

УДК 172.3/294.3

## **ЭТИКО-ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В КИТАЙСКОМ БУДДИЗМЕ<sup>1</sup>**

**Ш.Ш. Цыбанов**

ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный университет технологий и управления», г. Улан-Удэ

DOI: 10.26456/vtphilos/2020.3.098

В статье проблема формирования экологического сознания рассмотрена в контексте экологической этики буддизма, обусловленного, в том числе, экологическим дисбалансом в современном Китае. Автор рассматривает значение китайских буддийских учений в формировании экологического сознания населения. В статье прослеживается генезис экологического сознания, дается характеристика основным направлениям и школам китайского буддизма (амидаизм, буддизм махаяны, школа Тяньтай, чань-буддизм). Автор противопоставляет чаньскую неантропоцентрическую интерпретацию проблемы формирования экологического сознания антропоцентрической этике конфуцианства и даосизма, подчеркивает особое значение чань-буддизма в формировании экологического сознания.

**Ключевые слова:** *экологический кризис, экономическое развитие, экосистема, Китай, конфуцианство, даосизм, буддизм, амидаизм, Чань-буддизм, Тяньтай.*

### **Введение**

В современном Китае существует необходимость решения серьезных экологических проблем, которые переходят в региональные и глобальные экологические кризисы.

Строительство гармоничного общества в Китае, осуществляемое центральным правительством страны, включает в себя уважение к природе, заботу об индивидуальной человеческой расе и уважение к развитию будущих поколений, что означает учет природных ценностей, индивидуальных и общечеловеческих благ и благосостояния между поколениями. Роль экологической этики в региональном развитии состоит в познании, критике, просвещении, вдохновении, корректировке, законодательном регулировании и поощрении экологических норм. Основными проблемами регионального развития являются экстенсивное освоение ресурсов, быстрый рост численности населения, нерациональная структура промышленности, несправедливое распределение социальных благ и двойное воздействие развития науки и техники. Формулирование экологической этики, направленной на устойчивое региональное

---

<sup>1</sup> Статья выполнена при финансовой поддержке РНФ, проект № 19-18-00412.

развитие, может не только гармонизировать отношения населения, ресурсов, окружающей среды и экономического развития, но и направлять выбор поведения, стимулировать трансформацию социально-политической системы, укреплять правовую систему и повышать экологическую осведомленность населения.

Экскурс в историю Китая дает понимание того, что сознание человека в традиционном Китае значительно отличается от современных трендов, диктуемых рыночным обществом. Мировоззренческие установки и императивы традиционного сознания определяли нормы, правила и направления взаимодействия человека с природой. Особого рассмотрения заслуживает тот факт, что традиционная китайская философия и культура по своей сути являются экологичными. Идеи экологической этики, вопросы взаимодействия природы и общества содержатся в конфуцианских и даосских текстах, сочинениях китайских буддистов. Триграммы и гексаграммы Канона Перемен (и цзин, *易经*) рассматриваются как копия природной системы Поднебесной, воплощенной в узорах Неба (тянь вэнь, *天文*) и Земли (ди ли, *地理*). Китайская пятичленная модель (у син, *五行*) отражает горизонтальное географическое деление мира. Горы издревле считались скоплением «чистой энергии», обителью отшельников. Китайский традиционный сад призван олицетворять гармоничное единство культуры и природы. Традиционные жанры китайской живописи – «горы и воды» (шань шуй, *山水*), «цветы и травы» (хуа цао, *花草*) – поэтизируют природу. Различные природные объекты – деревья, горы, реки и т. д. – становятся культурными символами. Китайская литература, начиная от древнейших сборников, например «Канона песен» (ши цзин, *诗经*), и кончая современными романами, также неоднократно обращается к теме природы, поиску гармонии между человеком и природой. Учение «фэн-шуй» (*风水*) – попытка создания гармоничного равновесия между естественной средой и культурным пространством.

#### **Буддийская этика в контексте экологических традиций**

Практика должного поведения человека в природе, закреплённая ритуалами, обычаями, разнообразными предписаниями, являлась гарантией оптимальных условий сосуществования человека и природы. Нравственные нормы были включены в мифологическую картину природы, в соответствии с которой определялось поведение человека в естественной среде его обитания. Кроме того, из-за давления факторов окружающей среды на экономическую, социальную и культурную жизнь в традиционном китайском общественном сознании формируются эколого-этические ценности, стабилизирующие жизнь общества и сохраняющие хрупкое равновесие между человеком и природой [9, с. 120].

Сложность современных моральных проблем – это результат непростых отношений между людьми и обществом, а также между отдельными людьми. Буддийская этика, по всей видимости, одна из ду-

ховных практик, которая способна урегулировать сложные отношения в современном социуме. Буддийская этика должна эволюционировать, чтобы стать актуальной для моральных дилемм современного мира. Распознать этот способ – заново изобрести буддийскую этику – очень трудно. Никогда нельзя утверждать, что существует только один способ интерпретации буддийской этики, пригодный для решения моральных проблем современного мира. Прежде всего, буддийская этика должна пониматься как относящаяся к этической категории религиозной этики, которая основана на религиозных верованиях: индуистская этика Шанкары и буддийская этика Нагарджуны [16]. Буддизм как религия имеет свою собственную историю. Основанный на индийской традиции, буддизм разделяет некоторые мировоззренческие взгляды китайской традиционной культуры. Например, буддизм учит, что природа человека определяется своими нравственными поступками.

Кроме того, буддийская этика, как и этика других религий, лучше всего рассматривается как этическая доктрина. Чтобы быть буддистом, нужно полностью посвятить свою жизнь учению. Два понятия, которые могут быть полезны для разъяснения данного утверждения, – это бытие и ролевая игра. Оба эти понятия встречаются в повседневной жизни. Эта необходимость «быть» в буддийской этике является центральным пунктом, буддизм учит нас серьезно исследовать нашу жизнь, и этика, необходимая для этой цели, никогда не может быть основана на простой ролевой игре. Буддизм учит многому о страдании, поскольку он видит жизнь не чем иным, как страданием. Соответственно, люди разделяют великую задачу преодоления страданий с момента рождения. Такая задача требует радикальной революции; не просто играть свою роль, но и преодолевать препятствия. Однако, поскольку буддийская этика содержит много ступеней самосовершенствования, некоторые буддийские ученые утверждают, что чувственное удовольствие может быть принято в буддийской этике, если оно рассматривается в рамках некоторой более низкой ступени процесса самосовершенствования. В палийском каноне есть высказывание Будды, утверждающее, что в буддийском учении существует по меньшей мере три вида счастья. Первый – это камасукха, что обычно преподносится как чувственное удовольствие. Вторым – это джанасукха, обычно переводимая как медитативное счастье. Третий – это ниббанасукха, буквально – освобождающее счастье. Этика, изложенная в Сутре Dhammacakkappavattana, предназначена для последних; она представлена непосредственно для монахов, а не для мирян [17]. Буддийскую этику следует рассматривать как этическую систему, предназначенную для какой-то конкретной религиозной цели. Это может быть общей характеристикой религиозной этики, чтобы представить этические принципы как средство, ведущее к высшей цели, принятой в этой религии. В конечном счете нирвана является самой высокой целью жизни в буддийской перспективе. Некоторые ака-

девические исследования буддийской этики утверждают, что нирвана должна использоваться в качестве целостного критерия для оценки того, что является хорошим и что не соответствует буддийской моральной системе. То есть считается ли поступок хорошим или нет, зависит от того, приближает ли он нас к нирване или нет. Эта теория подвергается критике за принятие единой этической системы для всех буддистов, будь то миряне или монахи. Однако если мы признаем, что в буддийской этике может быть несколько систем, то критерий нирваны, предложенный выше, может оказаться непригодным. В буддийской литературе, например в Вишуддхимагге и комментарии Махгаласутты, Махгалаттхадипани, упоминается по меньшей мере два вида этики: этика для мирян и этика для монахов. Эта теория более чем одной этической системы является более гибкой и согласуется с фактическими моральными практиками буддийских общин. Хотя буддийская этика может рассматриваться как две разновидности этики: мирская этика (локиядхамма) и трансцендентальная этика (локуттарадхамма), эти две системы не полностью отделены друг от друга. Скорее, этику для мирян следует рассматривать как низшую ступень, ведущую к высшей. Однако существуют весьма различные мнения относительно связи между мирской этикой и трансцендентальной этикой, относительно того, требует ли практика трансцендентальной этики отказа от мирской жизни [16]. Традиционно буддисты в буддийских странах Тхеравады, например в Таиланде, считают, что трансцендентальная этика не может практиковаться человеком, все еще озабоченным мирской жизнью. Считается, что архат, абсолютно пробужденный человек, должен оставить мирскую жизнь и принять обет аскетизма. Это понимание, по-видимому, делает две системы буддийской этики не связанными друг с другом, поскольку оно предполагает два мира, в которых нельзя жить одновременно. Кроме того, это может привести к возникновению других серьезных вопросов, например: если человек вынужден оставить свою повседневную жизнь, когда его моральное воспитание было развито до высшей точки, как может буддийская этика претендовать на пользу людям, когда она отделила человека от его жизни?

Разделение буддийской этики на две категории, как это было сделано в буддизме Тхеравады, ставит вопрос о том, основана ли она на дуалистическом воззрении или нет. Если ответ – да, то это никогда не может быть высшей истиной. Однако есть некоторые буддийские мыслители Тхеравады, например Буддадаса Бхиккху, которые считают, что в буддийской этике никогда не может быть противоречия. Чтобы прояснить эту позицию, Бхиккху определяет буддийскую этику как этику мысли, а не формы жизни [5]. Традиционно буддийские тексты Тхеравады, особенно комментарии, подчеркивают важность формы жизни. Монах, даже если он недавно рукоположен и имеет меньшие духовные качества, должен быть уважаем мирянами, которые более квалифицированы в дхамме.

Это следует из концепции, что этика в буддизме определяется формой жизни. Монаха ставят на более высокую нравственную позицию, потому что он практикует этику аскетизма, которая считается высшей формой. Напротив, в сутре говорится: о Хуэй-нэне (шестой патриарх китайского чань-буддизма), который был удостоен должности патриарха Чань, когда он был всего лишь послушником в храме. Форма жизни здесь не важна? Чань-буддийская перспектива. Что действительно имеет значение, так это моральные качества ума. Хуэй-Нэн заслуживает быть патриархом, потому что его учитель, пятый патриарх, понимает буддийскую этику как этику ума, а не как форму жизни. Буддадаса также определяет буддийскую этику как этику внутренних качеств, а не внешней формы жизни.

Предложенная экологическая этика не является очевидной чертой основополагающих текстов буддийского учения ни в одной из его традиционных культурных форм. Если мы исходим из предположения, что развитие буддийской этики, основанной на заботе об окружающей среде, имеет значительную ценность, то это предположение поддерживают многие современные представители модернистского буддийского движения [14, p. 114].

На самом деле среди мировых религий буддизм более перспективен в качестве основы экологической этики, потому что он учит заботе о природе, а также о наших братьях – людях. Буддизм – это религия, которая всегда давала нам инструменты для того, чтобы обращать внимание на наше окружение, показывая нам, как мы можем взять на себя ответственность за природу и других людей. Британский экономист немецкого происхождения Э.Ф. Шумахер замечательно указал, что ненасильственное и мягкое отношение к природе является экологической позицией буддизма [15, p. 41]. Буддизм рассматривает экологический кризис как указание на этический кризис. Отношения человека с природой – это симбиоз, рожденный из осознания того, что человек – одно из многих созданий природы. Кроме того, жизнь – также чудо, и данные чудеса должны уважаться, если в этом мире есть мир и гармония. Именно жизнь в соответствии с благородными идеалами может помочь нам достичь самого сердца «экологического кризиса». На протяжении сотен лет мир уважал учение Будды и извлекал из него пользу. Только теперь мир пренебрег буддийскими заповедями и расплывается за это. Поэтому буддизм – это полноценная философия жизни, отражающая все аспекты опыта; в Палийском каноне можно найти достаточно материала, чтобы очертить буддийское отношение к природе.

Согласно буддизму, сдержанность в чувственности, накладывающая ограничения на свои желания, приведет к гармонии окружающей среды и вызовет избегание разрушения и загрязнения окружающей среды. Теперь стало важным исследовать, как буддийская этика может защитить окружающую среду. Буддизм необходимо пересмотреть в свете нынешнего экологического кризиса в эпоху глобализации и сформиро-

вать мировоззрение и этику, лежащие в основе фундаментальных установок и ценностей различных культур и обществ. Сегодня экологическая деградация стала угрозой для живых существ во всем мире. Будда давно предвидел такой кризис благодаря своему глубокому прозрению. Дональд Кляйнер говорит «о совместимости между буддийским мировоззрением и “экологически чистым” образом жизни в мире. Традиционная взаимозависимость буддизма между человеком и природным миром была преобразована, чтобы придать ему значительную современную актуальность» (цит. по: [13, с. 168]). В буддийской литературе многие сутры касались социально-экономических, политико-религиозных и этико-философских идей того времени, а также обсуждались экологические факты, которые вполне актуальны и в наши дни.

### **Представления об экологии в китайских буддийских школах**

Китайский буддизм чрезвычайно многогранен, представляя собой различные направления и школы, среди которых можно выделить школы Цзинту, Тяньтай, Чань, Саньлунь.

Народный буддизм, представленный школой амидаизма «Цзинту» – («чистая земля») в Китае, тесно связан с обществом Белого Лотоса. Основная задача этого общества сводилась к обретению нового рождения в раю Будды Амитабхи. В отличие от других буддийских школ сущность этого течения состояла в том, что освобождение от сансары возможно не столько благодаря собственным усилиям, сколько посредством вмешательства извне. Именно данное обстоятельство и обусловило название этой школы – «школа сил другого», Будды Амитабхи [7, с. 97]. Духовные лидеры амидаизма свои представления о целесообразности обращения к могуществу Амитабхи обосновывали последовательной деградацией способностей существ от поколения к поколению. Если обратиться к истории буддизма, то нетрудно заметить, что это учение включает несколько этапов: период «Истинного Учения» (500 лет после нирваны Будды), период, «Подобный истинному» (следующие 1000 лет), и «Угасание Учения». Именно в этот период духовного декаданса люди утрачивают способность к истинному пониманию буддизма и навыки духовных техник йоги.

Экологические принципы учения Амитабхи напрямую определялись отношением к природе. Основная практика амидаизма состояла в культе Будды Амитабхи («Памятование о Будде»), что являлось условием возрождения в «Чистой земле». Кроме того, в качестве методов постижения природы будды рассматривались молитвы и практика созерцания (медитация). В этом кроется причина популярности школы Чистой земли в Китае. Нравственно-этические принципы школы определяются через созерцательное отношение к природе. В амидаизме нирвана ассоциируется с раем («чистой землей»), а сам рай рассматривается как природа в ее первозданном виде.

Практика созерцания природы представляет собой сложный процесс, включающий несколько этапов: созерцание заката, созерцание течения воды, созерцание земли и созерцание редких пород деревьев. Этот вид медитации весьма распространен в странах азиатского региона. Техника такой медитации предполагает концентрацию на природных явлениях с их фиксацией в сознании и наделением экстраординарными качествами. Дальнейший процесс медитации предполагает углубление созерцания: созерцание заслуг воды, созерцание рая с водой, почвой и редкими деревьями [10, с. 56]. Важным элементом медитации является визуализация: «лотосовое сиденье», созерцание образов трех святых. Этот этап медитации считается продвинутым, так как его значение состоит в том, чтобы приблизить адепта к мистическому состоянию Самадхи – высшей гармонии и просветлению. В махаяне, в отличие от других течений буддизма, в которых нирвана является результатом преодоления Сансары, происходит отождествление этих этапов духовного пути. Также можно отметить, что амидаизм не являлся сугубо монашеским духовным течением; его следует отнести, скорее, к народному течению, так как в рядах адептов было немало мирян.

В процессе становления экологического сознания китайцев значительную роль сыграла школа Тяньтай, основанная монахом Чжи-и и позднее перенесённая в Японию как школа Тэндай, где она получила развитие и обрела большую популярность, чем в Китае. К периоду создания школы Тяньтай теоретическое пространство буддистского учения в Китае было неупорядоченным, так как духовные лидеры располагали значительным количеством разнородных трактатов. Нередко идеи, изложенные в этих источниках, противоречили друг другу, что вызывало вражду между школами. Формирование Тяньтай как самостоятельного направления китайского буддизма привело к упорядочению духовно-теоретической базы. В определенном смысле это направление буддизма можно считать результатом синтеза буддийского учения того времени.

Согласно учению Тяньтай, Будда Шакьямуни, находящийся в самадхи после своего пробуждения, постиг Истину, согласно которой мир представляет собой не что иное, как единство бесконечного Ума. Это видение мира Будда изложил в «Аватамсака-сутре», доступной лишь интеллектуалам. Для широких масс населения была создана «Лотосовая сутра», где истина, постигнутая Буддой, излагается в упрощенном виде. Принято считать, что сущность учения Тяньтай составляют два положения буддийской философии: три тысячи миров, сосредоточенные в одном сознании, а также доктрина «единого ума» [9, с. 317]. Данные идеи восходят к космологии буддизма, согласно которой каждая сущность, с одной стороны, представляет собой определенное состояние сознания, а с другой – соответствующую ему форму бытия (мира). Буддийская традиция насчитывает десять таких миров, среди которых миры существ сансары, титанов и «благородных личностей». Несмотря на непохожесть

этих миров, каждый из них незримо присутствует в другом: высокое – в низком, а низкое – в высоком. Три тысячи миров представляют собой объективные сущности, основу которых составляет Единый Ум Будды. Этот Ум скрепляет миры и дает им стимул к развитию. Именно на этом положении и основана концепция «Вечного Будды».

Данная школа получила название Лotosовой школы из-за высокого почитания Лotosовой сутры. Согласно «Сутре Лotosа», практика отождествления просветленного Будды с Сиддхартхой Гаутамой является неправомерной, так как истинный Будда вечен и вездесущ: он никогда не рождается и никогда не умирает [6, с. 275]. Из этого положения последователи школы Тяньтай сделали заключение, что Будда представляет собой истинную реальность как всякого единичного существа в отдельности, так и всей вселенной в целом. Иными словами, вечная просветленная сущность Будды разлита в мире, выражая себя в каждом проявлении бытия. Согласно учению Тяньтай, сущность Будды проявляется не только в живых существах, но и в неживой природе. Это положение отличает школу Тяньтай от всех прочих школ китайского буддизма, которые считают неживую природу лишь коррелятом одушевленных сущностей. Помимо концепции «Вечного Будды», философия школы Тяньтай содержит в себе также концепцию тройственной истины. Согласно первой истине («истине Пустоты»), всякое явление лишено сущности, поскольку полагается на породившую ее причину. Согласно второй истине («истине о ложном»), окружающие нас явления представлены в ложном свете; они иллюзорны, непостоянны. Сущность третьей истины («истины Срединного пути») состоит в том, что всегда есть равновесие между двумя противоположными точками зрения. В сущности, это равновесие и представляет собой то общее, что объединяет столь различные между собой явления. Данная истина является фундаментальной для последователей буддизма и, в частности, для школы Тяньтай. Становление школы Тяньтай стало основой для структурирования китайского буддизма, поскольку это духовное течение адаптировало буддизм к социокультурным условиям Китая.

Китайский буддизм сформировал особый взгляд на проблему взаимоотношения общества и природы, подкрепив его рядом постулатов. Прежде всего, практически всеми китайскими буддистами была принята, разработанная еще в учении Нагарджуны, идея тождества нирваны и сансары, из которой следовало, что все живые существа обладают «природой будды» (фо син), и, следовательно, в конечном итоге все они придут к просветлению и станут буддами. Более того, принцип обладания «природой будды» был распространен и на неживые существа. Так, Цицзан (549–623), главный систематизатор учения школы Саньлунь (школы «трех шастр»), писал о наличии природы будды в бесчувственных вещах: не только пустота (шунья, кун), но и травы и деревья обладают природой будды [3, с. 23]. Кроме того, пантеизм шко-

лы Тяньтай оказал значительное влияние на всю дальневосточную культуру. Наглядным примером служит китайская и японская живопись, образы которой пронизаны присутствием единого Абсолюта.

Одним из популярных учений в Китае является сформировавшаяся на рубеже V–VI в. н. э. школа Чань – ответвление китайского буддизма махаяны. Китайское название «чань» происходит от сокращенного варианта китайской транскрипции санскритского слова дхьяна (кит. Чан-на) – «созерцание». Среди китайских буддийских школ Чань оказался наиболее значимым и популярным в силу многих обстоятельств. Одним из них является то, что этико-философские представления последователей этой школы очень близки даосской концепции взаимоотношения человека и природы. Сторонники даосизма и чань-буддизма придерживались «естественного» поведения, в основе которого лежит концепция «у-вэй» («не-деяния»). Кроме того, последователи школы Чань в своей практической деятельности придерживались принципа спонтанного реагирования на проявления внешней среды – безальтернативного и единственно верного для каждой ситуации.

Последователи школы Чань стремились объединить субъект и объект, в результате чего устранялось возникшее в ходе развития цивилизации отчуждение между человеком и природой. При этом чаньское «просветление» предполагало не только единение человека с его истинным, природным, архетипическим началом, но и с другими живыми существами («чжун-шэн»). В контексте таких представлений тезис об иллюзорности многообразия всего живого выглядит вполне последовательно, поскольку все сущее – как живое, так и неживое – не что иное, как данности, тождественные друг другу, т. е. Пустота или Абсолют. Эти представления об изначальной тождественности всего сущего оказали огромное влияние на становление экологического сознания китайцев, так как признавали равную причастность всех живых существ (как животных, так и человека) к вездесущей просветленной природе Будды [1, с. 69].

Таким образом, согласно буддийской сотериологии, человек – это не хозяин природы, не венец творения, но лишь одна из бесчисленных форм жизни, обладающая совокупностью характерологических черт, свидетельствующих о принадлежности к определенному духовному «слою» бытия. В конечном счете человек, как и прочие живые существа, представляет собой лишь ступень в системе кармических перерождений.

Вместе с тем, согласно представлениям чань-буддистов, единственным отличием человека от прочих живых существ является заложенная в нем потенциальная способность осознать кармическую ответственность и освободиться от кармического воздаяния, т. е. достичь просветления уже при жизни – именно сейчас, в данный момент. Потенция Будды, заложенная в человеке, всегда активна и готова к самопроявлению. Единственным условием активизации «просветленного» начала в

человеке является осознанное преодоление им отчуждения от всего живого, не связанного с бытием человека, с человеческой культурой.

В отличие от других живых существ, сущность человека маргинальна, поскольку человек балансирует на грани между сверхличным Абсолютом, Пустотой и его несовершенством, обусловленным кармической «задолженностью». Вместе с тем именно человеку доступна редчайшая возможность вырваться из мучительного колеса сансары – «возмездия» за нарушение духовных законов, проявляющегося в неэтичных словах, поступках и действиях.

Следует отметить, что в спектр этих действий, согласно буддийской этике, входят не только действия, совершенные в отношении других людей, но и в отношении других живых существ, значимость которых перед Абсолютом равна значимости человека [2, с. 214–215].

В отличие от христианской традиции, где лишь человек сотворен по образу и подобию Бога, идея «спасения» в буддизме выходит за рамки собственно человеческого бытия, охватывая весь универсум в целом.

Чань-буддийский путь спасения неантропоцентричен. Проблема перерождений, жизни и смерти рассматривается здесь не только в отношении человека и других живых существ, но и в отношении всего феноменального мира (в том числе в отношении объектов неживой природы), поскольку единственная цель кармических перерождений – затухание всякого движения, всякого феноменального существования.

Именно с точки зрения буддийской рациональности вполне объясним обет бодхисаттвы Авалокитешвары, согласно которому не следует принимать «спасения» самому до тех пор, пока последняя пылинка не достигнет состояния Будды, т. е. абсолютной гармонии [8, с. 515].

В соответствии с таким неантропоцентрическим подходом просветление для человека оказывается невозможным до момента достижения равновесия в живой и неживой природе, т. е. равновесие («Буддовость») должно быть достигнуто не только в эмоционально-волевой сфере человека, но и в бытии животных, деревьев, трав, минералов [11, р. 165–166].

Иными словами, человек до тех пор не выйдет из колеса сансары, пока не преодолеет свой эгоцентризм и его бытие не будет основано на жестком следовании космологическим законам.

Такой подход значительно отличается как от традиционного конфуцианства с его антропоцентрической этикой, так и от даосизма, который, несмотря на свою «природоориентированность», так и не выработал конкретных практик преодоления отчуждения между человеком и природой для субъекта, погруженного в окультуренную среду.

Вместе с тем чань-буддистов не следует рассматривать как ортодоксальных приверженцев этики «ненасилия», когда, например, аскет, умирая от голода, стремится не нарушать принципов природного равновесия. Последователи школы Чань придерживались принципа «Средин-

ного пути», в ходе своей деятельности разумно щадя природу, но тем не менее не отказываясь от использования ее ресурсов для поддержания собственной жизнедеятельности.

Несмотря на то, что в целом буддисты придерживаются вегетарианской доктрины, представители школы Чань рассматривали пищу животного происхождения как «лекарство», необходимое для поддержания жизни в суровых климатических условиях.

Чань-буддисты воспринимали природу как равноправного партнера, а это означало, что человек и природа в случае необходимости должны были нести определенные жертвы для сохранения баланса. Человек, как более развитое существо, способное к осознанию своей деятельности, согласно чаньской этике, должен был понимать, что, нанося урон природе, он ранит самого себя. При этом вмешательство в природные процессы допускалось лишь в том случае, если речь шла о жизни человека как более совершенного существа и, соответственно, более значимого с точки зрения космической эволюции.

Единственная причина, способная оправдать насилие над природой, состояла в отсутствии личных мотиваций субъекта такого насилия, т. е. в отсутствии его личной заинтересованности [18, p. 170].

В целом же чань-буддисты придерживались махаянских позиций, адаптировав, вместе с тем, отдельные положения учения к конкретным социально-политическим условиям Китая.

Школа Чань с ее этикой равновесия в системе «человек–природа» органично вписалась в социокультурные и социально-политические реалии Китая, в отличие от других буддийских школ, подвергшихся гонениям в IX в. Чаньские адепты успешно приспособились к традиционной китайской культуре, нередко принимая участие в сельскохозяйственном труде – основе китайского аграрного общества [12, p. 214].

Идеи наличия природы будды во всем сущем и мгновенного просветления оказали влияние в конечном итоге на всю китайскую культуру. Китайская пейзажная живопись, садово-парковое искусство, чайная церемония и т. д. призваны отразить единство и гармонию всего сущего и, в итоге, просветленность всего сущего.

Китайские философские традиции, как мы видим, охвачены экологическими идеями, идеями бережного отношения к окружающей среде. Рассматривая собственно китайские традиционные учения, наблюдаем детерминированную связь с буддийскими концептами экологической этики. И если раннее конфуцианство еще разделяет природу и человека, то позднее конфуцианство, испытавшее на себе сильное влияние буддизма, видит в единении с природой реализацию «сиятельной добродетели», качества, присущего благородному мужу. Даосизм же и буддизм изначально «погружают» человека в природное окружение, видя в природе и природных циклах олицетворение Дао и природы будды [4].

Подводя итог, можно заключить, что человек и природа, являясь равноправными партнерами в системе отношений, сохраняли равновесие до тех пор, пока модернизация не затронула все стороны жизни современного Китая.

Адептов буддийской экологической этики отличала весьма гибкая система понимания взаимоотношений «человек–природа», что в целом согласуется с махаянской этикой «Срединного пути». Экологическая этика буддизма окончательно интегрирует человека с природным началом, погружая человека к его истокам, усматривая в гармонизации связь с природой и просветленную сущность Будды.

### **Список литературы**

1. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск: Наука, 1983. 128 с.
2. Абаев Н.В. Человек и природа в даосизме и буддизме // *Общественные науки за рубежом*. Сер. 9. 1981. № 2. С. 213–217.
3. Анашина М.В. Учение школы саньлунь: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2005. 25 с.
4. Анашина М.В. Экологическая этика Индии и Китая. [Электронный ресурс]. URL: <https://anashina.com/ekologicheskaya-etika-indii-i-kitaya> (дата обращения – 21.04.2020).
5. Буддхадаса А. Анапанасати: практика осознания дыхания / пер. с англ. Дмитрия Устьянцева. М.: Ганга, 2014. 216 с.
6. Избранные сутры китайского буддизма / пер. с китайского Д.В. Поповцева. СПб.: Наука, 2007. 461 с.
7. Пондопуло Г.К. Древний Китай: формирование культурной традиции. М.: ВГИК, 2006. 191 с.
8. Радхакришнан С. Индийская философия: в 2 т. М.: Изд-во иностран. лит. 1956. Т. 1. 623 с.
9. Сидихменов В.Я. Китай: страницы прошлого. Смоленск: Русич, 2010. 540 с.
10. Философия китайского буддизма. СПб.: Азбука-классика, 2001. 241 с.
11. Abe M. Man and Nature in Christianity and Buddhism // *Man and Nature: 2nd intern. conf. of the Yutern. Soc. For metaphysics* Jan. 7–12, 1976. Calcutta: Oxford univ. press, 1978. P. 165–172.
12. Chen K. *The Chinese Transformation of Buddhism*. Princeton; N.J.: Princeton University Press, 1973. 345 p.
13. Goshling D.L. *Religion and Ecology in India and South East Asia*. London: Routledge, 2001. 210 p.
14. Keown D. ed. *Contemporary Buddhist Ethics*. London: Curzon, 2000. 70 p.
15. Schumacher E.F. *Small Is Beautiful*. London: Blond & Briggs, 1973. 288 p.
16. Singh A.K. *Buddhist Ethics and Environmental Concerns*. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php?title=Buddhist\\_Ethics\\_and\\_Environmental\\_Concerns](http://www.chinabuddhismencyclopedia.com/en/index.php?title=Buddhist_Ethics_and_Environmental_Concerns) (дата обращения – 21.04.2020).

17. Sucitto A. Turning the Wheel of Truth: Commentary on the Buddha's First Teaching, Shambhala. 2010. 208 p.
18. Suzuki D.T. Essais sur le Bouddhisme Zen. Paris: Albin Michel, 1972. 379 с.

## **ETHICAL AND ENVIRONMENTAL TRADITIONS IN CHINESE BUDDHISM**

**Sh.Sh. Tsybanov**

East Siberian State University of Technology and Management, Ulan - ude

The article considers the problem of the formation of environmental consciousness in the context of the ecological ethics of Buddhism, which is caused, among other things, by the environmental imbalance in contemporary China. It emphasizes the importance of Chinese Buddhist teachings in the formation of environmental awareness of the population. In this perspective, the article traces the genesis of environmental consciousness, gives a description of the main areas and schools of Chinese Buddhism (Amida, Mahayana Buddhism, Tiantai School, Chan Buddhism). The author contrasts the Chan non-anthropocentric interpretation of the problem of the formation of environmental consciousness with the anthropocentric ethics of Confucianism and Taoism, emphasizes the special importance of Chan Buddhism in the formation of environmental consciousness.

**Keywords:** *ecological crisis, economic development, ecosystem, China, Confucianism, Taoism, Buddhism, Amidaism, Chan-Buddhism, Tiantai.*

*Сведения об авторе:*

ЦЫБАНОВ Шагдар Ширапович – кандидат философских наук, доцент кафедры Философии, истории и культурологии, ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный университет технологий и управления», Республика Бурятия, г. Улан-Удэ. E-mail: tsybanov\_sh@mail.ru

*Author information:*

TSYBANOV Shagdar Shirapovich – PhD, Assoc. Prof. of the Dept. of History, Philosophy. and Cultural Studies, East Siberian State University of Technology and Management, Ulan-Ude. E-mail: tsybanov\_sh@mail.ru