

УДК 94(5) 294.321

**Дудин П. Н.**

Восточно-Сибирский государственный университет технологий и управления  
670013, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Ключевская, д. 40В, стр. 1, Российская Федерация

## БУДДИЗМ ТХЕРАВАДЫ И РЕГИОНАЛЬНЫЙ ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПОРЯДОК ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

### АННОТАЦИЯ

**Цель.** Целью исследования являются определение роли буддизма в формировании политического порядка и моделирование этого процесса в государствах течения Тхеравады Юго-Восточной Азии.

**Процедура и методы исследования.** Автором с помощью системного метода, инвентаризации и генеалогического метода в интерпретации М. Фуко исследован генезис и обобщён опыт становления института монархии в буддийских государствах, а также проанализированы формы взаимодействия главы государства с буддийской общиной (сангхой). В ходе исследования буддизм представлялся не столько как религиозная (сакральная), сколько как ценностно-философская категория, что позволило рассмотреть его в качестве идеологической основы изучаемых национальных государств. Это же, в свою очередь, подвигло нас соотнести декларируемые в буддизме постулаты с их практическим воплощением в государственном и национальном строительстве на примере Таиланда, Камбоджи, Мьянмы / Бирмы и Лаоса.

**Результаты исследования.** Автором предложено обоснование устойчивости монархической государственности в ряде стран региона с опорой на буддизм и его ценности, что позволяет в целом вести речь о его эффективности в качестве идеологической установки. Предложен индикатор успешности буддийской государственности и его главы – благополучие сангхи, обусловленное экономическим потенциалом монастырей, что, в свою очередь, обеспечивало политическую стабильность.

**Теоретическая значимость** работы заключается в том, что впервые в отечественной науке категория регионального политического порядка рассмотрена сквозь призму буддизма, а сам буддизм рассматривается в качестве одного из комплексных и определяющих факторов становления государственности исследуемого региона.

**Практическая значимость** выражается в потенциальной возможности внешнеполитического ведомства и других государственных и негосударственных организаций, осуществляющих свою деятельность в регионе корректировать свою политику с учетом выявленных закономерностей и представленных данных.

### КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

политический порядок, национальное государство, буддизм, идеология, монархия, Юго-Восточная Азия

### СТРУКТУРА

[Введение](#)

[Моделирование политического порядка государств региона в ракурсе буддийской традиции](#)

[Практическое воплощение буддийской традиции в формировании политического порядка государств региона](#)

[Заключение](#)

**P. Dudin**

*East Siberia State University of Technology and Management  
40B Klyuchevskaya ul., Ulan-Ude 670013, Russian Federation*

## THERAVADA BUDDHISM AND THE REGIONAL POLITICAL ORDER OF SOUTHEAST ASIA

### ABSTRACT

**Purpose.** The purpose of the article is to define the role of Buddhism in shaping the political order and to model this process in the states of the Theravada school of thought of Southeast Asia.

**Methodology and Approach.** Using the systemic method, the event analysis and the genealogical method in the interpretation of M. Foucault, the author investigated the genesis and generalized the experience of the establishment of the institution of the monarchy in Buddhist states, as well as analyzed the forms of interaction between the head of state and the Buddhist community (sangha). In the course of the research Buddhism was presented not as religious (sacral), but as a value-philosophical category, which allowed to consider it as an ideological basis of the studied national states. This, in turn, led us to relate the postulates declared in Buddhism to their practical embodiment in state and national construction, using the example of Thailand, Cambodia, Myanmar/Burma, and Laos.

**Results.** The author proposes a justification for the sustainability of monarchist statehood in several countries of the region based on Buddhism and its values, which allows speaking generally about its effectiveness as an ideological setting. An indicator of the success of Buddhist statehood and its head - the well-being of sangha, due to the economic potential of monasteries, which in turn provided political stability, has been proposed.

**The theoretical significance** of the study lies in the fact that for the first time in domestic science the category of regional political order is examined through the prism of Buddhism, and Buddhism itself is considered as one of the complex and determining factors in the formation of statehood in the region under study.

**Practical significance** is expressed in the potential ability of the foreign ministry and other state and non-state organizations operating in the region to adjust their policies taking into account the identified patterns and the data provided.

### KEYWORDS

political order; nation state; Buddhism; ideology; monarchy; Southeast Asia

### ВВЕДЕНИЕ

Региональный политический порядок, выстраиваемый в Восточной Азии в первой половине XX в., имел ряд специфических особенностей. Во-первых, он формировался с участием ведущих держав в лице в первую очередь Российской империи / СССР и Японии. Во-вторых, этот процесс происходил не без участия идеологической конкуренции [7], выступающей одним из главных контекстов политического присутствия упомянутых держав. И, наконец, в-третьих, практическое воплощение этой конкуренции не ограничивалось только борьбой социалистических идеалов и «экспорта революции», с одной стороны, и конструированием «Великой Восточно-Азиатской сферы взаимного процветания» – с другой. В регионе имела третья сила, которая по своим

масштабам, пространственному охвату и влиянию не уступала первым двум – буддизм с его разнообразием школ и практик, но универсальными взглядами в отношении многих позиций, касающихся политического устройства региона.

Месту и роли буддизма в развитии государственных, правовых и социальных институтов посвящено множество работ, но нам интересны лишь те, которые привлекают внимание учёных при конструировании политического порядка. Например, масштабное издание «Buddhism in the Modern World» [11] под редакцией крупного специалиста в этой области, исследователя Колледжа Франклина и Маршалла (Пенсильвания, США) Дэвида Л. Макмаха-на посвящено месту буддизма в глобальном мире, работы тайского учёного Сомпонга Сучариткуля [28] исследуют его взаимосвязь с другими верованиями, а непальский учёный Тина Мамандар пишет о соотношении буддизма и индуизма [22]. Достойное место в сфере наших научных интересов отведено индийскому историку и культурологу Балкришеа Говинд Гохале [14], французскому дипломату и исследователю Тьерри Мату, изучающему политические реформы в современном Бутане [23], специалисту по государственным и политическим системам Юго-Восточной Азии Тони Дэю [12], почётному профессору Вашингтонского университета Чарльзу Кейсу [19], доценту Школы английского и международных исследований Пекинского университета международных исследований Дону Чжао [13]. Эти и другие учёные рассматривают буддизм с разных позиций, в том числе и как идеологическую канву государственной политики, но нам они интересны исключительно в том аспекте, который так или иначе затрагивает концепт государственной власти на более обширном, региональном уровне.

С сожалением приходится констатировать невысокий (относительно зарубежных коллег) исследовательский интерес среди российских учёных именно к представленному региону, изучению процессов формирования его политического порядка, места и роли буддизма в этом процессе. Данный интерес проявляется в первую очередь к северной части континента и распространённому в его пределах течению Махаяны: либо к китайской имперской традиции и развитию буддизма в этот период [10]; либо к взаимоотношениям цинских императоров с тибетским [3] и монгольскими [6] народами; либо к теократическим тенденциям и их воплощению в регионах, получивших самостоятельность после распада империи Цин [5]; либо в современном Китае [8]. Вместе с тем пусть немногочисленные, но содержательные научные изыскания затрагивают и интересующий нас регион: как с позиций глобального развития [1], так и в ракурсе возникающих в связи с этим вызовов для отдельных стран (например, Камбоджи [2] или Мьянмы [9]) и угроз для всей Восточной Азии [4]. Поскольку данное пространство представляет собой разнообразие культур и народов с таким же разнообразным историческим прошлым и наследием государственного строительства, не становятся исключением и философско-религиозные взгляды на этот процесс приверженцев буддизма, оформившиеся

в сохранившихся и по сей день двух наиболее крупных и влиятельных течениях-учениях буддийских школ: Тхераваде – на юге (кроме Вьетнама) и Махаяне – на севере (включая Вьетнам). И поскольку в годы Второй мировой войны под японским влиянием оказались почти все страны (кроме Шри-Ланки), чьё население придерживалось традиции Тхеравады (Лаос и Таиланд – в 1941 г., Бирма и Камбоджа – в 1942 г.), мы обратимся к взглядам этой школы на категорию государства, государственную власть и политический порядок. Таким образом, необходимыми задачами настоящей работы являются: определить статус и место монарха в структуре политического порядка буддийских государств (поскольку именно с фигурой монарха связаны воплощение власти в буддийской традиции, его положительные и отрицательные черты); а также определить взаимоотношения монарха и сангхи как основных акторов политического порядка в буддийских государствах.

Исследование мы построили с помощью: 1) системного метода, который позволил рассмотреть совокупность региональных политических режимов в их взаимоотношении с сангхой не только как религиозным, но и как политическим единством; 2) ивент-анализа, который послужил основой для моделирования политических процессов в Юго-Восточной Азии путём систематизации комплекса политических ситуаций, выделенных по хронологическому принципу; 3) генеалогического метода в интерпретации М. Фуко, с помощью которого нам удалось проследить идеологические основания регионально-политического порядка и выявить линии преемственности идей, сформировавших этот порядок в Юго-Восточной Азии.

## МОДЕЛИРОВАНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО ПОРЯДКА ГОСУДАРСТВ РЕГИОНА В РАКУРСЕ БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Британский учёный, основатель Ассоциации буддийских исследований Великобритании Ян Чарльз Харрис считал, что едва ли не с момента своего возникновения буддизм демонстрировал явное предпочтение монархической формы правления, однако традиции передачи власти и добродетелей в различных странах течений Тхеравады различались [18, р. 2]. Так, принцип первородства не был однозначным, что приводило к кровавым конфликтам среди претендентов на престол, а победитель компенсировал совершённые при этом грехи выполнением сложных буддийских обрядов и крупными пожертвованиями. Поэтому первой особенностью буддизма Тхеравады была поддержка монархии.

Второй особенностью был этнонационализм. Как утверждает американский исследователь Джерри Мюллер, есть два основных способа восприятия национальной идентичности. Во-первых, все люди, которые живут в пределах границ конкретной страны, являются частью нации независимо от их этнической, расовой или религиозной принадлежности. Этот либеральный, или гражданский национализм, воплощающийся в концепции, благодаря ко-

торой сформировалась и существует американская нация. Но ему противостоят этнонационалистические идеи, которые заключаются в том, что нация определяется общим наследием, обычно включающим в себя общий язык, общую веру и общую этническую родословную [24]. Таковым, например, выступает тайский буддийский этнонационализм, в ряде случаев весьма агрессивный [25, р. 13], или национализм в других государствах Юго-Восточной Азии, например в Мьянме, Шри-Ланке и др.

Что касается основных субъектов, воплощающих власть, это монахи и цари, которые строят (или не строят) идеальное буддийское государство. Обращаясь к источникам, новозеландский исследователь Бенджамин Шонталь выделяет четыре модели их взаимоотношения, каждая из которых и определяла политический порядок в конкретной стране.

Первая модель предполагает сильную фигуру монарха, определяющего положение сангхи, а вместе с ними – и других своих подданных. Так, Виная, или Свод буддийских правил для монашеской общины, сангхи, в интерпретации Тхеравады требует от монахов соблюдать царские указы. Б. Шонталь пишет, что палийская версия Винаи, используемая буддистами Тхеравады, ограничивает доступ к монашеству должникам, призывникам на военную службу, заключённым, рабам, осуждённым и другим лицам, имеющим и не погасившим обязательства перед царём (и, соответственно, перед государством). Им запрещено принимать монашеский обет. Следует также отметить, что особое положение царя было изначально продиктовано отводимой ему ролью в начале времён: он был поставлен для искоренения насилия среди первых в мире людей. Не без иронии автор отмечает, что, измученное гоббсовской войной всех против всех и хаосом, население собирается вместе, чтобы выбрать наиболее достойного и харизматичного человека: ему-то и суждено стать «Великим Избранным», вершить правосудие и за это получать часть урожая. Постепенно эта легенда стала инструментом легитимации правящих монархов Южной Азии, которые объявляли себя потомками Махасамматы, первого царя рода Шакья, предка Шакьямуни (Гаутамы), чьи указы и действия соответствовали дхамме Будды. Отдельные монархи объявляли себя живыми бодхисаттвами, существами, которым благодаря их добродетелям в прошлых жизнях и заслугам суждено было возродиться в роли Будды будущего. Сохранились каменные столбы времён индийского императора Ашоки, где упоминается право царей периодически очищать сангху от нечестивцев и раскольников, грозя монахам и мирянам суровым наказанием [26, р. 710], что возлагало на монарха и ответственность за праведность монахов и истинность веры.

Вторая модель – сильная сангха, направляющая и поддерживающая царя, при которой монахи выступали олицетворением и защитниками порядка, установленного Буддой, в связи с чем должны были иметь власть над царями. Б. Шонталь и тут иронизирует, говоря, что подобный посыл вполне понятен в свете того, что, хоть и при царской поддержке, именно монахи пи-

сали и расшифровывали ранние буддийские тексты и не могли, таким образом, обойти своё положение в системе политического порядка своей страны, придавая ему больше веса и влияния. Вместе с тем имеется значительный ряд источников, восхваляющих идею, что монахи должны были контролировать деятельность царей и определять, какие правители соответствовали буддийским канонам и чья власть была в связи с этим легитимной. Так, в буддийских текстах образ правителя зачастую идеализировался, ему приписывался определённый набор добродетелей: мудрость, справедливость, милосердие, нравственность, щедрость, честность, терпение, благочестие, сдержанность, ненасилие, терпение, отсутствие агрессивности и способность обеспечить законность и правопорядок, что создавало вполне осязаемую рамку соответствия / несоответствия религиозным стандартам. Эти же тексты возводили монахов в положение своеобразных судей праведности правителей. Имеющиеся сюжетные линии священных текстов, когда цари падали ниц перед обычным буддийским монахом, подкреплялись неординарными практиками. Например, в Древнем Китае при почти сакральном статусе вана (царя) и других правителей буддийские монахи были освобождены от коленопреклонения и других демонстраций уважения монарху [26, р. 711]. Имелись стандарты праведности царей в ракурсе благополучия монахов, согласно которым процветающая и богатая сангха свидетельствовала о праведности, законности и благочестии правителя. Подобные практики приводили к тому, что сангха получала не только уважение, но также землю и рабочую силу, увеличивая своё влияние и богатство. Так, в Шри-Ланке, Таиланде, Бирме и других буддийских государствах с сильными правителями во главе сангха в период своего расцвета контролировала огромное количество обрабатываемых земель и имела ряд других льгот и привилегий в отношении воинской повинности, торговли и т. д. Это, в свою очередь, обеспечивало альтернативные способы влияния и покровительство людям, живущим вдали от столиц.

Третья модель, при которой царь и сангха существуют во взаимной поддержке и согласии, предполагала создание институтов, способных обеспечить гармонию между царской властью и сангхой. По мнению Б. Шонталя, наиболее распространённая для этого стратегия заключалась в уточнении границ между обязанностями и доменами царей и сангхи. Так, в ранних буддийских текстах эти сферы рассматриваются как взаимодополняющие друг друга. Поздние тексты предлагают более подробно проработанную юрисдикцию разделения между двумя «колесами»: колесом силы и колесом учения Будды. Создавались так называемые альтернативные светская и духовная бюрократические иерархии: на вершине первой был царь (раджа) с властью над делами государства, а на вершине второй был «духовный царь» (сангха-раджа) с властью над делами монахов и юрисдикцией в отношении учения Будды [26, р. 712]. Таким образом, отношения между царями и сангхой строились на принципах взаимной выгоды и поддержки. Монахи помогали

царям, освящая их правление, выполняя государственные ритуалы, действуя в качестве советников и выступая в качестве пропагандистов (в Шри-Ланке имелось значительное количество текстов с подобными примерами), а цари обеспечивали монахам средства для существования, защиту и не вмешивались во внутренние дела сангхи.

И, наконец, четвёртая модель, при которой эти субъекты представляют собой антагонистический симбиоз. Переходя к ней, Б. Шонталь предлагает не идеализировать взаимоотношения между светской и духовной властью в древних южно-азиатских государствах, в которых в чистом виде ни одна из приведённых выше моделей не воплощалась в жизнь, всегда это был симбиоз приёмов и практик, при котором имели место и взаимозависимость, и политическая борьба, причём не просто борьба за идеалы, а за землю, налоги и автономию. Учёный пишет, что даже без больших ресурсов буддийские монахи могли сплотить своих сторонников, используя харизму и моральное убеждение, а восстания под руководством монахов были обычным явлением в материковой части Юго-Восточной Азии, особенно в периоды консолидации королевской власти и колонизаторов.

В Южной Азии до XVIII в. отношения между сангхой и светской властью характеризовались как взаимностью, так и борьбой, что было подробно описано заслуженным профессором истории в Параденийском университете Шри-Ланки Ранавирой Гунаварданой [16], охарактеризовавшим это процесс как «антагонистический симбиоз». Под этим термином ланкийский учёный понимал динамичную взаимозависимость и соперничество между политическими элитами и сангхой, что явилось одной из ключевых дилемм оживления буддийского нормативного регулирования (Б. Шонталь называет это конституционализмом, что, по нашему мнению, не отражает сути явления) в XX в. [26, р. 713]. В результате формы буддийского нормативного регулирования, которые сегодня можно увидеть в Южной Азии, обрели очертания в XIX – начале XX вв. при участии колониальных властей на почве противостояния между монахами и светскими властями, использующими инструменты современного права и бюрократического управления. При разработке и развёртывании этих формальных институтов законодатели стран данного региона разработали и утвердили две нормативные стратегии, заимствованные из буддийской истории: одна из стратегий заключалась в обеспечении баланса при противостоянии между гражданской и монашеской властью путём расширения государственного контроля над сангхой, а вторая стратегия предполагала юрисдикционный водораздел между гражданской и монашеской властью, определив для каждой сферы конкретную зону влияния и соответствующий круг полномочий. Подобная схема взаимоотношений утвердилась в Шри-Ланке, Таиланде, Мьянме, Камбодже и Лаосе, что подпитывается особой правовой и институциональной средой современного национального государства.

## ПРАКТИЧЕСКОЕ ВОПЛОЩЕНИЕ БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ В ФОРМИРОВАНИИ ПОЛИТИЧЕСКОГО ПОРЯДКА ГОСУДАРСТВ РЕГИОНА

Ведя речь о конкретных примерах, необходимо начать с Таиланда, воспринявшего форму буддийского нормативного регулирования, которая вобрала в себя максимальное количество инструментов для реализации первой модели [26, р. 714]. Монарх всегда стремился предстать перед своими подданными в образе бодхисаттвы. Так, монарх Сукотайского царства Литхай (1347–1368 гг.) публично в настенных надписях объявил о своём стремлении к состоянию Будды, о стремлении вывести всех существ из круга страданий, а в других надписях восхвалялись его мудрость и нравственность. Правители Аютии также придерживались идеалов бодхисаттвы. Преамбула к закону 1433 г. гласила, что царь прилагает усилия к тому, чтобы привести всех существ к свободе от страха циклического бытия и страданий. Эпитеты Будды регулярно использовались в прозвищах, даваемых царям [27, р. 192], а их образ чакравартина с присущими ему « семью сокровищами » присутствовал во многих царских трактатах [27, р. 193]. Поскольку монарх должен был обладать пятью регалиями ( большая ( или великая ) корона, меч победы, плащ из красной шерсти, великий зонтик и золотые туфли ), король Рама V ввёл практику дарения мечей губернаторам провинций. Недавно скончавшийся Рама IX положил начало новому обычаю дарить губернаторам образы Будды. В Аютии цари представляли себя в виде божества, был установлен священный набор терминов в царской титулатуре для обозначения их статуса, рождение короля представлялось как спуск или вхождение в мир живых, а его смерть – как возвращение на небеса. Идеалы королевской политики были прописаны в самых разных текстах, в том числе заимствованных из Шри-Ланки, например, своеобразным кодексом поведения были т. н. « Десять обязанностей царя » [27, р. 195]. Подобный набор характеристик праведной монаршей власти присутствовал и в других государствах региона, а образ идеального правителя в связи с использованием одних и тех же религиозных текстов и активным взаимодействием между государствами, стал практически универсальным.

В 1977–1978 гг. на страницах кембриджского « Журнала азиатских исследований » развернулась полемика между американскими антропологами Милфордом Элиотом Спиро и профессором Гарвардского университета Стэнли Джерардом Тамбией [30]. Поводом для полемики послужили объёмная работа С. Дж. Тамбии « Завоеватель мира и отречение от мирского: изучение буддизма и политики в Таиланде на историческом фоне » [31] и рецензия на неё со стороны М. Э. Спиро « Буддийская концепция царствования и ее исторические проявления: ответ профессору Тамбии » [29]. Опустив детали и перипетии, отметим, что в своей работе профессор Тамбия подробно анализирует героические образы в буддизме, связывая их с концепцией власти и управления. Используя обширный труднодоступный широкому кругу учё-



ных материал, автор в первой части своего труда исследует генезис власти буддийских правителей, раскрывает брахманическую теорию общества и царствования, раннюю буддийскую концепцию мирового порядка, дхармы и окружения монарха, исследует природу и сущность власти правителя государства Маурьев Ашоки и постепенно переводит ракурс повествования на Тайское королевство и его государственность в исторической ретроспективе. Акцентируя внимание на образе монарха и тайской королевской традиции, С. Дж. Тамбия анализирует законодательные акты XX в. и постепенно переходит к раскрытию природы королевской власти в современный период. Несмотря на неоднозначную реакцию научной общественности, ситуативно весьма жёсткую [21], работа представляет для нас значительный научный интерес. Так, заслуживает внимание попытка концептуализации авторской модели политического (или социально-политического) порядка, в основе которой было особое положение сангхи и царя. С. Дж. Тамбия пишет, что тайские представления о государстве и политической организации родились во времена первого независимого тайского государства Сукотай в XI в., развивались в периоды расцвета другого государства Аютя в XIV–XVIII вв. и окончательно оформились к концу XVIII в. после формирования единого государства Сиам под влиянием учений, распространённых на Цейлоне, в царстве Мон и Камбуджадеша. Монарх считался посредником между социальным беспорядком и социальным порядком, хранителем и очистителем сангхи, монашество было одним из наиболее сильных и влиятельных сословий, и, в отличие от Европы, в регионе не сложилось феодальной системы.

Учёным опровергается точка зрения М. Вебера, что древний буддизм имел неполитический (или даже антиполитический) характер и соответствующее этому положение. Исследователь пишет, что только во времена Ашоки он впервые сформировался именно как политическая теория, а «Палийский канон» (или Трипитака) содержал достаточное количество позиций для характеристики государства и монарха [30, р. 802]. Обоснование легитимности буддийского праведного царя, по мнению учёного, не имеет тех же существенных последствий для институционализации его функций, которые важны и необходимы для западной концепции «рациональной политики». С. Дж. Тамбия говорит о том, что в идеологическом плане традиционный буддийский правитель не является «конституционным правителем», а его действия могут юридически не подкрепляться согласием управляемых или верностью его ближайших сподвижников, отсутствует категория естественных прав, основанных на человеческой природе. Цари как приверженцы дхармы, присутствующей как вечная сущность, могут по-разному представлять её воплощение и, следовательно, испытывают в своём царствовании последствия различной степени успешности. Каждое правление создаёт собственный мировой порядок, обусловленный деятельностью монарха, а идеологическая основа также обеспечивает стабильность [30, р. 805]. В связи с этим многие «позитивные»

цари время от времени выступали и в роли угнетателей, и в роли героев. Они разрешали дилемму нарушения этики ненасилия тем, что делили своё правление на несколько последовательных этапов, на начальном из которых от них требовалось совершить военные походы и завоевания, после чего обратиться к благочестию [30, р. 807]. Из этого следует и отсутствие сугубо «чёрно-белых тонов», которыми в западной традиции принято характеризовать главу государства, а буддизм, терпимый в отношении многих событий, явлений или процессов, и здесь выказывал тысячелетнюю мудрость, позволяя царям проявлять «пятьдесят оттенков праведности».

Согласно закону 1962 г., во главе сангхи Таиланда находится верховный патриарх (тайск.: *сангхарат*; пали: *сангха-раджа*), назначаемый королём из списка наиболее квалифицированных кандидатов и возглавляющий Совет старейших буддийских монахов [26, р. 716]. Таким образом, несмотря на свой высокий божественный статус, тайские монархи не возглавляли сангхи: даже самый популярный из них, недавно ушедший Рама IX, был лишь светским правителем.

В рамках описанной выше Б. Шонталем системы взаимоотношений власти и сангхи Мьянма, равно как и Таиланд, всегда стояла на позициях сильной политической власти монарха. В книге «Буддизм, политика и политическая мысль в Мьянме» канадский исследователь Мэтью Дж. Уолтон подробно описывает влияние буддийских идей на политическое мышление и, как следствие, на политические практики в Мьянме. Религия являлась и продолжает являться критерием не только морали и нравственности отдельных граждан, но и рамкой формирования политической власти в стране [32]. Само восприятие политики исходило из упора на королевскую власть и отграничения сферы «высокой» политики, доступной только для элит. Исходя из этой концепции, и выстраивался политический порядок, зависящий от узкой группы лиц, принимающих решения, при котором моральные недостатки народа делали его неспособным осуществлять политическую власть.

Политический порядок Камбоджи раскрывает в ряде своих трудов основатель и исполнительный директор кхмерско-буддийского проекта по оказанию образовательной помощи, учёный и активист Питер Гьяллай-Пап. С его точки зрения, можно выделить три константы, которые характеризуют исследуемый нами вопрос. Во-первых, это буддийская монархия; во-вторых, сангха; и в-третьих, национализм, представленный в среде сельских жителей страны, составляющих 80–85 % населения современной Камбоджи, – своеобразный лозунг «Нация, религия, король» [17, р. 72]. Таким образом, кхмерский вариант буддийской государственности также склоняется к первой модели. П. Гьяллай-Пап пишет, что древняя камбоджийская государственность восприняла классическую политическую систему региона в форме мандалы и в виде концентрических кругов с центром в священной горе Меру, вокруг которой вращаются солнце, луна и звезды и которая выступала магическим

центром Кхмерской империи. Царский дворец занимал центральное место и отождествлялся со священной горой, где монарх, его двор и правительство исполняли космические роли, управляли четырьмя частями королевства, соответствующими четырём сторонам света. В индуизме на вершине Меру жил Вишну, а в буддийской концепции Махаяны – Бодхисаттва Локешвара (или Авалокитешвара) [17, р. 76]. В итоге теория божественного воплощения служила оправданию легитимности власти царя. Исследователь говорит о том, что большая часть брахманической космологии была перенесена и инкорпорирована в новую веру, а буддийская концепция политического порядка была построена на индуистской концепции царствования. И, поскольку буддизм Тхеравады вытеснил систему буддийских верований индуистской Махаяны в промежутке между XIII и XV вв., он отверг ангорскую и доангорскую теорию божественной санкции как оправдание правления и заменил её учением о карме и религиозных достоинствах. Как человек, который благодаря образцовому поведению заслуживал право на управление, царь считался лучшим человеком, отстаивающим буддийские учения и законы посредством практики десяти добродетелей, перечисленных в Палийском каноне.

Царь был праведным правителем, образцом морали, отцом своего народа, гарантируя счастье при соблюдении буддийских законов. В глазах простых людей царь, не придерживающийся канонов, считался недостойным править и приводил своё царство к гибели [17, р. 77]. В буддийской космологии чакраватин создал справедливое общество, основанное на десяти царских добродетелях, и явился их воплощением. Традиция Тхеравады предполагала избрание короля-правителя путём консенсуса людей, стремящихся к порядку в беззаконном обществе. Этот принцип был выдвинут в Аганья-сутре, входящей, в свою очередь, в Дигха-никаю, первую из пяти сутр, входящих в одну из трёх корзин Палийского канона. Он постулирует буддийскую теорию общественного договора о происхождении царствования и политического порядка [17, р. 78]. Однако, несмотря на столь воодушевляющую позицию, политические события в Юго-Восточной Азии в 1970-х гг., начиная с серии народных протестов в Таиланде и заканчивая массовыми убийствами красных кхмеров в Камбодже, всё чаще заставляли усомниться в устойчивости данной концепции. Директор Северного института азиатских исследований и профессор политологии в Копенгагенском университете Дункан МакКарго говорит о том, что политическое поведение высокообразованных городских жителей в таких городах, как Бангкок, Рангун и Пномпень, не соответствовало поведению сельских жителей и крестьян. Учёный пишет, что радикально настроенные студенты, элита, получившая образование в западных университетах, и профсоюзные работники явно обладали разными ценностями и устремлениями. Он ссылается на известного американского историка Майкла Викери, усмехающегося тому, что о буддизме на Западе было написано больше всякой ерунды, чем о любом другом аспекте жизни Юго-Восточной Азии, и тот факт,

что буддисты могут пытаться и убивать, не более удивителен, чем факты, что инквизиция сжигала людей, а ярые католики и протестанты присоединялись к нацистским режимам [24, р. 214]. Тем самым М. Викери предостерегает своих коллег от упрощённого взгляда на камбоджийский буддизм.

Шри-Ланка восприняла вторую модель, и данная ситуация отражает историческое наследие, а также продуманный политический расчёт [26, р. 714]. Буддийские институты в этой стране всегда были децентрализованными и автономными, и даже во время разработки первой республиканской конституции Шри-Ланки развернулась бурная дискуссия о том, как закрепить особый статус буддизма в стране. Буддизм не был объявлен государственной религией в связи с дальновидностью сангхи: её лидеры посчитали, что таким образом правительство получит возможность контроля над общиной. В результате буддизму было отведено особое значение и первостепенное место, а также была установлена обязанность государства «защищать и поощрять» буддийские учения и учреждения. Б. Шонталь пишет, что сангха оказалась весьма стойкой к попыткам со стороны государства регулировать её деятельность [26, р. 723]. И действительно, в Шри-Ланке никогда не создавался эквивалент тайского Совета старейшин, отсутствуют религиозные иерархические институты при наличии трёх основных независимых братств острова, в связи с чем сложившаяся религиозная традиция напоминает «северный вариант» со множеством школ в Тибете.

В Лаос буддизм Тхеравады пришёл позже, чем в другие страны региона, о чём подробно пишет профессор Университета Гамбурга, крупный исследователь в области культуры и истории стран Юго-Восточной Азии Фолькер Грабовски. Учёный говорит о том, что, вопреки утверждению традиционной лаосской историографии, в этом процессе не прослеживалось камбоджийского влияния. Специфической чертой политического порядка в стране было особое, привилегированное положение сангхи в традиционном лаосском обществе, а во времена политических кризисов ей даже удавалось эффективно вмешиваться в светские дела [15, р. 130]. Все цари Лансанга, первого лаосского царства, должны были соответствовать десяти добродетелям и тем самым олицетворяли идеал праведного буддийского монарха, а ряд их имел статус чакравартина. В 1566 г. для укрепления концепции праведного царя как основы лаосского царствования во Вьентьяне была построена «великая ступа» Тхат Луанг [15, р. 126–127], главный шпиль которой представлял гору Меру. Легитимность короля проистекала из превосходного запаса заслуг, который он накопил за многие предыдущие царствования. Царь должен был увеличить свои заслуги в своей нынешней жизни, делая добрые дела, в том числе совершая пожертвования сангхе [15, р. 127]. В популярных концепциях, а также во многих учебниках истории Лаос рассматривается как современное продолжение древнего царства Лансанг. Эта концепция была заложена при попытке восстановить «первоначальное» лаосское государ-

ство, предпринятой французами после того, как они создали здесь свой протекторат и стали использовать буддизм в качестве эффективного средства консолидации народа и формирования единой нации [20]. Эту же попытку предприняли и японцы на исходе Второй мировой войны.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, буддизм Тхеравады был склонен к монархической форме правления во главе с царём, воплощающим все основные идеалы человеческого существования и сосуществования, что было обусловлено тем историческим периодом, в котором данное направление буддизма переживало свои становление и расцвет. В современном мире государства, которые обеспечили устойчивость монархической формы правления, сделали это в том числе и благодаря буддизму. У главы государства сохранилось стремление следовать заповедям и предписаниям идеального правителя, что находит отражение и в народной поддержке института монархии (например, в Камбодже при восстановлении института монархии или в современном Таиланде при преемстве королевской власти).

Взаимоотношения монарха с сангхой в зависимости от истории и политической традиции различались. Необходимо также констатировать, что традиция Хиньяны практически не знает буддийских теократий, а монарх и в древности, и в современных государствах региона выступает прежде всего как светский правитель.

Буддизм и как религия, и как философское учение имел и имеет особое значение для формирования политического порядка в регионе, а наиболее авторитетные монахи вне зависимости от характера взаимоотношений с центральной властью и главой государства – ключевые политические фигуры. Во многом это объясняется тем мощным экономическим потенциалом, которым всегда обладала сангха: во всех без исключения государствах её благополучие – эквивалент успеха государства и его главы. В ряде случаев – это повод для тесного взаимодействия, а в ряде случаев – для противостояния. Ключевую роль в этом вопросе играют монастыри – не только религиозные и экономические, но и политические, культурные и образовательные центры. Таким образом, и монастыри, и их настоятели, и сангха выступали эффективным средством борьбы за власть.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Базаров Б. В. Буддизм и вызовы XXI века // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. 2014. № 3 (15). С. 12–16.
2. Бектимирова Н. Н. Религиозный фактор в политической жизни Камбоджи // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. 2011. № 16. С. 113–126.

3. Китинов Б. У., Цян Л. К вопросу о раннем взаимодействии маньчжурских правителей и тибетских лам // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2018. Т. 10. № 1. С. 79–85.
4. Коммуникационные технологии противодействия политико-религиозному терроризму как этносоциальной девиации в современном информационно-электронном обществе / И. Мкртумова, А. Досанова, И. Карабулатова, В. Нифонтов // Центральная Азия и Кавказ. 2016. Т. 19. № 2. С. 63–71.
5. Кузьмин С. Л. Концепция великоханской власти и теократическая государственность Монголии в XX веке // Научный диалог. 2016. № 9 (57). С. 136–148.
6. Курас Л. В. Внутренняя Монголия в составе Империи Цин // Известия Иркутского государственного университета. Серия: История. 2016. Т. 15. С. 126–136.
7. Михалев А. В. Политическое присутствие – генеалогия концепта // Мировая политика. 2019. № 2. С. 33–42.
8. Нагуслаева Е. А. Буддизм в Китае в 50–70-е гг. XX в. // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. 2016. № 3 (23). С. 144–150.
9. Симония А. А. Буддисты Мьянмы становятся влиятельной политической силой // Восточная аналитика. 2015. № 3. С. 41–53.
10. Цыренов Ч. Ц. Правящие кланы эпохи восточной Цзинь (317–420 гг. н. э.) и ранний китайский буддизм // Гуманитарный вектор. 2019. Т. 14. № 6. С. 150–155.
11. Buddhism in the Modern World / ed. D. L. McMahan. London, New York: Routledge, 2012. 352 p.
12. Day T. Fluid Iron: State Formation in Southeast Asia. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002. 339 p.
13. Dong Zhao. Buddhism, Nationalism and War: A Comparative Evaluation of Chinese and Japanese Buddhists' Reactions to the Second Sino-Japanese War (1937–1945) // International Journal of Social Science and Humanity. 2014. Vol. 4. № 5. P. 372–377.
14. Gokhale B. G. Early Buddhism and the Urban Revolution // The Journal of the International Association of Buddhist Studies. 1982. Vol. 5. № 2. P. 7–22.
15. Grabowsky V. Buddhism, power and political order in pre-twentieth Century Laos // Buddhism, power and political order / ed. I. Harris. London: Routledge, 2007. P. 121–142.
16. Gunawardana R. A. L. H. Robe and Plough: Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka. Tucson: University of Arizona Press, 1979. 377 p. (Monographs of the Association for Asian Studies).
17. Gyallay-Pap P. Reconstructing the Cambodian Polity. Buddhism, kingship and the quest for legitimacy // Buddhism, power and political order / ed. I. Harris. London: Routledge, 2007. P. 71–103.
18. Harris I. Introduction – Buddhism, power and politics in Theravada Buddhist lands // In: Buddhism, power and political order / ed. I. Harris. London: Routledge, 2007. P. 1–9.
19. Keyes Ch. F. Buddhists Confront the State // Buddhism, modernity, and the state in Asia: forms of engagement / ed. J. Whalen-Bridge, P. Kitiarsa. New York: Palgrave Macmillan, 2013. P. 17–41.

20. Kourilsky G. The Institut Bouddhique in Laos: ambivalent dynamics of a colonial project // *Theravada Buddhism in Colonial Contexts* / ed. Thomas Borchert. London; New York: Routledge, 2018. 227 p.
21. Macdonald A. W. World Conqueror and World Renouncer, by S. J. Tambiah // *The Journal of the international association of Buddhist studies*. 1979. Vol. 2. № 1. P. 99–102.
22. Manandhar T. Digu pūjā: lineage god worship. A cultural study of the Kathmandu city: PhD thesis. Tribhuvan University, 2014. 238 p.
23. Mathou T. Bhutan: political reform in a Buddhist Monarchy // *Journal of Bhutan Studies*. 1999. № 1 (1). P. 114–145.
24. McCargo D. The Politics of Buddhism in Southeast Asia // *Religion, Globalization and Political Culture in the Third World* / ed. J. Haynes. London: Palgrave Macmillan, 1999. P. 213–239.
25. Muller J. Z. Us and Them: The Enduring Power of Ethnic Nationalism // *Foreign Affairs*. 2008. Vol. 87. № 2. P. 18–35.
26. Schonthal B. Formations of Buddhist constitutionalism in South and Southeast Asia // *International Journal of Constitutional Law*. 2017. Vol. 15. Iss. 3. P. 705–733.
27. Skilling P. King, Sangha and Brahmins: Ideology, ritual and power in pre-modern Siam // *Buddhism, power and political order* / ed. I. Harris. London: Routledge, 2007. P. 182–215.
28. Sompong Sucharitkul. Thai Law and Buddhist Law // *The American Journal of Comparative Law*. 1998. Vol. 46. Iss. 1. P. 69–86.
29. Spiro M. E. The Buddhist Conception of Kingship and Its Historical Manifestations: Reply to Professor Tambiah // *The Journal of Asian Studies*. 1978. Vol. 37. № 4. P. 809–812.
30. Tambiah S. J. The Buddhist Conception of Kingship and Its Historical Manifestations: A Reply to Spiro // *The Journal of Asian Studies*. 1978. Vol. 37. № 4. P. 801–809.
31. Tambiah S. J. World conqueror and world renouncer: a study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. 557 p.
32. Walton M. J. Buddhism, Politics and Political Thought in Myanmar. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. 226 p.

## REFERENCES

1. Bazarov B. V. [Buddhism and challenges of the XXI century]. In: *Vestnik Buryatskogo nauchnogo tsentra Sibirskogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk* [Bulletin of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences], 2014, no. 3 (15), pp. 12–16.
2. Bektimirova N. N. [The religious factor in the political life of the Cambodia's]. In: *Yugo-Vostochnaya Aziya: aktual'nye problemy razvitiya* [Southeast Asia: current development challenges], 2011, no. 16, pp. 113–126.
3. Kitinov B. U., Tsyhan L. [The issue of early interaction between the Manchu rulers and Tibetan lamas]. In: *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Vseobshchaya istoriya* [Bulletin of the Peoples' Friendship University of

- Russia. Series: General History], 2018, vol. 10, no. 1, pp. 79–85.
4. Mkrtumova I., Dosanova A., Karabulatova I., Nifontov V. [Communication technologies counteract the politico-religious terrorism as social deviancy in the modern electronic society]. In: *Tsentrāl'naya Aziya i Kavkaz* [Central Asia and the Caucasus], 2016, vol. 19, no. 2, pp. 63–71.
  5. Kuz'min S. L. [The concept of Great Khan's power and theocratic statehood of Mongolia in the twentieth century]. In: *Nauchnyi dialog* [Scientific dialogue], 2016, no. 9 (57), pp. 136–148.
  6. Kuras L. V. [Inner Mongolia as part of the Qing Empire]. In: *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya* [Proceedings of Irkutsk State University. Series: History], 2016, vol. 15, pp. 126–136.
  7. Mikhalev A. V. [Political presence the genealogy of the concept]. In: *Mirovaya politika* [Global politics], 2019, no. 2, pp. 33–42.
  8. Naguslaeva E. A. [Buddhism in China in the 50<sup>s</sup> and 70<sup>s</sup> XX century]. In: *Vestnik Buryatskogo nauchnogo tsentra Sibirskogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk* [Bulletin of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences], 2016, no. 3 (23), pp. 144–150.
  9. Simoniya A. A. [The Buddhists of Myanmar have become an influential political force]. In: *Vostochnaya analitika* [Eastern analytics], 2015, no. 3, pp. 41–53.
  10. Tsyrenov Ch. Ts. [Ruling clans of the Eastern Jin era (317–420 c. e.) and early Chinese Buddhism]. In: *Gumanitarnyi vektor* [Humanitarian vector], 2019, vol. 14, no. 6, pp. 150–155.
  11. McMahan D. L., ed. *Buddhism in the Modern World*. London, New York, Routledge, 2012. 352 p.
  12. Day T. *Fluid Iron: State Formation in Southeast Asia*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2002. 339 p.
  13. Dong Zhao. Buddhism, Nationalism and War: A Comparative Evaluation of Chinese and Japanese Buddhists' Reactions to the Second Sino-Japanese War (1937–1945). In: *International Journal of Social Science and Humanity*, 2014, vol. 4, no. 5, pp. 372–377.
  14. Gokhale B. G. Early Buddhism and the Urban Revolution. In: *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 1982, vol. 5, no. 2, pp. 7–22.
  15. Grabowsky V. Buddhism, power and political order in pre-twentieth Century Laos. In: Harris I., ed. *Buddhism, power and political order*. London, Routledge, 2007, pp. 121–142.
  16. Gunawardana R. A. L. H. *Robe and Plough: Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*. Tucson, University of Arizona Press, 1979. 377 p.
  17. Gyallay-Pap P. Reconstructing the Cambodian Polity. Buddhism, kingship and the quest for legitimacy. In: Harris I., ed. *Buddhism, power and political order*. London, Routledge, 2007, pp. 71–103.
  18. Harris I. Introduction – Buddhism, power and politics in Theravada Buddhist lands. In: Harris I, ed. *Buddhism, power and political order*. London, Routledge, 2007, pp. 1–9.
  19. Keyes Ch. F. Buddhists Confront the State. In: Whalen-Bridge J., Kitiarsa P., eds. *Buddhism, modernity, and the state in Asia: forms of engagement*. New York, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 17–41.



20. Kourilsky G. The Institut Bouddhique in Laos: ambivalent dynamics of a colonial project. In: Borchert Thomas, ed. *Theravada Buddhism in Colonial Contexts*. London, New York, Routledge, 2018. 227 p.
21. Macdonald A. W. *World Conqueror and World Renouncer*, by S. J. Tambiah. In: *The Journal of the international association of Buddhist studies*, 1979, vol. 2, no. 1, pp. 99–102.
22. Manandhar T. Digu pūjā: lineage god worship. A cultural study of the Kathmandu city : PhD thesis. Tribhuvan University, 2014. 238 p.
23. Mathou T. Bhutan: political reform in a Buddhist Monarchy. In: *Journal of Bhutan Studies*, 1999, no. 1 (1), pp. 114–145.
24. McCargo D. The Politics of Buddhism in Southeast Asia. In: Haynes J., ed. *Religion, Globalization and Political Culture in the Third World*. London, Palgrave Macmillan, 1999, pp. 213–239.
25. Muller J. Z. Us and Them: The Enduring Power of Ethnic Nationalism. In: *Foreign Affairs*, 2008, vol. 87, no. 2, pp. 18–35.
26. Schonthal B. Formations of Buddhist constitutionalism in South and Southeast Asia. In: *International Journal of Constitutional Law*, 2017, vol. 15, iss. 3, pp. 705–733.
27. Skilling P. King, Sangha and Brahmins: Ideology, ritual and power in pre-modern Siam. In: Harris I., ed. *Buddhism, power and political order*. London, Routledge, 2007, pp. 182–215.
28. Sompong Sucharitkul. Thai Law and Buddhist Law. In: *The American Journal of Comparative Law*, 1998, vol. 46, iss. 1, pp. 69–86.
29. Spiro M. E. The Buddhist Conception of Kingship and Its Historical Manifestations: Reply to Professor Tambiah. In: *The Journal of Asian Studies*, 1978, vol. 37, no. 4, pp. 809–812.
30. Tambiah S. J. The Buddhist Conception of Kingship and Its Historical Manifestations: A Reply to Spiro. In: *The Journal of Asian Studies*, 1978, vol. 37, no. 4, pp. 801–809.
31. Tambiah S. J. *World conqueror and world renouncer: a study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background*. Cambridge, Cambridge University Press, 1976. 557 p.
32. Walton M. J. *Buddhism, Politics and Political Thought in Myanmar*. Cambridge, Cambridge University Press, 2016. 226 p.

---

## ДАТА ПУБЛИКАЦИИ

Статья поступила в редакцию: 31.01.2020

Статья размещена на сайте: 25.02.2020

## ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

*Дудин Павел Николаевич* – кандидат политических наук, директор Центра изучения государства и права стран Восточной Азии Восточно-Сибирского государственного университета технологий и управления; e-mail: [dudin2pavel@gmail.com](mailto:dudin2pavel@gmail.com)

*Pavel N. Dudin* – PhD in Political sciences, Director at the Center for the Study of State and Law of East Asian Countries, East-Siberian State University of Technology and Management, e-mail: [dudin2pavel@gmail.com](mailto:dudin2pavel@gmail.com)

#### **ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА НА СТАТЬЮ / FOR CITATION**

Дудин П. Н. Буддизм Тхеравады и региональный политический порядок Юго-Восточной Азии // Вестник Московского государственного областного университета (электронный журнал). 2020. № 1. URL: [www.evestnik-mgou.ru](http://www.evestnik-mgou.ru).

Dudin P. N. Theravada Buddhism and the regional political order of Southeast Asia. In: *Bulletin of Moscow Region State University (e-journal)*, 2020, no. 1. Available at: [www.evestnik-mgou.ru](http://www.evestnik-mgou.ru).