



ЧЕЛОВЕК И МИР



Социокультурные векторы цивилизационного развития



БУДДИЙСКОЕ УЧЕНИЕ О ВЛАСТИ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ*

М.С. УЛАНОВ

При всей своей относительной демократичности, буддизм с самого начала своего существования тяготел к взаимодействию с сильной, централизованной властью. При этом проповедь буддизмом единства человечества вне зависимости от национальности и социальной (кастовой) принадлежности, несомненно, способствовала формированию крупных полиэтнических государств. Этому содействовали и социально-политические концепции буддизма. Не случайно все древнеиндийские империи (империи Маурьев, Гуптов, Кушанская держава) были либо буддийскими, либо покровительствовали буддизму. Вообще первые попытки создания в Индии империи возникают только после того, как буддизм заложил здесь основы мировой религии.

Еще в раннем буддизме были разработаны три концепции взаимоотношений буддизма и государства.

Согласно первой концепции, монарх исполняет свои функции ради блага народа. Он получает от народа определенные права, в том числе и право сбора подати. Если же царь начинал злоупотреблять делегированной ему властью, подданные могли уйти под защиту другого монарха¹.

Согласно второй концепции, весь мир сравнивался с двухколесной колесницей, религия и власть — с ее колесами, общество — с осью. Такой порядок вещей объяснялся тем, что учение Будды не может существовать в мире само по себе и нуждается в поддержке обоих «колес» — государства и буддийской общины². Эта концепция, вероятно, опиралась на буддийскую парадигму «срединности», а также на теорию «двух истин». Позже она была творчески пере-

* Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Буддийская церковь Калмыкии в XX веке», грант № 10-01-36101а/Ю.

работана тибетским мыслителем Пагба-ламой и получила широкое распространение среди монгольских народов.

Однако наиболее разработанной концепцией о власти было теократическое учение о всемирном правителе-чакравартине, который объявлялся благородным владыкой. В доктрине о всемирном правителе на уровне канонической традиции получила свое решение проблема соотношения авторитетов церковного и социально-политического, которые были объединены в одном лице. Концепция чакравартина зачастую поддерживалась властью с целью религиозного обоснования создания полиэтнической империи — южноазиатского варианта глобализации, тем более что буддизм в отличие от костного и замкнутого брахманизма был открыт для всех каст и народов³.

Отдельные положения доктрины о всемирном правителе встречаются во многих буддийских сутрах. В целом, в учении о чакравартине можно выделить несколько основных пунктов. Во-первых, согласно сутрам, чакравартин — это личность, которая относится к высшему разряду буддийских персоналий — «великим личностям», главной из которых выступал сам Будда Шакьямуни. Во-вторых, он обязательно должен обладать «тридцатью двумя внешними признаками». В-третьих, его право на вселенскую власть является не врожденным, а благоприобретенным, поэтому, для того чтобы получить статус чакравартина, монарх должен был доказать свою способность управлять государством путем строгого следования принципам буддизма. Кроме того, царь, желающий стать чакравартином, обязан был проводить свою политику исключительно мирным путем, посредством убеждения. Он ни в коем случае не должен был прибегать к силе оружия, хотя, будучи царем-кшатрием, он непременно имел под своим началом войска⁴. Здесь также сформулированы основные социально-политические ориентиры раннего буддизма — принадлежность чакравартина к варне кшатриев, противопоставление его варне брахманов и принцип ухода царя в монахи, символизирующий объединение светского и церковного начал⁵.

В раннебуддийском варианте доктрины о вселенском правителе содержалась универсальная модель верховной власти, осуществляемой светским иерархом и основанной на этических ценностях. В рамках раннебуддийских социоисториологических и космологических воззрений чакравартин выступал не только как эталон светского иерарха, но и как гарант общего социокосмического порядка. Это сближает его образ с таким универсальным архетипом, как культ «священного царя». Типологическим признакам этого культа также отвечают такие характеристики чакравартина, как наделение

его особой физической силой и храбростью, необыкновенной мудростью и проницательностью. Кроме того, согласно сутрам, чакравартин мог вступать в контакт с высшими космическими силами, что, несомненно, относится к сакральной функции⁶.

Эта идея была воспринята в странах распространения буддизма как определенная социальная модель, которой надлежало следовать государям, претендующим на построение буддийской империи. В истории Древней Индии образ чакравартина, зафиксированный в канонической традиции, привлек к себе внимание такого государя, как Ашока, который объявил себя чакравартином и выступал в своей деятельности покровителем буддизма⁷.

Более разработанный вариант учения о вселенском правителе содержится в абхидхармистской традиции, восходящей к текстам Абхидхарма-питаки. В окончательном виде этот вариант представлен в известной «Энциклопедии Абхидхармы» («Абхидхармакоша») Васубандху. Учение о всемирном правителе рассматривается Васубандху в связи с характеристиками социокосмологического цикла. По мнению индийского мыслителя, чакравартин приходит в наш мир тогда, когда средняя продолжительность человеческой жизни только начинает сокращаться. Его появление предшествует приходу нового исторического Будды, в нашем случае Майтреи. Чакравартин, согласно Васубандху, личность, которая характерна только для благоприятных «исторических» эпох, когда люди еще мало подвержены страданиям. Предназначение всемирного правителя заключается в распространении своей власти на весь мир, ради построения царства праведности и всеобщего благоденствия⁸.

Свое дальнейшее развитие социально-политическая доктрина буддизма получила в творчестве основоположника мадхьямики Нагарджуны, в частности, в сочинении «Драгоценные строфы наставления царю» («Ратна-авали раджа-парикатха»). Будучи наставлением царю, этот источник включает в себя учения, которые интерпретируются прежде всего в социально значимых контекстах. В отличие от труда Васубандху, где был описан абстрактный и предельно удаленный от реальной исторической действительности идеал государя, «Драгоценные строфы» имели прежде всего практическое значение.

Собственно говоря, политические советы государю можно рассматривать в качестве конкретной программы государственной практики монарха. Дидактические наставления царю служили своего рода рецептами поведения монарха по отношению к министрам, чиновникам, армии, слугам, народу, преступникам и т.д., а также по вопросам внутренней и внешней политики. Многие из

этих положений расходятся с правовыми нормами индийских царей, установленными в дхармашастрах и «Артхашастре», но согласуются с раннебуддийскими социальными идеями, отраженными, например, в эдиктах царя Ашоки (III в. до н.э.)⁹.

Опираясь на традиционные представления о карме и сансаре, автор убеждает царя, что тот обязан своим положением добродетельным деяниям в прежних рождениях. Если он теперь окажется злым и жадным, перестанет творить добро и жертвовать свои богатства на благо живых существ и буддийского учения, то в следующем рождении не будет иметь их вообще. Руководствуясь же учением, проводя добродетельную политику, соединяя мирскую деятельность с духовной, царь не попадет в беду в данной жизни и достигнет счастья в ином мире. По мере своего совершенствования он обретет уверенность, властность, спокойствие, решительность, мудрость, сострадание, будет воспет богами и людьми¹⁰.

Согласно Нагарджуне, царь обязан употребить свою власть на создание цивилизованного государства с сетью школ, больниц, гостиниц, парикмахерских, мест отдыха, дорог, источников питья и т.д. Особое внимание, указывает автор, царь должен уделять социально незащищенным слоям населения. Еще одним видом деятельности царя, подчеркивает автор «Драгоценных строф», должна быть забота о людях, пострадавших от стихийных бедствий и голода. Позаботился Нагарджуна и о земледельцах, которым, по его мнению, необходимо оказывать особую поддержку, снабжая семенами и сокращая налоги¹¹.

Говоря о гуманизме социально-политических идей Нагарджуны, нельзя не отметить его принципиальную позицию по отношению к преступности, с которой он призывает покончить «как в своей, так и в чужой стране». При этом к самим преступникам он призывает испытывать сострадание, в особенности к злодеям, совершившим тяжкие преступления, поскольку святые личности именно к падшим относятся с особым состраданием¹².

Нагарджуна советует царю, каждый день или, по крайней мере, через каждые пять ночей освобождать больных и ослабших заключенных, остальных же — по обстоятельствам. При этом никого нельзя держать в заключении долго. Если же есть такие, которых царь не намерен освобождать, то это, пишет автор, свидетельствует о необузданности его чувств, в результате чего зло в мире будет непрерывно накапливаться. По отношению же к тем преступникам, которые еще находятся в тюрьме, необходимо проявлять гуманизм, удовлетворяя их основные потребности: в еде, питье, лекарстве, одежде и т.д. В целях их перевоспитания автор допускает применение некоторых форм наказания,

но при этом категорически выступает против казни и насилия над преступниками:

Хорошенько подумав и взвесив, сделай так,
Чтобы люди испорченные и даже убийцы.
Изгонялись из страны, но не казни их
И не причиняй им вреда¹³.

Основная идея социального учения Нагарджуны заключается в том, что успех достигается не привычными средствами и стереотипами поведения, т.е. насилием, вероломством и устрашением, а неукоснительным исполнением нравственных заповедей Будды. Нагарджуна не мог допустить, чтобы политика «рассматривалась как особая область человеческой деятельности, не подчинявшаяся нормам религиозной этики»¹⁴. В этом его учение категорически расходится с теорией Н. Макиавелли, согласно которой политика не должна зависеть от нравственности, а интересы отдельной личности должны всецело подчиняться интересам государства. Идеал государя-гуманиста, созданный Нагарджуной, прямо противоположен идеальному правителю Макиавелли: хладнокровно-расчетливому, жестокому, с негибимой волей, наделенному хитростью и коварством.

Итак, буддизм, легитимируя царскую власть, одновременно предъявлял к ней достаточно строгие нравственные требования, что нередко вносило напряжение в государственно-конфессиональные отношения. Как отмечает А.С. Агаджанян, «идеал “праведности” был для правителя удобен и опасен одновременно: ведь любое несоответствие идеалу означало кризис легитимности, любая политическая неудача или даже неблагоприятные природные явления могли привести к сомнению в благоприятной карме правителя, и в любой момент сангха (монашеская община. — М.У.) могла перенести благословение на других претендентов на престол. Таким образом, диалектика разрыва и континуума сохранялась всегда, и буддизм мог служить и для обоснования порядка, статус-кво, и для обоснования смены этого порядка, т.е. легитимации конфликта»¹⁵.

Первый известный прецедент использования буддизма в политической деятельности дает нам история самой Индии. Это период правления императора Ашоки (III в. до н.э.), создавшего на территории Древней Индии крупное государственное образование, и ставшего позже эталоном светского иерарха для всей буддийской цивилизации. Эдикты царя Ашоки, которые сам он называл «прокламациями о дхарме», являются древнейшими из сохранившихся оригинальных буддийских текстов¹⁶.

Принципиально важно, что существование буддийских социальных концепций отнюдь не ограничивалось рамками высокой теоретической мысли. История всех стран буддийского мира показывает, что буддизм обладает способностью к превращению в активную идейно-политическую силу и к функционированию в качестве государственного вероучения, обеспечивающего жизнедеятельность политических систем.

Рассмотрение эдиктов царя Ашоки показывает, что под дхармой здесь понимаются нравственные нормы, провозглашенные Буддой, которыми должны были руководствоваться все подданные, независимо от их социального статуса, вероисповедания и кастовой принадлежности. Признание такого равенства людей было крайне важным нововведением для Древней Индии с ее варновой системой и полиэтническим населением. Кроме того, из содержания этих эдиктов явствует, что учение о дхарме действительно выступало при Ашоке в качестве основной государственной идеологии и было как бы поставлено над всеми другими идейно-политическими доктринами¹⁷.

По сути император Ашока воплотил в себе образ идеального буддийского правителя, который стремился на практике реализовать в своих реформах те принципы буддийского учения, которые он изучил. Проводимые реформы и социальные программы Ашока рассматривал как часть своих обязанностей буддиста. «Вдоль дорог, — написано в одном из эдиктов, — я посадил баньяновые деревья, чтобы они бросали тень на животных и на людей, и я посадил манговые рощи. Я устроил с интервалами... выкопанные колодцы и дома для отдыха, и в разных местах я сделал водопой для животных и для людей. Но это все малые достижения. Такие вещи для того, чтобы осчастливить людей, делались и прошлыми царями. Я сделал все эти вещи с той целью, чтобы люди могли практиковать Дхамму»¹⁸.

В отношениях с другими странами Ашока стремился осуществлять принцип мирного сосуществования. Он стал первым, кто последовательно претворял буддийское учение о ненасилии в своей внешней политике. После принятия буддизма Ашока публично раскаялся в убийстве множества воинов, произошедшем в ходе победоносной битвы с Калингой и в принесенных войной бедствиях. Принцип ненасилия был сформулирован Ашокой в 13-м наскальном эдикте, где он прямо говорит, что единственным подлинным завоеванием считает завоевание силой дхармы, и только в победе дхармы видит радость, «поскольку она обладает ценностью, как в этом мире, так и в следующей жизни»¹⁹.

Один из крупных буддийских мыслителей XX века — Валпола Рахула — пишет: «...интересно отметить, что Пять Принципов Панчашила индийской внешней политики находятся в согласии с буддийскими принципами, которые великий буддийский император Индии Ашока прилагал к государственному управлению в III веке до н.э. Само выражение Панчашила (Пять Заповедей или Добродетелей) — это буддийский термин»²⁰.

Говоря об отношениях буддизма и власти в различных странах, нужно отметить, что они были неодинаковы. В Китае новому иноземному учению пришлось столкнуться с устоявшейся политической, социальной и культурной традицией, согласно которой, государственная власть понималась как непосредственное продолжение благой созидательной работы Неба — высшей сакральной ценности²¹. Такая концепция предполагала существование сильной централизованной власти, которую олицетворял император — сын Неба. Поэтому в Китае, а также в других дальневосточных регионах буддийская организация рассматривалась только как вспомогательное средство управления.

В традиционном Китае, по мнению Ш.Ш. Цыбанова, существовали две основные буддийские концепции церковно-государственных отношений: рационально-этическая и иррационально-милленаристская. Первая, рационально-этическая концепция властных отношений основывалась на признании договорно-харизматической природы государства. Буддизм здесь выступал как идеология порядка. Церковно государственные отношения в этом случае строились на признании божественной исключительности государя, с одной стороны, и материальном покровительстве сангхи, с другой²².

Иррационально-милленаристская доктрина взаимодействия буддизма и власти имела двоякий характер. Прежде всего, она подразумевала сакральную направленность буддийской политической идеологии. При этом буддизм обеспечивал прочность страны и стремился к установлению всеобщего блага и процветания. Однако тенденция эта имела и другую сторону. В особых случаях, например, когда дела в стране складывались неблагоприятно, буддизм активно вмешивался в политику. Тогда буддизм вырабатывал идеологию протеста, и на передний план выходила линия антигосударственного радикализма²³.

Известным примером второго сценария была история «Общества Белого лотоса», доктрина которого основывалась на раннебуддийских социоисториологических представлениях о приходе в мир людей нового мессии — Будды Майтреи и наступлении под его правле-

нием эры всеобщего благоденствия. Идеологи этой школы, однако, предупреждали, что до прихода нового спасителя люди должны пережить жестокие бедствия, живыми из которых выйдут только праведники из числа последователей общества. Идеологические установки «Общества Белого лотоса» предопределили фанатизм и аскетизм повстанческих движений под его руководством, а также развитие боевых искусств в этой среде²⁴. Несмотря на то, что представители «Общества Белого лотоса» иногда приходили к власти, как, например, в период установления династии Мин, буддизм в Китае продолжал оставаться только вспомогательным элементом.

В Тибете же существовала особая иерархическо-сакральная теория государства, которая подчеркивала харизматическую природу власти. В тибето-буддийской модели власти существовала специфическая иерархия сакральных должностей, проявлявшаяся в существовании институтов Далай-ламы и Панчен-ламы. Опираясь на эту концепцию, буддизм в Тибете сумел подчинить себе государство, сделав его теократическим. Таким образом, буддийская идеология стала основой тибетской теократии²⁵.

В Монголии Пагба-ламой была разработана концепция союза двух властей («двух законов») — светской и духовной. Суть доктрины «двух законов» состояла в том, что светский и духовный правители Монголии четко разграничили сферы своей деятельности. Религиозный иерарх должен был заниматься только духовной деятельностью, не вмешиваясь в светскую. Светский правитель в свою очередь никак не вмешивался в дела духовные, решение которых предоставлялось исключительно главе церкви. В совокупности деятельность обоих лидеров должна была обеспечить процветание государства. Светский правитель при такой схеме отвечал за мир и покой в стране, следуя при этом «человеческим законам». Духовный же иерарх нес ответственность за духовные блага и религиозное спасение подданных государства, следуя «божественному закону»²⁶. Концепция «двух законов» провозглашает идею гармонии и взаимообусловленности духовной и светской власти, которые в то же время не сливаются, а скорее образуют некую симфонию. В этом пункте монгольская модель религиозно-властных отношений оказалась близкой к византийской «симфонической» модели, не допускавшей ни папоцезаристских, ни цезарепапистских установок.

В современный период буддизм продолжает оказывать влияние на власть в ряде стран Азии. Буддийские идеи активно используются как для легитимизации и консолидации политических режимов, так и в оппозиционных целях. Можно отметить и его важную миротворческую роль. В то же время необходимо помнить, что буддизм

является наименее политизированной среди мировых религий, а влияние буддизма на власть в большинстве регионов его распространения (за исключением Тибета и Бутана) никогда не достигало такой степени интенсивности, как, например, влияние ислама на арабские государства.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Буддизм: Словарь. – М., 1992. – С. 20.

² См. там же.

³ См.: Категории буддийской культуры. – СПб., 2000. – С. 81 – 82.

⁴ См.: *Кравцова М.Е.* Концепция верховной власти и образ вселенского правителя в буддийской культуре // Религия и культура. Россия, Восток, Запад. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. – С. 197 – 198.

⁵ См.: История и культура древней Индии: Тексты. – М., 1990. – С. 350.

⁶ См.: *Кравцова М.Е.* Концепция верховной власти и образ вселенского правителя в буддийской культуре. – С. 216 – 217.

⁷ См.: *Рудой В.И., Островская Е.А.-младшая.* Учение об историческом времени и обществе. – М., 2002. – С. 38.

⁸ См. там же. – С. 32.

⁹ *Андросов В.П.* Нагарджуна и его учение. – М., 1990. – С. 149.

¹⁰ См. там же. – С. 155.

¹¹ См.: *Нагарджуна.* Драгоценные строфы наставления царю («Ратна-авали раджа-парикатха») // *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. – М., 2000. – С. 207.

¹² См. там же. – С. 230.

¹³ См. там же.

¹⁴ *Андросов В.П.* Нагарджуна и его учение. – С. 154.

¹⁵ *Агаджанян А.С.* Буддизм и политические конфликты в Юго-Восточной Азии // Религия и конфликт. – М., 2007. – С. 268.

¹⁶ Подробнее см.: *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. – М.: Наука, 1985. – С. 242 – 245.

¹⁷ См.: *Кравцова М.Е.* Концепция верховной власти и образ вселенского правителя в буддийской культуре. – С. 190 – 191.

¹⁸ Цит. по: *Кожевникова М.* Дхарма в пути (Электронный ресурс). Режим доступа: <http://www.mk-site.spb.ru/buddhism/buddhology-history/134/>

¹⁹ Там же.

²⁰ *Рахула В.* Медитация просветления. – М., 2003. – С. 120.

²¹ *Мартынов А.С., Поринева Е.Б.* Учения и религии в Восточной Азии в период средневековья // Народы Азии и Африки. 1986. № 1. – С. 79.

²² См.: *Цыбанов Ш.Ш.* Особенности китайской и тибетской концепции власти в буддийской традиции // Седьмая буддологическая конференция. – СПб., 2000. – С. 90.

²³ См. там же.

²⁴ См.: *Кравцова М.Е.* История культуры Китая. – СПб., 1999. – С. 267 – 268.

²⁵ См.: Цыбанов Ш.Ш. Особенности китайской и тибетской концепции власти в буддийской традиции. – С. 91.

²⁶ Жуковская Н.Л. Буддизм в истории монголов и бурят: политический и культурный аспекты // Буддийский мир (Альманах). – М., 1994. – С. 8.

Аннотация

В статье рассматриваются социально-философские аспекты буддийского учения о власти. Автор отмечает, что буддийские идеи активно используются как для легитимизации и консолидации политических режимов, так и в оппозиционных целях.

Ключевые слова:

буддизм, власть, идеология, религия, социально-философские аспекты.

Summary

The article considers social and philosophical aspects of Buddhist doctrine of power. The author notices that Buddhist ideas are widely used as for legitimization and consolidation of political regimes, and in the oppositional purposes.

Keywords:

buddhism, power, ideology, religion, social and philosophical aspects.