Э. Л. ЛАМАЖАПОВ¹

КОМПАРАТИВНЫЙ ПОДХОД К АНАЛИЗУ БУДДИЙСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье рассматривается компаративный подход в анализе буддийской политической философии, определяются направления развития буддийской политической философии в контексте взаимодействия с западной, излагаются некоторые основные труды по компаративному анализу политической теории буддизма.

Ключевые слова: политическая философия, буддизм, гражданская религия, секуляризм.

E. L. LAMAZHAPOV

A Comparative Approach towards Analyzing Buddhist Political Philosophy

This article analyses the comparative approach towards Buddhist political philosophy, underpinning the principal directions for the development of Buddhist political philosophy in the context of its interaction with the Western philosophy, summarizing some of the principle research on the topic of the comparative approach to Buddhist political theory.

Keywords: political philosophy, Buddhism, civil religion, secularism.

Несмотря на выросший за последние десятилетия спрос на компаративные исследования в политической философии, вклад буддизма в политическую философию в целом остается мало изученным, в отличие от христианства, ислама, иудаизма. Отчасти отсутствие интереса к политической философии буддизма у исследователей объясняется тезисом о том, что он апатичен к политике как сфере человеческой деятельности. Тем не менее буддизм во всем своем «программном» многообразии является важной или даже доминирующей составляющей мировоззрения миллиардов людей, находившихся в прошлом или в настоящем в культурном ареале его распространения.

Пионерной в этом отношении можно назвать монографию Мэтью Дж. Мура «Буддизм и политическая теория» (2016), в которой автор раскрывает свой анализ политической философии буддизма, основываясь, в частности, на канонических материалах. Мур выделяет три принципиальных отличительных черты буддийской политической философии в сравнении с западной. Прежде всего, это учение об *анатмане*, т. е. отрицании существования бессмертной души или

¹ Ламажапов Эрдэм Леонидович – студент Университета г. Осло, Норвегия.

субстанциональности личности, и учение о *пратитья-самутпаде*, утверждающей о взаимозависимости феноменов в целом и отдельных личностей в частности. Эти принципы позволяют буддизму позитивно утверждать, что вера в существование самосущего «Я» является источником межличностных и социальных конфликтов.

Второй отличительной чертой буддийской политической мысли, по мнению Мура, является буддийская теория «ограниченного гражданства» (*limited citizenship*), т. е. «рационалистически дефляционная» [Moore 2016: 2], пренебрежительная установка буддизма по отношению к статусу и месту, занимаемому политикой в человеческой жизни. Мур считает, что хотя буддийская философия и не проповедует анархизм, она отрицает, что буддисты имеют какие-то моральные обязательства перед государством как институтом, в особенности долг активно заниматься политической деятельностью сверх минимальной нормы, которая может включать в себя сотрудничество с властями, уплату налогов и, возможно, голосование на политических выборах. Таким образом, буддизм рассматривает политику всего лишь как необходимое зло, которое может стать первоклассной возможностью для утверждения *клеш*, и как проявление отвлечений в мире сансары.

В качестве третьей отличительной черты буддийской политической теории Мур видит буддийскую этику, которая объединяет черты как «натуралистической», так и «ирреалистической» этики. Буддийские этические нормы «натуралистичны», т. к. они не являются командами божественного сверхсущества и основаны на естественных законах, и они «ирреалистичны», поскольку не претендуют на абсолютную нормативность, а просто предлагают рациональный порядок действий, ведущих к достижению Просветления. Личность свободна выбирать, стоит ли ей придерживаться этих норм, и она имеет право действовать иначе, даже если последствия этого решения скорее всего окажутся для нее нежелательными. Таким образом, буддийская этика действует в рамках «гипотетического», а не «категорического» императива, который утверждает об обязательности своего исполнения вне зависимости от его целесообразности. В этом отношении Мур сопоставляет буддийскую этику с европейской традицией имманентной этики.

В своей работе Мур попытался принять холистический подход к анализу политической теории буддизма и, насколько возможно, дедуцировать политические ориентиры самого Будды или раннего буддизма, сравнивая их с наиболее схожими теориями западной традиции. В результате работа Мура в некоторой степени агломерирует гетерогенные политические тезисы, игнорируя изначально многообразный характер буддийской философии, возникший в силу иерархичности буддийской онтологии. В отличие от предыдущих исследователей, полностью списывавших теоретические несоответствия в канонической литературе на изменения в настроениях Будды и/или сангхи, Мур с большим уважением относится к оригинальным источникам. В поисках единой нормативной теории политической философии буддизма разнообразные модели управления и

взаимодействия с государством Мур склонен объяснять основанной на единой теории когерентной буддийской философской суперсистемой [Moore 2016: 26]. Мур считает, что для того, чтобы можно было рассуждать о буддийской политической теории *per se*, возможно существование лишь одной из них, что не вполне соответствует «преднамеренно» гетерогенной природе буддийской философии.

Причина «запланированного» разнообразия буддийской традиции заключается в том, что буддисты верят, что Будда объяснял *дхарму* в соответствии с психофизическими способностями и потребностями отдельной личности [Урбанова 2016: 212–213]. Таким образом, буддизм не только толерирует, но и требует ситуативного разнообразия в философии, что также предполагает гибкость в политико-философских аспектах учения. Таким образом, буддизм может ситуативно поддерживать на первый взгляд конфликтующие формы политической организации, например монархизм и республиканизм.

Дэвид Каммиски [Cummiskey 2013: 536–552] попытался концептуализировать полиморфизм буддийской политической мысли в компаративистском ключе, выделив два направления: ашокское и шамбальское. Ашокскую модель Каммиски выстраивает как социальный контракт между благосклонным монархом, *сангхой* и буддистами-мирянами, причем первый несет на себе ответственность за защиту *дхармы*, *сангхи* и народа от внутренних и внешних врагов. Монашеская *сангха* также служит прообразом системы «сдержек и противовесов» для политической власти короля. В шамбальской модели социальные перемены привносятся просвещением населения и через возвращение их качеств. Каммиски рассматривает эти две модели в контрасте с западной политической философией, а именно в контрасте с Гоббсом, Юмом и Руссо. По его мнению, буддизм создает основу для убедительной критики нравственной психологии Гоббса, его индивидуализма и его анализа истоков социального конфликта. В отличие от шамбальской модели, в ашокской модели Каммиски усматривает параллели с Гоббсом и Юмом, подчеркивая проблему конкурентного индивидуализма и важную роль политической власти в ней. Усматривая недостатки в буддийской теории легитимности, Каммиски предлагает дополнить ее вдохновленной Руссо теорией справедливости, вытекающей из принципа о «всеобщей воле» (*volonté générale*). По мнению Каммиски, буддизм должен стать для Руссо формой его гражданской религии (*la Religion du citoyen, la religion civile*).

Примечательно, что у Руссо имеется остенсивное упоминание ламаизма (*religion des Lamas*) в главе «О гражданской религии» его трактата «Об общественном договоре»: «Существует еще третий род религии, более необычайный и странный; эта религия, давая людям два законодательства, двух правителей, два отечества, налагает на них взаимоисключающие обязанности и мешает им быть одновременно набожными и гражданами. Такова религия лам, такова религия японцев, таково римское христианство. Эту последнюю можно назвать религией священнической. Отсюда происходит такой род смешанного и необщественного права, которому нет точного названия» [Руссо 1998: 316].

В чем заключается суть атаки Руссо на религию лам? Поскольку главной задачей Руссо является поиск религии, которая бы наиболее точно соответствовала интересам государства, объединяла бы общество вокруг общих идеалов, а буддизм отвлекает граждан от светского, подчиняя их воле духовной. С одной стороны, очевидно, что Руссо переносит на тибетский буддизм некоторые более знакомые ему качества римского католичества: в организованной структуре *сангхи* он узнает клерикализм церкви, в иерархичности отношений «лама – ученик» он видит параллели с католическими священниками и паствой. С другой стороны, Руссо видит противоречие между конфликтующими интересами религии и государства. Для Руссо христианство, как и буддизм, должно было бы оставаться религией человека (*la religion de l'homme*), «всецело духовной, занятой исключительно делами небесными» [Руссо 1998: 317]. Поэтому лишь общество, в котором все являются истинными добрыми буддистами (в нашем случае), могло бы быть гармоничным, но Руссо тонко замечает, что такое общество «не было бы уже человеческим обществом» [Там же]. В этом и заключается одна из дилемм буддийской политической философии, которую ошибочно было бы игнорировать: шамбальская модель Каммиски, строго говоря, не может быть в чистом виде обществом людей, поскольку влияние *клеши* является единственным источником социального конфликта.

Вообще роль буддизма и гражданской религии в высокогорном Непале рассматривает Чарльз Рэмбл [Ramble 2008]. Автор утверждает, что в маленьких высокогорных автономных коммунах Непала буддизм не занял роли доминирующей политической идеологии. При взаимодействии автохтонных религиозных традиций и вновь распространившихся буддийских школ буддийские институты абсолютно не претендовали на нормативные и административные функции коммун. Обитатели этих коммун, в свою очередь, исповедуя синкретическую буддийско-шаманистскую религию, старались поддерживать равновесие между традициями и религиозными нормами.

Таким образом, можно утверждать, что анализ буддийской политической философии находится лишь на начальном этапе. Рассмотренные выше исследования основываются на различных во временном и качественном отношении источниках: на сутрах, абхидхарме, винае, религиозных и культурных обычаях и на философско-политических трактатах отдельных буддийских мыслителей – как ранних, так и поздних. С одной стороны, такой подход валидирует буддийскую политическую философию в качестве единой когерентной философской системы. С другой – не позволяет дифференцировать инструменты адаптации этих традиций в контексте исторического изменения общества.

Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РНФ № 14-18-00444 «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы».

Литература

Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо. – М., 1998.

Урбанаева И. С. Буддийская философия и практика: постепенный и/или мгновенный путь просветления / И. С. Урбанаева. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2016.

Cummiskey David. Comparative Reflections on Buddhist Political Thought: Asoka, Shambhala, and the General Will. / David Cummiskey // A Companion to Buddhist Philosophy: collection of scientific articles / ed by Emmanuel, M.Steven. – Chichester: Wiley-Blackwell, 2013. – P. 536–552.

Kapust Daniel J. Comparative Political Theory in Time and Place: Theory's Landscapes / Daniel J. Kapust, Helen M. Kinsella (eds.). – U. S.: Palgrave Macmillan, 2016.

Keown Damien. Buddhist Ethics: A Very Short Introduction / Keown Damien. – New York: Oxford University Press, 2005.

Moore Matthew J. Political Theory in Canonical Buddhism / J. Moore Matthew // Philosophy East and West. – 2015. – № 65(1). – P. 36–64.

Moore Matthew J. Buddhism and Political Theory / J. Moore Matthew. – New York: Oxford University Press, 2016.

Ramble Charles. The Navel of the Demoness: Tibetan Buddhism and Civil Religion in Highland Nepal / Ramble Charles. – New York: Oxford University Press, 2008.