

На стыке буддизма и марксизма:
легенда из Агганья-сутты
в работах двух бирманских коммунистов

Иван А. Зайцев

*Институт мировой экономики
и международных отношений им. Е.М. Примакова РАН,
Москва, Россия, kouaип6803@gmail.com*

Аннотация. Статья посвящена изучению двух идеологических работ выдающихся бирманских коммунистов: *такина* Со и *такина* Тан Тхуна. Речь идет о трактате «Идеология социализма» и сочинении «Идеология социализма и история Бирмы». Особенностью этих работ стоит считать наличие отсылки к легенде о возникновении института власти и социальной стратификации общества, известной из буддийского канонического текста Агганья-сутты. В интерпретации обоих мыслителей миф получил необычное толкование. Со и Тан Тхун воспринимали частную собственность как ключевой фактор морального упадка людей, породивший в сознании омрачение и чувство иллюзии собственного «Я». Только ликвидация собственности и дальнейшее строительство левой политико-экономической модели были способны покончить со страданиями и восстановить гармонию.

Обращение к искомой проблеме актуально по двум причинам. Во-первых, изучение сочинений бирманских политиков левых взглядов способствует более целостному пониманию сложного эклектического синтеза марксизма и буддизма в истории Бирмы. Во-вторых, предметное понимание современной политической ситуации в Бирме (Мьянме) обуславливает потребность в изучении истории протестных интеллектуальных взглядов, в том числе антиколониальных.

Ключевые слова: марксизм, буддизм, Агганья-сутта, освобождение, мирская ниббана, частная собственность, мораль

Для цитирования: Зайцев И.А. На стыке буддизма и марксизма: легенда из Агганья-сутты в работах двух бирманских коммунистов // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 3. С. 114–137. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-114-137

On the crossroads of Buddhism and Marxism: Agganna-Sutta narrative in the papers of two Burmese communists

Ivan A. Zaitsev

*Institute of World Economy and International Relations,
Moscow, Russia, kouaun6803@gmail.com*

Abstract. This article carries out a study of two ideological papers (treatise “Ideology of Socialism” and essay “Socialist ideology and Burmese history”), written by two famous Burmese communists: thakin Soe and thakin Than Tun. An unusual modernistic interpretation of famous Buddhist narrative from Aggañña-sutta could be seen as a peculiar point of such publications, which provides an opportunity for their study, comparison and in-depth analysis. Soe and Than Tun referred to the famous Buddhist legend to explain the issues of state origin and the social stratification. In their understanding such processes were facilitated by the emergence of private ownership. Their interpretation has much in common with Marxist theory of State origin. However, both theorists paid due attention to a Buddhist moral understanding of history. They presented private property as an attribute of Self-illusion as well as a key factor in moral decline of ancient beings.

Current paper helps to develop a more comprehensive understanding of Buddhist-Marxist synthesis in history of Burma. Also, according to a Theory of radical tradition, a substantive understanding of current political situation in Myanmar necessitates the study of Burmese protestant intellectual views. In that context a study of thakin philosophical thought becomes relevant nowadays.

Keywords: Marxism, Buddhism, Aggañña-sutta, liberation, worldly-nibbāna, private ownership, morality

For citation: Zaitsev, I.A. (2025), “On the crossroads of Marxism and Buddhism: Aggañña-Sutta narrative in the papers of two Burmese communists”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 114–137, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-114-137

Введение

Марксизм, как одна из идеологий эпохи модерна, оставил неизгладимый отпечаток в истории Бирмы (Мьянмы) XX в. Популярность левой идеологии была неразрывно связана с деятельностью националистического антиколониального движения «До Бама Асиайон», известного под названием «*такины*»¹. Для революционно

¹ Такин в переводе с бирманского языка означает «господин».

настроенных активистов марксизм предоставлял не только доктринальное обоснование борьбы против британских колонизаторов, но также обуславливал потребность в изменении существовавшего социально-политического порядка, который воспринимался губительным [Sarkisyanz 1978; Walton 2016]. Левая идеология не утратила актуальность и после обретения Бирмой независимости в 1948 г. Идея строительства социализма продолжала оставаться господствующей идеологической парадигмой демократического правительства премьер-министра У Ну (1948–1958 гг.; 1960–1962 гг.), равно как и военного режима генерала Не Вина (1962–1988 гг.) [Steinberg 1982].

Несмотря на отказ от социалистического пути развития в 1988 г., левые идеи вновь стали востребованными в современной Мьянме². Приход к власти Вооруженных сил в 2021 г. спровоцировал масштабный рост протестной активности, что поспособствовало некоторой популярности маоизма и марксизма-ленинизма, а актуальные для XX в. дискуссии о крестьянском восстании или «пролетарской революции» вновь встали на повестку дня в среде протестующих [Ranthgeb-Aung, Campbell 2024, p. 213]. Такая постановка вопроса обуславливает потребность в изучении идеологических взглядов представителей бирманских протестных движений периода XX–XXI вв., что крайне важно для комплексного понимания современных политических тенденций³.

Восприятие марксизма в истории Бирмы (Мьянмы) отличалось своей спецификой и самобытностью. В представлении многих бирманских теоретиков левая идеология интерпретировалась сквозь призму ключевых идей буддийской философской мысли, оказавшей фундаментальное влияние на мировоззренческие постулаты большинства населения Бирмы. Довольно четко эту особенность характеризует религиовед А.С. Агаджанян. По его мнению, использование левой секулярной идеологии в странах буддизма тхеравады породило некую посттрадиционную систему значений, похожую по своей сущности на западный феномен «гражданской религии». В такой системе ортодоксальное мировоззрение заменялось на нечто более динамичное и открытое, связанное с авторитетом господствующей государственной идеологии и светской власти, а не священного института. При этом использование элементов традиционной религии допускалось в определенной пропорции, что было важным для трансформации идеологии в подобие

² В 1989 г. Бирма была официально переименована в Мьянму.

³ Этот подход обосновывает теория «радикальной традиции», выдвинутая американскими социологами С. Кэмпбеллом и Д. Ратгб-Ауном [Ranthgeb-Aung, Campbell 2024, pp. 193–219].

универсального мировоззрения [Агаджанян 1993, с. 60]. Так или иначе, внедрение религиозных элементов в секулярную идеологию позволяло обосновать не только потребность в антиколониальной борьбе, но и критически воспринимать различные политические идеологии, равно как и формы власти.

Проблеме эклектического синтеза марксизма и буддизма в истории Бирмы посвящено немало исследовательских изысканий. Этот вопрос кратко рассматривался в работах И.В. Всеволодова [Всеволодов 1978] и А.С. Агаджаняна [Агаджанян 1993], немецких религиоведов Х. Бехерта и Э. Саркисянца [Sarkisyanz 1978], американских исследователей Д. Смита [Smith 1965], Г. Оутмана [Houtman 1999], М. Уолтона [Walton 2016] и др. Несмотря на обширность историографии, степень изученности этой проблемы не стоит считать исчерпывающей. Один из вопросов, требующих изучения, – проблема апелляции левыми теоретиками к буддийским каноническим текстам. Такой прием позволял продемонстрировать «соответствие» ключевых тезисов идеологических концепций традиционным религиозно-мировоззренческим идеям.

Настоящая статья посвящена изучению содержания двух сочинений, написанных выдающимися представителями левого движения в Бирме – коммунистами Со и Тан Тхуном. Речь идет о трактате «Идеология Социализма»⁴ и эссе «Идеология социализма и история Бирмы» [Than Tun 1967]. Особенностью этих работ можно считать присутствие оригинальной интерпретации легенды о возникновении института власти и социальной стратификации общества, известной из буддийского канонического текста Агганья-сутты⁵. Толкование коммунистами знаменитого мифа имеет много общего с буддийскими политико-философскими идеями, равно как и с западными философскими концепциями, в том числе с теорией общественного договора и марксистской теорией о происхождении государства.

Прежде чем перейти к рассмотрению проблемы, необходимо кратко осветить эволюцию ключевых политико-философских

⁴ စိုး။ အိုဂျယ်လစ်ဝါ။ ရန်ကုန်၊ နဂါးနီး ထုတ်ဝေအိမ်၊ ၁၉၃၈ [Со. Идеология социализма. Рангун: Нагани, 1938]. В 2006 г. немецкий историк Х. Берндт Цоллнер выполнил перевод этого сочинения на английский язык (см. Zöllner H. Myanmar literature project 10:10. Soe, Socialism and Chit Hlaing Memories. Passau: University of Passau, 2006, 162 p.). Мы используем оба текста – оригинал на бирманском языке и его перевод на английский язык. Ссылки приведены на английский вариант для возможности обращения к тексту читателя.

⁵ Агганья-сутта (Aggañña Sutta) – 27-я сутта (сутра) в разделе «Дигха-никая» «корзины» сутт Типитаки (Трипитаки).

взглядов, касавшихся вопроса легитимации власти в истории Бирмы. Уточнение этого момента особенно важно для понимания того, каким образом идея строительства левой эгалитарной политико-экономической утопии с присущим государствлением экономики стала востребованной в 1930-е гг.

Потребность в освобождении и значение политического порядка

Идея освобождения от страданий (*dukkha*⁶) и выхода из бесконечной цепочки перерождений, сансары, является одной из ключевых доктрин буддизма тхеравады. Человек, как наделенное разумом существо, способен отделять хорошее от плохого, что делает для него перспективу освобождения возможной. Тем не менее природа людей несовершенна, а их разум в силу естественных причин склонен к жажде чувственных удовольствий (*tanhā*). Чрезмерное следование таким желаниям формирует у человека невежество (*avijjā*), заставляющее жить вопреки ключевым законам буддизма⁷. Согласно буддийской концепции «взаимозависимого возникновения» (*paṭīcasamuppiḍā*), именно невежество является первым звеном в цепочке из 12 звеньев-*нидан*, которые обуславливают причины возникновения страданий. Чрезмерное следование желанию чувственных удовольствий также способно сформировать в сознании иллюзию собственного «Я» (*atta*), что идет вразрез с ключевой буддийской философской концепцией «не-Я» (*anatta*). В тхеравадинской философии склонность людского разума к чувственным удовольствиям получила обозначение «*путьхуджана*» (*puthujjana*) [Walton 2016, pp. 72–74].

Необходимость в освобождении от страданий и иллюзии собственного «Я» обуславливает потребность в дисциплине разума с помощью познания естественных буддийских законов бытия, приводящих к ликвидации невежества. Само по себе это представляет большое значение для достижения ниббаны (нирваны), выходящей за рамки текущего мира (*lokiya*) в трансцендентную реальность (*lokuttara*) [Walton 2016, pp. 53–58]. Потребность в дисциплине разума обуславливает создание гармоничных условий, способных воспрепятствовать проявлению людских пороков. Как ни парадоксально, одним из возможных гарантов создания таких условий в прошлом выступала царская власть. В буддийской

⁶ Здесь и далее буддийские понятия приведены на языке пали.

⁷ Речь идет об идее Четырех благородных истин, Восьмеричного пути и трех фундаментальных характеристиках бытия – непостоянство (*anicca*), страдания (*dukkha*), концепция «не-Я» (*anatta*).

политико-философской мысли эта идея составляла одну из фундаментальных основ ее легитимности, что и нашло подтверждение в канонических текстах Агганья-сутты и Чаккаватти-сиханада сутты [Walton 2016, pp. 70–91].

Толкование содержания этих текстов в буддизме привело к возникновению концепта праведного правителя – *дхаммараджи* (dhammarāja)⁸. К задачам такого суверена относились создание гармоничного социального порядка, забота о процветании буддийского учения и его защита. Идеалом *дхаммараджи* считался древнеиндийский государь державы Маурьев Ашока (273–232 гг. до н. э.), царствование которого было неразрывно связано с соблюдением буддийских законов⁹. Правление подлинного праведного властителя (пал. dhammarāja) способствовало неминусовому процветанию государства, в котором морально-нравственные качества населения должны были неуклонно возрастать¹⁰. В том случае, если правитель царствовал вопреки законам Дхаммы (Дхармы, т. е. учения Будды), государство скатывалось в пучину хаоса и анархии. Важно также отметить, что рождение человека в царской семье и его дальнейшее восшествие на трон воспринималось населением как следствие накопленных заслуг в прошлой жизни. Но в тоже время на деле, осознавая собственную власть и вседозволенность, правители могли царствовать вопреки законам Дхаммы и не соответствовать должным моральным предписаниям. По этой причине в известном бирманском неканоническом тексте «Локанити» (Lokanīti), составленным царским министром Чатурангболой в XIV в., царей относили к пяти категориям опасностей для человека [Khin Win Kyi 1986]¹¹.

В рамках традиционного социально-политического порядка правители и их подданные совершали многочисленные акты дарений (*dāna*) в пользу буддийских монахов и религиозных сооружений. Этот принцип был неразрывно связан с идеей повышения каммы (кармы) и приоткрывал возможность переродиться в более возвышенное существо, способное в дальнейшем попасть в трансцендентную (*lokuttara*) ниббану, т. е. достигнуть освобождения. Важно отметить, что эта идея носила исключительно религиозный характер и не была сопряжена с политикой.

⁸ В бирманской политико-философской мысли существовали и другие концепты. Например, царь-чаккавати или царь-бодхисаттва [Sarkisyanz 1978, pp. 59–68].

⁹ В историографии такой идеал царственности получил нарицательное обозначение парадигмы Ашоки [Tambiah 1976].

¹⁰ Такая идея наглядно отражена в тексте Чаккаватти-сиханада-сутты.

¹¹ Огонь, вода, болезни, воровство, цари.

На фоне модернистских процессов в тхеравадинском буддизме в XIX в., роста авторитета канонических текстов и переосмысления ряда значимых положений идея освобождения подверглась некоторому пересмотру. Так, например, в философском трактате бирманского придворного министра У Бо Хлайн (1830–1883) «Вкус освобождения» (*Vimuttirasa*) большое внимание уделялось роли медитации (*vipassanā*), как наиболее эффективному способу борьбы с жадой чувственных удовольствий (*tanhā*) и иллюзией собственного «Я» (*atta*). Дарения (*dāna*) в свою очередь признавались важным, но не основополагающим способом для достижения высшей сотериологической цели. У Бо Хлайн также выстраивал любопытную теоретическую модель верховной власти, сопряженную с идеей просветленного существа. В его понимании правитель должен был делегировать часть своих полномочий совету из восьми царских министров, олицетворявших восемь стадий прозрения (*vipassanā-ñāṇa*) [Houtman 1999, p. 201].

После свержения монархии и окончательного превращения Бирмы в британскую колонию в 1885 г. традиционные представления о суверене, как о гаранте поддержания гармоничного социального порядка, не утратили свою актуальность. Идея о реставрации монархии нашла свое проявление в буддийских милленаристских движениях¹². Однако на фоне введения британской администрацией светского секулярного образования, а также элементов парламентаризма популярность приобрели идеи республиканизма и демократии, как отличных от монархии форм организации власти.

Политика колониальных властей, основанная на активном привлечении населения из Южной Азии для работы в государственных учреждениях и участии в коммерческой деятельности, негативно воспринималась в бирманском обществе. На фоне роста национализма и антиколониальных настроений буддизм превратился в одну из основ национальной идентичности бирманцев, что привело к постепенной политизации этой религии. В таком контексте существовавший социально-политический порядок воспринимался буддистами губительным и провоцирующим страдания. Избавление от социальных страданий текущего мира (*lokiya*) требовало освобождения, под которым понималось построение политической модели, принципиально отличавшейся от колониальной. По мнению немецкого религиоведа Э. Саркисьянца, такие взгляды были сопряжены с логическим сдвигом в бирманском буддизме, согласно которому акцент на преодолении всеобъемлющих страданий

¹² Ярким примером буддийского милленаристского движения стоит считать известное крестьянское восстание Сая Сана в колониальной Бирме в 1930–1932 гг.

смещался в сторону текущих социально-политических бедствий [Sarkisyanz 1978, pp. 136–149]. Идея об освобождении от социальных страданий делала возможным построение утопического общества, лишённого страданий. Речь шла о ниббанае в текущем мире (*loka nibbāna*), которая рассматривалась как промежуточный этап на пути к подлинной трансцендентной (*lokuttara*) ниббанае.

Эта идея прослеживается в проповедях известного в 1920-е гг. бирманского монаха У Тиласары. По его мнению, существовавший колониальный социально-политический порядок провоцировал страдания, что создавало серьезные препятствия для достижения буддистами высшей сотериологической цели. В сложившейся ситуации требовалось принимать участие в антиколониальной борьбе и добиваться независимости Бирмы. После этого народу следовало приступить к построению новой политической модели, при которой социальные страдания были бы ликвидированы, а общественная мораль и нравственность неуклонно бы возросли. У Тиласара называл такую систему мирской ниббаны (*loka nibbāna*) [Walton 2016, p. 108]. Таким образом, во взглядах У Тиласары идея освобождения политизирована и напрямую связана с идеей обретения Бирмой независимости.

Идея мирской ниббаны (*loka nibbāna*) оказала большое влияние на политические взгляды националистически настроенных сторонников антиколониального движения. Изначально они выглядели довольно абстрактными и не были связаны с конкретной политико-экономической моделью. Так, например, бирманский националистический поэт и писатель У Лун, известный как *такин* Кодо Хмайн, воспринимал будущее независимое бирманское государство как аналог древней мирской ниббаны, утопического общества, в котором процветало мифическое древо благополучия, а люди не были подвержены факторам омрачения (*kilesa*). Кодо Хмайн полагал, что в будущем независимом бирманском государстве власть будет служить подлинным народным интересам, что благоприятно отразится на росте морально-нравственных качеств населения и снизит влияние факторов омрачения на людское сознание [Sarkisyanz 1978, pp. 176–178].

Дальнейшее развитие концепт общества благоденствия получил в философской мысли сторонников бирманского националистического объединения «Добама Асияйон», основанного Ба Тауном в г. Рангуне в 1930 г. и больше известного как *такины*. Это движение состояло из националистически настроенной университетской молодежи, активно увлекавшейся различными политическими течениями, в том числе ницшеанством, фабианским социализмом и т. д. Но именно марксизм оказал колоссальное влияние на взгляды молодых *такинов*. На протяжении 1930-х гг. молодые

революционеры активно изучали работы классиков марксизма и на их основе создавали собственные эклектические философские сочинения, в которых элементы марксизма и буддизма соединялись в определенной пропорции¹³. В понимании *такинов*, марксистский тезис о взаимосвязи всех явлений и процессов в природе «соответствовал» буддийской теории взаимозависимого возникновения (*paṭiccasamuppāda*), а одна из ключевых идей марксистской диалектики об отсутствии постоянства воспринималась идентичной буддийской доктрине непостоянства (*anicca*) [Sarkisyanz 1978, pp. 170–175; Walton 2016, pp. 109–121].

Существование института частной собственности провозглашалось *такинами* противоестественным и провоцирующим социальное неравенство, а, как следствие, и страдания. К примеру, в сочинении «Я коммунист» будущий премьер-министр Бирмы У Ну связывал наличие частной собственности с проявлением иллюзии собственного «Я», что формировало в людском разуме невежество, за которым следовали факторы омрачения сознания. По мнению У Ну, наличие частной собственности не только порождало страдания, но и провоцировало бедность, т. е. экономические страдания [Nu 1967, pp. 55–67]. Только обретение Бирмой независимости и последующая ликвидация частной собственности позволили бы создать гармоничный социально-политический порядок, который гарантировал бы населению рост благосостояния, перспективу избавления от иллюзии собственного «Я», а также создавал условия для многочисленного совершения дарений и строительства монастырей.

Под желанной политической моделью *такинами* понимался как социализм, так и коммунизм. Безусловно, на протяжении 1930-х гг. возможным примером для подражания служил СССР, политико-экономический строй которого воспринимался комплиментарно¹⁴. Акцент на ликвидации частной собственности в интеллектуальной мысли *такинов* был неслучайным. На фоне экономического кризиса 1930-х гг. вопрос снижения уровня материального достатка особенно остро воспринимался в бирманском обществе. По мнению американского исследователя М. Уолтона, такое обстоятельство сделало значимой идею преодоления бранных экономических страданий текущего мира, нежели социальных. И эти запросы удовлетворяло обращение к марксизму как к идеологии,

¹³ *Такины* были знакомы с содержанием работ К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина, Л.Д. Троцкого и др.

¹⁴ В одном из своих сочинений видный сторонник движения *такинов* Ба Све провозгласил И.В. Сталина «человеком, построившим мирскую ниббану» [Ba Swe 1967, pp. 113–123].

провозглашавшей потребность в социальной революции, ликвидации частной собственности и строительстве эгалитарного политико-экономического идеала [Walton 2016, pp. 109–114].

В философских работах некоторых представителей движения *такинов* можно встретить отсылки к буддийским каноническим текстам, равно как и к известным бирманским буддийским философским трактатам. Такой прием позволял молодым теоретикам аргументированно продемонстрировать «соответствие» марксизма ключевым идеям буддийской философской мысли (хотя такой синтез невозможен с методологической точки зрения). К примеру, в работе «Идеология социализма» сторонник движения *такинов* Со ссылаясь на философский трактат министра У Бо Хлайна «Вкус освобождения» (Vimuttirasa) 1871 г. для доказательства «сходства» гегелевской триады (тезис-антитезис-синтез) с буддийской теорией Дхаммы¹⁵. При описании вопроса возникновения института власти и частной собственности Со использовал отсылку к буддийскому каноническому тексту Агганья-сутты, содержанию которого он придал довольно любопытную интерпретацию. Идентичную отсылку к Агганья-сутте можно встретить в работах других сторонников движения *такинов* (например, Тан Тхуна и Аун Сана).

Рассмотрим теперь общие содержательные особенности искомого канонического текста и обозначить ряд проблем, связанных с его политико-философской трактовкой.

Агганья-сутта: содержание и постканоническая интерпретация

Агганья-сутта входит в состав «Дигха-никаи» – первого собрания Сутта-питаки Палийского канона. Предположительное время создания Агганья-сутты – III в. до н. э. Этот текст передает легендарную историю о циклах зарождения миров, генезисе государства и воцарении первого мифического правителя Махасамматы. Похожие вариации этой легенды можно встретить в тексте «Махавасту», описании жизни Будды, включенном в монашеский кодекс-*винаю* школы Махасангхика, а также в сочинении «Сангхабхедавасту», истории жизни Будды, входящей в состав *винаи* школы Муласарвастивады. По мнению отечественного востоковеда Д.А. Комиссарова, все три версии легенды могут восходить к одному древнему «пратексту», что и обуславливает их содержательные сходства [Комиссаров 2016, с. 41–42].

¹⁵ Zöllner H. Myanmar literature project ... P. 68.

Суть ключевого эпизода Агганья-сутты можно коротко резюмировать следующими словами. Во время бесед с брахманом Васеттхой Будда поведал историю цикла возникновения мира. Каждый раз, когда мир возникает, некие живые существа пребывают в одной из небесных сфер. Первоначально их облик был прекрасен, а тела излучали радость. Но однажды существа были вынуждены сойти с небес и поселиться на земных просторах, всюду покрытых океаном. Со временем их облик утратил прекрасные черты и стал все более похожим на человеческий.

Спустившись с небес, существа обнаружили на просторах земли великолепный нектар, вкус которого был подобен меду. Они стали принимать его в пищу, отчего их тела перестали излучать сияние, а мир постепенно погрузился во мрак. Со временем сутки разделились на светлые и темные, а на небосводе возникли светила. Те существа, кто испил больше нектара, превратились в безобразные создания, а те, кто испил меньше, сохранили свой прекрасный облик. Это привело к проявлению гордыни, из-за чего великолепный нектар исчез. В дальнейшем, существа стали употреблять в пищу «земной пирог», затем «лесную лиану», а после – рис. Когда существа стали поедать его, они подверглись наибольшему изменению, что привело к возникновению полов. Тогда они осознали тягу друг к другу и начали совокупляться, что вызвало порицания со стороны окружающих. Во избежание порицания нового порока, первые мужчины и женщины стали возводить собственные жилища и создавать семьи [Комиссаров 2016, с. 50–51].

Дикий рис рос сам собой и давал урожай два раза в день – утром и вечером. Существами было установлено, что поутру требовалось отправиться на сбор утреннего урожая, а вечером – вечернего. Однако наиболее хитрое из существ осознало, что утром можно собирать достаточное количество риса, которого хватит и на утреннюю, и на вечернюю трапезу. Многие стали брать с него пример, из-за чего рис перестал расти сам собой и покрылся шелухой. Тогда существа решили поделить между собой земли и выращивать рис на собственной территории. Так возникло представление о своем и чужом.

Однажды в древнем обществе появилось алчное создание, которое стало воровать чужой урожай. Когда факт воровства был обнаружен, другие существа пришли в ярость и наказали преступника. С тех пор древнему обществу стали известны преступления и наказания. Именно тогда у существ возникла потребность в появлении политического лидера, способного обеспечить гармоничный порядок. И они выбрали лучшего из них – самое прекрасное и добродетельное существо, которое звали Махасамматой. В знак признания ему передавалась часть урожая с рисовых полей. Так возникло первое государство [Комиссаров 2016, с. 52–53].

История завершается рассказом Будды о возникновении социальной стратификации древнеиндийского общества. Великий отшельник подчеркивает, что после окончательного формирования варн, некоторые люди осознали бренность мирского существования и стали придерживаться благородного аскетизма. По мнению американского исследователя М. Уолтона, наличие этого эпизода должно было подчеркнуть все достоинства аскетического образа жизни буддийского монаха и нивелировать значимость социального происхождения последователей буддизма [Walton 2016, p. 72].

В Агганья-сутте человек представлен мягким и податливым существом, неспособным самостоятельно сопротивляться жадности (*lobha*), гневу (*dosa*), заблуждению (*moḥa*) и др. Сущность людской природы привела некогда благополучное общество к морально-нравственному разложению и хаосу, что негативно сказалось на жизни общества. Текст сутты предлагает два варианта решения этой проблемы: 1) формирование института власти, способного создать гармоничный социально-политический порядок; 2) следование ключевым заветам Будды, что в конечном счете приведет к прекращению всех страданий [Walton 2016, pp. 74–75].

В постканонической интерпретации Агганья-сутты, легенда о воцарении Махасамматой послужила одним из центральных сюжетов, представлявших значение для легитимации царской власти. Претендуя на статус гарантов построения и сохранения гармоничного социального порядка, правители подчеркивали собственное генеалогическое родство с Махасамматой, что прослеживалось в бирманской исторической традиции. Вместе с тем в конце XIX в. появились и некоторые изменения. В своем политико-философском трактате «Раджадхаммасангаха» (*Rājadhammasaṅgaha*) 1878 г. уже упомянутый выше министр У Бо Хлайн воспринимал Махасаммату как идеального правителя, подобного будущему Будде, избранного народом на царствование¹⁶. У Бо Хлайн критически воспринимал идею значимости генеалогического родства суверенов с Махасамматой и обуславливал значение принципа «не-оппозиции» (*avirodhana*) власти народу. В таком контексте баланс отношений правителя и народа подкреплялся идеей «договора» между древним обществом и Махасамматой [Houtman 1999, pp. 200–201].

После свержения бирманской монархии в 1885 г. текст Агганья-сутты приобрел иную концептуальную интерпретацию.

¹⁶ У Бо Хлайн также принадлежит любопытный политико-философский трактат «Махасаммата Виничая» (*“Mahasammata Vinichaya”*), в котором рассматривается вопрос происхождения царской власти. Поскольку рукопись этого текста была утрачена, доподлинно ознакомиться с его содержанием невозможно.

В статье «Различные виды политики» генерал Аун Сан (1915–1947) неоднократно отсылался к знаменитой буддийской легенде. В его понимании генезис власти был связан с возникновением частной собственности, давшей толчок морально-нравственному разложению людей. В представлении Аун Сана, собственность привела к возникновению жадности (*lobha*), а также иллюзии собственного «Я». Возникновение власти Аун Сан оценивал комплиментарно, ведь изначально этот институт был способен разрешать возникшие в обществе противоречия. В понимании генерала легитимность власти зиждется на одобрении ее действий народом, что демонстрирует некоторые сходства с теорией общественного договора Ж.Ж. Руссо [Walton 2016, pp. 110–111; Walton 2019, pp. 375–393]¹⁷. Тем не менее генерал подчеркивал, что власть способна утратить поддержку народа, в виду институционализации экономического неравенства, а также ее превращения в марионетку крупных собственников. Тем самым свержение антинародной колониальной власти и построение левой модели с последующей национализацией воспринималось генералом как верный в морально-нравственном отношении шаг, соответствовавший подлинным народным интересам. И эта идея обуславливала легитимность построения социализма.

В конце XX в. дочь генерала Аун Сана, известная бирманская правозащитница и государственный деятель Аун Сан Су Чжи (род. 1945), также использовала легенду из Агганья-сутты для обоснования собственных политических взглядов. В сочинении «В запросе на демократию», написанном в конце 1980-х гг., политика отмечала, что идея демократии полностью соответствует буддийской политико-философской мысли. Свой вывод она подкрепляла примером народного избрания Махасамматы на царствование. Аун Сан Су Чжи подчеркивала, что легенда из Агганья-сутты не вступает в логическое противоречие с идеей демократии. Ведь канонический текст описывает идеальную политическую модель, в которой действия власти полностью подотчетны народу¹⁸. Такая трактовка знаменитого сюжета обладает некоторыми сходствами с теорией общественного договора, в основе которой

¹⁷ Можно также предположить, что в основе такого понимания легитимности власти стояла уже упоминавшаяся идея о пяти людских опасностях, известная из бирманского неканонического текста «Локанити». Если в традиционном обществе власть воспринималась одной из пяти опасностей, то после построения социализма политика властей не должна была приносить бед.

¹⁸ См.: *Aung San Suu Kyi. Freedom from Fear: And Other Writings*. N.Y.: Penguin Books, 2010.

стоит принцип формирования легитимной власти на основе добровольного согласия народа.

Столь творческая интерпретация знаменитой буддийской легенды позволяет обосновать легитимность как левых эгалитарных политико-экономических моделей, так и демократических идей. Во взглядах Аун Сана и его дочери легенда о воцарении Махасамматы имеет некоторые сходства с теорией общественного договора, известной из философии эпохи Просвещения. Но такие взгляды не стоит считать в должной мере обоснованными. Из полемики американских буддологов С. Коллинса и Э. Хаксли следует, что подобие договора между древним обществом и Махасамматой значительно отличалось от теории общественного договора [Collins 1996; Huxley 1996].

Наличие оригинальных интерпретаций Агганья-сутты подчеркивает «гибкость» буддийской политико-философской мысли и делает возможным обоснование легитимности любой формы правления (монархии, левой диктатуры, демократии и т. д.) сквозь призму религиозного мировоззренческого компонента.

Интерпретация сюжета из Агганья-сутты в работах такина Со

Такина Со (1906–1970) можно по праву считать одним из выдающихся политических и повстанческих деятелей в истории Бирмы. Он был сторонником движения *такинов* и совместно с Аун Саном и Тан Тхуном принимал участие в создании компартии Бирмы в 1939 г. Во время Второй мировой войны Со поддержал идею создания Антифашистской Лиги Народной Свободы (АФЛНС), а после обретения Бирмой независимости в 1948 г. он основал компартию Бирмы Белого Флага и перешел к открытой вооруженной конфронтации с властями.

Будущий коммунист родился в 1906 г. в г. Моламьяин и был моном по национальности. Со учился в буддийском монастыре близ деревни Чау Тан, а также в школе Буддхагосы в г. Моламьяин, где до 7-го класса изучал английский язык. В 1923 г. Со покинул г. Моламьяин и некоторое время работал испытателем в нефтяной компании. На фоне разразившегося в Бирме крестьянского восстания под руководством Сая Сана в 1930–1932 гг. Со увлекся политикой и принял решение стать членом националистического движения «Добама Асиайон». В 1930-е гг. вместе с Аун Саном, Ну, Тан Тхуном и другими революционно настроенными молодыми людьми Со изучал работы классиков марксизма и на их основе публиковал собственные эклектические философские сочинения.

На страницах своей знаменитой работы «Идеология социализма», изданной книжным клубом «Красный дракон» в 1938 г., Со дал собственную интерпретацию знаменитой легенды из Аггання-сутты. Такая отсылка позволяла коммунисту вдаваться в рассуждения о феномене происхождения власти, частной собственности и периодизации мировой истории.

Одним из главных тезисов «Идеологии социализма» можно считать критическое отношение к частной собственности. В понимании Со, существование этого института было противоестественным, поскольку приводило к усилению иллюзии собственного «Я» в людском сознании. Та, в свою очередь, способствовала возникновению невежества и факторов омрачения, в результате чего человек становился аморальным и безнравственным. Руководствуясь такой логикой, Со пришел к оригинальному наблюдению. В его понимании, высокий уровень людской морали напрямую зависит от господствующей общественно-экономической формации. Это означало, что во все исторические эпохи, когда институт частной собственности существовал, людская мораль была низкой, что и провоцировало страдания. Только после ликвидации частной собственности, т. е. при построении социализма и коммунизма, страдания исчезнут, а мораль и нравственность резко возрастут.

Столь любопытное эклектическое соединение марксистской и буддийской философии не соответствует философским взглядам классиков марксизма. Как известно, в марксистской философии мораль не является абсолютной неизменной категорией. Она относительна и зависит от конкретной общественно-экономической формации, а также от класса (к примеру, у феодалов понимание морали было одно, а у крестьян – другое). В буддизме, напротив, мораль и добродетельность абсолютны и не связаны с исторической эпохой или конкретным классом.

В «Идеологии социализма» Со отмечает, что до появления частной собственности морально-нравственные качества мифического общества были высокими. Это позволяло созданиям вести образ жизни, соответствующий пяти буддийским обетам мирян (не убивать, не красть, не прелюбодействовать, не лгать, не употреблять опьяняющих веществ). В те времена понятия «Я» и «моё» отсутствовали, что логически соответствовало одной из центральных буддийских доктрин «Не-Я». Возникновение частной собственности сделало людей жадными и безудержными. По мнению Со, решение назревшего в обществе кризиса логически привело к возникновению первого государства и воцарению Махасамматы. Такое представление имеет концептуальное сходство с марксистской теорией о происхождении государства, согласно которой генезис этого института связан с появлением частной

собственности. Но в то же время буддийская идея морально-нравственного упадка имела немалое значение в философской мысли Со. Ведь институт частной собственности рассматривается коммунистом как нечто противоестественное, противоречащее буддийской доктрине «не-Я».

Как и Аун Сан, Со разделял идею легитимности власти, в основе которой лежит принцип народного одобрения¹⁹. Это идея подкреплялась следующим высказыванием:

В древние времена правительство считалось нейтральным посредником между конфликтующими группами, а люди признавали доверенную <правителям> власть. Но из-за того, что богачи пребывали в более привилегированном положении, постепенно власть перешла в их руки. Хотя и правительство возникло из народа, оно постепенно от него отделилось²⁰.

Характеризуя государство как общественный институт, Со признавал его несправедливость, поскольку власть в нем принадлежала обладавшим собственностью людям, чьи интересы не соответствовали народным. Но несмотря на это, во времена царствования первого мифического правителя власть выполняла функции арбитра между антагонистическими классами и не обладала столь явным антинародным характером.

Вышеперечисленные идеи косвенно восходят к содержанию уже упоминавшегося текста «Локанити», в котором правители рассматривались как одна из форм опасностей. Несмотря на, казалось бы, негативное восприятие власти, это сочинение демонстрирует амбивалентный образ правителя, где царь считался необходимым злом, нежели абсолютным [Khin Win Kyi 1986]. В том случае, если правитель следовал законам Дхаммы, опасности, исходящие от его власти, могли быть сведены на нет. Эта идея нашла свое отражение и в «Идеологии социализма». Со подчеркивает, что из-за наличия аморальной частной собственности и возникновения класса эксплуататоров, власть постепенно перешла в их руки и превратилась в антинародную, т. е. представляющую опасность²¹. Но в случае ликвидации частной собственности, уничтожения эксплуататоров,

¹⁹ Изучение политико-философских взглядов Аун Сана рассмотрено в работах американского исследователя М. Уолтона [Walton 2019, pp. 375–393].

²⁰ Zöllner H. Myanmar literature project... P. 43.

²¹ Логически эта идея соотносится с традиционными представлениями об аморальном поведении правителя, не соответствующим десяти буддийским этическим нормам царственности (dasavidha rājadhamma).

а также принятия левой идеологии власть станет народной, следовательно, не будет представлять никакой опасности для населения в будущем.

Помимо косвенной отсылки к традиционным бирманским представлениям о власти, в «Идеологии социализма» прослеживается влияние политико-философских концепций Запада. В понимании Со, в основе легитимности Махасамматы стояла идея всеобщего согласия, т. е. «народный мандат». Но в результате влияния на власть различных классов (брахманов, буддийских монахов, землевладельцев, капиталистов) власть перестала быть легитимной, поскольку утратила «мандат» населения²². Такое наблюдение имеет некоторые сходства с теорией общественного договора, в основе которой стоит идея добровольного согласия народа на создание властных механизмов. Этот принцип прослеживается и во взглядах Аун Сана. К тому же образ древнего мифического общества имеет некоторые сходства с философией Ж.Ж. Руссо. В своей знаменитой работе «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» Ж.Ж. Руссо критически оценивает появление частной собственности. По его мнению, до возникновения этого института люди жили в гармонии с природой, будучи равными и свободными. Тем не менее Ж.Ж. Руссо выделял три фундаментальных типа свободы, чего не делал *такин* Со.

Еще одним любопытным моментом в работе «Идеология социализма» стоит считать предложенную автором периодизацию всемирной истории. Со разделяет тезис о делении истории на пять общественно-экономических формаций (рабовладельческую, феодальную, капиталистическую, социалистическую и коммунистическую)²³. Для каждой из них характерен особый тип производительных сил и производственных отношений. А переход от одной формации к другой спровоцирован изменением способа производства и нарастанием классовых противоречий²⁴. Но коммунист полагает, что такая схема не олицетворяет собой линейное последовательное движение истории, а больше походит на цикл. Свои рассуждения Со подкрепляет примером произрастания плода манго, при котором весь процесс состоит из этапа посадки семени, произрастания дерева и его дальнейшего плодоношения. И такой процесс способен повторяться неограниченное количество

²² Zöllner H. Myanmar literature project... P. 79.

²³ По мнению Со, рабовладельческий период относится к далеким временам, когда частной собственности еще не существовало. Такое понимание первобытности логически исходит из интерпретации Со Агганья-сутты.

²⁴ Zöllner H. Myanmar literature project... P. 45–47.

раз²⁵. Руководствуясь этой логикой Со пришел к выводу, что всемирная история циклична. Ведь будущее коммунистическое общество будет лишено частной собственности. Государства при нем не будет, а иллюзия собственного «Я» в сознании людей исчезнет. Это сделает «грядущую утопию» схожей с древнем мифическим обществом, известным из Агганья-сутты. И такой поворот истории только подчеркивает ее циклический характер, но с небольшим уточнением. Будущая утопия будет отличаться от мифических времен, поскольку уровень технического прогресса будет значительно выше в сравнении с древними временами. Такой факт позволил Со прийти к выводу о том, что исторический процесс больше похож на спираль, в которой начальный и конечный элементы обладают большими сходствами²⁶. Безусловно, такое понимание истории контрастирует с линейной последовательной моделью исторического материализма.

Интерпретация сюжета из Агганья-сутты в сочинении такина Тан Тхуна

Еще одну интерпретацию легенды из Агганья-сутты можно встретить в эссе «Идеология социализма и история Бирмы» одного из наиболее известных бирманских коммунистов – *такина* Тан Тхуна (1911–1968) [Than Tun 1967, pp. 97–112]. Он получил особую известность как ярый повстанческий деятель, боровшийся с бирманским правительством в период 1948–1968 гг. После обретения Бирмой независимости в 1948 г. и идеологического раскола в левом лагере Тан Тхун реорганизовал компартию Бирмы в компартию Белого Флага и перешел к вооруженной конфронтации с социалистическим правительством Антифашистской Лиги Народной Свободы (АФЛНС).

Тан Тхун родился в 1911 г. в небольшом городке Каньюквин, что в пригороде г. Таунгу, в юном возрасте переехал в г. Рангун, где получил начальное образование и некоторое время работал школьным учителем. На фоне разразившегося в колониальной Бирме крестьянского восстания Сая Сана, Тан Тхун увлекся политикой и вступил в ряды националистического движения «Добам Асияйон». В 1937 г. совместно с будущим премьер-министром Бирмы У Ну, Тан Тхун основал книжный клуб «Красный дракон», который занимался переводом и публикацией работ классиков марксизма на бирманском языке. Стараниями членов клуба в свет

²⁵ Ibid. P. 70.

²⁶ Ibid. P. 71.

выходили и многие эклектические философские сочинения юных бирманских левых теоретиков, вобравшие в себя элементы буддийской и марксистской философских традиций.

В своем сочинении «Идеология социализма и история Бирмы» (точный год написания сочинения неизвестен) Тан Тхун попытался представить бирманскую историю в довольно необычном для своего времени ключе. Как известно, бирманская хроникальная историческая традиция воспроизводила исторический процесс как поэтапную последовательность существования стольных центров, в которых процветало буддийское учение. Этими центрами управляли правители, последовательность правления которых фиксировалась в летописях. Однако Тан Тхун попытался переосмыслить этот взгляд и представить бирманскую историю с позиции идей классовой борьбы и эксплуатации одних классов другими [Than Tun 1967, pp. 98–100].

По мнению Тан Тхуна, бирманская история начиналась с незапамятных времен, когда люди не знали бедствий, их мораль была высокой, и они жили в естественной гармонии с природой²⁷. Однако общественную идиллию нарушило появление частной собственности. В умах людей возникло осознание понятий «Я» и «мое», а мораль заметно снизилась. Все это спровоцировало проявления жадности и породило социальное неравенство. В дальнейшем бедняки были вынуждены воровать, что привело первозданную гармонию к кризису. Логическим ответом на такую дилемму стало возникновение государства и появление института царской власти. На раннем этапе она носила народный характер и действовала в его интересах. Но со временем цари превратились в марионеток в руках различных социальных групп. В древности влияние на суверенов оказывали монахи и брахманы. Ведь правителям требовалось наличие консультантов, которые помогали им справиться с естественными «дхаммическими опасностями» [Than Tun 1967, p. 100–102]. Такое понимание природы бирманской власти имеет отсылку как к содержанию «Локанити», так и к теории общественного договора (что прослеживается и в сочинении Со).

Тан Тхун пересказывает знаменитую бирманскую легенду об изгнании монахов-еретиков *эйи* и положительно характеризует политику бирманского царя Аноратхи (правил в 1044–1077 гг.), как правителя, сумевшего очистить двор от влияния монахов и брахманов [Than Tun 1967, p. 103]. Однако по мере расширения объемов частной собственности силу набирал класс так называемых феодалов, для дефиниции которых коммунист использовал

²⁷ Э. Саркисянц полагает, что такой образ служит олицетворением «первозданного коммунизма» [Sarkisyanz 1978, p. 174].

термин «*падеса раджа*» (padesarāja). К ним Тан Тхун относил землевладельцев и богачей. Со временем власть превратилась в марионетку в руках феодалов и утратила народный мандат.

После поражения в третьей англо-бирманской войне (1885–1887) бирманская монархия была ликвидирована, а страну захватили «британцы-империалисты». Их пребывание у власти было сопряжено с социально-экономическими бедствиями населения Бирмы, что требовало от народа революционной борьбы ради светлого будущего [Than Tun 1967, pp. 106–107]. Учитывая левые политические взгляды Тан Тхуна, такое понимание реальности не выглядит случайным.

Сходства политико-философских взглядов такинов

Во взглядах Со и Тан Тхуна можно обнаружить немало общего. Оба революционера критически относились к институту частной собственности и признавали потребность в ее немедленной ликвидации. В их понимании этот институт рассматривался не только как «экономическая первопричина» возникновения страданий, но и как фактор морального разложения людского сознания, противоречащий буддийской доктрине «не-Я».

В интерпретации обоих теоретиков наличие частной собственности способствовало возникновению института власти, а также социальной стратификации. Изначально царская власть пользовалась полным доверием народа, что выступало главным критерием ее легитимности. Но со временем она перестала действовать в соответствии с народными интересами и превратилась в марионетку в руках различных социальных групп. Это привело к утрате легитимности власти и сделало законной эксплуатацию одних классов другими. Такой посыл обуславливал потребность в антиколониальной борьбе ради создания справедливого политико-экономического порядка, в котором действия власти будут соответствовать народным интересам. Так или иначе, эти в основе такого понимания природы власти, ее легитимности, а также радикальном изменении через антиколониальную борьбу стоит сложный эклектический синтез буддийских идей из Аггання-сутты, «Локанити», теории общественного договора, а также марксистской концепции о происхождении государства.

Практически идентичное восприятие частной собственности, а также осмысления генезиса власти прослеживается в работах и публичных выступлениях генерала Аун Сана. Все это свидетельствует о том, что на протяжении 1930-х гг. в среде *такинов* проходили многочисленные интеллектуальные дискуссии

о марксизме и его адаптации к историко-культурным реалиям Бирмы. Они привели к некому усредненному пониманию ряда тезисов левой идеологии и нивелировали различия во взглядах на раннем этапе политической деятельности этого националистического движения.

Заключение

Текст Агганья-сутты представляет собой важнейший источник по изучению вопросов буддийской политической философии. Во многих бирманских исторических и философских сочинениях отсылка к легенде о воцарении Махасамматы представляла собой один из ключевых аспектов легитимации монархической власти.

В истории Бирмы XX в. значение Агганья-сутты было так же велико. Обращение к этому тексту позволяло обосновать легитимность как левых политико-экономических моделей, так и демократии. Обоснование последней наглядно подкрепляется примером политической риторики известной бирманской правозащитницы и государственного деятеля Аун Сан Су Чжи.

В интерпретации *такинов* Со и Тан Тхуна история о моральном упадке древнего общества была напрямую связана с возникновением института частной собственности. Оба революционера признавали, что под влиянием власть имущих государство постепенно отделилось от народа и стало действовать в угоду богачей. Это обуславливало потребность в освобождении, под которым понималось построение эгалитарного общества, создание легитимной власти и ликвидация частной собственности.

Философская мысль *такинов* была синкретична и представляла собой сложный синтез левой идеологии, буддизма и идей бирманского национализма. Рассмотренный в статье материал может служить наглядным примером логической трансформации западных политических теорий при их адаптации незападными обществами.

Литература

- Агаджанян 1993 – Агаджанян А.С. Буддийский путь в XX веке: Религиозные ценности и современная история стран Тхеравады. М.: Восточная литература, 1993. 295 с.
- Всеволодов 1978 – Всеволодов И.В. Бирма: религия и политика: Буддийская сангха и государство М.: Наука, 1978. 272 с.

- Комиссаров 2016 – *Комиссаров Д.С.* Легенда о первом царе в «Сангхабхеда-васту» // Шаги. 2016. Т. 2. № 2–3. С. 40–55.
- Collins 1996 – *Collins S.* The lion's roar on the "Wheel-Turning King": A response to Andrew Huxley's the "Buddha and the Social Contract" // Journal of Indian Philosophy. 1996. Vol. 24. No. 4. P. 421–446.
- Houtman 1999 – *Houtman G.* Mental culture in Burmese crisis politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy. Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies. Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1999. 392 p.
- Huxley 1996 – *Huxley A.* The Buddha and the social contract // Journal of Indian Philosophy. Vol. 24. No. 4. 1996. P. 407–420.
- Khin Win Kyi 1986 – *Khin Win Kyi.* Burmese philosophy as reflected in Caturangabala's Lokaniti. Ph.D. St. Louis: Washington University, 1986. 444 p.
- Ranthgeb-Aung, Campbell 2024 – *Ranthgeb-Aung G., Campbell S.* The Myanmar radical tradition: revolution, reaction, and the changing imperial world order // Dialectical Anthropology. 2024. Vol. 48. P. 193–219.
- Sarkisyanz 1978 – *Sarkisyanz M.* Buddhist backgrounds of Burmese revolution. Chambersburg: Anima Books, 1978. 248 p.
- Smith 1965 – *Smith D.* Religion and politics in Burma. Princeton: Princeton University Press, 1965. 350 p.
- Steinberg 1982 – *Steinberg D.* Burma: A socialist nation of Southeast Asia. Boulder: Westview Press, 1982. 150 p.
- Tambiah 1976 – *Tambiah S.* World conqueror and world renouncer: A study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. 568 p.
- Walton 2016 – *Walton M.* Buddhism, politics, and political thought in Myanmar. N.Y.: Cambridge University Press, 2016. 226 p.
- Walton 2019 – *Walton M.* The Aggañña-sutta and the Theravāda Buddhist tradition // The Oxford handbook of comparative political theory / ed. by L.K. Jenco, M. Idris, M.C. Thomas. N.Y.: Oxford University Press, 2019. P. 375–393.
- Ba Swe 1967 – *ဘအွေ။* ဘုံဝါဒနှင့်တို့ဗမာ တွင် လောကနိဗ္ဗာန်တည်ဆောက်သူ စတာလင်။ ဆိုရှယ်လစ်ဝါဒနှင့် ဗမာရာဇဝင်။ ရန်ကုန်၊ ဗောဓတေ့စာပေ၊ ၁၉၆၇။ စာမျက်နှာ ၁၁၃-၁၂၃ [Ба Схве. Сталин: Человек, построивший мирскую ниббану // Социализм и история Бирмы. Рангун: Босто, 1967. С. 113–123].
- Nu 1967 – *နု။* ဘုံဝါဒနှင့်တို့ဗမာ တွင် ကျွန်တော်ဘုံသမား။ ဆိုရှယ်လစ်ဝါဒနှင့် ဗမာရာဇဝင်။ ရန်ကုန်၊ ဗောဓတေ့စာပေ၊ ၁၉၆၇။ စာမျက်နှာ ၄၇-၆၇ [Ну. Я коммунист // Социализм и история Бирмы. Рангун: Босто, 1967. С. 47–67].

Than Tun 1967 – သန်းထွန်း// ဘုံဝါဒနှင့်တို့ဗမာ တွင်။ ဆိုရှယ်လစ်ဝါဒနှင့် ဗမာရာဇဝင်။ ရန်ကုန်၊
ဗောဓတေ့စာပေ၊ ၁၉၆၇။ စာမျက်နှာ ၉၇-၁၁၂ [Tan Tun. Идеология социализ-
ма и история Бирмы // Социализм и история Бирмы. Рангун: Босто, 1967.
С. 97–112].

References

- Agadzhanian, A.S. (1993), *Buddhiskii put' v XX veke: Religioznye tsennosti i sovremennaya istoriya stran Tkheravady* [Buddhist way in the 20th century. Religious values and modern history of Theravada countries], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Ba Swe [ဘဆွေ] (1967), “လောကနိဗ္ဗာန်တည်ဆောက်သူ စတာလင် [Stalin, a man who builds loka-nibbanal]”, in *ဘုံဝါဒနှင့်တို့ဗမာ* [Communism and Dobama], Bawtsaw Sa Pe, Rangoon, Burma, pp. 113–123.
- Collins, S. (1996), “The lion’s roar on the ‘Wheel-Turning King’: A response to Andrew Huxley’s the ‘Buddha and the Social Contract’”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 24, no. 4, pp. 421–446.
- Houtman, G. (1999), *Mental culture in Burmese crisis politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*, Tokyo University of Foreign Studies, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo, Japan.
- Huxley, A. (1996), “The Buddha and the social contract”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 24, no. 4, pp. 407–420.
- Khin Win Kyi (1986), *Burmese philosophy as reflected in Caturangabala’s Lokaniti*, Ph.D., Washington University, St. Louis, USA.
- Komissarov, D. (2016), “The legend about first king in Snghabhedavastu”, *Steps*, no. 2–3, pp. 40–55.
- Nu [နု] (1967), ကျွန်တော်ဘုံသမား [I am communist], in *ဘုံဝါဒနှင့်တို့ဗမာ* [Communism and Dobama], Bawtsaw Sa Pe, Rangoon, Burma, pp. 47–67.
- Ranthgeb-Aung, G. and Campbell, S. (2024), “The Myanmar radical tradition: revolution, reaction, and the changing imperial world order”, *Dialectical Anthropology*, vol 48, pp. 193–219.
- Sarkisyanz, M. (1978), *Buddhist backgrounds of Burmese revolution*, Anima Book, Chambersburg, USA.
- Smith, D. (1965), *Religion and politics in Burma*, Princeton University Press, Princeton, USA.
- Steinberg, D. (1982), *Burma: A socialist nation of Southeast Asia*, Westview Press, Boulder, USA.

- Tambiah, S. (1976), *World conqueror and world renouncer: A study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Than Tun [သန်းထွန်း] (1967), ဆိုရှယ်လစ်ဝါဒနှင့် ဗမာ့ရာဇဝင် [Socialist ideology and Burmese history], in *ဘုံဝါဒနှင့်တို့ဗမာ* [Communism and Dobama], Bawtsaw Sa Pe, Rangoon, Burma, pp. 97–112.
- Vsevolodov, I.V. (1978), *Birma: religiya i politika + Buddiiskaya sangkha i gosudarstvo* [Burma: religion and politics. The Buddhist sangha and the state], Nauka, Moscow, USSR.
- Walton, M. (2016), *Buddhism, politics, and political thought in Myanmar*, Cambridge University Press, New York, USA.
- Walton, M. (2019), “The Aggañña-sutta and the Theravāda Buddhist tradition”, in Jenco, L.K., Idris, M. and Thomas, M.C., eds., *The Oxford handbook of comparative political theory*, Oxford University Press, New York, USA, pp. 375–393.

Информация об авторе

Иван А. Зайцев, Институт мировой экономики и международных отношений им. Е.М. Примакова РАН, Москва, Россия; 117418, Россия, Москва, ул. Профсоюзная, д. 23; kouaun6803@gmail.com

Information about the author

Ivan A. Zaitsev, Institute of World Economy and International Relations, Moscow, Russia; 23, Profsoyuznaya St., Moscow, Russia, 117418; kouaun6803@gmail.com