

A - 23

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

На правах рукописи

АГАДЖАНЯН Александр Сергеевич

МИРОВОЗЗРЕНИЕ БУДДИЗМА И СОВРЕМЕННАЯ ИСТОРИЯ
СТРАН ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ /РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ И
ОБЩЕСТВЕННОЕ РАЗВИТИЕ В XX ВЕКЕ/

Специальность - 09.00.06. "Научный атеизм, религия:
история и современность".

А в т о р е ф е р а т
диссертации на соискание ученой степени
доктора исторических наук

Москва 1991

Работа выполнена в секторе истории и политических проблем
Отдела Юго-Восточной Азии Института востоковедения АН СССР

Официальные оппоненты: доктор исторических наук КОРНЕВ В.И.
доктор исторических наук ФУРМАН Д.Е.
доктор исторических наук ХОРОС В.Г.

Ведущая организация - Институт стран Азии и Африки при
Московском государственном университете им. М.В.Ломоносова

Защита состоится "22" сентября 1992 г. в 11 часов
на заседании Специализированного совета Д.003.01.02 по истори-
ческим наукам Института востоковедения АН СССР по адресу:
Москва, ул.Рождественка, 12.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Института
востоковедения АН СССР.

Автореферат разослан " _____ " _____ 1991 г.

Ученый секретарь
Специализированного совета
по историческим наукам
Института востоковедения
АН СССР, д.и.н.

Б.Г. СЕИРАНЯН

© Институт востоковедения АН СССР, 1991

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ДИССЕРТАЦИОННОЙ РАБОТЫ

Проблематика религиозного мировоззрения, общественных функций религии, роли религиозных институтов в контексте социальных изменений относится к числу важнейших объектов гуманитарных и обществоведческих исследований. В 70-е гг. XX в. после некоторого спада активности религиозных учреждений и идеологий, значение религий стало вновь возрастать повсюду в мире. Влияние религиозных структур - социальных, ментальных и поведенческих - на различные сферы общественной жизни, принимая нетрадиционные формы, остается одним из важнейших факторов современной истории.

Все это вдвойне справедливо в отношении стран Востока, которые в XX в. не пережили сколько-нибудь значительной секуляризации. Восточные религии были средоточием возрожденной в этом столетии культурной самобытности народов, освободившихся от колониальной зависимости. Восточные религии оставались также источником символического и ценностного авторитета, освящавшего традиционные формы социальной организации, массовые поведенческие нормы, господствующие представления о мире и обществе. В то же время XX в. был эпохой глубоких перемен в восточных культурах и религиях. Они вынуждены были меняться под воздействием динамичной социокультурной среды, и в то же время они сами определенным образом корректировали эту динамику.

Данная диссертационная работа посвящена кругу очерченных выше проблем на примере "южного" буддизма, или буддизма тхеравада, распространенного в Южной и Юго-Восточной Азии (Шри Ланка, Таиланд, Бирма, Камбоджа, Лаос). В работе делается попытка не только обобщить эмпирический материал по историческому бытию данной религиозной традиции, но и сделать ряд компаративистских наблюдений, а также выявить крупнейшие закономерности во взаимодействии религии и светского общества в современной Азии.

Работа по возможности стремится к комплексному анализу

религиозной проблематики, включая такие её аспекты, как эволюция канонического первоучения и его современные метафизические и идеологические (прикладные) интерпретации; функции и роль религиозного культово-ритуального комплекса в организации межличных отношений, группообразовании, социализации, а также роль духовенства в контексте современных социокультурных сдвигов; система ценностей и поведенческих норм, сложившихся на почве данной религиозной традиции и имеющих массовое распространение; религиозный компонент в политической культуре и роль религиозных ценностей, символов, традиций в структуре властных отношений, а также в современной политике; влияние религиозных ценностей и мотиваций на экономическое поведение, и в целом проблематика взаимовлияния религии и экономики.

Работа призвана быть в рамках широкого направления отечественного востоковедения, разрабатывающего в течение двух последних десятилетий проблематику традиций и изменений в современной Азии. С точки зрения диссертанта, вся современная история стран Востока сводится, в конечном итоге, к той или иной форме структурного или цивилизационного конфликта-диалога между различными восточными социокультурными традициями и западохристианской традицией, приобретшей универсальное значение в XX в. Южнобуддийская (тхеравадинская) цивилизация относится к числу наиболее значительных в Азии, что делает весьма актуальным как исследование её традиционных истоков, так и анализ тех современных процессов, которые во многом определяют облик этих обществ в будущем.

Цели и задачи исследования. Главной целью диссертационной работы является обобщение находящегося в научном обороте материала, касающегося социальной роли и функций буддизма тхеравады в Южной и Юго-Восточной Азии в XX в. и выявление важнейших тенденций развития социорелигиозной ситуации в течение столетия. Кроме того, исследование ставит перед собой ряд задач, теоретического порядка.

К числу конкретных задач, имеющих отношение к проблематике буддийского региона, относятся следующие:

- выявление ключевых положений традиционного учения буддизма тхеравады, включая элементы ранней канонической проповеди и более поздние элементы;
- определение и анализ основных направлений современной (относящейся к XX в.) буддийской герменевтики в странах тхеравады, в частности, новой эвотериологической перспективы, но-

вой системы этических норм, новой картины мира, общества, человека;

- исследование социальных функций буддийского культа, и прежде всего, буддийского духовенства (сангхи), а также их эволюции в течение столетия;
- анализ буддийской системы социокультурных ценностей (значений) в обществах Южной и Юго-Восточной Азии; определение понятий "индивид", "группа", "межличное отношение", "иерархия" и т.д. в контексте буддийского мировоззрения;
- выявление специфических культурно-психологических установок и ориентаций, характерных для исследуемого региона и коренящихся в буддийском мировоззрении;
- исследование общих черт политической культуры стран южно-буддийского региона, включая представления о власти как таковой, источники лидерства, концепцию государства, модели идеального политического устройства;
- анализ влияния буддийских ценностей, представлений и символов на политический процесс в рассматриваемых странах в XX в.;
- определение ключевых взглядов на материальное богатство, на экономические отношения в рамках буддийского мировоззрения; исследование роли "буддийского фактора" в экономическом развитии стран региона в XX в.;

Среди более общих теоретических задач, выходящих за рамки конкретного исследования, можно назвать следующие:

- сравнение социальных и культурно-психологических следствий буддийского мировоззрения с подобными же сторонами других религиозных мировоззрений (христианского, мусульманского, индуистского);
- вклад в изучение проблематики историко-культурного взаимодействия Западной и Азиатских цивилизаций в XX в.;
- вклад в изучение вопросов, связанных с социальными функциями религиозного мировоззрения в контексте глубоких и сравнительно быстрых общественных перемен.

Основные положения, выводы и результаты исследования представляют собой новый вклад в изучение современных религий Азии в социологическом и религиоведческом ключе и послужат в дальнейшем для углубления знаний о данном предмете. В практическом плане материалы диссертации могут быть использованы:

- в преподавательской деятельности при составлении специальных курсов по современному буддизму в странах Южной и Юго-Восточной Азии, а также при составлении общих курсов по культурологии и социологии стран Востока в XX в. или общих религиоведческих курсов;

- студентами для самостоятельного изучения указанной проблематики;

- практическими организациями для ознакомления с ролью и функциями буддизма в современных странах региона.

Научная новизна исследования. Отдельным аспектам влияния буддизма тхеравады на историю обществ Азии в XX в. посвящено большое количество работ в мировом востоковедении. Большинство из них рассматривают массовые народные формы религиозности, абстрагируясь от доктрин канонического учения и их возможных социальных следствий. Многие работы посвящены идеологическим импликациям современных толкований учения, роли буддийских символов в политике, роли сангхи в обществе, без попытки сведения воедино всех этих аспектов.

В данном исследовании впервые делается попытка обобщения всего исторического опыта буддизма тхеравады в этом столетии. При этом впервые же автор стремится построить анализ вокруг некоей устойчивой идеально-типической модели "мировоззрения" (или "системы ценностей"), манифестирующей себя в различных сферах общества - в политике, экономике, социальной структуре, идеологии, а также в виде нескольких вариантов - во всех пяти странах тхеравады. В отличие от многих предыдущих исследований, в данной диссертации эмпирический материал, связанный с социологически релевантным "народным" вариантом буддизма, соотносится с традиционными каноническими доктринами, и религия рассматривается как целостность теории и практики.

Автор работы пришел к ряду новых результатов; к числу которых относятся, в частности, следующие: раскрыт механизм переосмысления традиционных религиозных ценностей в новом социо-историческом контексте ("четырёхшаговый" процесс); показано, что "обмирщение" сангхи в XX в. есть не столько "кризис", сколько этап традиционного цикла "очищение-обмирщение", характерного для сангхи и ранее; впервые дано непосредственное описание понятий "индивид", "личность", "межличностные отношения", "группа", "власть", "богатство" и т.д. в контексте буддийской цивилизации; впервые дано систематическое и развернутое исследование проблемы влияния буддийских ценностей на специфику социальной организации (внеранговый, личностный иерархизм; ключевая роль диадических патрон-клиентных связей; высокая мобильность; приоритет "социального богатства" (обилия связей) над материальным (при том, что первое становится инобтием последнего при посред-

стве концепции религиозных заслуг); делается вывод, что прежние научные оценки роли "буддийского фактора" в истории XX в., сводившиеся к оценкам по шкале "стимул или тормоз" для современного развития, явно упрощены и недостаточны: буддийские ценности выполняют более тонкую функцию опосредования и легитимации в массовом менталитете новых принципов социальных отношений, группообразования, организации власти, экономической деятельности.

Методологическая основа диссертационной работы. Работа основана на критическом применении нескольких методологических подходов к изучению религии как социологического феномена. Наибольшее значение имеют труды М.Вебера по социологии религии, в частности, анализ структуры ценностных ориентаций, связанной с высшими религиозными целями и санкционирующей глубокие и быстрые общественные изменения ("протестантская этика"); веберовский подход к анализу азиатских религиозных традиций с точки зрения их совместимости с "современным" западным менталитетом; веберовская традиция идеально-типического описания индивидуальной системы ценностей (значений), лежащей в основе религии как социального феномена.

Другим источником использованных в данной работе методологических подходов явилась социология религии Э.Дюркгейма и его школы, в частности, метод исследования "коллективных представлений", складывающихся в ходе религиозной практики, а также дюркгеймовский анализ того, как ритуальный процесс структурирует общественные отношения внутри групп и между группами.

Важную роль в исследовании играют также некоторые методологические принципы социологии К.Маркса и марксистской школы. В основу исследования положено осмысление культуры преимущественно в деятельностных категориях; центральным понятием является ключевое для марксовой методологии понятие "деятельности", или "практики", которое в инструментальных целях противопоставлено "системе значений" ("системе ценностей"), хотя, в отличие от данной традиции, эта последняя (и религия как ее разновидность) не сводится к "отраженному", или "призрачному" феномену.

Если говорить о наиболее фундаментальных принципах гуманитарной гносеологии в целом, использованных в данном исследовании, то необходимо к методологическим основам работы отнести принципы философской герменевтики Х.-Г.Гадамера, адаптированные к задачам социоисторического анализа, особенно в том, что касается осмысления буддийских когнитивных и психологических струк-

тур в перспективе западного научного мышления, а также изучения вопросов взаимодействия западного и буддийского мировоззрений.

Апробация диссертационной работы. Основные положения и выводы диссертационной работы опубликованы или будут в ближайшее время опубликованы в монографиях и ряде научных статей. Диссертация обсуждалась в Отделе Юго-Восточной Азии Института востоковедения АН СССР. Её отдельные положения и части были изложены во время выступлений автора на II Всесоюзной конференции востоковедов, на Всесоюзной конференции по Юго-Восточной Азии, на Всесоюзной буддологической конференции, а также на I советско-французском симпозиуме по Юго-Восточной Азии.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Поскольку диссертация носит обобщающий характер и посвящена обширному периоду и комплексной теме, автор стремился учесть в ходе исследования разнообразные по жанрам и видам источники, так или иначе относящиеся к предмету исследования. Некоторые материалы были собраны автором в ходе его годичной командировки в Бирму в 1979-1980 гг.; другие опубликованы в том или ином виде.

Материалы, содержащие фактические данные по проблемам исследования, целесообразно подразделить на пять видов:

1) Тексты буддийского палийского канона и отчасти других (неканонических) буддийских книг, относящихся к тхеравадинской традиции (в виде наиболее авторитетных переводов на европейские языки, прежде всего, по изданиям английского Общества палийских текстов). Из канонических текстов наибольшее значение в данной работе имели тексты "Сутта-питаки", содержащие эксплицитно или имплицитно буддийское этическое и социальное учение ("Сутта-нипата", "Махапариниббана-сутта", "Махасудассана-сутта", "Сигалавада-сутта", "Аганнья-сутта", "Дхаммапада", и ряд других). Из неканонических текстов следует назвать "Миллиндапанху", "Абхидхармакошу" Васубандху, "Висуддхимаггу" Буддхагхоши, ланкийские хроники "Дипавамса" и "Махавамса"; из более поздних текстов - средневековый тайский трактат XIV в. "Трайхум" и ряд других.

2) Исторические сведения о традиционной тхераваде, о формах бытования буддийских институтов и ценностей в период, предшествующий XX в. Это документы, относящиеся к периоду царствования "образцового" буддийского царя Ашоки; исторические хроники (ланкийские, бирманские, тайские), содержащие сведения о ро-

ли буддизма в средневековых обществах; описания миссионеров и отчеты колониальной администрации.

3) Эмпирические данные о "практическом" современном буддизме тхеравада. Эти данные восполняют отрывочность исторических сведений, относящихся к более раннему времени (при допущении, что современный "полевой" материал отчасти свидетельствует о "традиционных" структурах); кроме того, эти данные содержат прямые свидетельства о ценностных установках, нормах поведения, политических и экономических ориентациях, и буддийском компоненте во всех этих явлениях; о функциях и роли монастырской системы и духовенства в обществе и т.д.

Подавляющее большинство подобных данных содержится в обширной культурантропологической литературе, основанной на прямых полевых исследованиях; большая их часть относится к сингальскому (ланкийскому) и тайскому буддизму, несколько меньше - бирманскому, и в еще меньшей степени - индокитайскому (кхмерскому и лаосскому). Это либо собранные и систематизированные данные анкетных опросов, либо подробно изложенные наблюдения авторов-исследователей, либо то и другое вместе.

4) Совокупность источников, отражающих современные (относящиеся к XX в.) политико-идеологические явления, связанные с буддизмом: ряд государственных правительственных и оппозиционных программ, использующих буддийские ценности и символы; труды буддийских философов и религиозных деятелей, а также государственных деятелей, провозглашавших "буддийский" курс (Дхармапала, Буддхадаса, С.Бандаранаике, Н.Сианук и др.). В эту группу входят также разнородные источники, отражавшие участие буддийского духовенства в политической и общественной жизни, или содержащие примеры того, как буддийские символы и идеи использовались различными социальными и политическими силами.

5) Совокупность разнородных источников, свидетельствующих о различных сферах социальной, политической и экономической жизни тхеравадинских обществ в XX в. Хотя данные, относящиеся к этой группе, прямо не относятся к буддизму, они создают необходимый для исследования исторический фон, позволяющий подтвердить и обосновать важнейшие выводы диссертационной работы.

Буддизм был открыт европейской наукой в XIX в. Первый этап буддологии заключался в собирании и переводе древних и средневековых буддийских текстов; соответственно классическая буддология этого периода почти не уделяла внимания массовой религиозной практике современных обществ и социальным функциям буддизма.

После II-й мировой войны, в результате резкого повышения роли буддизма (как и других религий Азии) в жизни восточных обществ быстро вырос научный интерес к массовой религиозной практике и социальной "работе" религиозных идей и символов, и большинство исследований велось уже в русле социологии религии и культурантропологии.

В связи с такой сменой ориентаций в буддологии наметился сильный разрыв между классическим (преимущественно историко-филологическим) и современным (преимущественно социологическим) направлениями, приведший к тому, что древний и средневековый буддизм тхеравада рассматривался как явление мировоззренческое по преимуществу, в то время как "живая" тхеравада — как, прежде всего, явление социальное, практическое. Этот разрыв обеднял и обедняет многие исследования. Данная диссертационная работа стремится преодолеть этот разрыв, рассматривая буддизм как целостный феномен, как единство "теории и практики", ценностей и поведения.

Литература по тхераваде в Южной и Юго-Восточной Азии насчитывает на сегодняшний день несколько десятков крупных монографических работ и тысячи статей. Из работ на русском языке это прежде всего книги В.И.Корнева*, содержащие попытку обобщенного систематического описания тхеравады (в основном на тайском и ланкийском материале) и её влияния на общество. Монографии Е.С.Семека, Н.Н.Бектемировой и И.В.Всеволодова** написаны в чисто историческом ключе и дают богатый материал для осмысления роли монашества в политической истории. Книга Н.Г.Краснодембской*** являет собой пример тщательного этнографического анализа

* В.И.Корнев. Тайский буддизм. М., 1973; В.И.Корнев. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1987.

** Е.С.Семека. История буддизма на Цейлоне (сангха в древности и в средние века). М., 1969; Н.Н.Бектемирова. Буддийская сангха в независимой Кампучии. М., 1981; И.В.Всеволодов. Бирма: религия и политика (буддийская сангха и государство). М., 1978.

*** Н.Г.Краснодембская. Традиционное мировоззрение сингалов (обряды и верования). М., 1982.

религиозной практики, с особым акцентом на соотношении буддийских и небуддийских компонентов в сингальской религии.

Западная литература о современной тхераваде в странах Азии чаще всего основана на длительных полевых исследованиях авторов, среди которых преобладают социо- и культурантропологи. Пик подобных публикаций пришелся на 70-е — начало 80-х гг.

Ланкийской тхераваде посвящены крупные исследования, такие как, прежде всего, монографии Р.Гомбрича, Х.-Д.Эверса, Х.Бехерта, М.Карритерса и другие.*

Из исследований по бирманскому буддизму следует прежде всего назвать фундаментальную работу М.Спайро, книгу Е.Саркисянца, исследование М.Мендельсона по бирманской сангхе, работы М.Нэша, Д.Пфэннера, Ф.Лемана, Дж.Фергассона и др.**

Индокитайский буддизм имеет сравнительно скромное научное освещение. Наиболее крупный вклад внесли М.Заго, Ж.Кондоминас (детальные полевые исследования) и специалисты по политическим аспектам буддизма П.-Б.Лафон и М.Стюарт-Фокс***.

В последние десятилетия на первый план вышли работы по тайскому буддизму, что объясняется быстрым включением этой страны в мировые, в том числе и академические, связи, а значит, и возросшими возможностями для исследователей. Наиболее весом вклад таких исследователей, как Л.Хэнкс с его классической статьей о буддий-

* R.Gombrich. Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon. Oxford, 1971; H.-D.Evers. Monks, Priests, and Peasants. A Study of Buddhism and Social Structure in Central Ceylon. Leiden, 1972; H.Bechert. Buddhismus, Staat und Gesellschaft in der Lendern der Theravada Buddhismus. Berlin, 1966 etc.; M.Carriethers. The Forest Monks of Sri Lanka: an Anthropological and Historical Study. Delhi etc., 1983.

** M.E.Spiro. Buddhism and Society. A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes. London, 1970; E.Sarkisyanz. Buddhist Background of the Burmese Revolution. The Hague, 1965; M.Mendelson. Sangha and State in Burma. Ithaca and London, 1975.

*** M.Zago. Rites et cérémonies en milieu Bouddhiste Lao. Documenta missionaria, n.6. Rome, 1972; G.Condominas. Notes sur le Bouddhisme populaire en milieu rural Lao. Bulletin des amis du royaume Lao, n.special 9. Vientiane, 1973; P.-B.Lafont. Le Bouddhisme au Laos. — La présence du Bouddhisme. Paris, 1987, p.515-533.

ской политической культуре; Дж.Ингерсолл, Н.Малдер, Дж.Буннаг, Ф.Рейнольдс и др.* Из сравнительно недавних работ следует отметить книгу австралийского ученого П.Джаксона о "буддийской политике" и фундаментальное исследование Л.Габода о жизни и творчестве выдающегося буддийского мыслителя Буддхадасы³³³. Но самым крупным и авторитетным тайландистом-буддологом остается С.Тамбайя (Гарвард), сочетающий отличное знание традиционного буддизма, тайской истории и современного "живого" материала, и кроме того, обладающий способностью к глубоким обобщениям эмпирических данных³³⁴.

Две главные проблемы, которые пытается разрешить в своих исследованиях перечисленные авторы, состоят в следующем: а) в какой степени, в каких формах и в каком направлении буддизм оказывает социологически значимое влияние на общество (общая проблема); б) каково влияние буддизма тхеравады на исторические процессы в Азии в XX в. (конкретная проблема)?

В решении вопроса о социальных функциях буддизма наметились несколько основных подходов. Первый из них состоит в непосредственном выведении социальных следствий из доктринальных положений религии; этот упрощенный подход преобладал на раннем этапе буддологии. Второй подход был реакцией на первый и состоял в резком противопоставлении идеально-типической традиционной модели тхеравады и её практических живых вариантов. Это было связано с уже упомянутым разрывом между ориентациями классической и современной буддологии. Широкое распространение получила концепция "двух

* L.Hanks. Merit and Power in the Thai Social Order. "American Anthropologist", vol.64, p.1247-1259; J.Ingersoll. Merit and Identity in Village Thailand. - G.Scinner, A.Kirsch, eds. Change and Persistence in Thai Society. London, 1975, p.219-251; J.N.Mulder. Monks, Merit and Motivation. Dekalb, 1969; J.Bunnag. Buddhist Monk; Buddhist Layman. A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand. Cambridge, 1973.

** Buddhism, Legitimation and Conflict. The Political Functions of Urban Thai Buddhism. By P.Jackson. Singapore, 1989; L.Gabaude. Une herméneutique bouddhique contemporaine de Thaïlande: Buddhadasa Bhikkhu. Paris, 1988.

*** S.Tambiah. Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand. Cambridge, 1970; Idem. World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background. Cambridge, 1976; Idem. The Buddhist Saints of the Forest and the Guild of Amulets. Cambridge, 1984; Idem. Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective. Cambridge, 1985.

буддизмов", хотя конкретная форма их оппозиции могла быть разной: для Р.Гомбрича, например, это было противопоставление "когнитивной и аффективной" религиозности; М.Спайро, на основе изучения комплекса мотивационных и поведенческих структур внутри тхеравады, предложил различать "ниббанический" буддизм, построенный вокруг идеи высшего спасения (ниббаны), и "камматический", связанный с более массовыми и популярными представлениями о перерождениях и воздаянии.

Противопоставление "двух буддизмов", доведенное до крайности, грозило разрывом логических связей внутри концепции религии как таковой. Многие авторы, реагируя на концепцию "двух буддизмов", приходят к её осознанной критике. Из последних публикаций прямую критику содержит статья Н.Каца³³⁵; он говорит о безусловном единстве религиозного феномена, как ценностно-ритуального синтеза. Но кроме "единства и целостности" следует также подчеркнуть, что это единство динамическое; эту динамику показал еще в 50-х гг. французский буддолог П.Мус, предложивший для описания функций религии в обществе схему двунаправленного движения: от высокой доктрины "вниз" - через адаптацию идей и их "приложение" (application) - к миру, к обществу; и одновременно - восхождение от профанной практики - "вверх" к восприятию и "усвоению" (prise de conscience) высоких смыслов и ценностей³³⁶. В этом единстве "нисхождения" и "восхождения" религия предстает как динамичный открытый феномен, где самые отвлеченные сотериологические цели тонко увязаны с самыми профанными практическими поступками людей.

Этому подходу наиболее последовательно привержен С.Тамбайя, в одной из своих работ прямо ссылающийся на схему П.Муса; он предлагает также свою интерпретацию научного спора на сходную тему, возникшего в индологии в 50-60-х гг. в связи с проблемой соотношения высокого "санскритского" уровня индуизма и его народных вариантов (дискуссия об "обмирщении и санскритизации" с участием М.Мариотта, С.Шриниваса, Л.Дюмона³³⁷). С.Тамбайя отстаивает идею

* N.Katz. Buddhism and Politics in Sri Lanka and Other Theravada Nations. - Ch.Weihsun Fu, G.Spiegler, eds. Movements and Issues in World Religions. New York, 1987, p.157-175.

** P.Mus. Analyse d'une société. - Annuaire du Collège de France, vol. 56-59. Paris, 1956-1959.

*** M.Mariott, ed. Village India: Studies in the Village Community. Chicago, 1955; M.Srinivas, Religion and Society Among the Croogs of South India. Oxford, 1952.

"тотальности" феномена религии, в которой снимаются противоположности эзотерики и экзотерики, когнитивного и аффективного, элитарного и массового; религиозная доктрина и социо-религиозная практика всегда остаются открытыми друг к другу и к меняющейся социально-исторической среде^Ж. Это важное методическое положение служит удобным инструментом для анализа реакций тхеравады на социально-исторические процессы XX века.

Представления о "тотальности" религиозного феномена и соответствующие аналитические подходы, используемые в некоторых буддологических работах, опираются на теоретические концепции ряда современных теоретиков-религиоведов, во многом продолжающих традицию социологии религии М.Вебера, а также философию символических форм Э.Кассирера, труды М.Элиаде и ряда других классиков. Одним из наиболее стройных изложений такого подхода являются работы П.Бергера, где главной функцией религии называется "космизация" реальности, создание космоса сакральных смыслов^{ЖЖ}. Близки к этому взгляды другого крупного современного религиоведа - Р.Белла^{ЖЖЖ}. Важное методологическое значение имеют работы К.Герца, считающего, что религия является одновременно и *model of* и *model for* окружающей реальности, т.е. что она в одно и то же время и когнитивно упорядочивает мир, и программирует отношение к миру и поведение в нем^{ЖЖЖЖ}.

Вопрос о "религиозном факторе" в современной истории буддийских стран в той или иной мере ставился всеми исследователями-буддологами. Но надо отметить, что в целом, на наш взгляд, этому фактору уделялось меньше внимания, чем он того заслуживал. Как правило, специалисты-страноведы, социологи, востоковеды, не имеющие специального научного интереса к буддизму, упоминали этот фактор механически, без глубокого анализа. Впрочем, это касается не только буддийского региона, но и Востока в целом. XX в. прошел под знаком преобладания "социологии развития" или "теорий модернизации", отдающих предпочтение количественным факторам (экономоцентризм) или формальному сходству новых восточных структур с западными прототипами.

^Ж S. Tambiah. Culture, Thought and Social Action.

^{ЖЖ} P. Berger. The Sacred Canopy. Elements for the Sociological Theory of Religion. New York, 1969, p.19-22.

^{ЖЖЖ} R. Bellah. Epilogue. - R. Bellah, ed. Religion and Progress in Modern Asia. New York, 1965.

^{ЖЖЖЖ} C. Geertz. The Interpretation of Cultures. New York, 1973, p.98-108.

"Традиционные" явления (т.е. такие, складывание которых относится к периоду до западной экспансии XIX-XX вв.) обычно понимались как "пережитки", как статичные и пассивные структуры; и наоборот, вся общественная динамика была связана с западогенной "современностью", претендующей на универсальность. Это западоцентричное видение восточной истории постепенно усложнялось и преодолевалось по мере накопления исследовательского опыта и опыта самой истории. Работы, фиксирующие этот опыт, стали появляться уже в 60-е гг. Среди них надо отметить работы Ш.Айзенштадта, Э.Шилза и их школы^Ж. В этом же направлении работала концепция "синтеза", сложившаяся к началу 80-х гг. в советском востоковедении^{ЖЖ}.

Постепенно становилось ясно, что исторические судьбы восточных обществ определяются не только универсальными тенденциями, но и спецификой их культурного наследия. Все это и заставляет обратиться к проблематике качественной самобытности господствующих в обществе мировоззренческих и ценностных систем. Как отметили в своей интересной статье Ч.Вилбер и К.Джеймсон^{ЖЖЖ}, модернизация на Востоке очень часто оказывалась "нелегитимной", т.е. не имеющей под собой ценностного фундамента, не учитывающей массовый традиционный менталитет. Поэтому столь велико значение религии и "религиозного фактора", ибо именно в религиозном мировоззрении в наиболее концентрированной форме зафиксированы ключевые координаты традиционного социо-культурного наследия.

Религия, как правило, относилась к числу консервативных факторов, сдерживающих изменения. Г.Мюрдаль, например, пишет, что религия на Востоке всегда была фактором социальной инерции, но никогда - фактором перемен^{ЖЖЖЖ}. Часто религия считалась "нейтральным" фактором, и исследователи давали политикам совет "нейтрализовать" её в ходе осуществления программ модернизации. Однако существуют и другие, более сложные оценки влияния религии и религиозных ценностных систем на историческое развитие обществ; они исходят из того, что религия является традиционным

^Ж S. N. Eisenstadt. Tradition, Change, and Modernity. N.Y., 1973.

^{ЖЖ} Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. Под ред. Н.А.Симония. М., 1984.

^{ЖЖЖ} Ch. Wilber, K. Jameson. Religious Values and Limits to Development. - "World Development", vol.8, n.7/8, p.467-479.

^{ЖЖЖЖ} Г.Мюрдаль. Драма Азии. М., 1982, с.150.

космосом смыслов, имеющим всеобщее распространение и потому вносящую самобытные черты во все общественные процессы. Кроме того, ряд исследований доказывает, что религия играла часто консолидирующую роль при становлении новых независимых государств и возрождении культурной самостоятельности.

Отдельные аспекты влияния буддизма тхеравады на происходившие в XX в. общественные перемены в странах региона затрагиваются во многих работах. Такие ученые, как Е.Саркисянц, Г.Обейесекере, Р.Гомбрич, Дж.Бонд, Н.Кац и др. подробно изучали вопрос о связи освободительного движения с религиозным возрождением. Влиянию буддизма на политические процессы, на формирование новых властных структур посвящены исследования С.Тамбайи, С.Рейнольдса, Т.Линга, которые рассматривают не только конкретно-эмпирическую, но и теоретическую сторону вопроса. М.Нэш, Т.Линг, А.Басс, А.Кириш и другие специально занимались проблемой влияния тхеравады на экономику изучаемых стран. Некоторые небольшие работы Р.Готони, Х.-Д.Эверса, Г.Обейесекере, Л.Габода посвящены отдельным сторонам буддийского "присутствия" в процессах социального и культурного реструктурирования азиатских обществ.

В связи с проблематикой соотношения религиозной и социальной динамики неизбежно обретает новую актуальность веберовская парадигма динамичной религиозной идеологии ("протестантской этики"), в рамках которой (парадигмы) работали многие востоковеды-социологи, историки и экономисты. Возрождению интереса к веберовскому подходу способствовала публикация книги под редакцией Ш.Айзенштадта^{*.} В середине 80-х гг. этой теме был посвящен семинар и крупный сборник, вышедший в Германии^{**.} Какой-либо единой и даже доминирующей точки зрения относительно влияния азиатских религий на меняющиеся общества в настоящее время не существует.

Исследования о роли индуизма, ислама, а в 80-е гг. особенно конфуцианства (в связи с концепцией о решающем значении "конфуцианской этики" в быстром развитии стран Восточной Азии) имеют аналогии и в изучении тхеравады. Г.Обейесекере еще в 1970 г.

*S.N.Eisenstadt, ed. The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View. New York, 1968.

** D.Kantowsky, ed. Recent Research on Max Weber's Studies of Hinduism. Munchen, 1986.

выдвинул идею "протестантского буддизма"^{***}, развитую позднее совместно с Р.Гомбричем^{****}. "Протестантский буддизм" - это религия новых городских слоев, для которой характерны упрощение ритуала; рациональное "вчитывание" в священные тексты; стирание (до некоторой степени) грани между монахами и мирянами; интерес к практическим формам мирской морали и поведения и т.д. Это один из примеров того, как традиционная религия трансформируется, чтобы стать адекватной меняющемуся обществу и, используя свой традиционный авторитет, обосновать (легитимировать) новые явления в обществе (в социальной структуре, политике, экономике).

Именно такое использование веберовской исследовательской перспективы представляется наиболее плодотворным. Взгляд на религию как на всеобъемлющее традиционное мировоззрение, способное "легитимировать" перемены, поставив ему определенные культурные рамки, позволяет более глубоко исследовать проблему, выйти за пределы чисто оценочных или субъективных интерпретаций. Легитимация перемен в обществе с помощью (а не вопреки) религиозных норм и авторитетных символов, обеспечивает преемственность, а значит, и стабильность меняющегося общества.

СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИОННОЙ РАБОТЫ

Во Введении определяются предмет исследования, дается обзор историографии и источников, излагаются методологические и теоретические принципы, на которых построена работа, и обосновывается новизна и актуальность выбранных автором подходов.

В отличие от чисто религиоведческих или социологических подходов, рассматривающих религию как некое завершенное целое, как "вещь в себе", в данной работе буддизм берется как часть общественного и культурного целого; кроме того, акцент в работе сделан не на материальном бытии религии, а на религиозном менталитете (буддийском мировоззрении); приоритетным объектом является не чисто религиозная, а мирская практика, бытие религиозных ценностей в мире, а не внутри сакральных институтов.

*G.Obeyesekere. Religious Symbolism and Political Change in Ceylon. - "Modern Ceylon Studies", 1970, vol. I, n. I, p. 43-63.

**R.Gombrich, G.Obeyesekere. Buddhism Transformed. Religious Change in Sri Lanka. Princeton, 1988.

Поскольку религиозные ценности имеют сквозной характер, постольку сферами их влияния являются политика, экономика, социальная структура, идеология; целостное мировоззрение условно говоря, распадается на фрагменты: например, в экономике это представления о богатстве и бедности, отношение к труду, образцы экономической деятельности; в политике – стереотипы отношений власти, характер лидерства, концепция государства и т.д.

Далее во "Введении" дается подробный обзор источников и историографии (см. выше).

Далее в параграфе "Теоретические основы исследования" излагается система научных категорий и принципов, используемых автором в диссертации.

Мировоззрение (система значений), в том числе религиозное, строится по ценностно-иерархическому принципу, и каждый её элемент наделяется определенным значением согласно его месту в иерархии и связям внутри неё. На этом уровне появляются различия между культурами, социальными группами и индивидами. Чем более абстрактен объект, тем явственнее различия значений: например, понятия "власть", "человек", "бог" и т.д. могут означать существенно разные вещи в разных культурах и разных группах социума.

Религия есть одна из наиболее распространенных и тотальных систем значений, фиксирующих и организующих человеческую практику. Религия предлагает способ снятия противоречий, "космизации" реальности; она строится на обещании "счастья", понимаемого как установление идеального смыслового космоса. Как и всякая система значений, религия выполняет две функции – априори и а-постериори (как осмысление опыта) и а-приори (как организующий практику фактор); первую можно назвать функцией тесдицей, вторую – функцией программы.

Автор исходит из взгляда на религию как на динамичный, разворачивающийся процесс "возвращения" значений в мир, – процесс, состоящий из трех уровней раскрытия значений, или трех форм бытия религии. Первичная форма – доктрина, и процесс её интерпретации – герменевтический процесс. Вторичная форма бытия религии – культ и ритуальный процесс. Наконец, третичная форма (наиболее важная в данном исследовании) – "социальная программа" религии – система практических социальных значений, отнесенная к высшим сакральным смыслам и приложенная непосредственно к социальной деятельности; это последний этап в разворачивании значений – социорелигиозный процесс.

Далее очерченный выше категориальный аппарат ставится в контекст современной социорелигиозной истории Востока. Долгое время в востоковедении господствовала упрощенная западентристские подходы, недооценивающие значения традиций духовных и институциональных. Опыт истории Востока в XX в. отражает тот факт, что культурная традиция в значительной степени программирует современную историю. Нарушение симметрии между значениями и деятельностью, между ценностями и практикой приводит к тому, что изменения в обществе за каким-то пределом теряют смысловую и моральную обоснованность, становятся "неестественными", или "не-легитимными". Поиск "своего пути" имеет целью сделать изменения легитимными.

Религиозные процессы были фокусом проблематики восточного "ответа". Периоды ускоренных изменений и периоды замедления или отката всегда сопровождалась теми или иными религиозными брожениями, глубокой работой по переоценке религиозных значений. Динамическая функция религии состоит именно в подобном опосредовании изменений. Новый опыт, лишенный религиозной смысловой санкции, вызывал на Востоке дезинтеграцию, "социальные неврозы", кризисы идентичности и общую нестабильность.

В конечном итоге именно выработка специфической ценностной системы, способной легитимировать изменения, и была содержанием духовных поисков на Востоке в XX в., к этому и сводились герменевтический и ритуальный процессы, а также стихийные переоценки традиционных "социальных программ" религий. При этом в каждом конкретном случае сохранялась самобытность соответствующих ценностных систем. Но это означает также, что и результаты изменений (формы, структуры, ценностные установки, тип личности) в каждом случае специфичны и сохраняют преемственность с традицией, несмотря на то, что у истоков становления всех этих "новых" форм стоят, в числе прочих, и западные прототипы.

Глава I "Буддийское учение в XX веке" посвящена доктринальным основам тхеравадинского мировоззрения и их современным интерпретациям. В § I рассматриваются ключевые положения буддийского учения, как они сложились в течение многовекового существования тхеравадинской традиции; в § 2 освещаются проблемы современного "герменевтического" процесса в тхераваде.

Ставится задача изложения только основных пунктов тхеравадинского мировоззрения, исходя из задач исследования в целом.

В основе буддийской онтологии лежит представление о мире как об иллюзии; отрицается субстанция каких бы то ни было объектов, включая индивида. Другая важная черта – всеобщая взаимосвязь элементов и явлений (доктрина зависимого становления – *pratīcasamuppāda*). Интересно, что некоторые современные антропологи (М.Нэш, Т.Линг и др.) замечают в повседневной жизни тхеравадинов влияние подобного взгляда на мир.

Буддийская космология включает в себя сочетание циклических представлений о времени с зачатками линейности (эпоха Будды, но без абсолютного эсхатологического конца). В статическом плане каждый из миров есть иерархия сменяющих друг друга состояний сознания – отсюда глубокий иерархизм всего мировоззрения. Границы между миром людей и богов сравнительно размыты. Что касается Будды, то он коренным образом отличен от Бога семитских религий: он – только один из бесконечного ряда будд, не имеет отношения к сотворению мира, не имеет некоего единого "плана", не обладает "божественной волей" и не располагает "благодатью".

Для представлений о человеке важно то, что именно люди, а не боги, одни обладают возможностью достичь ниббаны (полного освобождения); человек т.о. оказывается в центре космологической модели, но это глубоко отлично от антропоцентризма в смысле античной или постренессансной культур, ибо в буддизме человек не есть благословенный избранник или хозяин собственной судьбы, а только невольный исполнитель мирового закона.

Буддийское мировоззрение строится на нескольких психоэтических постулатах – "четырёх благородных истинах", исходящих из представлений о жизни как о страдании (*dukkha*). К этому добавляется доктрина перерождений, согласно которой есть бесконечный круговорот рождений и смертей, что притушает трагедию смерти, в отличие от христианской культуры, где человеку единственная земная жизнь дана как "бесценный дар". Источником страданий является привязанность к жизни, жажда жизни (*taṇhā*) и освобождение есть преодоление этой жажды, т.е. мироотрицание. Раннее учение считало злом любую привязанность к миру, а добром – любой акт мироотрицания. Однако в народном массовом варианте установка на мироотказ смягчена, центр тяжести смещен с интенционального уровня на уровень поступков, появляются простые этические заповеди.

Основными доктринами в буддизме являются камма и ниббана. Важнейшие следствия идеи каммы для буддийского мировоззрения

таковы: моральная энергия лежит в основе мировоздания; мир есть этически детерминированный космос; космос есть гигантская иерархия состояний; воздаяние растянуто на множество жизней; акцент на личной причастности субъекта к сотворению собственной судьбы; критерием статуса является внутренние качества субъекта.

Ниббана есть окончательное освобождение от круговорота рождений и смертей и находится по ту сторону добра и зла каммы. Ниббана достигается путем соблюдения строгих моральных заповедей, изощренной йогической практики, ценой героических усилий мироотказа. Яркой особенностью буддизма является возможность освобождения только с помощью собственных усилий. Но монашеский максимализм не мог стать основой массовой сотериологии, и потому получила распространение другая тенденция первоучения: ниббана рассматривается не как отрицание сансары-каммы, а как продолжение и завершение регулируемой каммой вселенной. Обе линии можно обнаружить в палийском каноне. Вторая (массовая) тенденция вполне выразилась в махаяне, многие черты которой перешли в историческую тхераваду.

Эти и другие основы единого мировоззрения тхеравады – ключевые доктрины, представления, этические принципы и концепция спасения – выполняют роль духовного фундамента, на котором в конечном итоге строится и вся буддийская социальная философия, и практические жизненные ориентации.

Герменевтический процесс XX в. – процесс переосмысления изложенных выше основ мировоззрения – проходил как ответ на западное культурное влияние и во многом был непосредственно спровоцирован им. Этот ответ включал намеренные и невольные заимствования, перестройку системы идей, но и подчеркивание своеобразия и "непереводимости" собственной традиции. Последняя тенденция нарастала по мере освобождения стран и достигла пика в пору "буддийского ренессанса" (сер. века).

Процесс переосмысления традиции в буддийских странах имел следующую особенность: в силу нечеткости доктринального строя тхеравады центр мировоззренческого спора находился не в области догматических контроверз, а в сфере "мировосприятия": подчеркивалось, что буддизм не религия откровения, что он обладает открытостью и является "образом жизни"; спор мировоззрений был спором стилей мышления, а не спором концепций и доктрин. Это и облегчало, и затрудняло заимствования и трансформацию.

Процесс ренессанса и переосмысления происходил в городе, но не в деревне; в XX в. сложилась новая разновидность тхеравады – современный городской буддизм, и именно внутри него происходила интенсивная герменевтическая работа, призванная согласовать новый опыт и старые ценности. Этот процесс перетолкования подразделяется на четыре "этапа", или шага. Первый шаг – очищение высших значений традиционной религии и консолидация сакрального, ибо первой реакцией культуры на кризис идентичности является попытка вернуться к "подлинным истокам". Шаг второй – рационализация этих очищенных высших значений, их демифологизация (повышение роли нибаны в системе идей, акцент на методах медитации и т.д.; пример наиболее полной рационализации – в трудах Буддхадасы). Рационализация учения, сведение его к цепи логически связанных чистых суждений призван создать гибкий и открытый ценностный материал, послушно поддающийся трансформации. Шаг третий – трансформация; к числу примеров можно отнести признание абсолютной истины вместо традиционного взгляда на её иерархичность; изменение традиционной космографии согласно западным представлениям; отказ от буддийского мироотвержения и попытки интеллектуального "оправдания" мира; формирование позитивных категорий блага и действия; решающий акцент на этой жизни, а не на череде сменяющих друг друга существований, что кардинально меняет само место человека как субъекта и жизненные цели. Наконец, четвертый шаг – это возвращение сакрального в мир, т.е. освящение нового опыта с помощью обновленной, трансформированной уже системы ценностей. Нибана была провозглашена достижимой для всех в этой жизни; разница между "путем монаха" и "путем мирянина" стерлась; произошло общее "обмирщение" буддийских ценностей. Но это обмирщение есть не столько упадок, как иногда считается, сколько приспособление к изменившемуся миру.

Герменевтический процесс в тхераваде в XX в. в некоторых чертах напоминает христианскую Реформацию. Это связано как с непосредственным влиянием протестантизма и вообще западных систем ценностей, так и с типологической близостью этих явлений. Что касается непосредственного влияния, то буддизм имел некоторую внутреннюю предрасположенность к нему (определенная близость духа протестантизма к духу первоначального буддизма). Типологическое же сходство заключалось: в сходном фоне – религиозном ренессансе, в пафосе очищения, в отношении к канону, антикультурной направленности, тенденции к обмирщению сакрального и сакра-

лизации мирского (деятельности – в-мире и пр.). Однако эта аналогия имеет свои границы, ибо конкретное ценностное содержание буддийской реформации было совершенно иным.

На уровне массовой религиозности происходила эмоциональная компенсация рациональной работы герменевтов, описанной выше. В рамках общего ренессанса сформировалась и ортодоксальная реакция, и новый городской мистицизм, и возрождение магиго-ритуальной стороны религиозности. Одновременно в буддийских странах возникает секуляризм, а затем и складывается гражданская религия, как своеобразный компромисс между секуляризмом и возрождением традиционной религиозности. В качестве примера идейного синтеза, вобравшего в себя и реформистские идеи, секулярные мысли и элементы традиционной картины мира, можно рассматривать бирманскую государственную идеологию 60–80-х гг.

Глава II "Культ и ритуальный процесс в XX веке" посвящена структуре культа тхеравады, подробному анализу социальных функций буддийского монашеского ордена – сангхи, краткому очерку мирского буддизма и выделению ценностно-поведенческих архетипов, заложенных в сангхе и оказывающих влияние на общество в XX в.

Ранняя тхеравада антиритуальна в большей степени, чем другие мировые религии, однако впоследствии сложился довольно развитый культовый комплекс, сросшийся с добуддийскими культами в каждой из стран. Первым элементом культа является Будда, вторым – Дхамма; они сохранили в XX в. свои традиционные функции в деревне; в городе же произошли перемены: культ Будды приобрел новые черты, переместившись из пагод и храмов в частные дома и на улицы, а чтение Дхаммы стало обычной приватной практикой и занятием рациональных толкователей.

Третий и важнейший, с точки зрения социальных функций, элемент тхеравадинского культа – сангха, монашеский орден. Сангха есть земное символическое воплощение практически всех высших доктринальных значений, она есть символ парадигмы мироотказа и освобождения. В то же время сангха – это социальный институт со всеми характеристиками такового. Поэтому бытие сангхи – постоянное балансирование между требованиями символической чистоты и требованиями институциональной организации. Эта антиномия восходит к известному мотиву буддийской мифологии о двух типах будд – рассекабuddha и sambuddha а также к принципиальному различию между "эгоистической" святостью архата и милосердной святостью боддхисатты.

Антиномия сангхи-символа и сангхи-института позволяет выделить целый ряд дальнейших антиномических оппозиций, на которых может быть построен анализ социальных функций сангхи. Это следующие оппозиции: удаленность и центральность (как воплощение символической чистоты, монастырь располагается в отдалении от мира, в стороне, на окраине – физической или символической, но как социальный институт он был и остается духовным центром общины); дисперсность и единство организации (с одной стороны, идеал сангхи – маленькие изолированные братства, влияние которых на местном уровне и является решающим; с другой стороны, в качестве института сангха объединена в пределах стран); постоянное и временное монашество (в идеале пострижение пожизненно, однако во всех странах, кроме Шри Ланки, сложилась традиция временного пострига); внутренний монастырский ритуал и культовые функции монахов в миру (с одной стороны, существует сложная и строгая внутримонастырская дисциплина, целью которой является самосовершенствование и обретение все новых степеней святости; с другой стороны, монахи активно работают для паствы, выполняя многообразные ритуальные и социальные функции); накопление харизмы и её "растрата" в ходе обмена духовных даров на материальные (в ходе ритуального процесса сангха обменивает свое духовное влияние на материальные дары – дана; в ходе такого обмена сангха предстает как место производства сакральных ценностей, тем или иным способом перемещаемых в профанный мир в виде "заслуги" и тем самым наделяющих смыслом общественные отношения); бедность и богатство (канонически сангха должна обладать минимумом материальных богатств, но на практике она накапливала их и обладала рядом других преимуществ, способных превратиться в материальные блага); чуждость и свойскость, универсализм и партикуляризм (символический идеал сангхи – полное разрушение связей с миром; требования "земного" института делали сангху глубоко зависимой от мира, связанной с ним многочисленными нитями); равенство и иерархия (канонически сангха – братство равных, где стираются все социальные различия; фактически же социальная иерархия отражается в структуре сангхи и наоборот, отношения внутри сангхи влияют на статусные различия в миру и процессы группообразования); неучастие в политике и политическая вовлеченность (канонически разорвавшая связи с миром сангха в различных формах участвует в светской политическом процессе).

Все эти антиномии раскрываются на современных примерах из

опыта буддийских монашеских общин стран тхеравады; эти примеры свидетельствуют как о сохранении многих традиционных принципов функционирования сангхи, так и о появлении новых форм её бытия. Среди примеров – сочетание таких противоположных тенденций как обмирщение сангхи и рост числа лесных отшельничеств (фундаменталистская реакция на обмирщение); выполнение сангхой как охранительных функций по отношению к данному политическому порядку, так и роли оппозиции, средоточия альтернативных структур; роль сангхи как канала вертикальной мобильности (в частности, из деревни в город) и т.д.

Суть бытия сангхи заключается в сложном балансировании между качествами "символического ряда" и качествами "институционального ряда"; вечная дилемма сангхи, как и любого другого религиозного института, такова: либо сохранить символическую чистоту, утратить связь с обществом, либо "войти в мир" и создать устойчивый интегрированный институт. Как и в прошлые века, сангха решала эту дилемму и в XX в. Было бы упрощением говорить о XX в. как о времени "упадка" сангхи, равно как и о времени "возрождения", ибо тенденции обмирщения и очищения неизбежно чередовались и сочетались, согласно антиномической природе религиозного института. В целом XX в. не принес исторически кардинальной перемены в сущности, формах, особенностях буддийского ритуального процесса.

Характерной особенностью XX в. был бурный рост мирского буддизма и даже иногда переход религиозной инициативы в руки мирян (что связано с обмирщением сангхи). Безмонашеские буддийские движения заключали в себе стремление символически обосновать светские интересы новых городских социальных групп, придать трансцендентную значимость посягательству на земные цели – экономическим, политическим и пр.

Для дальнейшего исследования важно также выделить следующие социокультурные архетипы, сложившиеся в сангхе и (предположительно) влияющие на структуру тхеравадинских обществ: индивидуализм (монашеский разрыв связей с другими), равенство (монашеское братство), обмен и взаимность, иерархия (антиномично принципу равенства – иерархия духовных статусов), личные заслуги как основа иерархии, покровительство (в отношениях старшего и младшего, учителя и ученика); подвижные личные связи (сугубая неформальность, высокая мобильность).

Глава III "Буддийская система социокультурных ценностей"

("социальная программа тхеравады") посвящена анализу того, что во Введении было обозначено как "третичная форма бытия религии", - т.е. системы социальных значений (ценностей), сформированных на базе религиозного мировоззрения и предназначенной непосредственно для общественной практики. В этой главе ставятся вопросы о буддийских значениях таких понятий как индивид, группа, иерархия, власть, богатство, межличное отношение и т.д., а также значения производных от них понятий; выясняется, каковы характерные для тхеравады представления о должном (идеальном) обществе, каковы наиболее типичные для тхеравадинской цивилизации формы общественных связей. Этот анализ основан на ряде канонических и послеканонических текстов, а также на современных эмпирических исследованиях.

В понятии индивида, личности сочетаются два мотива: отрицание индивидуального "я" (*anattā*) основанное на отрицании субстанции и представлениях о непостоянстве, и, с другой стороны, сотериологический индивидуализм, полная автономность "я" на пути к спасению. Это противоречие двух мотивов требует осторожности в социологических проекциях каждого из них. Одинаково неправомерно говорить о "безличности" или об "индивидуализме"; в действительности, оба мотива на доктринальном уровне дополняют друг друга.

На практике состоялся процесс "реабилитации" "я". Однако "я", буддийская личность, все же несомненно связанная с доктринальными представлениями, приобретает специфические черты: это "незавершенный индивид", поскольку граница между "я" и "не-я" не абсолютна, и поскольку "я" есть мгновенный кадр в бесчисленном ряду прошлых и будущих существований; индивид представляет собой нестабильный поток ощущений и объем личных заслуг, определяющих его идентичность, его статус; автономность этого индивида есть его не-включенность в постоянные, жесткие группы, но эта автономность предполагает и тотальную связанность индивида в отношениях с другими.

Далее речь идет о характере межличных отношений. Буддийская традиция не создала обширного корпуса мирской этики, как христианская; в буддизме всегда доминировала этика монастырская. Но нормы межличных связей, кроме простейших сводов заповедей, содержатся в символах и образах, а также в некоторых сквозных концепциях, как камма и бодхисатта:

Общим фоном, на котором строятся отношения, является идея о всеобщей взаимосвязи всего со всем, опирающаяся на концепцию каммы. С каммой связана концепция заслуг, которая не только лежит в основе "я"-сознания, но и упорядочивает все отношения между людьми. Заслуги есть своего рода обменный эквивалент при контактах. Они могут передаваться, перераспределяться, выполняя связесозидающую функцию. Заслуга возникает в ходе социального действия (в т.ч. дана - подношения сангхе), и ее объем отражает обилие связей; тем самым связи становятся признаком праведности - полная противоположность доктринальному связеотрицанию. Объем чисто религиозных заслуг есть мировоззренческая основа статусной дифференциации в обществах тхеравады.

Буддийское общество сочетает в себе эгалитарность и иерархичность; первое основано на личном характере заслуг и отрицании жесткой кастовости, второе - на идеи всеобщей иерархии психо-этических состояний, а также на том, что объем личных религиозных заслуг трансформируется в мирское достояние (престиж, богатство, власть). Однако буддийская иерархия специфична тем, что она есть иерархия отдельных индивидов, а не иерархия безличных, раз и навсегда установленных рангов, статусов, каст, кланов и пр. "Равенство" же по сути состоит именно в непрочности позиций и в высокой мобильности членов иерархии.

Характер межличных связей в обществах тхеравады определяется понятиями бодхисатта и каруна (сострадание); это отношения покровительства, отношения высшего и низшего, старшего и младшего. Типичным отношением является отношение "патрон-клиент" между двумя неравными индивидами.

Из всего вышесказанного вытекает и характерные особенности группы в тхеравадинских обществах и место в них индивида. В тхераваде нет ясных принципов группообразования, нечетки и ритуальные группы. Это общество традиционно было обществом с неразвитой корпоративностью, слабой и нежесткой градацией групп. Например, ланкийская кастовая система значительно слабее индийской и уступает по своему значению сети личностных связей. Сравнительная слабость группоцентризма и групповой солидарности отражается и в характере родства (здесь есть и обратная связь): билатеральность, аморфность широких родственных структур, традиционное доминирование малой семьи, отсутствие крепкого рода (в отличие от других восточных обществ).

Слабость групп позволяет говорить о своеобразном буддийском персонализме, который однако резко отличен от христиан-

ского: это персонализм, отраженный в других, направленный на связи и реализующий себя в связях. Диадические связи преобладают при этом над групповыми. Строятся эти связи вертикально. В сумме все это способствовало складыванию патрон-клиентного типа отношений (они возникают в любом обществе, но в тхеравадинских обществах они явно доминируют).

Все перечисленное в сумме есть буддийская "социальная программа" как идеальный тип. Исторически мы имеем дело с весьма различными страновыми вариантами. Кроме того, возникает вопрос о том, является ли именно буддизм главным фактором в формировании "программы". Несомненна роль "встречных факторов", облегчивших распространение буддизма и отчасти повлиявших на данную форму буддизма: традиционные системы родства; сравнительное обилие земли при слабом демографическом давлении; западная колониальная экспансия, приведшая к дезинтеграции обществ и усилившая "рыхлость" социальных структур.

В заключение главы дается конспект буддийской социальной программы: "незавершенность" индивида; личные заслуги как основа индивидуальной идентичности; всеохватывающий характер социальной взаимозависимости; сочетание латентного равенства с глубоким иерархизмом отношений; покровительственный характер господства, клиентельный характер зависимости; слабость длительных групп и нечеткость межгрупповых границ; нестабильные патрон-клиентные группы как преобладающий тип социального объединения.

Глава IV "Буддизм и власть" посвящена приложению описанной выше матрицы буддийских социокультурных ценностей к отношениям власти. На базовом уровне критерием лидерства является сумма личных заслуг индивида, что дает возможность говорить о своеобразной меритократии. Одним из источников харизмы власти является по-буддийски понятая праведность в сочетании с иррационально-милленаристской верой в магическую энергию отдельных людей (тайск. пху ми бун, бирм. вей за). Отношениям власти, кроме того, присущи все черты "социальной программы" (мужичный характер, нестабильность и пр.).

Священство и власть в буддийской политической культуре разграничены: dhammacakka vs ānācakkā; но эти два пути — путь дхаммы и путь царства — смыкаются в вершине в образе Будды-Чакраватти и тесно переплетены на всем общественном пространстве, религиозные и властные позиции дублируют друг друга, переходят друг в друга; иерархия религиозных статусов является смысловой,

ценностной начинкой властной иерархии. В тхеравадинских обществах власть сакральна по определению (а не легитимируется извне, как в католичестве или брахманизме). Государство является буддийским институтом изначально, ибо в институте царства религиозное и властное были сплавлены воедино. Эти представления соединились с добуддийским культом сакрального государства. Т.о. власть в этих обществах становится высшей поисторонней ценностью (вопреки каноническому мироотвержению).

Буддизм внес в политическую культуру сильный этический акцент, резко противопоставив мораль и насилие и поставив соответствующие требования перед властью. Буддийской власти необходимо моральное обоснование (праведность царя, подношение сангхе и т.д.). Буддизм не создал ни сколько-нибудь заметной правовой традиции, ни законченной концепции власти и государства; в буддийских полициях эту функцию брали на себя придворные брахманы.

Важную роль в буддийской политической культуре играет и милленаризм, в рамках которого сложился образ царя-бодхисатты и грядущего по завершении очередного мирового цикла Всемирного Правителя. То, что мыслится как будущая утопия (и повторение прошлого "золотого века"), приложимо и к настоящему, ибо праведный правитель-бодхисатта уже сейчас стремится воплотить идеал. Но милленаризм используется не только в идеологии порядка, но и в идеологии конфликта: лидеры оппозиции и мятежей объявляли себя бодхисаттами, призванными вернуть власти её праведный буддийский характер.

В модели буддийской политики выделяются две основные традиции — патерналистская и деспотическая, а также дополнительная, промежуточная традиция милленаризма. Патерналистская традиция связана с теорией избрания на царство (напоминающей социальный договор), с концепцией Дхаммараджи (праведного царя) и царя-бодхисатты, покровительствующего подданным в деле их религиозного спасения; эта традиция предполагает этический акцент и личностные подвижные отношения власти снизу доверху (по типу патрон-клиентных отношений). Деспотическая традиция сложилась под сильным влиянием добуддийских представлений о сакральности власти и шиваизма (идея devarājā) — эта традиция исходит из божественно-харизматической природы государства, делает акцент на силе и строгой иерархии сакральных должностей. С милленаризмом связана и традиция радикального анархического протеста. Эти "традиции" в истории сменяли друг друга или переплетались, но каждая из

них сохранилась в "генах" тхеравадинских обществ.

Особенностями буддийской политической культуры были: преимущественно символическая, а не структурная интеграция (в отличие от конфуцианской или исламской культур); акцент на "блеске" правления, а не на его эффективности; преобладание непрочных личностных связей за фасадом формально-административных иерархий; слабость политического центра и постоянный сепаратизм провинций; общая рыхлость политических структур.

Далее рассматривается проблематика буддизма и власти в XX в. В колониальный период и после него в Азии сложился новый тип государства со многими заимствованиями, но и культурным своеобразием. "Буддизация" политики в середине века была и средством авторитетной легитимации новых политических форм, и началом традиционализации политики. Появилось и такое новое явление как буддийский национализм. Буддизм однако не стал стабильной силой политического единства, а в некоторых случаях стал фактором дезинтеграции. В Таиланде буддизм был стабилизирующим фактором, обеспечившим преемственность и трансформацию.

В легитимации власти независимых государств XX в. можно обнаружить многочисленные буддийские мотивы. Правительства покровительствовали сангхе, поощряли паломничества, занимались "очищением" буддизма, повторяя тем самым традиционную модель идеологического обоснования власти. Радикальные оппозиции (в т.ч. коммунисты) также использовали авторитет буддийских символов. Буддийские идеи также "оживляли" политические программы. Не будучи в XX в. единственной ценностно-символической системой, буддизм обладал преимуществами, как подлинно индигенное наследие и как весьма отвлеченное и чисто символическое средство (в отличие от конфуцианства, христианства и ислама с их более "проговоренными" политическими идеями).

В странах тхеравады в сер. XX в. сложилась определенная "семантическая ситуация", которая наполнила буддийские символы мощной энергией. Но и на более глубоком уровне возродились или сохранялись старые "значения" религиозной социальной программы, ибо в конечном итоге "легитимность" власти зависит от того, насколько сам внутренний механизм власти укладывается в массовые стереотипы властных отношений. Приводится ряд конкретных примеров, демонстрирующих, как в современном политическом процессе скрыто действуют традиционные принципы власти и традиционные модели политики (патерналистская, деспотическая, миллениаристская традиции).

Специальное место уделено проблеме демократии в контексте буддийской политической культуры. Ценности и нормы демократии могут быть усвоены лишь в случае их "перевода" на язык данной политической культуры. Во всех буддийских странах делались попытки состыковать западные демократические принципы с традиционными буддийскими ценностями ("договорная" теория, мотив "избрания" царя, монастырское равенство); но при этом часто упускались из виду или замалчивались те элементы традиций, которые с демократией не согласуются ("незавершенность" личности, иерархизм). Кроме того, демократизация политики в XX в. естественно привела к ее традиционализации, т.е. к оживлению старых принципов власти. В результате складывается смешанная модель демократии с буддийским оттенком, для которой характерны: доминирование исполнительной власти; личностный тип партийных и парламентских аффилиаций и вообще политического группообразования; нестабильность; решающая роль личной харизмы лидеров и патрон-клиентных связей; превращение демократических институтов в сумму соперничающих личностных иерархий, тянущихся с центрального до местного уровня.

Все это свидетельствует о сохранении старой ценностной программы внутри новых политических форм, а значит, и о самобытности нынешних и будущих государств в буддийских странах.

В Главе V "Буддийская экономика" к сфере экономики применяется та же исследовательская процедура, что и в предыдущей главе к проблематике власти. Объектом анализа является та оценочная структура, с помощью которой люди данной культуры осмысливают материальные условия существования; мотивации экономической деятельности; образцы экономических отношений.

Символическая образность ранней буддийской проповеди принципиально аскетична; однако буддизм не несет в себе презрения к материальному как таковому, отрицая лишь привязанность к нему. Неотмирный идеал ниббаны был заменен в массовом сознании вполне гедонистической идеей лучшего перерождения, хотя материальное благополучие и право на удовольствие рассматриваются как естественные награды за праведность. Отсюда возможны две установки: либо сдерживание желаний и равнодушие к материальному, либо неограниченное пользование благами в этой жизни, ибо они "заслужены" прежней праведностью. Так или иначе, "материальное" лишено самостоятельной ценности и всегда соотносится с моральными категориями. Поэтому на почве буддизма не могла сложиться система

практических средств, нацеленных на умножение благ.

На вышеизложенном строится понятие "богатства". В каноническом буддизме подчеркивается порочность стремления к богатству, но нет категоричного отказа богатому в шансах на спасение. Подсознательная уверенность в иллюзорности всякой собственности влияет и на массовые установки. Но при этом нет явного табу на богатство, и оно даже высоко почитается, е с л и богатый демонстрирует праведность, не-привязанность к благам, их "моральное" использование. Практическая мораль включает некоторые элементы хозяйственного "здорового смысла". Богатство сакрализуется с помощью идеи каммы (заслуг прошлого), подношений сангхе (или других религиозных даров), перераспределения собственности.

Смысл понятия "богатство" и экономических отношений покоится на уже раскрытом выше (см. Гл.Ш) архетипе обмена дара на заслугу, согласно которому материальное имущество трансформируется в религиозную харизму, моральный капитал – всеобщий скрытый эквивалент межличных отношений. Полученные "заслуги" превращаются в связи, обилие связей есть власть, так что все отношения в конечном итоге строятся во властных категориях; все экономические явления политизируются, они не самостоятельны. Значение богатства – не вещное, а социальное; можно говорить о "социальном богатстве", измеряемом в обилии связей, а в конечном счете – в способности оказывать покровительство (ибо доминирующая модель власти – патрон-клиентные отношения). Поэтому, в частности, в основе экономики лежит механизм распределения благ.

Далее рассматривается влияние буддийских экономических ценностей на новые экономические роли и новые формы хозяйства, сложившиеся под западным воздействием. Отношение к торговцам-предпринимателям в традиционном тхеравадинском обществе всегда было сдержанно-отрицательным, чисто экономические роли (как и материальное богатство) явно уступали в престижности ролям, связанным с землей или властью; эти роли раньше и часто до сих пор исполняют меньшинства (китайцы, индийцы и др.), свободные от традиционных ценностных запретов и ограничений. Однако буддийские способы сакрализации богатства дают шанс и развитию местных городских слоев, ориентированных на новые доходы и новые виды деятельности. В современных городах буддийские символы и ценности начали "работать" на экономический успех, "легитимируя" новые (западогенные) экономические формы.

Современные государства также использовали буддизм для традиционной ценностной легитимации своих экономических программ. Национальные идеологи тхеравадинских стран создали концепцию "буддийской экономики", центром которой является каноническая идея срединного пути; для "буддийской экономики" характерны моральный акцент, принцип передела благ и самодостаточности, неприятие обобществления и др. черты. В целом это – умозрительная конструкция, основанная на определенном толковании традиции.

В тхераваде нет нормативной основы для активной экономической деятельности и для накопления богатства; иначе говоря, она не содержит ценностного стимула для быстрого экономического развития. Это не значит, однако, что буддизм препятствует такому развитию. Некоторые черты старой "программы" (рыхлость групповых структур, высокая мобильность) способствуют усвоению новых ролей. Многие факты свидетельствуют о том, что буддизм представляет собой в целом нейтральный фактор (об этом говорят, в частности, различия страновых судеб). Однако "легитимным" это развитие может стать только тогда, когда становящиеся новые формы экономики будут обоснованы с помощью традиционных смыслов, и, следовательно, сохранят своеобразие и в будущем.

Заключение повторяет основные выводы, сделанные в ходе исследования. История стран тхеравады в XX в. была историей самоответного ответа буддийской цивилизации на "вызов" Запада (цивилизации *Modernity*). Это был период как усвоения новых ценностей, так и переосмысления собственных традиционных мировоззренческих программ.

В области доктринальной шел четырехшаговый герменевтический процесс: возрождение, рационализация, трансформация, возвращение сакрального в мир. Параллельно этой реформе произошло оживление религиозных "эмоций" в виде мистики и старых видов магии. В области культа шел процесс обмирщения сангхи, стирания грани между сакральным и профанным, и одновременно – фундаменталистская реакция на обмирщение, призванная вернуть буддийскому культу роль источника религиозной харизмы. Социальная программа тхеравады глубоко проникла в современные политические, экономические и социальные процессы: в тип государственной интеграции, в строение системы управления, в демократические институты, в становление частного предпринимательства, в процесс легитимации новых (городских) социальных групп (но и традиционных групп – как элитных, так и приниженных).

На протяжении всего исследования фиксируются существенные страновые различия, позволяющие говорить о разных вариантах внутри единой тхеравадинской цивилизации и отчасти объяснить разные исторические судьбы пяти стран в XX в. Различия в основном были связаны с нерелигиозными факторами (географическое положение, демографические процессы, колониальный фактор, фактор мировой войны и пр.). Некоторые особенности малых религиозных традиций также оказали влияние на ход истории (более индуизированная сингальская культура, высокая архаичность лаосских форм буддизма, "поскосторонность" и гибкость тайской традиции и т.д.). Ценностные (культурные) и чисто исторические причины различий тесно переплетены.

Несмотря на различия, сохраняется единая корневая структура тхеравадинской цивилизации, которая в конечном итоге играла роль морального и смыслового фундамента истории изучаемых обществ в XX в. Этот век заставил буддийскую культуру в невиданной степени раскрыться навстречу остальному миру и глубоко перестроиться; но это был и период религиозного романтизма и мощного религиозного возрождения. Вне ценностного посредничества тхеравады развитие ни одной из пяти стран не может мыслиться как вполне легитимное.

По теме диссертации опубликованы следующие работы:

1. Некоторые проблемы идеологии на страницах бирманского журнала "Пати ея". - "Народы Азии и Африки", М., 1983, № 6, с. 143-150.
2. Идеология бирманского социализма как пример культурного синтеза. - Культурные процессы в развивающихся странах. Тезисы международной конференции. М., 1986, т. I, ч. 2, с. 153-155.
3. Буддизм тхеравады и традиционная политическая культура. - Тезисы Всесоюзной буддологической конференции. М., 1987, с. 68-71.
4. Рец. на: Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985. - "Народы Азии и Африки", М., 1987, № 4, с. 174-181.
5. Государство и политическая культура Бирмы. - В кн.: Государство в докапиталистических обществах Азии. М., 1987, с. 319-331.
6. Бирма: крестьянский мир и государство. М., 1989.
7. Панорама религий Юго-Восточной Азии в XX веке. - Становление региона: интеграционные процессы в Юго-Восточной Азии. Тезисы научной конференции. М., 1989, с. 58-60.
8. Преемственность и изменения в Юго-Восточной Азии: проблема самобытного развития. - Первый советско-французский семинар по Юго-Восточной Азии. Доклады. На русск. и фр. яз. М., 1989, с. 183-

- 197.

9. Индивид и группа в буддийском мировоззрении и в современных обществах Таиланда и Бирмы. - В кн.: Традиционный мир Юго-Восточной Азии: малая группа и социальная динамика. М., 1991, с. 176-198.

10. Общая концепция традиций и традиционные структуры в Юго-Восточной Азии. - В кн.: Традиционный мир Юго-Восточной Азии: малая группа и социальная динамика. М., 1991, с. 3-21.

11. Буддизм как символ и источник самобытности. На примере обществ тхеравады в XX веке. - В кн.: Культурное наследие: преемственность и перемены. М., ИНИОН, 1991, с. 17-64.

А.А. Григорьев

Подписано к печати 11.11.91
Объем 2 п.л. Печать офсетная
Тираж 100 экз. Зак. 281

Издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография издательства "Наука"
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28