КОНЦЕПЦИЯ ОБЩЕСТВА В КИТАЙСКОМ БУДДИЗМЕ¹¹⁰

Чебунин Александр Васильевич

доктор философских наук, доцент кафедры истории и философии
Восточно-Сибирского государственного института культуры

Улан-Удэ, Российская Федерация

E-mail: chebunin1@mail.ru

Китайский буддизм полностью впитал социальную концепцию раннего буддизма, теоретически оформленную в «Энциклопедии Абхидхармы». Данная концепция имеет вторичный характер по отношению к буддийской антропологии и сотериологии, и служит для полной комплектации буддийского мировоззрения. Выделяя приоритет духовных ценностей, буддизм подчеркивает мирской характер институтов семьи и государства. В Хинаяне данное противоречие решалось за счет оставления всех традиционных социальных связей, а в Махаяне – за счет включения этих связей в процесс совершенствования личности.

Ключевые слова: Китайский буддизм, мировоззрение, общество, Хинаяна, Махаяна, семья, государство.

THE CONCEPT OF SOCIETY IN CHINESE BUDDHISM

Chebunin Alexander Vasilievich

DSc in Philosophy, Associate Professor of the Department of History and
Philosophy.

East-Siberian state institute of culture, Ulan-Ude, Russia

E-mail: chebunin1@mail.ru

Chinese Buddhism has completely absorbed the social concept of early Buddhism, theoretically framed in the "Encyclopedia of Abhidharma." This concept has secondary character with respect to Buddhistic anthropology and soteriology, and serves to fully compose the Buddhist worldview. Highlighting the priority of spiritual values, Buddhism emphasizes the mundane nature of the institutions of the family and the state. In Hinayana, this contradiction was solved by abandoning of all traditional social ties, and in Mahayana – by including these relations in the process of personal development.

Keywords: Chinese Buddhism, worldview, society, Hinayana, Mahayana, family, state.

¹¹⁰ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 17-03-00250 «Философская интерпретация и трансляция буддизма (на материале тибетской и китайской махаяны)».

Буддизм¹¹¹ представляет собой целостную мировоззренческую систему, включающую в себя представления о мире, человеке, а также взаимосвязи мира и человека. В этой системе основополагающей стороной выступает учение о человеке, раскрывающееся в теоретических концепциях о сущности и природе человека, его способностях и возможностях, смысле и цели существования, а также о путях совершенствования. Все остальное в процессе исторического развития буддизма являлось лишь своего рода дополняющим моментом, связывающим воедино учение о человеке с общим мировоззренческим комплексом, где учение о мире было полностью обусловлено антропологическими концепциями. Другими словами, буддийское учение о мире представляет собой надстроечную часть его учения о человеке, являясь наиболее мифологизированной и наименее теоретизированной частью буддизма.

Сказанное в полной мере относится и к буддийскому учению об обществе, являющемуся составной частью учения о мире. В целостной панораме буддийского учения, коей представляется «Энциклопедия Абхидхармы» (Абхидхармакоша) Васубандху, приоритеты буддизма расставлены весьма отчетливо. В девяти разделах этого трактата представлены учения о классах элементов, факторах доминирования в психике, мире, карме, аффектах, пути Благородной личности, чистом знании, йогическом созерцании и уничтожении концепции «Я». Как можно видеть, из девяти разделов только один посвящен учению о мире, а в этом разделе учение об обществе занимает ничтожную часть.

Проблемы социального устройства и обустройства буддизм рассматривал в доминирующем для большинства древних учений политическом аспекте в контексте учения о *чакравартине*, но для буддистов общественно-политические вопросы сами по себе не имели такого большого значения, как проблемы совершенствования и просветления. По словам авторов книги «Буддийский взгляд на мир», в «Учении о мире» излагаются «весьма отвлеченные от реальной исторической практики концепции, призванные лапидарно дать буддийские идеологические ориентиры в области социальной жизни» [Буддийский взгляд, 1994, с. 132]. Другими словами, буддийская социология в

¹¹¹ Речь идет о буддизме в дальневосточной традиции.

структуре учения имела явно выраженный вторичный характер, и по сравнению с учениями о человеке и совершенствовании оказалась отодвинутой на задний план, где почти полностью отсутствовали теоретические изыскания. Авторы «Классической буддийской философии», опираясь на анализ «Энциклопедии Абхидхармы», пишут: «Генезис социальной структуры, института царской власти и социальной аномии (отклоняющегося антиобщественного поведения) излагается Васубандху в соответствии с канонически закреплённой формой этиологического мифа, однако способ интерпретации канонического сюжета преодолевает стиль мифологического мышления» [Рудой, 1999, с. 387].

Не являясь основополагающим аспектом буддийского учения, буддийская социология не нуждалась в логически аргументированных теоретических доказательствах, поскольку лишь только иллюстративно дополняла главные тезисы, – о сущности и природе человека, смысле и цели его существования, путях совершенствования, – аргументация и доказательства которых составляли основную часть буддийского учения. Поэтому в отличие от многих других аспектов раннего буддизма, которые подверглись переосмыслению и развитию в буддизме Махаяны, теоретическая основа буддийского учения об обществе, его происхождении и функциях осталась общей как для Хинаяны, так и для Махаяны.

Вступив на китайскую землю, буддизм встретил там развитые социальные теории, представленные социально ориентированными традиционными философскими учениями конфуцианства, моизма и легизма. И даже социология даосизма, лишённая мифологических напластований, по сравнению с буддийской выглядела более аргументированной и реалистичной. Поэтому в данном аспекте буддизм явно уступал традиционной китайской философии и не мог составить ей конкуренцию. Преимущества буддийского учения были в его антропологии, в которой традиционные китайские учения были не настолько сильны, поскольку основополагающим аспектом их учения были социальные проблемы, а также вопросы социально-политического и морально-нравственного регулирования общественной жизни.

Конфуцианство, пропагандирующее традиционные ценности и опирающееся на них, в качестве высшей социальной ценности провозгласило семью, в основе которой лежал принцип *сыновней почти-*

тельности. Культ семьи, предков и потомков превратился в основополагающий принцип китайской цивилизации. Ценность семьи и традиционных норм, регулирующих семейную жизнь, в соответствии с конфуцианством должны быть высшей ценностью человека. В них заключен и смысл жизни человека. Семейные этические нормы переносились в политическую сферу – государь выступал в роли отца, подданные – в роли благодарных детей. В результате государство превращалось в большую семью, в которой все руководствовались этическими нормами, выраженными в правилах поведения.

Вообще говоря, весь анализ человека в конфуцианстве не выходил за рамки осмысления его чувственной жизни, в дальнейшем соотносившейся с различными этическими категориями. Такая антропология значительно уступала буддийской, где глубоко анализировались сущность и природа человека, истоки его эмоционально-чувственной жизни.

В отличие от конфуцианства, даосизм имел ярко выраженную эмоционально-интуитивную направленность. Теоретически оформившись в процессе противостояния конфуцианству, даосское учение провозгласило высшим социальным принципом *недеяние*, как проявление *Дао*, высшего закона всего сущего. Категория *Дао*, основополагающая в этом учении, от которой оно и получило свое название, выражала естественный путь всего сущего, спонтанность круговорота вещей. Поэтому *недеяние* не означало отсутствие деяний, а соответствие их естественным жизненным процессам, зачастую отождествлявшимися с природными законами.

Соответственно обращение к естественному природному состоянию, первичной эмоционально-чувственной жизни, отрицание рационального уровня как вторичного по отношению к эмоциональному, а также внешних форм проявления социальных отношений характеризовали даосизм в качестве учения, оппозиционного конфуцианству.

Для даосской мысли была характерна фундаментальная оппозиция «естественность» – «цивилизация» со всеми ее социальными импликациями, включая и уравнилельный идеологический комплекс [Торчинов, 1998, с. 176]. Образец естественной жизни даосы видели в глубокой древности: «... в древние времена зверей и птиц было много, а людей мало. В ту пору люди, чтобы уберечься, жили в гнездах. Днем собирали желуди и каштаны, по ночам сидели на деревьях. Тогда лю-

ди не знали одежды. Летом они запасали хворост, а зимой грелись у костра. Поэтому их называли «люди, знающие жизнь».

Спали спокойно,
Просыпались без тревог.
Люди знали мать,
Но не знали отца
И были добрые соседи оленям.
Пахали – и кормились,
Ткали – и одевались,
И не старались навредить друг другу,
Таково было торжество высшей Силы (Дэ).

Однако Желтый Владыка не сумел уберечь высшую Силу. ... Потом пришли Яо и Шунь и созвали множество чиновников. Тан низложил своего господина ... И с тех пор сильные всюду притесняют слабых, а большинство угнетает меньшинство» [Чжуан-цзы, 1995, с. 253–254].

Подобное обращение к древности было характерным для всех традиционных китайских социальных учений. Но ориентиры этого обращения, а также понимание проблемы социогенезиса значительно различались в традиционных направлениях китайской мысли. Так, конфуцианство, моизм и легизм воспринимали Желтого Императора в качестве главного цивилизатора китайского народа, выведшего его из дикого состояния в культурное. Легендарные совершенномудрые правители древности Яо, Шунь и Юй рассматривались как социальные реформаторы, приведшие общество к гуманному правлению, и воспринимались в качестве образцов гуманных правителей. Но социальная гармония вследствие несоблюдения и нарушения правителями законов *человечности* была нарушена. Поэтому восстановление (конфуцианство) или установление (моизм и легизм) правильных нравственных, социальных и политических норм (*человечности* и *правил поведения* в конфуцианстве, *всеобщей любви* в моизме, *законов* в легизме) должно привести общество к социальному порядку и гармонии.

В отличие от этого, даосизм видел источник социальных проблем в появлении цивилизации и развитии культуры. Соответственно этому, социальный прогресс ассоциировался с деградацией человеческой природы и нарушением естественных жизненных процессов, выражением чего являлась рационализация жизнедеятельности: «Если устранить мудрых и отбросить знание, то выгода народа увеличится в

сто раз. Если устранить *человечность* (жэнь, 仁) и отбросить *справедливость* (и, 义), то народ вернется к *сыновней почтительности* (сяо, 孝) и *милосердию* (цы, 慈). Если устранить мастерство и отбросить выгоду, то не будет воров и разбойников» [Дао Дэ Цзин, §19].

Учитывая, что *сыновняя почтительность* и *милосердие (любовь)* лежат в основе *человечности* и *справедливости*, то, по мнению даосов, если отбросить данные определения, то люди вернутся к чистым основам взаимоотношений.

Таким образом, китайская традиционная философия и социальная мысль представила весьма разнообразные и обоснованные развитые социальные теории, отражавшие интересы различных общественных слоев и специфику китайской культуры. В этом отношении буддийское учение не могло конкурировать с китайскими традиционными социальными концепциями, и поэтому социально-политическая концепция буддизма осталась за рамками теоретических споров, определяющих общее развитие буддийского учения в Китае. В конечном итоге, социально-политическая концепция раннего буддизма перешла без изменений в китайскую Махаяну, сохранив первоначальную мифологическую форму и содержание. Более того, столкнувшись с социально-политическими реалиями китайской цивилизации, буддийская китайская сангха восприняла многие аспекты традиционной китайской жизни, превратившись в существенный фактор социально-политической жизни Китая. Это повлекло некоторое изменение понимания практической стороны существования сангхи, в частности ее хозяйственной жизни. Однако на теоретическое содержание буддийской социально-политической концепции это оказало минимальное влияние.

Происхождение и развитие социальной жизни в буддизме рассматривается в тесной связи с его антропологическими концепциями и, в первую очередь, с положениями о просветленной и омраченной природе человека, для которой характерна тенденция постепенной деградации. В целом для буддийской социологии и понимания процессов социогенезиса характерно выдвижение на первый план проблемы деградации человеческой природы [Рудой, 1999, с. 387–391]. В этом смысле позиции буддизма и даосизма были тождественны. В то же время вся мировая история, согласно буддийскому учению, имеет циклический характер функционирования, и этот концепт нашел от-

ражение в понятии *кальпа* (цзе, 劫), с которым тесно связана и проблема истории человеческого существования.

Понятие *кальпа* означает неизмеримое количество времени и подразделяется на великую и промежуточную кальпу. *Великая кальпа* (дацзе, 大劫) состоит из четырех *кальп*: *кальпы созидания* (чэнцзе, 成劫), *кальпы пребывания* (чжуцзе, 住劫), *кальпы разрушения* (хуайцзе, 坏劫) и *кальпы пустоты* (кунцзе, 空劫) [Абхидхармакоша, цз. 12, р. 0062b]. Каждая из этих четырех кальп состоит из двадцати промежуточных кальп (чжунцзе, 中劫), что в итоге дает восемьдесят промежуточных кальп, из которых и состоит великая кальпа.

Кальпа созидания начинается с появлением ветров, причиной которых выступает совокупная карма живых существ, обитавших в прошлом. Усиливаясь, ветра постепенно создают *круг ветра, круг воды, великую золотую землю, континенты, гору Сумеру*, то есть весь вещественный мир. С возникновением вещественного мира начинают появляться живые существа, первым из которых был бог Брахма. Постепенно все уровни буддийской космологии, от божественной небесной сферы до ада, заполняются живыми существами.

В период *кальпы созидания* появляются и первые люди. Первоначально они напоминали существ *Мира Форм* – тела их были совершенны, они излучали свет и могли летать. Питались они радостью, а срок их жизни был неограничен.

Собственно история социогенезиса начинается в первую промежуточную кальпу *кальпы пребывания*, когда срок жизни людей постепенно уменьшился от неограниченного до десяти лет. Причиной этого послужила склонность людей к чувственным наслаждениям. В то время, когда первые люди еще были совершенны, а продолжительность их жизни была неограниченной, земля источала сладкий аромат. Один из людей, чья природа была склонна к удовольствию от запаха, начал питаться этим ароматом. Другие люди, увидев это, также начали питаться запахом. Постепенно их тела отяжелели и перестали излучать свет. К этому времени относится появление солнца, луны и звезд.

Со временем аромат земли истощился и появился *земляной пирог*. Люди начали питаться им, и полностью его съели. Затем появился *лесной фрукт* (линътэн, 林藤), который также был съеден. Позже по-

явился саморастущий рис, ставший пищей для людей. Но поскольку это была грубая еда, то у людей появились органы выделения и гени- талии, дифференцировавшиеся на мужские и женские, отчего у людей появились половое влечение и грязные мысли.

Тогда у людей еще не было запасов. Однако впоследствии один человек, природа которого была склонна к лени, начал запасать рис, чтобы потом его съесть. Остальные люди также вслед за ним начали запасать рис, отчего появилось понятие о собственности и «моем». От чувства жадности люди стали делать большие запасы, отчего рис перестал расти сам, поэтому они были вынуждены его выращивать на полях, которые они разделили между собой. Но от жадности люди стали грабить чужие поля, вследствие чего возникло воровство и гра- беж.

Таким образом, склонность человека к чувственным наслаждениям постепенно привела к деградации его природы и ухудшению физиче- ского состояния. Данная концепция полностью укладывается в русло учения раннего буддизма, направленного против эмоционально- чувственной обусловленности жизнедеятельности, и служит под- тверждением данной направленности. Одновременно в этом мифе делается заявление о божественном происхождении людей и их пер- воначальных божественных свойствах, которые они потеряли из-за чувственных удовольствий. В конечном итоге, согласно буддийскому учению¹¹², именно чувственные наслаждения стали причиной дегра- дации человеческой природы.

Согласно этой традиционной интерпретации, развитие политиче- ской сферы общества было обусловлено непосредственно деградаци- ей человеческой природы. Для охраны полей был избран доброде- тельный человек, ставший родоначальником царей. В его пользу был установлен налог в размере одной шестой части урожая. Однако по- следующие цари стали жадными до богатства и не могли распре- делять землю поровну. В результате этого бедные и обездоленные люди начали заниматься разбоем. Цари установили наказания, отчего появилась смертная казнь. Один человек во избежание наказания со- лгал, отчего распространилась ложь.

¹¹² По крайней мере, согласно китайской интерпретации абхидхармист- ских представлений об эволюции мира и социогенезисе.

Таким образом, в обществе повсеместно распространились социальные проблемы: ложь, воровство и разбой, несправедливость и вредительство. Для решения этих проблем были созданы политические институты – царская власть и органы принуждения, но вместо решения проблем они еще более усугубили положение. Деграция человеческой природы продолжалась. Вследствие этого срок жизни людей сократился постепенно с неограниченного до десяти лет.

Таким образом, вся социально-политическая история человечества разворачивается в первую промежуточную кальпу *кальпы пребывания* и оказывается напрямую связанной с деграцией человеческой природы. Все социальные и политические институты возникали как следствие этой деграции. Причем основное внимание уделялось возникновению именно политических институтов, социальные институты упоминаются лишь вскользь.

Так, о происхождении семьи в «*Абхидхармакоше*» и «*Абхидхармакоша-бхашье*» (комментарий к «*Абхидхармакоше*») ничего не говорится. Но упоминание о дифференциации гениталий на мужские и женские и как следствии этого – появлении взаимного влечения, безумного и несправедливого поведения, а также *бесов страсти* (юйгуй, 欲鬼) характеризует возникновение семьи как результата именно этих чувственных желаний, имеющих явно выраженный негативный контекст. Иначе говоря, институт семьи служит для удовлетворения этих чувственных желаний и является следствием этих желаний.

Поэтому, согласно китайской интерпретации раннего буддизма, необходимым условием достижения освобождения был уход из семьи. Привязанность к жене или детям, отождествляющаяся с любовью, считалась препятствием для просветления. Пример Шакьямуни, покинувшего жену с только что рожденным сыном, говорил китайским буддистам о приоритете буддийского учения, как в психологическом, так и в морально-нравственном аспекте. В психологическом плане буддизм воспринимался как призыв к освобождению от всех чувственных привязанностей, в этическом плане буддизм трактовался как дисциплина воздержания от всего, что усиливало эти привязанности, и, следовательно, считалось злом.

Уход Шакьямуни из семьи и освобождение от всех привязанностей ставит под вопрос этическую сторону буддийского учения: ведь таким поступком он принес страдания своим близким [Лысенко, 1994,

с. 131]. Здесь на первый план выходит аксиология раннего буддизма, где высшей ценностью провозглашалось личное спасение. Данная цель, рассматривавшаяся как универсальная и общая для всех людей, противостояла позиции брахманизма, настаивавшего на том, что каждый должен выполнять свою собственную дхарму, и тем самым обосновывавшего сословное разделение индийского общества и дифференциацию их этических норм. Идея одной и той же цели спасения для каждого человека, независимо от происхождения, обусловленная представлением о единой сущности всех людей, вступала в противоречие с традиционной этикой брахманизма. Но через это противоречие буддийское учение провозглашало общие социальные ценности. Эти общие ценности духовного начала естественным образом противоречили мирским ценностям, которые значительно различались у людей в связи с различием их интересов. Иначе говоря, разнообразие интересов определяло различие социально-этических ценностей, что в свою очередь вело к дифференциации этических норм. Утверждаемый буддизмом приоритет единого для всех людей духовного начала над мирскими ценностями с необходимостью означал ниспровержение этих ценностей – они просто отвергались ради духовного развития и освобождения.

Таким образом, в иерархии ценностей личное духовное развитие было поставлено буддистами выше семейных ценностей. В эпоху, когда родовые нормы еще имели большое значение в общественной жизни, подобные идеи носили революционный характер в плане социальной трансформации. Личность и ее духовный потенциал впервые стали важнее интересов рода и семьи, которые зачастую препятствовали духовному развитию личности. Поэтому в этическом выборе буддизм предпочел духовное развитие, которое подразумевало ликвидацию эмоционально-чувственной обусловленности и освобождение от всех привязанностей. В жертву этому были принесены традиционные семейные отношения, буддийские этические нормы опровергали традиционные семейные нормы, мешающие духовному освобождению. В этом позиция буддизма была сходной с позицией христианства, представленной словами Иисуса Христа: «Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку – домашние его. Кто любит отца или

мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня» [Мф, 10, 35–37].

Подобный подход характеризовал радикальный и идеальный метод духовного совершенствования. В реальности наблюдалась тенденция компромисса, когда семейные этические нормы подводились к духовным этическим нормам, а последние, в свою очередь, несколько смягчались. Впоследствии в китайской традиции Махаяны семейные отношения уже не являлись таким большим препятствием для достижения просветления. Однако в период раннего буддизма противоречия между духовными и семейными ценностями проявлялись настолько остро, что в процессе совершенствования для достижения просветления и нирваны в настоящей жизни требовалось полностью отказаться от семьи.

Появлению сословий-варн в «Абхидхармакоша-бхашия» также уделяется мало внимания. Так, родоначальником кшатриев был добродетельный человек, которого выбрали для охраны полей, и который стал *хозяином полей* (тяньчжу, 田主). Как уже говорилось, в его пользу был установлен налог в размере одной шестой части урожая. Первоначально это был уважаемый человек по имени Саммата (Саньмодо, 三末多王), вставший во главе всех прочих князей. Но постепенно природа князей ухудшалась из-за жадности к богатству. В результате этого появились инструменты политической власти, и стала формироваться политическая сфера общества. Иначе говоря, формирование сословия кшатриев шло параллельно с формированием государственной структуры.

Формирование сословия брахманов упоминается вскользь и описывается следующим образом: «В то время (период правления Самматы – А.Ч.) были люди, которым не нравилась (опостылела) жизнь дома (в семье) и которые с радостью в пустом месте совершенствовались и осуществляли обеты. Вследствие этого они получили название *брахманы* (поломэнь, 婆罗门)» [Абхидхармакоша, цз. 12, p0065c].

Таким образом, формирование общества и социально-политических отношений, согласно буддизму, являлось следствием деградации человеческой природы. «Появление сословий и института царской власти выступает ... непосредственным выражением упадка человечества, а не условием социальной гармонии» [Буддийский взгляд, 1994, с. 131]. Другими словами, все социальные институты появились

в результате появления эмоционально-чувственной обусловленности жизнедеятельности людей как средство регуляции этой самой жизнедеятельности. Но их появление не привело к улучшению положения, напротив, они способствовали еще большему ухудшению человеческой природы и, соответственно, деградации человеческого общества.

В отношении происхождения государства буддизм придерживался теории общественного договора. В период формирования буддийской идеологии подобные концепции носили революционный характер, выступая против положений о божественном происхождении царской власти. В конечном итоге, это было направлено против обожествления власти и признания ее абсолютного характера. Согласно буддийскому учению, общество и государство являются частью сансары, выход из которой объявлялся целью и смыслом человеческого существования. Поэтому не только обычные семейные нормы, но и все политические и правовые нормы и законы представлялись частью сансарического бытия, которые не властны над теми, кто ступил на путь освобождения и прошел его.

Хотя социология буддизма не была настолько подробной, чтобы говорить об особых социальных функциях общества, тем не менее, анализируя содержание «социологической» части «Абхидхармакоши», можно сделать однозначный вывод, что основная функция всех социально-политических институтов – это удовлетворение или создание условий для удовлетворения чувственных желаний. Не будь этих чувственных желаний, человечество продолжало бы летать в пространстве и питаться радостью от встречи с себе подобными, будучи свободным от необходимости удовлетворять свои материальные потребности и создавать семью. Однако склонность к чувственным удовольствиям привела к деградации человеческого тела, появлению материальных и низменных духовных потребностей и как следствие этого – к созданию семьи и политических институтов власти. В конечном итоге, все это привело к возрастанию социально-политических проблем и сокращению срока жизни людей до десяти лет.

Далее социальная история человечества в трактовке ранних буддистов приобретает циклический характер. Вторая промежуточная кальпа *кальпы пребывания* характеризуется тем, что срок жизни людей стал постепенно увеличиваться от десяти лет до восьмидесяти четырех тысяч лет. Данное увеличение срока жизни происходит из-за осознания своей греховности и постепенного улучшения челове-

ской природы. В отличие от описания деградации человечества, прогресс человеческой природы в «Абхидхармакоша-бхашья» не описывается, поскольку этот процесс представлял собой обратную тенденцию. Данный процесс улучшения социально-политического положения характеризовал собой прямую зависимость социальных проблем от морально-нравственного состояния общества. Чем загрязненнее природа членов общества, тем больше проблем социально-политического характера испытывает это общество. Данное положение было тождественно даосскому пониманию: чем больше человек отрывается от своей истинной природы, тем более несчастным он становится как в личном, так и в социальном плане.

Улучшение человеческой природы не выходит за рамки политической организации общественной жизни. Поэтому, достигнув срока жизни в восемьдесят четыре тысячи лет, природа человека опять начинает ухудшаться, а срок жизни – сокращаться до десяти лет. Этот процесс увеличения и сокращения срока жизни происходит очень медленно и незаметно: за сто лет срок жизни увеличивается или уменьшается только на один год. Период времени увеличения или сокращения срока жизни называется *малой кальпой* (сяоцзе, 小劫), и, таким образом, *промежуточная кальпа* состоит из *двух малых кальп*. В результате арифметических подсчетов получается, что *малая кальпа* составляет примерно 8 миллионов 400 тысяч лет, *промежуточная кальпа* – 16 миллионов 800 тысяч лет. Циклическая социальная история человеческого существования продолжается 18 *промежуточных кальп*.

В последнюю, двадцатую кальпу, *кальпы пребывания* развертывается эсхатология буддийского учения [Введение, 1999, с. 143–148]. Именно в буддийской эсхатологии красной нитью проходит идея о прямой зависимости деградации общества и ухудшения человеческой природы. Люди, продолжительность жизни которых составляет 10 лет, являли собой полную противоположность первоначальным людям с неограниченной продолжительностью жизни. Теперь же при встрече друг с другом, они стали испытывать не радость, а злобу словно охотник, увидевший диких зверей и птиц. Все, что попадает под руку, они превращали в оружие, и со злым безумием они наносили друг другу вред. «Они одержимы безнравственными влечениями, крайней жадностью, находящей для себя единственный способ удовлетворения в неумном присвоении чужого посредством воровства,

и ложными взглядами» [Введение, 1999, с. 143]. В результате, наступает кармическое воздаяние в виде трех бедствий – бойни, болезни и голода. Начинается засуха, вслед за которой приходит голод, длящийся 7 лет, 7 месяцев и 7 дней. После голода начинаются трудноизлечимые болезни, длящиеся 7 месяцев и 7 дней. И в конце начинается всеобщая бойня, продолжающаяся в течение 7 дней. Васубандху не указывает последовательность этих бедствий, перечисляя их от бойни к голоду, но по логике данные бедствия должны развертываться от голода к бойне.

После этого огонь, вода и ветер последовательно разрушают весь вещественный мир в обратном порядке как он создавался – то есть появившееся последним уничтожается первым. Однако те, кто добродетельны, не рождаются в период конца света. Но здесь возникает вопрос: где они перерождаются, если не достигли нирваны? По логике, они либо перерождаются в высших сферах, и тогда они также уничтожаются в стихиях, либо в соответствии со своей кармой перерождаются в одном из миров из трех тысяч великих тысяч миров, и тогда они не прерывают круговорот сансары.

В любом случае, мифологическая форма изложения социальной истории, особенно ее начала и конца, вызывает много логических противоречий. Естественно, что рациональный китайский менталитет не удовлетворяла такая форма подачи философско-религиозного материала. Поэтому в китайской буддийской философии социология оставалась за рамками теоретических диспутов, а все так называемые социально-политические концепции буддисты приводили лишь как примеры для доказательств своих антропологических положений. В первую очередь, это было положение о прямой зависимости морально-нравственного развития членов общества и его социально-политического состояния. Причем эту зависимость буддисты рассматривали только в одном направлении – какова человеческая природа, таково и социально-политическое состояние общества. Поэтому любое реформирование социально-политических институтов не имеет никакого смысла без изменения морально-нравственного климата, которое, в свою очередь, достигается только через совершенствование человеческой природы. Данное положение является основополагающим для всех буддийских социальных концепций.

В результате основное внимание буддийское учение уделяло не социально-политической реформации, а морально-нравственному

развитию и воспитанию личности. Именно через изменение личности и ее совершенствование должно было, по мнению буддистов, произойти совершенствование общественной жизни, а не наоборот.

Поэтому ранний буддизм главный акцент делал на индивидуальное духовное развитие личности. По словам В. П. Андросова, основное место в нем «занимают задачи индивидуализации поведения членов общества, выделения личной судьбы из семейно-гражданских отношений, смещения акцента ответственности за свое настоящее и будущее с родственно-подданнической зависимости на религиозно-экзистенциальную» [2000, с. 58]. Вследствие этого отвергались традиционные социальные отношения как помеха в деле духовного совершенствования, объявлялся приоритет индивидуального спасения: «Покинув темную дхамму, пусть мудрец пестует светлую. Уйдя из дома в бездомность, в одиночестве, казалось бы, малоподходящем для радости, пусть ищет он удовлетворения. Отказавшись от желаний, избавившись от собственности, пусть мудрец очистит от скверны свой ум» [Дхаммапада, 1998, с. 87–88].

Иначе говоря, традиционные социальные связи исключались из процесса совершенствования продвинутых адептов, стремящихся достичь нирваны в настоящей жизни.

В процессе адаптации буддийского учения в Китае и оформления китайской традиции Махаяны наблюдалась тенденция включения социальных отношений в процесс духовного совершенствования личности. Данная тенденция развивала линию на накопление благих заслуг для мирских адептов буддизма, которые постепенно включились в число тех, кто может достичь полное и совершенное просветление в настоящей жизни. В итоге социальные нормы и ценности стали рассматриваться китайскими буддистами в аспекте духовных ценностей и норм, получив определенную тенденцию развития по направлению к тем идеалам, которые провозглашал буддизм, и к тем предписаниям, которые формулировал Нагарджуна в *«Дружественном послании»*, адресованном царю:

«Не совершай преступления ради брахмана, монаха, божества,
Гостя, родителей, сына и даже царицы,
А также ради приближенных. Ни один из них [в следующей жизни]
Не разделит с тобой участи существа ада» [цит. по: Андросов, 2000, с. 78].

Другими словами, буддизм провозглашал, что никакие земные ценности не заменят ценности освобождения, высшей духовной цели человеческого существования. И если человек вовлечен в определенные социальные отношения, на первом месте у него должны стоять именно духовные ценности, определяющие достоверные критерии различения добра и зла. Данные критерии служили прочным и обоснованным императивом социальной деятельности, избавляя социальные отношения от несправедливости двойных стандартов. Постепенно эти духовные ценности в социальных отношениях стали рассматриваться как средство совершенствования личности, когда человек посредством социального взаимодействия осуществляет такие высоконравственные поступки как даяние, терпение, сдержанность и прочие, представляющие проявление внутренней чистоты и умиротворения сознания.

Подобные основания для морально-нравственного наполнения традиционных социальных отношений действительно вели к улучшению этих социальных отношений, очищению их от грязи негативных эмоций. В этом контексте буддизм Махаяны оказался созвучен традиционной китайской философской мысли, направленной на социальную гармонизацию. В своей глубинной основе китайский буддизм соединил идеи даосизма, призывавшего освободиться от внешних лицемерных форм социальных отношений, и конфуцианства, призывавшего к морально-нравственному развитию личности. Жизненная сила китайского буддизма проявилась в импульсе, данном им процессам развития общества, так что это способствовало улучшению социальных отношений через морально-нравственное воспитание и духовное развитие личности.

Хотя китайский буддизм и видел в основе гармонизации социальных отношений духовное развитие личности, традиционное понимание семейных отношений и государственной власти помогало дополнить его социальную концепцию и внести свою лепту в теорию и практику социальной трансформации. Поэтому концепции китайского буддизма о семье, государстве и сангхе представляли буддийское понимание направленности социального развития, несмотря на то, что являлись вторичными и производными по отношению к учению о человеке и его совершенствовании.

Таким образом, китайский буддизм сохранил теоретическую основу раннего буддизма о происхождении и функции общества и харак-

терное для него понимание причины появления социально-политических институтов – деградации человеческой природы как следствии усиления эмоционально-чувственной обусловленности жизнедеятельности. Однако если ранний буддизм призывал к разрыву всех традиционных социальных отношений для достижения нирваны, то китайская Махаяна провозгласила включение этих социальных отношений в процесс совершенствования личности, где духовное совершенствование сближалось с морально-нравственным развитием в смысле, совпадающем с традиционными китайскими понятиями. Подобное сближение оказывало благотворное влияние на качество социальных отношений, очищая их от негативного эмоционального содержания, поскольку буддийские духовные ценности были сопряжены с обоснованными критериями оценки добра и зла. Сближение духовных ценностей буддизма и китайских традиционных социальных ценностей определило дальнейшее развитие концепций семейных и политических отношений, дополнявших социальную теорию китайского буддизма и ставших необходимым условием для совершенствования личности в социальной среде.

Литература

Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 799 с.

Буддийский взгляд на мир / ред.-сост. Островская Е. П., Рудой В. И. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994. – 462 с.

Введение в буддизм / ред.-сост. Рудой В. И. – СПб.: Лань, 1999. – 384 с.

Дхаммапада / пер. с пали, введ. и коммент. В. Н. Топорова. – Самара: Агни, 1998. – 240 с.

Рудой В. И., Островская Е. П., Ермакова Т. В. Классическая буддийская философия. – СПб.: Лань, 1999. – 544 с.

Лысенко В. Г. и др. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – 383 с.

Торчинов Е. А. Даосизм: опыт историко-религиозного описания. – СПб.: Лань, 1998. – 448 с.

Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В. В. Малявина. – М.: Мысль, 1995. – 439 с.

阿毗达磨俱舍论 // 大正新修大藏经 № 1558 (30 цз.) (Абхидхармакоша-бхашья // Дажэн синьсю дацзанцзин № 1558).