по-разному одеваются, интерпретируют правила поведения и практикуют ритуалы. В 2012 году Департамент буддийских дел, правительственная организация, отвечающая за связи с монахами острова, зарегистрировал восемь отдельных подгрупп в рамках Сийям-Никайи и двадцать одну отдельную подгруппу в рамках Амарapura-Никайи⁸⁰. Согласно другим данным 1989 года, приведённым в исследовании 2002 года, насчитывается 43 братства второго уровня⁸¹. В любом случае можно быть уверенным, что фактическое количество независимых сообществ больше, чем официальные цифры, так как последние не включают незарегистрированных подгрупп⁸². В некоторых случаях различие между этими подгруппами может быть почти таким же сильным, как и между крупнейшими братствами.

3.2.2. Монашеская собственность и правовой статус монаха

На основании изложенного можно заметить, что, по сравнению с жёстко централизованной и нормированной иерархией официальной тайской системы, шри-ланкийское правительство признаёт многоуровневую фрагментацию. Её глубина и устойчивость тесно связаны с тем, как группы монахов и государство управляют монашеской собственностью. При этом используются подходы, существенно отличающиеся от принятых в Таиланде. В большинстве тайских храмов главный монах, или настоятель, управляет собственностью храма, советуясь со светскими попечителями. Официально это происходит под контролем высших монахов регионального, окружного, провинциального и общегосударственного уровня. Напротив, в большинстве шри-ланкийских храмов настоятель, или вихарадхипати (дословно «храмовый губернатор»), обладает большой независимостью и находится под относительно слабым государственным контролем. Хотя и существуют некоторые формальные, прописанные в законе ограничения относительно того, что настоятели могут и не могут делать с храмовой собственностью (см. ниже), им предоставляется значительная свобода действий при использовании и передаче собственности. Более того, — и это ещё сильнее отличает шри-ланкийскую систему от тайской — высшей инстанцией для разрешения споров по поводу храмовой земли в Шри-Ланке являются гражданские суды, а не духовные. В Шри-Ланке имущественные споры часто рассматриваются сначала в духовных трибуналах (адхиکارана) или на собраниях (сабха) соответствующего монашеского капитула. Однако, если на этом уровне спор не может быть разрешён, на решение можно подать апелляцию (и во многих случаях так и делают) в гражданские суды, где их слушают гражданские судьи. Поэтому гражданские суды Шри-Ланки рассматривают заметное число дел, связанных со спорами двух и более монахов из-за контроля за храмовой собственностью⁸³. По оценке одного из адво-

⁷⁷ См.: *Malalgoda K. Buddhism in Sinhalese Society, 1750–1900: A Study of Religious Revival and Change.* Berkeley, CA: University of California Press, 1976.

⁷⁸ Только Раманнья-Никайи формально не содержит меньших сект. Однако в ней действуют иные принципы фрагментации. Согласно одному из авторов середины 1970-х годов, в Раманнья-Никайе в действительности существует раскол на две «секции» по кастовому признаку. См.: *Phadnis U. Religion and Politics in Sri Lanka.* London: C. Hurst, 1976. P. 55, note 7.

⁷⁹ См.: *Kemper S. Reform and Segmentation in Monastic Fraternities in Low Country Sri Lanka // Journal of Asian Studies.* Vol. 40. 1980. No. 1. P. 27–41.

⁸⁰ См.: Department of Buddhist Affairs of the Government of Sri Lanka, *Vihārasthāna hā Bhikkhū Vahansē Saṅgaṇaya.*

⁸¹ См.: *Abeysekera A. Colors of the Robe: Religion, Identity, and Difference.* Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2002. P. 178, note 12.

⁸² См.: *Ibid.* P. 178.

⁸³ См.: Беседа с адвокатом и специалистом по буддийскому духовному праву, который регулярно выступает на этих процессах, 17 декабря 2014 года.

катов, регулярно работающих с этим типом дел, таких дел бывает около сорока в год.

В то время как государственное регулирование сангхи в Таиланде ощущается прежде всего в вопросах членства в монашеском сообществе, иерархии и правил поведения, в Шри-Ланке оно ориентировано прежде всего на разрешение споров о храмовой собственности. Помимо нормативных источников и процедур, используемых братствами (и капитулами более низкого уровня) для разрешения имущественных споров, при рассмотрении этих споров также применяются два государственных правовых акта: положение, изданное в позднеколониальный период, под названием «Положение о буддийских монастырских уделах» («уделами») (*temporalities*) называли буддийскую собственность британцы, впервые введшие закон такого типа, см. ниже) и сборник прецедентного права, восходящий к началу XIX века, появившийся ещё до введения какого бы то ни было статута или положения, известный под названием «Буддийское духовное право». Положение о буддийских монастырских уделах (последняя поправка внесена в него в 2013 году) устанавливает правила об управлении собственностью буддийских храмов. Для всех «обычных» буддийских храмов, которых на острове подавляющее большинство, Положение предусматривает, что их собственность контролируется попечителем, которого назначает настоятель храма на срок пять лет. Поскольку настоятель может назначить попечителем сам себя, в настоящее время большинством настоятелей являются также попечителями своих храмов. В Положении перечислены приемлемые способы использования храмовой собственности и доходов. Сюда отнесены расходы, связанные с ремонтом храма, поддержкой монахов, заработком храмовых рабочих, распространением буддийского образования, выполнением регулярных ритуалов, помощью бедным и покрытием административных издержек и правовых расходов, связанных с сохранением храмовой собственности⁸⁴. Хотя Положение позволяет директору Департамента буддийских дел вести мониторинг расходов храма, директора, которые обычно являются карьер-

ными государственными служащими, а не экспертами по буддизму, редко вмешиваются в монашеские дела с репрессивными целями. Поэтому храмовые настоятели/попечители обладают большой независимостью и гибкостью в вопросах приобретения, использования и расхода храмовых средств.

Таким образом, в условиях децентрализованности власти настоятель храма осуществляет широкие контрольные полномочия, касающиеся монашеской жизни: он управляет храмовой собственностью, руководит местными монашескими делами и является практически независимой инстанцией для живущих с ним монахов⁸⁵. В результате должность настоятеля является крайне желанной и конфликтной. При назначении настоятеля на практике используется следующее общее правило: он должен быть самым старшим, квалифицированным преемником предыдущего настоятеля с использованием схемы очередности «ученика после ученика»⁸⁶. («Старший» в данном случае не значит «старший по возрасту», а только означает число «сезонов дождей», проведённых в монашеских одеждах с момента посвящения в монашество.)⁸⁷ Несмотря на эту основополагающую норму, могут возникать разнообразные разногласия, включая такие вопросы, как: может ли настоятель выбрать себе преемника, не являющегося старшим учеником? Как должна происходить передача постов, если действующие монахи или их преемники лишаются сана?⁸⁸

В отличие от правил, связанных с использованием храмовой собственности и закреплённых в законах, при рассмотрении в судах споров о получении должности используется Буддийское духовное право (см. ниже). Раз-

⁸⁵ См.: *Kemper S.* The Buddhist Monkhood, The Law, and The State in Colonial Sri Lanka // *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 26. 1984. No. 3. P. 401–427.

⁸⁶ Раннее объяснение этой формы «ученичества» см.: *Woodhouse G. W.* “Sissiyānu Sissiya Paramparava” and Other Laws Relating to the Buddhist Priesthood // *Ceylon Antiquary & Literary Register*. Vol. 3. 1917. No. 3. P. 174–186.

⁸⁷ См.: *Evers H.-D.* Kinship and Property Rights in a Buddhist Monastery in Central Ceylon // *American Anthropologist*. Vol. 69. 1967. No. 6. P. 703–710.

⁸⁸ См.: *Tambiah H. W.* Buddhist Ecclesiastical Law // *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society*. Vol. 8. 1962. No. 1. P. 71–107.

⁸⁴ См.: *Buddhist Temporalities Ordinance No. 19 of 1931*, наиболее недавняя поправка: § 25 of *Buddhist Temporalities (Amendment) Act No. 3 of 1992*.

мер и сфера применения этого сборника очень велики. Одно недавно появившееся издание, предлагающее на сегодняшний день наиболее полное изложение данного регулирования, ссылается на более чем 200 решений Верховного суда⁸⁹. Различные указания по определению преемственности, собранные в этом праве, восходят к целому ряду источников, включая правила монашеского поведения, содержащиеся в текстах на пали, свидетельства высокопоставленных монахов и традиционные практики в храмах в том виде, как их описывают правительственные чиновники, монахи монастырей и светские покровители.

3.2.3. Исторический контекст

Буддийский конституционализм в Шри-Ланке разрешает ключевую дилемму регулирования, заключающуюся в конкуренции духовной и государственной власти, предоставляя монахам больше полномочий и автономии. С одной точки зрения, этот подход отражает и усиливает глубинную фрагментарность шриланкийского монашества: децентрализованная сангха требует способов регулирования, которые делают возможным децентрализованный контроль над храмами и монахами, а децентрализованный контроль над храмами и монахами способствует дальнейшей фрагментации. С другой точки зрения, решающую роль играют исторические факторы. Правовое регулирование сангхи в Шри-Ланке — не только результат регулятивных решений, принятых сменявшими друг друга шриланкийскими правительствами в качестве реакции на фрагментарность духовенства, но и результат политики, которой придерживались британцы во время периода прямого колониального правления, подобного которому не было в истории Таиланда⁹⁰.

Колонизация повлияла на шри-ланкийский буддизм во многих сферах. Однако в том, что касается отношения между правительством и монахами, наиболее серьезные последствия из наследия колониализма имела отмена института монархии. В 1815 году британцы низложили последнего короля Шри-Ланки, правителя высокогорного королевства Канди. Это событие создало несколько дилемм для антагонистического симбиоза между королями и монахами. Если короля нет, кто будет осуществлять традиционные королевские прерогативы очищения сангхи от монахов-еретиков, оказывать земельные и денежные пожертвования сангхе, а также выполнять функции высшего судьи в спорах между монахами?

Первоначально британские колонизаторы исполняли эти роли сами. Но начиная с 1830-х годов колониальная политика начала меняться, и британские губернаторы постепенно стали отказываться от обязанностей в вопросах местных религий. Что касается сангхи, британские власти передали многие из полномочий, прежде принадлежавших монашеским корпорациям и королям, колониальным судам. Используя переводы буддийских текстов, свидетельства высокопоставленных монахов и помощь местных судебных посредников и переводчиков, британские (а затем цейлонские⁹¹) судебные власти постепенно возложили на себя обязанность по разрешению споров из-за монашеской собственности, исполнению должностных функций и правопреемства, используя регулирование вопросов собственности и доверительного управления, закреплённое в британском прецедентном праве⁹². С течением времени этот процесс изменил правовое и общественное представление о монашеской собственности.

⁸⁹ См.: *Weerasooria W. S. Buddhist Ecclesiastical Law: A Treatise on Sri Lankan Statute Law and Judicial Decisions on Buddhist Temples and Temporalities*. Nugegoda, Sri Lanka : Sarasavi Publishers, 2011.

⁹⁰ Мы не хотим сказать, что на тайскую историю колониализм не оказал глубокого влияния. Многие исследователи указывают на «косвенный» политический и культурный колониализм в Сиаме и связывают централизацию сиамского государства в конце XIX века с давлением в регионе со стороны британской и фран-

цузской колониальных держав. См.: *The Ambiguous Allure of the West: Traces of the colonial in Thailand* / ed. by R. V. Harrison, P. A. Jackson. Ithaca, NY : Cornell University Press, 2010.

⁹¹ Цейлон — официальное название Шри-Ланки до 1970-х годов. Автор статьи обычно использует термин «Шри-Ланка» и в более ранний период. — *Примеч. пер.*

⁹² Об этой последней категории см.: *Samaraweera V. An "Act of Truth" in a Sinhala Court of Law: On Truth, Lies and Judicial Proof Among the Sinhala Buddhists* // *Cardozo Journal of International and Comparative Law*. Vol. 5. 1997. No. 1. P. 133–163.

Монашеские земли и активы стали рассматриваться не как надел, предоставленный храму королём или государством, и не как что-то находящееся в воображаемом управлении у всей монашеской общины (то, что в ранних буддийских текстах называется «сангха четырёх четвертей»), но как нечто находящееся под контролем отдельных высокопоставленных монахов. Таким образом, в течение позднего колониального периода британские гражданские суды выработали массив прецедентного права и пласт правовых знаний, легитимировавших и защищающих фидуциарные полномочия единственного человека — настоятеля храма⁹³.

Как и в эпоху королей, иерархии и суды внутри братств продолжали существовать. Однако ко второй половине XIX века полномочия этих органов сократились в условиях растущей влияния гражданских судов. По правилам шри-ланкийских колониальной и постколониальной правовых систем, решения монашеских судов не подлежат исполнению государством. Более того, они имели лишь консультативный характер для светских судов, судьи которых регулярно игнорировали и отменяли решения, вынесенные монашескими судами⁹⁴. В отличие от Сиам XIX века, где короли и их чиновники создавали новые официальные централизованные иерархии власти внутри сангхи, на Цейлоне XIX века колониальные правовые структуры лишили существовавшие монашеские иерархии полномочий и наделили ими отдельных настоятелей. Это, в свою очередь, создало дополнительные возможности и поводы для формирования новых мелких групп духовенства. В условиях, когда контроль за храмовой собственностью находится в руках настоятеля (а не более широкого слоя — капитула, братства или сообщества монахов в целом), монахи-раскольники, решившие отделиться от своего братства, теряли не слишком много из материальных ресурсов, а шансы на выигрыш могли оказаться большими.

3.2.4. Буддийский кризис регулирования: шри-ланкийский вариант

Естественно, что делегирование контроля за храмовой собственностью и децентрализованность шри-ланкийского монашества вызывали и вызывают конфликты из-за монашеской собственности. Однако они привели также к особому рода кризисам регулирования, касающимся учения, правил поведения и религиозного авторитета. Рассмотрим, например, недавний и привлёкший большое внимание общественности правовой спор по поводу того, имеет ли право буддийский монах водить машину⁹⁵. Ключевым вопросом дела, тянувшегося десять лет в Высоком суде и Верховном суде, была неясность относительно того, нарушит ли государство свою обязанность «обеспечивать защиту» буддизма, разрешив буддийскому монаху водить машину (чего, как правило, монахи Шри-Ланки не делают). В деле, вызвавшем горечь и беспокорство буддистов острова, участвовали десятки монахов, светских благотворителей и правительственных чиновников. На одной стороне был преподобный Парагода Вималаванса Тхеро, монах, потребовавший водительские права; его поддержали примерно двадцать других монахов, многие из которых были настоятелями небольших поселковых храмов. В суде эта группа настаивала на том, что вождение автомобиля принципиально для буддийских монахов, поскольку оно позволяет им более эффективно выполнять религиозные обязанности. Среди этих обязанностей — проведение ритуалов, преподавание в воскресных школах и проповедь мирянам. Другую сторону в процессе представляли некоторые из наиболее известных высокопоставленных монахов острова, включая признанных главных монахов всех трёх крупнейших монашеских братств («Никайя» с большой буквы). Они выступали против удовлетворения жалобы Вималавансы, утверждая, что буддийский монах, водящий машину, нарушил бы традиционные правила поведения. По этой причине, утверждали они, беспорочное конституционное обязательство государства защищать буддизм также повлекло бы

⁹³ См.: *Kemper S. The Buddhist Monkhood, The Law, and The State in Colonial Sri Lanka.*

⁹⁴ По оценке одного юриста, регулярно участвующего в этих процессах, суды светских судов отменяют решения монашеских судов примерно в 30–40 % случаев. Интервью в Коломбо, 17 декабря 2014 года.

⁹⁵ *Ven. Dr. Paragoda Wimalawansa Thero in SC 84/2007 (SC/Sp.LA/240/2007, CA Writ. App. 1978/2004),* неопубликованное решение (из архива автора).

за собой обязательство не признавать за монахами юридического права на вождение автомобиля.

Если проследить аргументацию за и против требования Вималавансы, как в суде, так и в СМИ, становится очевидным, как децентрализованный характер буддийских властей и собственности в Шри-Ланке делает столь острыми дискуссии о правилах поведения для монахов или буддийской ортодоксии в целом. Как Вималаванса, так и его оппоненты представили убедительные доказательства, взятые из буддийских текстов и обычаев, для защиты или осуждения⁹⁶ (соответственно) приемлемости вождения для монахов. И те, и другие ссылались на тексты на пали и указывали на важные буддийские принципы. Однако в отсутствие официальной или единой, действующей на всём острове монашеской иерархии не нашлось высшего духовного авторитета, способного оценить действительность аргументации. Каждая сторона утверждала о наличии у неё права говорить от лица буддизма. Вималаванса отвергал интерпретации и авторитет высших монахов, приводивших аргументы против его позиции, утверждая, что у них нет полномочий оценивать поведение отдельных настоятелей⁹⁷. Со своей стороны, оппоненты Вималавансы утверждали, что он и его сторонники не имеют полномочий требовать изменения устоявшихся правил буддийского монашеского поведения или оправдывать эти изменения с позиций буддийского учения.

Когда Апелляционный суд в конце концов принял решение по этому вопросу, отклонив требование Вималавансы, это также вызвало кризис власти. Обосновывая свой решение, Апелляционный суд предложил свою собственную интерпретацию правил монашеского поведения. Однако тем самым суд, состоящий из двух буддистов-мирян, не избежал того, чтобы диктовать каноны поведения буддийским монахам, а это ставит с ног на голову обычную иерархию буддийского знания и власти в децентрализованной системе шри-ланкийского монашества. Таким образом, в результате Суд умудрился своим решением

досадить обеим сторонам дела, включая «выигравшую»!⁹⁸

Дело о водительских правах не уникально в истории буддийского конституционализма Шри-Ланки. Можно назвать и другие похожие правовые, политические и социальные конфликты, случившиеся на протяжении последних пяти десятилетий⁹⁹. С правовой точки зрения, имеется ряд дел, в которых буддийские монахи ведут спор в суде о приемлемости определённых типов поведения, причём обе стороны претендуют на наличие у них авторитета, позволяющего выступать от лица буддийской традиции. Помимо вопроса о вождении, монахи сталкивались друг с другом в суде по поводу допустимости работы монахов в качестве социальных работников и адвокатов. В отличие от Таиланда, гражданские суды оказываются в неразрешимой ситуации: от них требуется решать доктринальные споры и споры о правилах поведения, неизбежно возникающие в условиях децентрализованной сангхи, и в то же время они не могут претендовать ни на официальный, ни на традиционный религиозный авторитет, требующийся для этого.

Схожие конфликты возникали и в политической сфере. Начиная с 1940-х годов буддийские монахи, группы интересов, светские организации и другие участвовали в ожесточённых конфликтах по вопросу о допустимости участия монахов в политике и регулирования монашества со стороны государства. В обоих случаях верх одержала автономия монашества. В отличие от Таиланда, полностью лишившего монахов и других религиозных лиц гражданских прав¹⁰⁰, шри-ланкийские монахи не только голосуют, но и баллотируются на государственные должности и занимают их, включая места в национальном парламенте. По состоянию на 2017 год, существовали две политические партии во главе с монахами: не очень успешная Боду Джана Перамуна (Партия буддийского народа) во

⁹⁸ См.: *Schonthal B.* Buddhism, Politics and the Limits of Law: The Pyrrhic Constitutionalism of Sri Lanka. Ch. 6.

⁹⁹ См.: *Schonthal B.* Securing the Sasana through Law: Buddhist Constitutionalism and Buddhist-interest Litigation in Sri Lanka.

¹⁰⁰ См.: *Larsson T.* Monkish Politics in Southeast Asia: Religious Disenfranchisement in Comparative and Theoretical Perspective // *Modern Asian Studies*. Vol. 49. 2015. No. 1. P.40–82.

⁹⁶ В статье (ошибочно) наоборот. — *Примеч. пер.*

⁹⁷ См.: Интервью с преподающим Парагодой Вималавансой Тхерой. Васакудува, Коломбо, Шри-Ланка, декабрь 2015 года.

главе с монашеской националистической организацией «Боду Бала Сена» (Армия буддийской власти) и более удачливая «Джатика Хела Урумайя» (Национальный [сингальский] фронт наследия), или JHU, получившая известность в 2004 году, члены которой продолжают иметь вес в правительстве.

Это не значит, что шри-ланкийское правительство не пыталось принять законы, напоминающие Акт о сангхе в Таиланде. С 1940-х годов сменявшие друг друга шри-ланкийские правительства неоднократно пытались создать национальный буддийский совет (мандалайя) для контроля, в частности, за правилами поведения монахов и организацией сангхи. Относительно недавно, в начале 2016 года, шри-ланкийское правительство даже внесло законопроект под названием «Тхеравади Бхиккху Катхикават», целью которого является дать высокопоставленным монахам официально признанных монашеских братств большие правовые полномочия по вынесению дисциплинарных взысканий отдельным монахам — членам этих братств (подобно тем, которые имеются у тайского Совета старейшин). Во всех случаях эти попытки правового вмешательства потерпели неудачу, поскольку против них выступали монахи (а тех поддерживали оппозиционные политики), обеспокоенные любыми посягательствами государства на автономию духовенства¹⁰¹.

В Шри-Ланке буддийский конституционализм не создал централизованной сангхи под государственным управлением, но признал и усилил существующие границы фрагментации между монашескими группами. Это привело не просто к спорам о храмовой собственности, но и к более общим дискуссиям о том, кто имеет право высказываться от лица буддизма и/или регулировать поведение сангхи. Дилеммы регулирования буддийского конституционализма в Шри-Ланке вызывают не кризис официального монашеского членства и контроля (как в Таиланде), а кризис авторитета и власти, отмеченный не-

уютной атмосферой неразрешимости, когда дело касается вопросов о том, кто имеет право говорить официально от лица буддизма. Если в Таиланде кризисы регулирования буддийского конституционализма ставят под вопрос легитимность Совета старейшин и его власти над монахами, то в Шри-Ланке дилеммы регулирования буддийского конституционализма ставят под вопрос саму возможность существования буддизма как единого доктринального, институционального или общинного целого. Во всех дискуссиях, описанных выше — от дела монаха за рулём до вопроса о монахах в политике и дискуссий, касающихся создания органов национального уровня для контроля за монашескими делами, видны, как кажется, непреодолимые разногласия в том, как монахи управляют своей жизнью, понимают и проводят в жизнь буддийские нормы.

4. Заключение

Как и в случае с исламским конституционализмом, буддийский конституционализм имеет собственные характерные черты, структурные противоречия и правовые проблемы, имеющие значение для права и политики в современной Южной Азии. Сторонники буддийского конституционализма, использующие писанные конституции и иные основные законы как источник гарантий защиты и сохранения буддизма, сталкиваются с ключевой дилеммой регулирования: антагонистическим симбиозом между властью государства и духовенства. Эта дилемма разрешалась по-разному законодателями Шри-Ланки, Таиланда, Бутана, Лаоса, Мьянмы и Камбоджи.

В качестве исходной точки для анализа в этой статье рассматриваются ситуации в Таиланде и Шри-Ланке, в которых были выбраны удивительно контрастные стратегии решения проблемы антагонистического симбиоза и тем самым удивительно разные формы буддийского конституционализма. В Таиланде короли, гражданские правительства и военные режимы создали и укрепили официальную иерархию сангхи, при помощи которой они пытались поставить власть монашества под контроль государства. Когда эта стратегия терпела неудачу или наталкивалась на противодействие, она вызывала кризисы регулирования в форме борьбы за контроль над

¹⁰¹ См.: *Schonthal B., Welikala A. Buddhism and the Regulation of Religion in the New Constitution: Past Debates, Present Challenges, and Future Options: CPA Working Paper on Constitutional Reform No. 3. 2016. July. URL: <http://www.cpalanka.org/wp-content/uploads/2016/08/Buddhism-and-the-regulation-of-religion-in-the-new-constitution-Working-Paper-3.pdf> (дата обращения: 30.07.2018).*

монашескими общинами и членством в них, из-за чего полуавтономные монашеские группы оказывались в прямом конфликте с государством и официальными властями сангхи. В Шри-Ланке правительства, колониальные и национальные, преследовали противоположную стратегию решения проблемы антагонистического симбиоза. Вместо установления официальной монашеской иерархии они создали и поддерживают правовые структуры, делегировавшие значительную автономию настоятелям отдельных храмов. Несмотря на то что гражданские суды регулярно рассматривают споры между буддийскими монахами из-за собственности (и не только эти), общий настрой буддийского конституционализма в Шри-Ланке не поддерживает прямой государственный контроль над монахами. Даже судьи гражданских судов стремятся характеризовать выполняемые ими функции как арбитраж в монашеских спорах, а не вмешательство в них. В тех случаях, когда в Шри-Ланке возникают кризисы регулирования, это обычно кризисы власти, обусловленные тем обстоятельством, что ни один духовный или правительственный орган самостоятельно не претендует на обладание всеобъемлющим официальным полномочием говорить от лица буддизма.

Как в случае Таиланда, так и в случае Шри-Ланки примечательной является устойчивость этих стратегий, особенно с учётом того, что в обеих странах неоднократно велись кампании с целью их изменения. В Таиланде буддийские монахи подавали жалобы в Верховный административный суд — высший административный судебный орган Таиланда, чтобы пересмотреть решения официальной иерархии сангхи, которые, с точки зрения истцов, нарушали государственные законы и Винаю (шаг, который в случае успеха мог бы пошатнуть правовой контроль иерархов сангхи над монахами)¹⁰². Аналогично, используя определённые правовые лазейки в Гражданском и коммерческом кодексе Таиланда, тайские храмовые настоятели также пытались приобрести ещё больший контроль за пожалованиями и собственностью, преподносимыми обычным храмам¹⁰³. В Шри-Ланке буддийские монахи и организации буддистов-

мирян на протяжении десятилетий пытались «пробить» создание единого правительственного органа, которому были бы подчинены все буддийские монахи. Среди этих действий — попытки создания официального национального консультативного совета высшего монашества для совещаний с правительством по всем правительственным делам, касающимся буддизма; попытки упорядочить и включить в правовую систему буддийские монашеские правовые кодексы; попытки создать официальную систему судов по делам монахов, судьями в которых работали бы монахи с юридическим образованием.

Однако в обоих случаях инерция этих систем, наряду с реалиями политики и монашеской жизни, подобно резиновому жгуту, отбросили буддийский конституционализм в Таиланде и Шри-Ланке назад, к опробованным стратегиям, соответственно, централизации с государством во главе и делегированной автономии. Высший административный суд Таиланда отклонил жалобы монахов, и есть признаки того, что тайское правительство активно работает над ликвидацией лазеек в законодательстве о собственности, которые могут способствовать усилению самостоятельности монахов¹⁰⁴. Аналогично, неоднократно делавшиеся попытки ввести административные и правовые схемы централизации монашества Шри-Ланки каждый раз терпели неудачу.

Учитывая устойчивость этих форм, можно задаться вопросом, каковым может быть основное объяснение их появлению. Как показал данный сравнительно-исторический анализ, тайская и шри-ланкийская формы буддийского конституционализма представляют собой не просто результат решения элит. Они базируются также на политических, социальных и религиозных факторах, существующих в этих странах. В Таиланде сочетание сильных монархов, военных правительств и скоординированных проектов правовой и политической централизации прямо повлияло на создание и поддержку официальной иерархии сангхи. Напротив, упразднение британцами шри-ланкийской монархии и последующее наделение храмовых настоятелей полномочиями через колониальное право придали дополнительный импульс процессам фрагмен-

¹⁰² См.: Larsson T. Keeping Monks in their Place? P. 20.

¹⁰³ См.: Ibid. P. 22–25.

¹⁰⁴ См.: Ibid.

тации духовенства, которые на острове уже имели место. Постколониальная демократическая политика Шри-Ланки, в которой монахи играли ключевую роль, дополнительно гарантировала, что эта монашеская автономия не была урезана в эпоху независимости.

Схожие факторы могли также повлиять на развитие буддийского конституционализма в Мьянме, Камбодже и Лаосе. Например, проекты буддийского конституционализма в Мьянме привели к созданию официальной монашеской иерархии (хотя и более слабой и сильнее фрагментированной, чем в Таиланде), но не воспрепятствовали фрагментации и фактической независимости сангхи. Можно объяснить эту эволюцию, сочетавшую элементы тайского и шри-ланкийского вариантов буддийского конституционализма, взглянув на историю Мьянмы: в ней сочетались отмена монархии и активное участие монахов в политике, как в Шри-Ланке, и жёсткие военные диктатуры, как в Таиланде¹⁰⁵. Аналогично, можно считать, что форма буддийского конституционализма в современной Камбодже — и повторяющиеся время от времени, хотя и лишь частично успешные, попытки создать здесь иерархию монашества — отчасти отражают напоминаящий шри-ланкийский климат ожесточённых политических конфликтов с участием буддийских монахов, а также поддерживаемые Таиландом попытки восстановить монархию после диктатуры Пол Пота¹⁰⁶. Предлагая эти гипотезы, я не имею в виду, что формы буддийского конституционализма полностью зависят от выбранного пути развития или исторически predetermined. Действительно, формы буддийского конституционализма в Мьянме и Камбодже существенно изменились на протяжении XX века. Мои сравнительные размышления, скорее, подчёркивают продуктивный потенциал при-

менения методов сравнительных исторических исследований при изучении буддийского конституционализма в Южной Азии.

Эта статья представляет собой «первую вылазку» в области буддийского конституционализма. Она не претендует на последнее слово по этой теме. Остаётся ещё много вопросов. Одна группа вопросов связана с разновидностями буддийского конституционализма в Азии: какие стратегии, политические программы и политические ситуации, а также исторические события способствовали формированию буддийского конституционализма в Мьянме, Лаосе, Камбодже и Бутане? Как объясняются сценарии стабильности и изменчивости в конкретном национальном контексте? Какие другие важные дилеммы регулирования, помимо антагонистического симбиоза, определили развитие буддийского конституционализма? Как буддийский конституционализм повлиял на жизнь буддистов-мирян и небуддистов и как он изменил способ интерпретации и применения монахами традиционных кодексов монашеского права (винайи)? Каковы уникальные черты буддийского конституционализма, отличного от школы Тхеравада, например, в Бутане?

Другая группа вопросов касается связей буддийского и религиозного конституционализма в более широком плане. В какой степени различные проекты религиозного конституционализма схожи по своей структуре и стоящим перед ним проблемам? Когда и почему законодатели изменяют стратегии или отказываются от религиозного конституционализма вообще? Каким образом проекты религиозного конституционализма пересекаются с другими правовыми проектами?

Эти перечни вопросов носят скорее предварительный, чем исчерпывающий характер. Они указывают на несколько возможных направлений исследования, которые смогут углубить и расширить наше понимание религии и конституционного права в Азии, усилив тот «тектонический сдвиг», который уже значительно способствовал развитию этой области знания.

Библиографическое описание:

Шонталь Б. Становление и развитие буддийского конституционализма в Южной и Юго-Восточной Азии // Сравнительное конституционное обозрение. 2018. № 4 (125). С. 57–84.

¹⁰⁵ Объяснение официальных структур духовенства в Мьянме (теперь уже устаревшее) см. в работах: *Matthews B. Buddhism under a Military Regime: The Iron Heel in Burma // Asian Survey. Vol. 33. 1993. No. 4. P. 408–423; Tin Maung Maung Than. The “Sangha” and “Sasana” in Socialist Burma // Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia. Vol. 3. 1998. No. 1. P. 26–61.*

¹⁰⁶ См.: *Harris I. Buddhism in Cambodia Since 1993 // Cambodia: Progress and Challenges Since 1991 / ed. by P. Sothirak, G. Wade, M. Hong. Singapore : Institute of Southeast Asian Studies, 2012. P. 320–336.*

Formations of buddhist constitutionalism in South and Southeast Asia

Benjamin Schonthal

Senior Lecturer in Buddhism / Asian Religions, Religion Programme, University of Otago, Dunedin, New Zealand (e-mail: ben.schonthal@otago.ac.nz).

Abstract

From a subfield focused mainly on secular constitutions in Anglophone and/or European settings, the study of religion and constitutional law has gradually shifted its attention to religiously preferential constitutions in North Africa, the Middle East and parts of Asia. While this shift has produced a rich literature on Islam and constitutional law, it has almost entirely neglected Buddhism. This neglect presents a significant problem for scholars of comparative constitutional law because, as this article contends, some of the most important legal projects in South and Southeast Asia have been projects of Buddhist constitutionalism: attempts to use written constitutions and other basic laws to organize power in ways that protect and preserve Buddhist teachings and institutions, especially the institution of Buddhist monasticism, the sangha. By looking at the premodern roots of Buddhist constitutionalism and examining its distinctive formations in Sri Lanka and Thailand, this article explains how and why this particular form of religious constitutionalism has come to influence politics and law in contemporary South and Southeast Asia. The author briefly shows how the obtained results can contribute to explanation of social, political and legal evolution in other Buddhist countries of the region like Myanmar and Cambodia.

Keywords

sangha; Theravāda; Vinaya; hierarchy; monks; monarchy; colonial rule; antagonistic symbiosis.

Citation

Schonthal B. (2018) Stanovlenie i razvitie buddhiyskogo konstitutsionalizma v Yuzhnoy i Yugo-Vostochnoy Azii [Formations of buddhist constitutionalism in South and Southeast Asia]. *Sravnitel'noe konstitutsionnoe obozrenie*, vol. 27, no. 4, pp. 57–84. (In Russian).

References

- Abeyssekara A. (1999) Politics of Higher Ordination, Buddhist Monastic Identity, and Leadership at the Dambulla Temple in Sri Lanka. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 22, no. 2, pp. 255–280.
- Abeyssekara A. (2002) *Colors of the Robe: Religion, Identity, and Difference*, Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Agrama H. A. (2012) *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*, Chicago, IL; London: The University of Chicago Press.
- Areerat K. (2016) Junta's Latest Attempt to Regulate Faith suppresses Rights and Freedom: Experts. *Prachatai English*, 26 August.
- Arjomand S. A. (2007) Islamic Constitutionalism. *Annual Review of Law and Social Sciences*, vol. 3, no. 1, pp. 115–140.
- Arjomand S. A. (ed.) (2008) *Constitutional Politics in the Middle East: With special reference to Turkey, Iraq, Iran and Afghanistan*, Oxford; Portland, OR: Hart Publishing.
- Aung Thwin M. (1979) The Role of Sasana Reform in Burmese History: Economic Dimensions of a Religious Purification. *Journal of Asian Studies*, vol. 38, no. 4, pp. 671–688.
- Backer L. C. (2009) Theocratic Constitutionalism: An Introduction to a New Global Legal Ordering. *Indiana Journal of Global Legal Studies*, vol. 16, no. 1, pp. 85–172.

- Baker Ch., Phongpaichit P. (transl., eds.) (2016) *The Palace Law of Ayutthaya and the Thammamat: Law and Kingship in Siam*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Bäli A., Lerner H. (eds.) (2017) *Constitution Writing, Religion and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowie K. (2014) Of Buddhism and Militarism in Northern Thailand: Solving the Puzzle of the Saint Khrubaa Srivichai. *Journal of Asian Studies*, vol. 73, no. 3, pp. 711–732.
- Bowie K. (2014) The Saint with Indra's Sword: Khrubaa Srivichai and Buddhist Millenarianism in Northern Thailand. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 56, no. 3, pp. 681–713.
- Brown N. J. (2002) *Constitutions in a Nonconstitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Chaloemtiarana T. (2007) *Thailand: The Politics of Despotic Paternalism*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Collins S. (1993) The Discourse on What is Primary (Aggañña-Sutta). *Journal of Indian Philosophy*, vol. 21, no. 4, pp. 301–393.
- Collins S. (1996) The Lion's Roar on the Wheel-turning King: A Response to Andrew Huxley's "The Buddha and the Social Contract". *Journal of Indian Philosophy*, vol. 24, no. 4, pp. 421–446.
- Collins S. (1998) *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pāli imaginaire*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Collins S., Huxley A. (1996) The Post-canonical Adventures of Mahāsam-mata. *Journal of Indian Philosophy*, vol. 24, no. 6, pp. 623–648.
- Cook D. M. (2009) *Wat Phra Dhammakaya: Competition and authoritative conflict with the Thai monastic elite*: unpublished M.A. dissertation, Tucson, AZ: Arizona State University.
- Day T. (2002) *Fluid Iron: State Formation in Southeast Asia*, Honolulu, HI: University of Hawaii Press.
- Easum T. M. (2013) A Thorn in Bangkok's Side: Khruba Srivichai, Sacred Space and the Last Stand of the Pre-modern Chiang Mai State. *South East Asia Research*, vol. 21, no. 2, pp. 211–236.
- Eron A. M. (2008) The Limits of Constitutionalism in the Muslim World: History and Identity in Islamic Law. In: Choudhry S. (ed.) *Constitutional Design for Divided Societies: Integration or Accommodation?* Oxford: Oxford University Press, pp. 258–286.
- Engel D. M., Engel J. S. (2010) *Tort, Custom, and Karma: Globalization and Legal Consciousness in Thailand*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Evers H.-D. (1967) Kinship and Property Rights in a Buddhist Monastery in Central Ceylon. *American Anthropologist*, vol. 69, no. 6, pp. 703–710.
- Evers H.-D. (1969) "Monastic Landlordism" in Ceylon: A Traditional System in a Modern Setting. *Journal of Asian Studies*, vol. 28, no. 4, pp. 685–692.
- Feldman N. (2010) Islamic Constitutionalism in Context: A Typology and a Warning. *University of St. Thomas Law Journal*, vol. 7, no. 3, pp. 436–451.
- French R. R. (2004) The Case of the Missing Discipline: Finding Buddhist Legal Studies. *Buffalo Law Review*, vol. 52, no. 3, pp. 679–699.
- Gokhale B. G. (1969) The Early Buddhist View of the State. *Journal of the American Oriental Society*, vol. 89, no. 4, pp. 731–738.
- Grote R., Röder T. J. (eds.) (2012) *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upeaval and Continuity*, Oxford: Oxford University Press.
- Gunawardana R. A. L. H. (1979) *Robe and plough: Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*, Tucson, AZ: University of Arizona Press.

- Hallaq W. B. (2009) *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Harding A. (2007) Buddhism, Human Rights and Constitutional Reform in Thailand. *Asian Journal of Comparative Law*, vol. 2, no. 1, pp. 1–25.
- Harris I. (2012) Buddhism in Cambodia Since 1993. In: Sothirak P., Wade G., Hong M. (eds.) *Cambodia: Progress and Challenges Since 1991*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, pp. 320–336.
- Harris I. (2016) Introduction to Buddhism and the Political Process: Patterns of Interaction. In: Kawanami H. (ed.) *Buddhism and the Political Process*, London: Palgrave Macmillan, pp. 1–10.
- Harrison R. V., Jackson P. A. (eds.) (2010) *The Ambiguous Allure of the West: Traces of the colonial in Thailand*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hirschl R. (2010) *Constitutional Theocracy*, Cambridge, MA; London: Harvard University Press.
- Hirschl R. (2014) *Comparative Matters: The Renaissance of Comparative Constitutional Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Hirschl R. (2015) Remembrance of Things Past. *International Journal of Constitutional Law*, vol. 13, no. 1, pp. 1–8.
- Holt J. H. (1991) *Buddha in the Crown: Avalokitesvara in the Buddhist Traditions of Sri Lanka*, New York; Oxford: Oxford University Press.
- Hurvitz L. (1957) "Render unto Caesar" in Early Chinese Buddhism. *Sino-Indian Studies*, vol. 5, no. 3–4, pp. 80–114.
- Huxley A. (1996) *Thai Law, Buddhist Law: Essays on the Legal History of Thailand, Laos, and Burma*, Bangkok: White Orchid Press.
- Ishii Y. (1986) *Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History*, Honolulu, HI: University of Hawaii Press.
- Ishii Y. (1986) The Thai Thammasat (with a Note on the Lao Thammasat). In: Hooker M. B. (ed.) *The Laws of South-East Asia*, Singapore: Butterworths, pp. 143–203.
- Jirattikorn A. (2016) Buddhist Holy Man Khruba Bunchum: The Shift in a Millenarian Movement at the Thailand–Myanmar Border. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, vol. 31, no. 2, pp. 377–412.
- Jory P. (2016) *Thailand's Theory of Monarchy: The Vessantara Jataka and the Idea of the Perfect Man*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Kemper S. (1980) Reform and Segmentation in Monastic Fraternities in Low Country Sri Lanka. *Journal of Asian Studies*, vol. 40, no. 1, pp. 27–41.
- Kemper S. (1984) The Buddhist Monkhood, The Law, and The State in Colonial Sri Lanka. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, no. 3, pp. 401–427.
- Kemper S. (1991) *The Presence of the Past: Chronicles, Politics, and Culture in Sinhala Life*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Keyes C. F. (1971) Buddhism and National Integration in Thailand. *Journal of Asian Studies*, vol. 30, no. 3, pp. 551–567.
- Khalil A. (2010) From Constitutions to Constitutionalism in Arab States: Beyond Paradox to Opportunity. *Transnational Legal Theory*, vol. 1, no. 3, pp. 421–451.
- Lammerts C. (2014) Genres and Jurisdictions: Laws Governing Monastic Inheritance in Seventeenth-Century Burma. In: French R. R., Nathan M. A. (eds.) *Buddhism and Law: An Introduction*, New York: Cambridge University Press, pp. 183–197.
- Lammerts C. (2018) *Buddhist Law in Burma: A History of Dhammasattha Texts and Jurisprudence, c. 1250–1850 CE*, Honolulu, HI: University of Hawaii Press.
- Larsson T. (2015) Monkish Politics in Southeast Asia: Religious Disenfranchisement in Comparative and Theoretical Perspective. *Modern Asian Studies*, vol. 49, no. 1, pp. 40–82.
- Larsson T. (2016) Keeping Monks in their Place? *Asian Journal of Law and Society*, vol. 3, no. 1, pp. 17–28.
- Lee D. (2014) Here There Be Dragons! Buddhist Constitutionalism in the Hidden Land of Bhutan. *Australian Journal of Asian Law*, vol. 15, no. 1, pp. 1–19.
- Lerner H. (2013) Permissive Constitutions, Democracy, and Religious Freedom in India, Indonesia, Israel, and Turkey. *World Politics*, vol. 65, no. 4, pp. 609–655.
- Lieberman V. B. (1980) The Political Significance of Religious Wealth in Burmese History: Some Further Thoughts. *Journal of Asian Studies*, vol. 39, no. 4, pp. 753–769.
- Lombardi C. B. (2013) Designing Islamic Constitutions: Past Trends and Options for a Democratic Future. *International Journal of Constitutional Law*, vol. 11, no. 3, pp. 615–645.
- Loos T. (2006) *Subject Siam: Family, Law, and Colonial Modernity in Thailand*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Mackenzie R. (2007) *New Buddhist Movements in Thailand: Towards an Understanding of Wat Phra Dhammakaya and Santi Asoke*, London: Routledge.
- Malalgoda K. (1976) *Buddhism in Sinhalese Society, 1750–1900: A Study of Religious Revival and Change*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Matthews B. (1993) Buddhism under a Military Regime: The Iron Heel in Burma. *Asian Survey*, vol. 33, no. 4, pp. 408–423.
- McCargo D. (2012) The Changing Politics of Thailand's Buddhist Order. *Critical Asian Studies*, vol. 44, no. 4, pp. 627–642.
- McDaniel J. T. (2011) *The Lovelorn Ghost and the Magical Monk: Practicing Buddhism in Modern Thailand*, New York: Columbia University Press.
- Phadnis U. (1976) *Religion and Politics in Sri Lanka*, London: C. Hurst.
- Quraishi-Landes A. (2015) Islamic Constitutionalism: Not Secular. Not Theocratic. Not Impossible. *Rutgers Journal of Law and Religion*, vol. 16, no. 3, pp. 553–579.
- Reynolds C. J. (1973) *The Buddhist Monkhood in Nineteenth Century Thailand*: unpublished Ph.D. dissertation, Ithaca, NY: Cornell University.
- Reynolds F. (1972) The Two Wheels of Dhamma: A Study of Early Buddhism. In: Obeyesekere G., Reynolds F., Smith B. L. (eds.) *The Two Wheels of Dhamma: Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon*, Chambersburg, PA: American Academy of Religion, pp. 6–30.
- Samaraweera V. (1997) An "Act of Truth" in a Sinhala Court of Law: On Truth, Lies and Judicial Proof Among the Sinhala Buddhists. *Cardozo Journal of International and Comparative Law*, vol. 5, no. 1, pp. 133–163.
- Schonthal B. (2016) *Buddhism, Politics and the Limits of Law: The Pyrrhic Constitutionalism of Sri Lanka*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schonthal B. (2016) Securing the Sasana through Law: Buddhist Constitutionalism and Buddhist-interest Litigation in Sri Lanka. *Modern Asian Studies*, vol. 50, no. 6, pp. 1966–2008.
- Schonthal B. (2018) The Tolerations of Theravada Buddhism. In: Spencer V. A. (ed.) *Tolerations in Comparative Perspective*, Lanham, MD: Lexington Books, pp. 179–196.
- Schonthal B., Ginsburg T. (2016) Setting an Agenda for the Socio-Legal Study of Contemporary Buddhism. *Asian Journal of Law and Society*, vol. 3, no. 1, pp. 1–15.
- Schonthal B., Welikala A. (2016) Buddhism and the Regulation of Religion in the New Constitution: Past Debates, Present Challenges, and Future Options. *CPA Working Papers on Constitutional Reform*, no. 3. Available at:

- and-the-regulation-of-religion-in-the-new-constitution-Working-Paper-3.pdf (accessed: 30.07.2018).
- Scott R. M. (2006) A New Buddhist Sect?: The Dhammakāya Temple and the Politics of Religious Difference. *Religion*, vol. 36, no. 4, pp. 215–230.
- Scott R. M. (2009) *Nirvana for Sale?: Buddhism, Wealth, and the Dhammakaya Temple in Contemporary Thailand*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Seeger M. (2006) The Bhikkhuni-Ordination Controversy in Thailand. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 29, no. 1, pp. 155–183.
- Skilling P. (2007) King, Sangha and Brahmins: Ideology, Ritual and Power in Premodern Siam. In: Harris I. (ed.) *Buddhism, Power and Political Order*, Abingdon; New York: Routledge, pp. 182–215.
- Stilt K. A. (2015) Contextualizing Constitutional Islam: The Malayan Experience. *International Journal of Constitutional Law*, vol. 13, no. 2, pp. 407–433.
- Strong J. S. (1989) *The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Tambiah H. W. (1962) Buddhist Ecclesiastical Law. *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 8, no. 1, pp. 71–107.
- Tambiah S. J. (1977) *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tambiah S. J. (1978) The Buddhist Conception of Kingship and Its Historical Manifestations: A Reply to Spiro. *Journal of Asian Studies*, vol. 37, no. 4, pp. 801–809.
- Tambiah S. J. (1989) King Mahasammata: The First King in the Buddhist Story of Creation, and his Persisting Relevance. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 20, no. 2, pp. 101–122.
- Taylor J. L. (1990) New Buddhist Movements in Thailand: An “Individualistic Revolution”, Reform and Political Dissonance. *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 21, no. 1, pp. 135–154.
- Thapar R. (1973) *Asoka and the Decline of the Mauryas*, Oxford: Oxford University Press.
- Theerasuvat P. (2014) *Buddhism as a Factor in Thai Politics: 1963–1992*: unpublished Ph.D. dissertation, Delhi: Jawaharlal Nehru University.
- Tin Maung Maung Than (1998) The “Sangha” and “Sasana” in Socialist Burma. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, vol. 3, no. 1, pp. 26–61.
- Walshe M. (transl.) (2005) *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya*, Boston, MA: Wisdom Publications.
- Walton M. (2016) *Buddhism, Politics and Political Thought in Myanmar*, New York: Cambridge University Press.
- Weerasooria W. S. (2011) *Buddhist Ecclesiastical Law: A Treatise on Sri Lankan Statute Law and Judicial Decisions on Buddhist Temples and Temporalities*, Nugegoda, Sri Lanka: Sarasavi Publishers.
- Whitecross R. W. (2014) Buddhism and Constitutions in Bhutan. In: French R. R., Nathan M. A. (eds.) *Buddhism and Law: an Introduction*, New York: Cambridge University Press, pp. 350–367.
- Woodhouse G. W. (1917) “Sissiyānu Sissiyā Paramparava” and Other Laws Relating to the Buddhist Priesthood. *Ceylon Antiquary & Literary Register*, vol. 3, no. 3, pp. 174–186.
- Zehner E. (1990) Reform Symbolism of a Thai Middle-Class Sect: The Growth and Appeal of the Thammakai Movement. *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 21, no. 2, pp. 402–426.