

УДК 316.74

doi: 10.18101/1994-0866-2016-6-48-59

**ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ РАСПРОСТРАНЕНИЯ БУДДИЗМА МАХАЯНЫ НА АЗИАТСКОМ КОНТИНЕНТЕ**

© Лепехов Сергей Юрьевич

доктор философских наук, профессор,  
главный научный сотрудник Центра восточных рукописей и киногографов,  
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН  
Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6  
E-mail: lepekhov@yandex.ru

В статье обсуждаются некоторые философские концепции буддизма махаяны и их прагматическое применение в практике государственного управления, экономике и идеологической сфере, что повлияло на цивилизационное развитие в азиатском континенте. Рассматриваются существующие трактовки понятий «цивилизация» и «буддийская цивилизация». Сравниваются особенности цивилизационного и мир-системного подходов. Анализируются культурные аспекты формирования буддийской цивилизации. Исследуются экономические факторы последствий распространения буддийской цивилизации на Индостанском полуострове. Обращается внимание на концепцию взаимодополнительности «двух истин» в мадхьямике и взаимодополнительности духовной и светской власти в буддийской концепции «двух принципов». Исследуется прагматика их применения в политике отдельных азиатских государств. Делается вывод об актуальности концепции взаимодополнительности цивилизаций и безальтернативности многополярного мирового устройства в современных условиях.

**Ключевые слова:** буддийская цивилизация, философские концепции буддизма Махаяны, цивилизационный и мир-системный подходы, концепции взаимодополнительности цивилизаций.

Индостанский полуостров относится к числу древнейших очагов мировой культуры. Именно здесь наряду с Китаем и Древней Грецией появились первые философские учения. Не случайно время их появления было названо впоследствии «осевым временем», и таким образом было отмечено воздействие философского знания на формирование цивилизационных процессов. В данной статье обращено внимание, прежде всего, на влияние одной из философских систем, а именно буддизма махаяны, на цивилизационные процессы в азиатском континенте.

Для того чтобы обсуждать цивилизационные процессы и влияние на них философских идей, необходимо хотя бы кратко прояснить само понятие «цивилизация». Как правило, специалисты, занимающиеся этой проблемой, избегают давать этому понятию четкое определение, и нередко, особенно в западной литературе, обосновывается принципиальная невозможность подобного определения.

Существует точка зрения, согласно которой цивилизация — это уникальная историческая целостность с присущей только ей системой ценностей и социальных институтов, замкнутых на самих себя, принципиально не сводимых к единой общечеловеческой и общеисторической основе и не транслируемых за пределы цивилизационной общности. Подобные цивилизации способны сосуществовать

какое-то время, только «поделив» экономическое и духовное пространство между собой и ограничиваясь лишь спорадическими контактами. Любое нарушение этого хрупкого баланса, усиление экспансионистских тенденций одной из сторон неминуемо ведет к столкновению интересов и конфликту цивилизаций.

Отношение к буддизму как к цивилизации никогда не было однозначным. Вл. Соловьев уже в своей магистерской диссертации «Кризис западной философии», защищенной в Петербургском университете в 1874 г., рассматривает буддизм наряду с брахманизмом и христианством как одну из религий спасения, стремящихся к освобождению человека от зла и страдания [7, т. 2, с.130].

В «Философских началах цельного знания» (1877) Вл. Соловьев отмечает, что философы буддизма за две тысячи с лишним лет до Гегеля проводили отождествление сущего с явлением, или отрицание всякого сущего, с гораздо большей последовательностью и смелостью, чем сам Гегель [Там же, т. 2, с. 283].

Вл. Соловьев оценивает буддизм в качестве первой сохранившейся ступени человеческого универсализма» [Там же, т. 1, с. 309]. Признавая «всемирно-историческое значение буддизма», которое, по мнению Соловьева, заключается в том, что в нем впервые личность стала цениться не как член рода, касты, а как «носитель высшего сознания», что буддизм в этом смысле знаменует в истории открытие новой стадии — всечеловеческой, или универсальной, философ тем не менее считает, что «буддийский универсализм имеет отвлеченный и отрицательный характер». Соловьев определяет его как «универсализм монашеского ордена». Высшая стадия развития человечества, по Соловьеву, — «вселенская, или универсальная» требует, чтобы все государства и народы вошли в качестве составных частей в новую всеобъемлющую организацию. Буддийское же универсалистское определение «все люди» и тем более «все живые существа» он считает только отвлеченным понятием, лишь «символически воплощенным в образ отрешенного от жизни монашья» [Там же, т. 1, с. 314–315].

Вписывая буддизм в свою универсалистскую историко-философскую концепцию, Соловьев поначалу полагал, что свое историческое предназначение буддизм уже исполнил [Там же]. Впоследствии в своей последней работе «Три разговора» (1899–1900) Соловьев начинает видеть в панмонголизме и исламе реальную угрозу существованию европейской цивилизации и, судя по всему, меняет свое отношение к буддизму как к давно прошедшей стадии исторического процесса. «Я далек от безусловной вражды к буддизму и тем более к исламу, но отводить глаза от существующего и грядущего положения дел — слишком много охотников и без меня» [Там же, т. 2, с. 643].

Для Освальда Шпенглера буддизм нечто такое, что «почти не поддается выражению словами западных языков», а понятие буддийской нирваны («жуткое и глубокое»), как он считает, вообще «неосуществимо в пределах нашего способа мышления» [11, с. 471]. По его мнению, только «религиозно-психологический дилетант» может сравнивать буддизм с христианством [Там же, с. 470]. Но интересно и существенно, что вместе с тем сам буддизм он рассматривает именно как цивилизацию, причем как одну из двух великих цивилизаций, провозвестниками которых были, по Шпенглеру, Сократ и Будда. Третьей, близкой к этим двум по духу, он считал социализм.

Шпенглер справедливо указывал на роль науки, формальной этики и практической житейской потребности в становлении буддийской философии, на ее связь с «рационалистическо-атеистической» философией Санкхья, на близость «индийского психолога эпохи буддизма» «западному психологу нашего времени» [11, с. 469]. Но, учитывая специфику шпенглеровского определения цивилизации как застывшего, окостеневшего тела культуры, ее завершения и распада, общая характеристика буддизма у Шпенглера скорее отрицательная. Он считает буддийскую цивилизацию в мировой истории явлением негативного плана, одной из форм нигилизма, такой же, как и социализм.

Книга О. Шпенглера «*Der Untergang des Abendlandes*» («Падение Запада», более известной у нас как «Закат Европы» [11]) произвела настолько сильное впечатление на Арнольда Тойнби, известного британского ученого, одного из основателей и президентов «Международного общества по сравнительному изучению цивилизаций» (МОСИЦ), писал один его из преемников на этом посту У. Бледсо, что он даже собирался бросить работу над своим фундаментальным трудом «Постижение истории», которая к этому времени только началась [2, с. 66]. Именно несогласие с пониманием цивилизации О. Шпенглера побудило А. Тойнби продолжить работу над «Постижением истории». В ней он противопоставил представлению о цивилизации как чему-то замкнутого в себе, уже ставшего, окаменевшего свое понимание динамичного исторического процесса, которое он характеризует как «порыв», стремление создать «нечто сверхчеловеческое из обычной человеческой природы», как «ответ» человеческой мысли, культуры на «вызовы» природы и исторических обстоятельств [8, с. 289]. Особую роль в истории человечества и истории цивилизаций Тойнби придавал религии и церкви. Их он считал одними из важнейших факторов образования цивилизаций. Если проанализировать цивилизации, дожившие до наших дней, писал он, то мы увидим, что каждая из них имеет в своем фоне какую-то универсальную церковь [Там же, с. 518]. Для таких церквей он даже придумал специальный термин — «церковь-куколка», и одной из них считал как раз буддизм махаяны [Там же]. В идеале, считал Тойнби, не церковь должна служить цивилизации, а наоборот, цивилизация должна поддерживать усилия церкви по созданию совершенного мира [Там же, с. 521].

На роль философии в цивилизационном развитии указывал и Карл Ясперс в своей концепции «осевого времени». Появление философов и спекулятивного мышления К. Ясперс считал одними из важнейших определяющих черт «осевого времени» [Ясперс, 1991, с. 34 и далее]. В числе великих мыслителей, «основателей осевого времени», он упоминал и Будду.

Концепция развития цивилизаций А. Тойнби подверглась широкому обсуждению философами, историками, культурологами, социологами и довольно ожесточенной критике. Так, известный философ и социолог Питирим Сорокин сомневался в возможности считать цивилизации в строгом смысле Тойнби системами, поскольку в них отсутствует взаимная детерминация частей и целого, а потому они представляют собой лишь «скопления» различных цивилизационных феноменов, объединенных только соседством. Раз так, то нельзя говорить о каком-либо их стадийном развитии, тем более выводить законы их исторического развития, как это делал А. Тойнби [17, с. 179–181]. Сам П. Сорокин в фунда-

ментальной работе «Социальная и культурная динамика» предложил другую динамическую модель, избегая термина «цивилизация» и заменяя его «культурой». В этой модели выделяются три основные формы культуры: «идеациональная», «идеалистическая» и «чувственная». Высшая из них — «идеациональная», ориентирующаяся, прежде всего, на религиозные ценности, к которым он относит и буддийские [16].

Многие критические замечания П. Сорокина в адрес А. Тойнби разделяет французский философ и историк Г. Марру. Но в своей критике цивилизационных концепций А. Тойнби и О. Шпенглера он идет еще дальше, вообще отрицая наличие какой-либо связанной структуры в обществе и цивилизации. Единственными объектами, действительно обнаруживающими такое свойство, как «системность», он считает буддизм, ислам, средневековое христианство, представляющие собой идеал, к которому стремится человеческое сознание, но который «никогда полностью не воплощается ни в одной цивилизации» [14, с. 184].

Ш. Эйзенштадт, один из крупнейших современных исследователей в области общей теории цивилизаций, определяет буддийскую цивилизацию в качестве одной из цивилизаций «осевого времени» или одной из «осевых цивилизаций» [13].

Большой вклад внесла в разработку теории цивилизации французская историографическая школа «Анналов». Один из ее лидеров Ф. Бродель под цивилизацией понимает исторические реальности «большой, неисчерпаемой длительности», которые сохраняют свою идентичность, несмотря на значительные экономические, социальные, политические и идеологические перемены и потрясения. Цивилизация у Ф. Броделя представляет собой некую нишу, «культурную зону», заполненную множеством упорядоченных в историческом времени и в географическом пространстве элементов. Каждая такая цивилизация обладает неповторимым своеобразием и взаимодействует с другими подобными «культурными зонами»-цивилизациями.

Концепция цивилизации как спонтанно развивающейся сети отношений между различными уровнями, слоями и элементами социокультурной системы, разработанная в школе «Анналов», получила дальнейшее развитие в работах так называемого «миросистемного направления» (И. Валлерстайн, Г. Франк, Г. Джилс, К. Чейз-Данн и др.). Факторы, влияющие на исторические процессы очень большой длительности, анализируемые в миросистемном подходе, оказываются исключительно экономическими, что, по существу, превращает миросистему в мирэкономку, для которой любая национальная специфика, в чем бы она ни проявлялась, — не более чем второстепенная преходящая случайность. Нетрудно понять, что культура, идеология, философия, религия при таком подходе оказываются, как правило, просто за границами рассмотрения.

Вместе с тем в работах таких представителей миросистемного подхода, как Т. Холл и К. Чейз-Данн, происходит переосмысление понятия «миросистема» в сторону сближения ее с понятием «цивилизация». Т. Холл уточняет, что использование термина «мир» в миросистемах не следует трактовать как синоним «глобального», поскольку «оно более относится к независимой, внутренне когерентной единице социальной организации» [9, с. 137]. В последнее время представители миросистемного подхода стали дополнять представление о значимых для миросистемы обменах (товарные, военные, политические) также сетями обмена ин-

формацией, под которой они понимают «все виды данных нематериального, культурного содержания» [Там же, с. 141]. Если учесть это обстоятельство, то окажется, что буддийский мир с равным успехом может описываться как понятием «буддийская цивилизация» [6, с. 10], так и понятием «буддийская миросистема».

#### **Культурные аспекты формирования буддийской цивилизации**

Такие великие буддийские философы, как Арьядева, Рахулабхадра, Нага, Нагабодхи, Нагахвая, Кумараджива, Чандракирти, Шантидева, Шантаракшита, Камалашила, Атиша, Цзонхава и многие другие, способствовали формированию единого культурного комплекса Махаяны, в котором роль центрального несущего стержня принадлежала философии мадхьямики и виджнянавады. Почти за каждым из перечисленных буддийских мыслителей стоят не только тома философских сочинений, но также целые монастыри со своими учительскими традициями, своей культурной и государственной политикой. За многими монастырями стоят целые города и экономические районы с внешними и внутренними связями. За ними страны и регионы. Все это можно коротко назвать одним словом — «буддийская цивилизация».

Важнейшие категории индийской философии: «дхарма» («закон», «учение», «истина», «совокупность основных жизненных принципов»), «карма» («естественное и закономерное последствие совершенных поступков»), «джняна» («мудрость», «высшее знание») — получили в буддийской философии новое прочтение и наполнение.

Понимание «дхармы» как естественного и объективного закона существования позволило подойти к проблеме постижения мира, максимально очистив этот процесс от религиозных чувств, веры и соответствующей ритуальной практики. Распространение такого подхода на сферу социальной практики, власти и управления позволило совершить настоящую революцию во внутренней и внешней политике Индии, способствовало первому объединению различных царств и княжеств в единое сильное государство, каким стала маурийская империя Ашоки. Использование буддийского учения («буддийской дхармы») как идеологического инструмента воздействия способствовало расширению влияния индийского государства на сопредельные страны, не прибегая к силовому воздействию. При этом важно подчеркнуть, что буддисты не претендовали на исключительно верное и единственно возможное понимание «дхармы», которое является универсальным и объективным законом, а допускали возможность правильного понимания этого принципа и другими учениями. Возможность для философского диспута с «инакомыслящими» на практике означала возможность культурного плюрализма и возможность создания единого цивилизационного пространства на обширных территориях евразийского континента.

Понятие воздаяния (или возмездия) за совершенные человеком поступки присутствует во многих мифологиях и религиях, но обычно оно бывает персонафицировано, и ответственными за него, как правило, являются духи или боги, которых в общем-то можно (и нужно) задобрить и тем самым улучшить свою участь. В индийской религиозной традиции такие сюжеты, конечно, также присутствуют, но появляется новое понятие «карма» (букв. «действие», вернее, его результат). Это понятие описывает процесс возникновения последствий наших действий, который уже не зависит от воли и вмешательства богов. Более того, и сами боги подвержены воздействию этого процесса. Разница между человеком и

богом практически стирается. Она проявляется главным образом в различии «кармы» — у бога она лучше, чем у обычных людей, и при правильном поведении и человек может стать богом. Индийские брахманы говорили, что для этого нужно неукоснительно выполнять все религиозные предписания, совершать необходимые обряды. Буддисты изменили представление о «правильном» поведении и вообще образе жизни и выдвинули на первый план не «правильное» религиозное поведение, а правильный, соответствующий действительности («дхарме») взгляд на жизнь, правильное, основанное на знании понимание основных проблем и эффективных способов их решения. Именно это, согласно буддистам, является «благим» с точки зрения «улучшения» своей кармы, а не совершение религиозных обрядов. Тем самым буддисты полностью очистили понятие «карма» от религиозных наслоений и придали ему статус естественного процесса, лежащего в основе природы вещей, природы живых существ.

Знание, мудрость («джняна») является, таким образом, самым могучим инструментом преобразования природы человека, а по представлениям буддистов, и всего мира. Можно проследить путь «дрейфа» значимости действий, совершаемых во время ритуала, к значимости знания сокровенного смысла ритуала, затем — к значимости понимания смысла происходящего в мире и его естественных причин, т. е. превращение знания сакрального в знание философское.

Причем именно представители философских направлений махаяны — мадхьямики и виджнянавадины — внесли наиболее революционные изменения в представления о знании («джняне») и его роли в жизни человека и всего общества не только в буддизме, но и во всей индийской философии.

Буддийская дхарма также проделала определенное движение от традиционного религиозного учения в сторону рационального универсального знания, способного быть использованным в том числе и для целей государственного управления. Это быстро понял и незамедлительно использовал император Ашока (268–231 гг. до н. э.). Принципы, которые были положены Ашокой в основу его государственной идеологии, социальной политики и всей системы управления, во многом опирались на буддийскую дхарму.

Дхарма в том виде, в каком она была зафиксирована в эдиктах Ашоки, в определенном смысле отличалась от той Дхармы, которую проповедовал Будда и которая была позднее кодифицирована в каноне.

Буддисты изначально вкладывали в понятие «дхарма» смысл, значительно превышающий любые узкоконфессиональные рамки. В сочетании с принципиальным отказом буддистов от претензий на собственную исключительность подобное понимание открывало путь для мирного сосуществования и сотрудничества многих идейных течений, что впервые из индийских правителей понял и блестяще применил на практике именно Ашока. В XII большом наскальном указе говорится о том, что в любом случае следует почитать чужую веру [5, с. 223–224].

Новаторство буддийского понимания дхармы, использованного Ашокой, заключалось в том, что она не мыслилась разной для представителей различных *варн* и религиозных течений. Соответственно едиными должны были быть для всех нормы и правила поведения. Буддисты первыми указали путь, на котором дхарма из идеала ритуального поведения для избранных превращалась в этическое основание цивилизационного образа жизни. Преимущественно светский, а не религиозный характер дхармы проявлялся также в том, что контроль за над-

лежащим ее исполнением император возложил не на жрецов или монахов, а на специально выделенных для этого чиновников — *дхармамахаматров*.

### **Экономические факторы последствий распространения буддийской цивилизации на Индостанском полуострове**

Индийские ученые отмечали, что в маурийскую эпоху деятельность чиновников, купцов, джайнских и буддийских монахов привела к распространению материальной культуры бассейна Ганга на периферийные районы империи [10, с. 379–381].

Как показывают археологические данные и свидетельствуют литературные источники, в эпоху Ашоки повсеместно распространились применение железа, производство риса, устройство кольцевых колодцев и изготовление обожженного кирпича. Об объеме денежного обращения в маурийской экономике свидетельствует массовая чеканка монет в это время. Этот период также отмечен бурным ростом городов, в особенности в Северо-Восточной Индии.

Почти повсеместное религиозное запрещение взимать проценты, которое Макс Вебер считал одним из основных препятствий для формирования рационального экономического сообщества, в Индии в эпоху Ашоки постепенно стало ослабевать, в немалой степени из-за позиции буддистов. В буддийских текстах дача денег под проценты поддерживалась и даже поощрялась, в то время как брахманские дхармашастры осуждали подобную практику.

Запрет убивать животных сыграл важнейшую роль в сельском хозяйстве Древней Индии, поскольку позволило сохранить крупный рогатый скот, без которого было бы невозможно развитие земледелия, получило распространение именно благодаря буддизму.

Буддисты поддерживали право властей взимать налоги, что способствовало укреплению государства, в частности, империи Ашоки.

Во времена Ашоки происходило наиболее интенсивное приобщение к цивилизации аборигенных племен на всем пространстве — от гор Виндхья на западе до Чхота-Нагпура на востоке. Причем эта аккультурация происходила не путем простого заимствования некоторых полезных передовых навыков ведения хозяйства, производства продукции, строительства и т. д., а прежде всего через приобщение к дхарме. На это указывает в VII колонном эдикте и сам Ашока. Характеризуя свою обширную деятельность по благоустройству страны, он отмечает важность ее идеологического обоснования [5, с. 228].

### **Внешнеполитические последствия распространения буддизма в Индии**

Важнейшим пунктом цивилизационной программы Ашоки являлась так называемая «защита страны с помощью дхармы», трактуемая как тотальный отказ от убийства и вообще причинения вреда всему живому. Своеобразной «оборотной стороной» этого принципа была «*дхармавиджая*» («завоевание с помощью дхармы»), предусматривающая распространение индийской культуры (преимущественно в форме буддизма) за пределы империи Ашоки и тем самым вовлечение других стран в русло индийской внешней политики. Как отмечают исследователи, существенно, что *дхармавиджая* рассматривалась не как тактическое средство, а как «один из главных путей решения задач маурийской политики в целом» [3, с. 244]. Именно в целях реализации этой политики в различные страны после III собора в Паталипутре были направлены буддийские миссии. Целью этих миссий была не только пропаганда буддизма как такового, но и создание

положительного имиджа самого Ашоки. Он изображался в качестве идеального царя — покровителя дхармы, а созданная им цивилизация — как модель идеального социума. Деятельность буддийских монахов в этом направлении увенчалась полным успехом, а его указы послужили образцом для подражания для правителей многих азиатских стран [1, с. 11]. Более того, идея неразрывной связи царской власти и буддийской дхармы, впервые провозглашенная Ашокой, в сочетании с идеей непрерывности дхармы трансформировалась в буддийской историографии в идею династийной связи всех царей буддийского мира, происходивших от одного мифического родоначальника — Махасамматы.

Общность историографии явилась важным фактором, обеспечивающим единство и непрерывность исторического самосознания многих народов азиатского континента, изначально принадлежавшего разным культурам и цивилизациям. Наличие такого самосознания явилось предпосылкой для образования культурной и цивилизационной целостности, причем территориальные и этнические границы в этом случае уже не играли решающей роли.

Объединение принципа светской власти (концепция чакравартина) с безусловным духовным авторитетом *Дхармы*, которое активно и осознанно стало впервые осуществляться в Индии именно Ашокой, позволило буддизму махаяны быстро занять ведущие позиции в ряде стран Юго-Восточной Азии, поскольку хорошо сочеталось с культом *девараджи*, широко распространенным во многих государствах этого региона.

В древности почти вся Юго-Восточная Азия находилась под сильным влиянием индийской культуры и, соответственно, индийских религий и культов. В махаяне на философском уровне была обоснована Нагарджуной так называемая теория «двух истин», взаимодополняющих друг друга при объяснении реальности. На политическом уровне эта теория хорошо корреспондировала с известными «двумя принципами», взаимодополняющими ветвями светской и духовной власти. Причем трактовалась такая взаимодополнительность, как и сами «два принципа», довольно широко и свободно. Например, как теоретическая основа сосуществования с шиваизмом и вишнуизмом в Юго-Восточной Азии, с конфуцианством и даозизмом в Китае, с синтоизмом в Японии.

Можно отметить, что даже и не симпатизировавшие буддизму китайские императоры полагали полезным содействовать распространению буддизма в сопредельных Китаю странах с целью «смягчения нравов варваров». В таком подходе можно усмотреть влияние своеобразно преобразованной доктрины дхармавиджайи Ашоки. Многие представители не китайских династий в самом Китае, например, отдавали предпочтение именно буддизму, поскольку они ориентировались при этом на модель универсального поликультурного государства. Буддизм в качестве официальной государственной религии лучше обеспечивал сохранение культурных традиций национальных меньшинств, поскольку был толерантен к самым различным религиозным системам и безразличен к языковой среде. С другой стороны, буддизм обеспечивал «культурную поддержку» извне, восполняя недостаток культурного авторитета «варварских династий» внутри страны.

В Центральной Азии буддизм быстро распространился во многом благодаря тому, что этот регион уже испытал ранее влияние древнеиндийской культуры, что в дальнейшем способствовало созданию «благоприятной среды» для про-



должения культурных связей. Существование такой единой цивилизационной среды, охватившей Тибет с юга, запада и севера, явилось решающим фактором, обеспечившим сравнительно быстрое проникновение буддизма в Тибет, в котором уже существовала древняя и отнюдь не примитивная культурная традиция Бонпо.

Уже античные и китайские источники отмечают существование давних торговых путей между Центральной и Юго-Восточной Азией. Буддийские паломники широко использовали эти пути и поддерживали непрерывающуюся связь между различными, в том числе и самыми удаленными друг от друга частями буддийской цивилизации. Следует подчеркнуть, что распространялись не просто религиозные культы, а различные философские концепции, т. е. способы теоретического осмысления важнейших мировых проблем, а также целый ряд технологий, связанных с обучением, распространением и жизненным освоением этих идей, т. е. с образом жизни, с культурой и цивилизацией в самом глубоком и широком смысле этого слова.

Универсалистский характер буддийской цивилизации, ее способность формировать и сохранять единую культуру в условиях высокой полиэтничности и очень разнородной языковой среды может быть наиболее ярко проявились именно в Центральной Азии. Опыт решения задачи, которую пришлось решать центральноазиатским буддийским монахам, осуществившим перевод буддийского канона на хотаносакский, китайский, тангутский, тибетский и уйгурский языки в удивительно короткий срок, вряд ли имеет какие-либо аналоги в мировой истории и достоин исследования специалистами по исторической лингвистике и исторической семиотике.

Можно констатировать наличие типологического сходства идеологии эдиктов Ашоки со многими программными документами правящей элиты в странах буддийской ориентации. Ярким примером такого сходства, а возможно и влияния, хотя, конечно, и весьма опосредованного, являются «Конституция семнадцати статей» Сетоку-тайси, «Законы Дхармы Дрисрондецзана», «Цаган Теуке» в редакции Хутуктай Сэцэна. Во всех них содержатся элементы концепций «универсального государства», которые, по словам Х. Накамуры, возникли в Индии при Ашоке (III в. до н. э.), в Тибете при Сонцэн-гампо (VII в.), в Китае при лянском У-ди (VI в.) и суйском Вэнь-ди (VI в.), в Бирме при Анорате (XI в.), в Камбодже при Джайявармане VII (XII в.) [15, vol. 1, p. 2].

### **Заключение**

Цивилизационные последствия распространения буддизма Махаяны в Азии вполне сравнимы с культурными и цивилизационными последствиями завоеваний Александра Македонского и возникновения эллинистического мира и позже Древней Римской империи. И в том и в другом случае возникла единая культурная общность на значительном географическом пространстве, происходило интенсивное знакомство и взаимовлияние разных религий, языков, литератур, образительных приемов, строительных техник, обмен товарами, технологиями, в том числе и в области управления государством. И в том и в другом случае не военная сила и не грубое подавление являлись основными факторами такого взаимодействия. Эту истину быстро понял уже Александр Македонский, осознавший, что одной силы недостаточно, чтобы управлять своей огромной импе-

рией. Мировой опыт сосуществования не только в Азии, но и в других частях мира, ясно демонстрирует, что культурное и цивилизационное единообразие является не более, чем недостижимой утопией, а философский опыт подсказывает, что оно и теоретически невозможно, поэтому многополярному миру нет и не может быть реальной альтернативы. Актуальной становится теория индийского мыслителя Свами Вивекананды о взаимодополнительности цивилизаций мира [4, с. 175]. Теоретический анализ различных цивилизационных концепций позволил обнаружить «врожденный порок» самого цивилизационного сознания, определенной цивилизационной идентичности — присущий им всем утопизм. Это может быть утопизм евроцентричности, арийского расового превосходства, англосаксонской «исключительности», врожденной романской цивилизованности, высокой «восточной духовности» и т. д., но всегда он будет односторонним и чреватым тенденцией к безграничному доминированию, неоспоримой гегемонии. Теория взаимодополнительности является, по существу, единственным противоядием для такого одностороннего и неравновесного развития, возможности построения гармоничного, хотя и неомогенного социума.

#### *Литература*

1. Бира Ш. Монгольская историография. XIII–XVII вв. — М.: Наука, 1978.
2. Бледсо У. Динамика цивилизаций: некоторые проблемы изучения // Синтез цивилизации и культуры. — М.: ИНИОН РАН, 2004.
3. Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. — М.: Наука, 1985.
4. Ионов И. Н. Пути развития цивилизационного сознания в Евразии и проблема евразийства // Цивилизации. — М.: Наука, 2004. — Вып. 6.
5. История и культура Древней Индии. Тексты. — М.: Наука, 1990.
6. Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999.
7. Соловьев Вл. Сочинения: в 2 т. — 2-е изд. — М.: Мысль, 1990.
8. Тойнби А. Постижение истории. — М.: Прогресс, 1991.
9. Холл Т. Монголы в мир-системной истории // Монгольская империя и кочевой мир. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН 2004. — С. 137.
10. Шарма Р. Ш. Древнеиндийское общество. — М.: Прогресс, 1987.
11. Шпенглер О. Закат Европы. — Новосибирск: Наука, 1993.
12. Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Республика, 1991.
13. The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations. Albany / (ed.) S. N. Eisenstadt. — N.Y.: SUNY Press, 1986.
14. Marrou H. I. The Meaning of History. — Baltimore-Dublin: Helicon, 1966.
15. Nakamura H. A. History of Developments of Japanese Thought (from 592 to 1868). — Tokyo: Kokusai Bunka Shinkokai, 1969. — Т. 1–2.
16. Sorokin P. A. Social and Cultural Dynamics. — N.Y.: American Book Company, 1937–1941. — Vol. 1–4.
17. Sorokin P. A. Toynbee's philosophy of history // Toynbee and history. — Boston: Porter Sargent, 1956. — P. 179–181.

## CIVILIZATIONAL EFFECTS OF MAHAYANA BUDDHISM SPREAD IN ASIA

*Sergey Yu. Lepekhov*

Professor, Chief Researcher, Center of Oriental Manuscripts and Xylographs,  
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, SB RAS (Ulan-Ude, Russia).  
6, Sakhyanovoi St., Ulan-Ude 670047, Russia.  
E-mail: lepekhov@yandex.ru

This article discusses some philosophical concepts of Mahayana Buddhism and their pragmatic application in practice of public administration, economy and ideological sphere, which have influenced on civilizational development of the Asian continent. We consider the existing interpretation of the concepts "civilization" and "Buddhist civilization", compare the features of civilizational and world-system approaches, analyze the cultural aspects of Buddhist civilization formation. The article studies the effects of economic factors on spread of Buddhist civilization in Hindustan. Attention is drawn to the concept of "two truths" complementarity in Madhyamika and the Buddhist concept of "two principles" — spiritual and secular power complementarity. We investigate the pragmatics of their application in policy of particular Asian countries. We have concluded that the concept of civilizations complementarity is relevance and there is no alternative of the multipolar world order today.

*Keywords:* Buddhist civilization, philosophical concepts of Mahayana Buddhism, civilizational and world-system approaches; the concept of civilizations complementarity.

*References*

1. Bira Sh. Mongol'skaya istoriografiya XIII–XVII vv. [Mongolian Historiography of the 13<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> Centuries]. Moscow: Nauka Publ., 1978.
2. Bledso U. Dinamika tsivilizatsii: nekotorii problemy izucheniya [Dynamics of the Civilization: Some Problems of Research]. *Sintez tsivilizatsii i kul'tury — Synthesis of Civilization and Culture*. Moscow: Institute of Scientific Information on Social Sciences RAS, 2004.
3. Bongard-Levin G. M., Ilyin G. F. *India v drevnosti* [India in Ancient Times]. Moscow: Nauka Publ., 1985.
4. Ionov I. N. Puti razvitiya tsivilizatsionnogo soznaniya v Evrazii I problema evraziystva [The Ways of Development of Civilization Consciousness in Eurasia and the Problem of Eurasianism]. *Tsivilizatsii — Civilizations*. V. 6. Moscow: Nauka Publ., 2004.
5. *Istoriya I kul'tura Drevney Indii. Texty* [The History and Culture of Ancient India. Texts]. Moscow: Nauka Publ., 1990.
6. Lepekhov S. Yu. *Filosofiya madkhyamikov i genezis buddiiskoi tsivilizatsii* [Madhyamika Philosophy and Genesis of Buddhist Civilization]. Ulan-Ude: BSC SB RAS Publ., 1999.
7. Solov'ev V. I. *Sochineniya* [Works]. In 2 v. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Mysl' Publ., 1990.
8. Toynbee A. *A Study of History: Abridgement of Vols I–X in One Volume*, with new preface by Toynbee & new tables. Oxford Univ. Press, 1960.
9. Holl T. Mongoly v mir-sistemnoi istorii [Mongols in the World-Systems History]. *Mongol'skaya imperia I kochevoi mir — The Mongol Empire and the Nomadic World*. Ulan-Ude: BSC SB RAS Publ., 2004.
10. Sharma R. Sh. *Drevneindiyskoe obshchestvo* [The Ancient Indian Society]. Moscow: Progress Publ., 1987.
11. Spengler O. *Decline of the West*. Ed. Arthur Helps, and Helmut Werner. Trans. Charles F. Atkinson. Preface Hughes, H. Stuart. New York: Oxford UP, 1991.

12. Jaspers K. *The Origin and Goal of History*. New Haven and London: Yale University Press, 1953.

13. Eisenstadt S. N. (ed.) *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany, N. Y.: Suny Press, 1986.

14. Marrou H. I. *The Meaning of History*. Baltimore-Dublin: Helicon, 1966,

15. Nakamura H. A. *History of Developments of Japanese Thought (from 592 to 1868)*. V. 1–2. Tokyo: Kokusai Bunka Shinkokai, 1969.

16. Sorokin P. A. *Social and Cultural Dynamics*. Vol. 1–4, N. Y.: American Book Company, 1937–1941.

17. Sorokin P. A. *Toynbee's Philosophy of History. Toynbee and History*. Boston: Porter Sargent, 1956. P. 179–181.