

ФИЛОСОФСКО-ЭТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА БУДДИЗМА КАК ОСНОВАНИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ ВНУТРЕННЕЙ АЗИИ В ПЕРИОД СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

© Баторова Елена Бадмаевна

кандидат философских наук, доцент

Бурятская государственная сельскохозяйственная академия им. В. Р. Филиппова

E-mail: elenabatorova2607@mail.ru

Статья посвящена анализу концепции человека в философии буддизма в контексте процесса проникновения и неуклонного распространения буддийского вероучения среди народов Внутренней Азии в период средневековья. Философско-этическая концепция человека буддизма, релятивизм понимания сущности человеческого Я стали метафизическим основанием и идеологической предпосылкой трансформации его в религиозное учение. Махаяна, изменяясь в формах своего проявления, она, тем не менее, сохранила основные философские принципы учения буддизма о человеке. Благодаря исключительной веротерпимости, обусловленной философским содержанием, буддийское вероучение могло мирно сосуществовать с различными местными религиозными культурами и вступать с ними в симбиоз.

Ключевые слова: философско-этическая концепция человека, индивидуальное Я, буддийское вероучение, социология религии.

В научной литературе встречаются разные точки зрения на проблему идентификации и времени распространения среди монголоязычных народов первых тибетских буддийских школ. Начало первых буддийских проповедей единогласно ученые относят ко времени единой империи, когда новое учение вызвало интерес у господствующей элиты скорее своим идеологическим, чем религиозным аспектом. В добуддийский период, духовный мир монгольских этносов, бурятского в том числе, представлял собой комплекс шаманистских воззрений, которые были характерны для средневековой Внутренней Азии с ее достаточно активной политической и экономической жизнью. Шаманизм представлял собой целостную религиозно-мировоззренческую систему, синтез таких древних культов как тотемизм, анимизм, фетишизм, системообразующим среди которых был культ предков. Но процесс проникновения и неуклонного распространения буддийского вероучения привел к возвышению буддизма и утверждению его главенствующего идеологического и политического положения в условиях средневекового мира монгольских этносов. Возникает вопрос, насколько закономерен был это процесс. Исследователи, описывая социально-экономические, политические, культурные и духовные процессы данного исторического периода, отмечают, что проникновение буддизма на север было неизбежно. «Последующая история буддизма у западных монголов убеждает нас в том, что условия для распространения его были весьма благоприятны. Причины этого лежали как в характере самого буддийского учения, так и в конкретных социально-политических условиях». Известно, что в данный период Тибет оказывал не только культурное, но и политическое влияние на монгольский мир. Кроме того, благоприятным фактором для развития буддизма во Внутренней Азии, стали и причины, связан-

ные с процессом становления общемоногольской государственности. Как известно, Дюркгейм трактуя религию как систему верований и обрядов, относящихся к священным, запретным вещам, он связывал эти верования и обряды с какими-либо значимыми социальными объектами. Развивая социологический подход к религии, он стремился рассматривать ее в рамках широкого социального контекста. Поэтому саму религиозную деятельность он трактовал, прежде всего, как обрядовую и культовую, где главным компонентом становилось коллективное отправление обрядов. Среди функций религиозной деятельности, то Дюркгейм выделял следующие: цементирующую (состоит в укреплении социального единства среди верующих); воспроизводящую (заключается в осуществлении передачи социального наследия новому поколению); эйфорическую (реализуется в процессе создания радостного чувства социального благополучия); дисциплинарную (сводится к принуждению и контролю за действиями верующих). Главный же вывод Дюркгейма, который следует из анализа этих функций религиозной деятельности, состоит в том, что все они служат укреплению социальной солидарности. Тем самым, что особенно важно для нас в дюркгеймовском анализе религии, это она как знаково-символическая система является важным инструментом интеграции общества. Дюркгейм доказывал, что религия активно способствует поддержанию социальной солидарности. Солидарность у Э. Дюркгейма — синоним общественного порядка. Сотрудничество, взаимобмен и сплоченность не менее универсальные явления, чем конфликт. Она не означала единообразия, а была основана на различиях, взаимодополнительности и взаимобмене.

Но, чтобы буддизм был воспринят в новой среде, как и вообще всякое новое религиозно-идеологическое учение, в составе культуры — реципиента должны сложиться определенные условия или явления, по своему содержанию восприимчивые или аналогичные буддизму. Б. Я. Владимирцов писал: «Никакая государственная власть не могла бы распространить новой веры так скоро, если бы не оказалось подходящей почвы для восприятия новых идей в самом обществе» [Владимирцов, 1919, с. 11]. Дюркгейм, обосновывая социальную обусловленность морали, отмечал: «всякий народ имеет свою нравственность, определяемую условиями, в которых он живет. Поэтому ему невозможно навязать другую нравственность — как бы высока она ни была, не дезорганизуя его...». Новая религия несла и новую мораль, новую идею человека, цели и смысла жизни.

Буддизм — религия, принципиально отличная от традиционных религиозных культов родового общества, но в ходе исторической динамики он в большей степени начинает соответствовать социально-политическим трансформациям и духовным потребностям человека, что причиной успешного распространения его у монгольских народов в период средневековья. На наш взгляд, именно философская концепция человека буддизма стала метафизическим основанием и идеологической предпосылкой трансформации буддизма в религиозное учение. Кто и что есть Я? Зависимы ли мы или свободны? Что нас сформировало, и что мы в силах сделать, чтобы изменить жизнь и избежать страдания? Есть ли жизнь после смерти? Эти вопросы, имеющие мировоззренческий, онтологический и этико-психологический характер определяли развитие и эволюцию буддизма как

религиозного учения, послужив источником возникновения многих школ и направлений, суть которых – поиск истинного пути спасения.

Махаяна, являясь ветвью буддизма, получила наибольшее распространение в мире. Но, несмотря на то, что это учение претерпело различные изменения в своей истории, дух и основные идеи его никогда не противоречили основным идеям раннего буддизма. Махаяна вобрала в себя то, что было выработано культурными традициями философской мысли Древней Индии, Китая и Тибета и создала сложную религиозно-идеологическую систему. Как всякая полноценная и сильная религиозно-философская система, она в ходе своего развития адаптировала и ассимилировала различные культурные традиции и религиозные представления. Но, изменяясь в формах своего проявления, она, тем не менее, сохранила основные философские принципы учения буддизма о человеке.

Уже в свое время, Цзонкапа, своими реформами создал все необходимые предпосылки для того, чтобы буддийское вероучение стало доступно и привлекательно для более широкого круга простых мирян. С этой целью он реорганизовал строй жизни монастырей и монашества. Была создана стройная иерархия, большое внимание уделяется культуре, разным обрядам, которые развиваются в сложную систему, долженствующую особенно влиять на массы мирян и привлекать и успокаивать их сердца, ярко и красочно представляя им благую жизнь буддийской общины. Сама же эта община, по уставу Цзонкабы, широкодоступна для всех, без различия сословной принадлежности, возраста, имущественного состояния, нравственных и умственных качеств. Более того монахам разрешается по этому уставу иметь и частную собственность, что, впрочем, не уничтожает и общинного пользования достоянием, но очевидно сближает образ жизни монаха с мирской повседневностью. Как отмечают исследователи тибетского буддизма, особое идеологическое значение в процессе распространения буддийского вероучения послужило развитое Цзонхавой учение о ламе. Оно выдвигает культ буддийского духовенства на центральное место в системе религиозных ценностей. Основное положение этого культа — «лама есть будда» — пронизывает догматику и обрядность, обуславливает популярность вероучения ламаизма и определяет специфику северного буддизма, что делает возможным рассматривать ламаизм как самостоятельное направление буддизма. Собственное значение учения о ламе — регламентация отношения ученика к своему духовному учителю ламе. Ведущим принципом этих отношений является полная зависимость ученика от лампы, растворение его личности в вере и обожании наставника. В расширенном плане этот принцип диктовался тибетским духовенством как идеальная форма отношения государства к церкви, светского лица к духовному, младшего к старшему. В своей программе трехступенчатого Пути Цзонхава исходит в основном из деления людей на две группы по их сословной принадлежности: миряне и духовенство. С этой точки зрения учение о ламе может рассматриваться как социальная доктрина тибетского духовенства. Следуя учению Атиши, Цзонхапа своими реформами преследовал с одной стороны цель миссионера – предложить человеку защиту от жизненных страданий, внушив страх перед смертью и плохими перерождениями, а с другой придать канонический авторитет ламаистской программе религиозного обращения и воспитания.

Моральная философия буддизма основывается на идее человека, концепции «Я», которое преодолевает архаический социальный образ человека, неразличимого для собственного сознания в системе родовых отношений. В буддийской концепции человека важную роль играют два понятия: «живое существо» и «мыслящее существо». Под живым существом понимается индивид, под мыслящим существом – человек, как индивидуальность, личность. Каждый человек способен развить себя как мыслящее существо и достичь уровня просветления. Так как, индивидуальная жизнь рассматривается вне всякой связи с неким постоянным, абсолютным Я, ибо если оно и имеется, оно слишком скрыто, то можно говорить лишь в о феноменальном Я. Индивидуальность человека есть единство тела и духа (рупы и намы) и это есть состояние, образующее феноменальный мир человека. Именно релятивизм данного понимания сущности Я, и явился почвой для развития и распространения религиозно-этического содержания философии буддизма. Согласно этому учению каждый несет в себе сущность идеального человека, как возможность своего истинного бытия, это и есть форма его «Я», содержащая в себе определенные элементы и отличающая его от других живых существ. Человек понимается в философии буддизма как психофизический комплекс, как единство телесного и духовного, неразрывного и гармоничного. Говорить о «Я» это значит говорить о том, чем оно не является. Такое понимания Я человека имеет важное онтологическое значение, так как объясняет ценность жизни, смысл человеческого бытия. Оно не говорит о человеке как особом индивиде, обладающем вечной бессмертной душой, но говорит о личностной ответственности, индивидуальности морального бытия человека. В философии буддизма принцип индивидуальности бытия выражается в учении о параматхасатхе, именуемое бхутататхата, что означает «таковость существования». Это требование учит проявить свою истинную индивидуальную природу, не изменить ей и улучшить ее. Это предельное основание бытия, оно не принадлежит к сфере чувственного, эмпирического опыта, ее нельзя достичь логическим способом. Она открывается только умам, обладающим религиозной интуицией и овладевшим практикой созерцания. Анализируя буддистское учение о личности, мы видим, что оно строится на основе преодоления противопоставления материального, и духовного, субъективного и объективного, преследуют основную цель – дать людям практическое знание, помочь им быть в этом мире как действующим рационально волевым личностям.

Распространение буддизма, объясняется и тем, что с одной стороны в определенной мере он обогащал новыми смыслами и значениями местные верования, а с другой — сам трансформировался под их влиянием, в результате чего народные верования и буддизм со временем сближались, образуя местную специфику. Благодаря исключительной веротерпимости, обусловленной философским содержанием, буддийское вероучение могло мирно сосуществовать с различными местными религиозными культурами и вступать с ними в симбиоз. Так, в представлениях о загробном мире переплелись буддийские представления о небесном рае с шаманскими представлениями о мире предков, а имеющая более древнюю, тотемистическую основу вера в то, что душа покойника вновь воплощается в животное или в человека, трансформировалась в представления простых верующих буддистов о «перерождении души». Основная проективная цель буддизма —

достижение нирваны — исключается из тематики вероучения. Вероучение северного буддизма учитывает неприемлемость для мирян цели достижения нирваны, поэтому их усилия должны быть направлены на то, чтобы накопить добродетели для перерождения в мире людей: только будучи человеком можно трудиться на благо религии и своего личного хорошего перерождения. Человеческое бытие ценно, ибо только в нем есть 18 условий для достижения религиозного спасения: это восемь «свобод» и десять «совпадений». Человек волен следовать дхарме, это называется «свобода». Понятие хорошего перерождения наполняется земным содержанием. Все формы воздаяния за добродетель и возмездия за грехи переносятся в сферу имущественного и социального положения человека. Все обстоятельства жизни человека объясняются грехами и добродетелями прежних перерождений. Новая религиозная этика различает моральное сознание и моральное поведение. К добродетельной установке сознания относится знание основ вероучения, усвоение основных норм морали для мирян (пяти обетов, понимание различия между десятью черными грехами и десятью белыми добродетелями), слепая вера в три драгоценности и стремление подражать примеру святых. Греховной установкой сознания считается безразличие к вере из-за незнания учения Будды, неспособность к усвоению учения, привязанность к чувственному миру, отсутствие благоговения перед лицами духовного звания, отсутствие готовности услужить ламе всем, что ему потребно, нежелание принять духовное звание, неверие и иноверие, отрицание религии.

Добродетельное поведение включает действенное почитание трех драгоценностей. Почитать действием богов — это означает молиться, класть поклоны, не поворачиваться спиной к бурханам, не появляться перед ними в неподобающем виде. Почитать действием вероучение — значит учиться грамоте, чтобы читать и понимать священные книги, приобретать, переписывать их, участвовать в хуралах, читать молитвы, пользоваться четками, не только соблюдать правила религиозной морали, но и наставлять им членов семьи. Почитать действием общину монахов — значит принимать духовное звание, проявлять уважение к ламам, жертвовать духовенству и дацану, строить храмы и прочие культовые сооружения. Соответственно к греховному поведению относится причинение вреда духовенству словом и делом, нежелание жертвовать дацану и ламам, разрушение храмов, нанесение ущерба религии, убийство святых.

Вручение себя покровительству трех драгоценностей. В этом разделе нижней ступени популярно объясняется значение формулы «Три драгоценности» и правила чтения молитвы «этигэл» — символа веры. «Этигэл — это первая дверь, ведущая в буддизм. Можно быть совершенным в 500 науках, можно уметь летать по небу, выучить наизусть Трипитаку, но если человек не читает этигэл, значит он вне религии и вне возможности стать буддой». Молитва сама по себе очень проста: «Верую в будду, верую в дхарму, верую в общину монахов сангху». На уровне популярного вероучения от верующего мирянина требуется знание только слов молитвы, глубокая вера в ее пользу и многократное повторение.

Литература

1. Абаев Н. В., Фельдман В. Р. Буддизм в контексте глобальных вызовов и кризиса современной цивилизации // Гуманитарные исследования Внутренней Азии. Вып. 3. – Улан-Удэ, 2016. – С. 3-9.
2. Герасимова К. М. Ламаистская трансформация анимистических представлений. – Труды БИОНА. – Вып. 12. Серия Востоковед (материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 4). – Улан-Удэ, 1970.
3. Жуковская Н. Л. Влияние монголо-бурятского шаманства и дошаманских верований на ламаизм / Н. Л. Жуковская // Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии: сб. ст. / отв. ред. Г. Г. Стратанович. – М., 1968.
4. Жуковская Н. Л. К вопросу о типологических сходных явлениях в шаманстве и буддизме // Сов. Этнография, 1970. – № 6.
5. Жуковская Н. Л. Формы проявления культа предков в пантеоне и ритуалах ламаизма // Религия и мифология Восточной и Южной Азии. – Москва, 1970.
6. Касевич В. Б. Буддийская картина мира. – Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 1996.

PHILOSOPHICAL AND ETHICAL CONCEPT OF A PERSON IN BUDDHISM
AS A BASIS FOR TRANSFORMATION OF RELIGIOUS CULTURE
OF INNER ASIAN PEOPLES IN THE MIDDLE AGES

Elena B. Badmaeva

Ph.D., Associate Professor, Buryat State Agricultural Academy

E-mail: elenabatorova2607@mail.ru

The article analyzes the concept of a person in Buddhist philosophy in the context of penetration and steady spread of the Buddhist doctrine amongst Inner Asian peoples in the Middle Ages. The philosophical and ethical concept of a person in Buddhism, relativism of understanding the essence of the human self had become metaphysical basis and ideological premise of its transformation into a religious doctrine. Mahayana, being changed in forms of its manifestation, however, retained the basic philosophical principles of Buddhist doctrine of a person. Due to its exceptional toleration conditioned by philosophical content the Buddhist doctrine could coexist with various local religious cults, making symbiosis with them.

Keywords: philosophical and ethical concept of a person, the individual “I”, the Buddhist doctrine, sociology of religion.