

Л. Е. Янгутов

СИНКРЕТИЗМ КОНФУЦИАНСТВА, ДАОСИЗМА И БУДДИЗМА (САНЬЦЗЯО) В ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ КИТАЯ

В статье рассматривается единство учений конфуцианства, даосизма и буддизма, известного как синкретизм трех учений, ставшего неотъемлемой частью китайской духовной традиции, охватившей все сферы развития китайского общества – политическую, социальную, культурную, философскую, религиозную. В статье указаны философско-мировоззренческие истоки, восходящие к древнему периоду создания пяти канонических текстов, оказавших влияние на формирование менталитета китайцев, обусловившего появление в Китае такого явления, как синкретизм трех учений. Раскрыты три аспекта его содержания. Это, во-первых, заимствование конфуцианством, даосизмом буддизмом идей друг у друга, их синтез. Во-вторых, их мирное сосуществование и взаимная дополняемость, и, наконец, так называемая «специализация».

Формирование синкретизма трех учений изложено как в исторической ретроспективе, так и в современности. Рассмотрена роль государственной власти в установлении взаимоотношений между тремя учениями в императорском Китае и роль политической стратегии руководства современного Китая в сохранении этих взаимоотношений, а также складывающийся синкретизм трех учений с марксистским учением в русле политической стратегии Китая, направленной на построение гармоничного мира и реализацию «китайской мечты («чжунго мэн»)). Показаны характерные особенности китайского марксизма, а также современных конфуцианства, даосизма и буддизма, основанные на гуманистических ценностях.

Ключевые слова: конфуцианство, даосизм, буддизм, марксизм, синтез, синкретизм, единство, заимствование, гармония.

L. E. Yangutov

SYNCRETISM OF CONFUCIANISM, TAOISM AND BUDDHISM (SAN JIAO) IN THE SPIRITUAL TRADITION OF CHINA

The article examines the unity of the teachings of Confucianism, Taoism and Buddhism, known as the syncretism of the three teachings, which has become an integral part of the Chinese spiritual tradition, covering all spheres of development of Chinese society. The principles of the relationship between Buddhism and Taoism are outlined, on the one hand, and on the other, the contradictions of Buddhism and Confucianism. It is shown that the similarity of the ideas of Buddhism and Taoism contributed to the introduction of Buddhism in China at the ear-

Янгутов Леонид Евграфович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия).

ly stage of the spread of Buddhism in China. The role of the state is considered power in establishing the relationship between the three teachings in imperial China and the role of the political strategy of the leadership of modern China in preserving these relationships, as well as the emerging syncretism of the three teachings with Marxist teaching in line with the political strategy of China aimed at building a harmonious world and realizing the “Chinese Dream (“Zhongguo Meng”) The characteristic features of Chinese Marxism, as well as modern Confucianism, Taoism and Buddhism, based on humanistic values are shown.

Keywords: Confucianism, Taoism, Buddhism, Marxism, synthesis, syncretism, unity, borrowing, harmony.

Три учения – конфуцианство, даосизм и буддизм (саньцзяо, 三教), составляющие единство, в научной литературе, как правило, рассматриваются как религиозный синкретизм. Однако на самом деле этот синкретизм охватывает более широкие сферы, чем только религиозную. Он представляет собой характерную особенность не только религиозной, но и политической, социальной, философской культуры Китая. Единство этих учений представляет собой, с одной стороны, заимствование идей друг у друга (взаимозаимствование), их синтез, с другой – их мирное сосуществование, взаимную дополняемость, или так называемую «специализацию» при сохранении единства.

Заимствование идей друг у друга началось уже в самый начальный период вхождения буддизма в Китай в конце правления династии Хань (202 г. до н. э. – 220 г). Само использование первыми буддийскими миссионерами даосских понятий для перевода буддийских текстов с санскрита на китайский язык указывало на определенную схожесть даосского и буддийского учений и возможность буддизмом использовать потенциал даосизма для внедрения своих идей в цивилизационное пространство Китая. Не случайно буддизм в этих переводах воспринимался как одно из ответвлений даосизма. Однако это было стихийное использование обнаружившихся сходств буддизма и даосизма, осознанное началось позже – в период правления династии Восточной Цзинь (317–420), когда один из известных последователей буддизма того периода, представитель имперской бюрократии Сунь Чо (孙绰, 314–371) начал доказывать сходство буддийского учения с даосским и даже конфуцианским. Исходя из такой установки, он пытался интерпретировать центральное понятие праджняпарамиты «пустота» (空, кун) с позиций школы даосского толка сюаньсюэ, рассуждавшей о бытии в категориях «отсутствие» (无, у) и наличие (有, у) (см.: [Кравцова 2006: 396; Религии Китая... 2001: 91]). И действительно, учение сюаньсюэ во многом способствовало трактовке принципов праджняпарамитского учения через призму даосского мировосприятия. Проблемы «отсутствия» и «наличия» в онтологическом аспекте, в котором «отсутствие» понималось как потенциально сущее, а «наличие» как проявленное, были созвучны буддийской идее о пустоте. Также понимание лишенного качественных характеристик потенциально сущего как основы качественно определенного, проявленного сущего нашли свои схожести с буддийским пониманием таковости (санскр. Татхата; кит. 如, жу). Постигание «отсутствия», рассмотрен-

ного как интуитивный, невербальный процесс возвращения к истокам, первоначальной основе (反本, фань бэнь), обретения естественности (自然, цзы жань), в результате которого достигается состояние совершенномудрого (贤圣, сяньшэн), были весьма близки праджняпарамитским принципам просветления (см.: [Янгутов 2007: 75]). Именно с таких позиций объясняли понятие пустоты адепты «шести школ и семи направлений» (六家七宗, лю цзя ци цзун).

Рассуждения о буддизме с позиций даосского мировосприятия были характерны не только Сунь Чо и адептам «шести школ и семи направлений», но и другим последователям буддизма эпохи Восточная Цзинь. Недаром известный ученый, переводчик канона «И цзин» («Книга перемен») Ю. К. Щуцкий, характеризуя творчество выдающегося буддийского деятеля той эпохи Хуй Юаня (慧远, 334–416), называл его даосом в буддизме [1927].

Очевидное сходство буддизма и даосизма обусловило взаимное использование положений друг друга. Буддизм пользовался понятиями и определенным сходством с идеями даосизма для своего продвижения в Китае, даосизм же, по словам основателя отечественной буддологической науки академика В. П. Васильева, «принял окончательную форму религии только тогда, когда распространился в Китае буддизм» [1873: 40]. По примеру буддистов «у даосов явились обеты; есть пять обетов: не убивать живых существ, не пить вина, не одобрять словами того, чего не одобряешь сердцем, не воровать и не предаваться сладострастию» [Там же: 40]. Очевидное сходство доктрин буддизма и даосизма породило известную легенду о путешествии Лао-Цзы на Запад. И, как пишет В. П. Васильев, даосы сочинили книгу о том, что «Будда был просвещен, или лучше рожден Лао-Цзы, и тем самым дали понять, что если их книги и походят на буддийские, то это значит, что последние взяты от них, так как Лао-Цзы, что известно и по истории, отправился на запад, следовательно, просветил тамошние страны» [Там же: 41].

Совсем иначе стали складываться отношения буддизма с конфуцианством. Они начались с непримиримого противостояния. Особое неприятие со стороны конфуцианства вызывал институт монашества, который нарушал основу основ традиционных устоев китайцев, базирующихся на принципе сыновней почтительности (孝, сяо), регулирующего семейный, социальный и политический уклад китайцев, взаимоотношения правителя с подданными, отца и сына.

О противостоянии конфуцианцев и буддистов на раннем этапе распространения буддизма в Китае, сопровождавшихся острыми дискуссиями, весьма подробно писал Моу-цзы, ставший непосредственным свидетелем этих противостояний. В своем сочинении «Лихолунь» (理惑论, Трактат о разрешении сомнений), написанном во II в. н. э., он затронул все те аспекты, которые вызывали сомнение конфуцианцев в учении буддистов и их споры с ними, а также попытки буддистов обойти острые углы этих споров и представить буддизм как учение, не противоречащее традиционному менталитету.

Трактат написан в виде диалога между защитником буддизма в лице самого автора и его оппонентом-конфуцианцем. Начав свое сочинение с изложения биографии Будды, Моу-цзы пытается убедить своего оппонента в том, что Будда обладает теми же качествами, что и древние мудрецы Китая, что его учение имеет схожесть с учениями Конфуция и Лао-цзы, что путь к спасению сравним с постижением Дао. Далее, излагая диалог между собой и противником буддизма, Моу-цзы очерчивает все те вопросы, которые стали в будущем темой для острых дискуссий между конфуцианцами и буддистами. Главными из них стали вопросы о сыновней почтительности и уничтожимости или неуничтожимости души.

Вопрос о сыновней почтительности не мог не стать предметом острых дискуссий, поскольку, как уже было сказано, он затрагивал традиционные устои китайцев, базирующихся на принципах сыновней почтительности. По словам Л. Н. Меньшикова, «буддизм был вынужден на китайской почве, где учение о сыновней почтительности связано с культом предков и потому чрезвычайно устойчиво, включить это учение в свою сферу, ибо, в противном случае, недоверие народа было слишком сильно». [Бяньвэнь о воздаянии за милости... 1972: 74]. В сочинении Моу-цзы приводится пример о том, как в царстве (齐国, Ци) сын спас тонущего отца, упавшего из лодки, вытащив его за волосы. При этом сын нарушил принцип сыновней почтительности, проявив неуважительность к отцу, схватив его за волосы. Но если бы сын не схватил бы того за волосы, то отец мог бы погибнуть (см.: [2013: 24]). Этой притчей Моу-цзы указал на то, что к принципу сыновней почтительности надо относиться гибче, в зависимости от обстоятельств. В конечном итоге буддисты принцип сыновней почтительности истолковывали как приведение своих родителей на путь Будды. Включение буддизмом в свой арсенал принципа сыновней почтительности стало одним из самых значительных примеров притирок буддизма к традиционному менталитету.

Острота дискуссий об уничтожимости души (神, шэнь) была обусловлена тем, что в начальный период становления буддизма в Китае его основополагающая теория перерождений трактовалась, согласно традиционным представлениям, как переселение душ. Для опровержения этой теории конфуцианцы доказывали, что душа после смерти человека также умирает, тем самым указывая на ложность учения о перерождении и ложность учения Будды. Моу-цзы на возражения конфуцианцев о невозможности существования души после смерти доказывал, что учение о неуничтожимости души не противоречит китайским представлениям, приводя в пример похоронный ритуал китайцев, где призывают душу умершего, утверждая о том, что тело умершего гниет, но душа не уничтожается. Тело подобно корням и листьям пяти злаков, душа подобна семенам пяти злаков. Корни и листья вырастают затем обязательно. А семена не могут исчезнуть [Там же: 11–12].

Особенно остро этот вопрос встал в период правления лянского императора У-ди (502–549) – ярого сторонника буддизма, когда было опубликовано известное сочинение Фань Чжэня (范缜) «Шэньме лунь» (神灭论, Трактат о смертности души), в котором тот отрицал учение о перерождении, доказывая, что душа

смертна. Вопрос о смертности и бессмертности души возник в Китае исключительно из-за попыток приспособления буддизма к местному менталитету. Несмотря на то что канонический буддизм отрицал наличие души как самости, тем не менее китайцы на первых порах могли принять теорию перерождения только как переселение души, согласно своим представлениям о ней. Поэтому, несмотря на все попытки конфуцианцев доказать ее смертность, учение о перерождении как о переселении души было воспринято китайцами и просуществовало вплоть до полного перевода канонических текстов буддизма и формирования его школ. Однако в популярном вероучении оно продолжало сохраняться.

Таким образом, в сочинении Моу-цзы отражены первые попытки буддистов не только доказать, что учение буддизма не противоречит традиционным представлениям, но и подогнать их под традиционные представления китайцев.

Необходимость буддизму подстраиваться под конфуцианство была продиктована в первую очередь тем, что его дальнейшее продвижение в Китае не могло быть успешным, поскольку менталитет китайцев был полностью воспитан на конфуцианских принципах семейных и общественных отношений. Между тем самому конфуцианству также же пришлось считаться с буддизмом в силу того, что его позиции все больше ослабевали после краха империи Хань (202 г. до н. э. – 220 г. н. э.), принесшего стране голод, разруху и междоусобные войны, и все более уступать проповедям буддийских миссионеров о спасении и блаженстве в нирване. Следует отметить, что оба учения уже имели большой опыт заимствования чужих идей, и за всю свою историю они не раз проявляли удивительную гибкость, способность к адаптации и приспособлению к новым для них условиям и умению вбирать в себя все то, что соответствовало им в этих условиях.

Эти способности конфуцианства проявились уже во времена его противостояния с легизмом в период «Воюющих царств» (战国, 475–221 гг. до н. э.), когда определялась будущая структура социально-политического обустройства государственности Древнего Китая.

Идея легистов о законе *Фа* (法) как главном инструменте социальной регуляции встретила резкое возражение конфуцианцев, настаивающих на нравственных принципах регуляции. Закону *фа* конфуцианцы противопоставляли правило *Ли* (礼). Учению о злой природе человека (性恶, син э), к которой надо применять насилие посредством силы (势, ши) закона (法, фа) и искусных способов (术, шу), конфуцианцы противопоставили учение о доброй природе человека (性善, син шань), гуманности (仁, жэнь) и долга (义, и). В условиях того времени учение легистов оказалось более востребованным, и на базе его была создана первая китайская империя Цинь (221–206 гг. до н. э.), объединившая враждующие царства. Однако излишняя жестокость легистских методов привела к скорому падению империи.

Пришедшая на смену Цинь империя Хань объявила конфуцианство своей официальной идеологией. При этом, будучи официальной идеологией, конфуцианство включило в свой арсенал и методы управления легистов, доказавшие свою

эффективность в строительстве имперской государственности, смягчив их своими гуманистическими принципами, в которых проявился синтез конфуцианского правила *Ли* (禮) и легистского закона *Фа* (法).

Между тем в философской части этот синтез произошел гораздо раньше, еще в учении выдающегося представителя конфуцианства Сюнь-цзы (荀子, 310 г. до н. э. – ок. 238 г. до н. э.). В отличие от учения своего предшественника Мэн-цзы (孟子, 372–289 гг. до н. э.) о доброй природе человека, Сюнь-цзы заимствует у легистов положение о злой природе человека, которую необходимо исправлять не только при помощи правил *Ли* (禮), но и закона *Фа* (法).

Истоки гибкости конфуцианского учения, его умение вбирать в себя идеи различных школ, соответствующих запросу данного времени, очевидно, следует искать не в его противостояниях с легизмом, а в более древних временах – в истоках формирования философско-мировоззренческих традиций Древнего Китая, в период создания классических канонов Пятикнижия (五经, У цзин) в эпоху Чжоу (1046–771 гг. до н. э.).

В «Книге перемен» представлены два противоположных начала – инь (陰) и ян (陽), с которых началось становление философско-мировоззренческих основ в Китае. Решающую значимость для этого становления имело то, что в противостоянии двух противоположных начал не было непримиримой борьбы, а было взаимодействие, взаимная дополняемость, обусловившие рождение пяти первоэлементов (五行, у син), где вода порождает дерево, дерево – огонь, огонь – землю, земля – металл, а металл – воду.

В этой мировоззренческой матрице красной нитью проходит идея гармонии и взаимодействия, которая определила дальнейшее развитие философско-мировоззренческих принципов китайцев и формирование их менталитета. Поэтому неудивительно, что последователи Конфуция умели проявлять гибкость и мягкость, способность вбирать чужие идеи и, в зависимости от конкретных условий, приспосабливать их к своим теоретическим и практическим разработкам.

Буддизм, распространяясь за пределами своей исторической родины – Индии, проявлял такую же гибкость, способность вбирать в себя и адаптировать местные верования и культы, используя их для продвижения в новых для него социокультурных условиях. Но если в странах с менее развитой цивилизацией он мог успешно адаптировать местные религиозные верования, то в Китае с его высоко-развитой цивилизацией ему приходилось приспосабливаться к ним. Поэтому было естественно, что в своих противостояниях и конфуцианство, и буддизм начали проявлять свои способности и умения вбирать и адаптировать идеи друг друга, которые привели к постепенным притиркам двух противоборствующих учений.

Начавшиеся в период становления буддизма в Китае притирки трех учений друг к другу, растянувшиеся на несколько веков, вплоть до его полного утверждения в китайском цивилизационном пространстве в период Суй (581–618) и Тан (618–907), обусловили окончательное формирование синтеза трех учений (三教, саньцзяо), ставшего неотъемлемой частью общественно-политической и культурной жизни императорского Китая.

Если изначально инициатива доказательства непротиворечивости учения Будды традиционным китайским учениям принадлежала самим буддистам, то впоследствии эту инициативу подхватили даосы. Это было выражено и в указанном выше тезисе Сунь Чо о единстве трех учений, позже в учении даосской школы Цюаньчжэнь цзяо (全真教, школа совершенной истины), которая, по словам Е. А. Торчинова, «провозгласив лозунг “три религии пребывают в единстве” (сань цзяо хэ и) в качестве одного из основополагающих принципов своей доктрины, смогла осуществить культурный синтез под своей эгидой лишь на доктринально-культурном уровне, причем подчас вместо синтеза наличествовал обыкновенный синкретизм» [1993: 247]. Далее он пишет о том, что «важной характеристикой даосизма “цюаньчжэнь” является его синкретический характер, хорошо осознаваемый и адептами этого направления, поскольку они выдвинули лозунг сущностного единства трех религий Китая (сань цзяо и, сань цзяо вэй и). Само по себе учение о единстве “трех религий” восходит еще к периоду рецепции буддизма в Китае, где оно, по существу, означало единство буддизма и собственно китайской традиции. Однако только при Сун оно приняло свои классические формы» [Там же: 264]. В этот период синтез идей трех учений нашел отражение уже и в философии конфуцианства, когда в учение Конфуция, изначально направленного исключительно на решение этико-политических и социальных проблем, стали внедряться онтологические проблемы даосизма и буддизма. Вначале это была философия Дун Чжуншу (董仲舒, 179–104 до н. э.), который соединил конфуцианскую проблематику с учением о небе (天, тянь), дао (道), инь (阴) и ян (阳) и пяти стихиях (五行, у син). Онтологизация конфуцианского учения нашла свое дальнейшее развитие в философии сунского неоконфуцианства. Большое влияние на онтологическую картину неоконфуцианства оказали разработанные буддийской школой хуаянь (华严) принципы взаимоотношения *ли* (理) как абсолюта и *ши* (事) как проявленного бытия. В их философии они были представлены как взаимоотношения между *ли* (理) и *ци* (气). По словам А. И. Кобзева, «в ходе дальнейшего развития неоконфуцианская мысль концентрировалась на связанной с этой концепцией (концепция «ци» и «ли». – Л. Я.) двух важнейших проблемах – характера взаимоотношения 1) между *ци* и *ли*, 2) между *ли* отдельной вещи и *ли* всей тьмы вещей» [2002: 174]. Говоря о синтезе трех учений, он пишет: «До относительно недавнего времени в синологии доминирующим было мнение, что неоконфуцианство как философская система представляет собой синтезирующую надстройку над конфуцианством, даосизмом и буддизмом» [Там же: 24]. Разногласия мнений ученых о синтезе конфуцианства, даосизма и буддизма сводятся к спорам о том, кто из двух учений – даосизм или буддизм оказал наибольшее влияние на учение неоконфуцианства [Там же: 25].

Полное заимствование идей буддизма обнаруживается и в современном новом конфуцианстве (新儒学, синь жу сюэ). Так, один из виднейших представителей этого направления Сюнь Шили (熊十力, 1885–1968) отождествляет положение о состоянии изначального, неомраченного сознания с конфуцианским прин-

ципом гуманности (仁, жэнь). Рассуждая о не-двойственности (единстве) сущности и явления (体用不二, ти юн бу эр), сознания и материи (心物不二, синь у бу эр), единстве энергии и субстанции (能质不二), природы и человека (天人不二, тянь жэнь бу эр), он утверждает идеи гуманизма и гармонии, используя буддийский принцип единства, тождества и гармонии (см.: [Сюнь Шили: эл. ресурс]).

Заимствование идей друг у друга привело к мирному сосуществованию трех учений, которое обусловило их определенную «специализацию» в социальной и политической и сферах. В социальной сфере китайцы, с одной стороны, придерживались конфуцианских правил обустройства своего быта и семейных отношений, с другой – следовали даосским рекомендациям в отношении к природе и заботе о своем здоровье, продолжительности жизни. В нравственном аспекте они придерживались десяти буддийских заповедей о добродетельных деяниях, призывающих отказ от убийства, лжи, злословия и прелюбодеяния, и улучшении своей кармы.

В политической сфере мирному сосуществованию трех учений в немалой степени способствовала поддержка буддизма со стороны верховной власти. Увлечение императорами идеями буддизма во многом сказалось на поисках его схожестей с местными традициями, что способствовало его дальнейшему продвижению в Китае. Уже в начальный период распространения буддизма в Китае в период Троецарствия, когда на руинах империи Хань были образованы три государства, Вэй (220–265), У (222–280) и Шу (221–263), буддизм все сильнее пускал свои корни в Китае, его идеи проникали и в высшие слои. И если в царстве Вэй отношение правителей к буддизму было нейтральным (учение не поддерживалось и не подвергалось гонениям), то в соседнем царстве У император Сунь Цюань (孙权) проявлял большую благосклонность к нему. Такую же благосклонность и интерес к буддизму проявлял первый император Западной Цзинь (265–316) У Ди (晋武帝) и последующие императоры этой династии (см.: [Орбодоева 2015]). Однако при этом, поддерживая буддизм, императоры не отказывались и от услуг других учений. Их бюрократический аппарат по-прежнему оставался конфуцианским, заботы о своем здоровье по-прежнему доверяли даосским магам.

В. П. Васильев, будучи очевидцем мирного сосуществования религий в Китае, писал о том, «что касательно религиозного индифферентизма, то китайский император, встречая Новый год, вначале совершает поклон собственным богам, затем приносит жертву, согласно конфуцианскому ритуалу, в храме предков, затем совершает поклон сандаальному Будде и, наконец, посещает даосский храм ветров» [1873: 250].

Философский менталитет китайцев, восходящий к периоду формирования представлений о не-антагонизме противоположных начал, обусловил мягкость подхода к решению проблем и отрицание насилия и жесткости, позже сформулированного Д. Наем как «мягкая сила» (软势力, жуань ши ли). Именно такая сила, имплицитно присущая древней китайской философии, во многом способствовала формированию в Китае такого уникального явления как синтез трех учений (三教). Именно с позиции этих мягких установок философские изыскания даосов и кон-

фуцианцев были направлены на поиски гармонии мира, нашедших отражение в парадигме о Дао (道) как главном пути движения природы и общества, выраженных в концепции даосизма о «недеянии» (无为, у вэй) и концепции конфуцианства о гуманности (仁, жэнь), ритуале (礼, ли) справедливости (义, и), ставших созвучными буддийским идеям единства, тождества и гармонии. При этом принципы мягкого подхода сформированы у китайцев не только под влиянием традиционной философии, но также обосновывались рационализмом и прагматизмом китайского менталитета, отразившимися в формулировке Мо-цзы о том, что «справедливость – это то, что полезно», что «всеобщая любовь – это взаимная выгода» (подр. см.: [Титаренко 1985]).

Отношения китайских империй с соседними странами строились, главным образом, именно на принципах «мягкой силы», основанных на культурном имидже страны. Соседние более слабые государства не завоевывались Китаем военным путем, а покорялись за счет его культурного влияния. В основе военной стратегии, изложенной великим древнекитайским полководцем Сунь-цзы (孙子) в его сочинении «Методика ведения войны» (兵法, Бин фа), лежали те же принципы «мягкой силы», получившие известность как стратагемы (计划, цзихуа), суть которых заключалась в том, что для достижения победы над противником более предпочтительно использовать хитрость, обман, выдумку и дипломатию, чем жестокое сражение. В формировании синтеза трех учений отразились и принципы стратагемности, и «мягкой силы», присущие китайской традиции и обусловившие мирное сосуществование конфуцианства, даосизма и буддизма в политической сфере.

Мирное сосуществование трех учений в политической сфере было обусловлено не только менталитетом китайцев с их стратагемностью и мягкими принципами, но и традиционными представлениями о сакральности государственной власти, восходящими еще к эпохе Шан-Инь (ок. 1600–1046 гг. до н. э.), когда верховная власть ассоциировалась с верховным божеством Шан-ди (上帝), а позже, в период Чжоу (ок. 1046–221 гг. до н. э.) – с небесным мандатом (天命, тянь мин). По словам А. М. Мартынова, Е. Б. Поршневой, «в Китае новому иноземному учению пришлось столкнуться с устоявшейся политической, социальной и культурной, имеющей глубокие традиции, согласно которым, государственная власть понималась как непосредственное продолжение благой созидательной работы Неба – высшей сакральной ценности на всем Дальнем Востоке» [1986: 79]. Поэтому приоритет в выборе главенствующего учения зависел от императора. Но при этом, независимо от предпочтений государя, бюрократический аппарат управления всегда сохранял конфуцианские принципы. Свою нишу занимали и даосы, и буддисты. Как и конфуцианцы они рассматривались «как некое дополнительное средство поучения творить добро» [Там же: 82].

Иными словами, возвышая то или иное учение, императоры не отказывались от услуг и других двух учений. Характерным примером является деятельность императора династии Лян (502–549) У-ди (梁武帝) (464–549), одного из самых ярых поклонников буддизма, известного своей беседой с легендарным патриар-

хом школы чань (禅) Бодхидхармой (菩提达摩), прибывшем в Китай в 475 г. Несмотря на свою яркую приверженность буддизму, он, тем не менее, сохранял конфуцианскую систему управления и благосклонность к даосским целителям. «Учению Шакьямуни не удалось стать в Китае повелевающей доктриной, подобной христианству на Западе, а пришлось довольствоваться ролью утилитарно используемой идеологии», как конфуцианство и даосизм [Мартынов, Поршнева 1986: 85]. Такое отношение императоров к трем учениям, за редким исключением, продолжалось в течение всей истории императорского Китая. По словам академика В. М. Алексеева, к XX в. этот процесс (синтез трех учений. – Л. Я.) зашел так далеко, что в Китае невозможно было обнаружить в более или менее чистом виде ни буддизма, ни даосизма, ни конфуцианства [1947: 453].

Синтез учений конфуцианства, даосизма и буддизма сохраняется и в наши дни. Если в политической культуре императорского Китая мирное сосуществование трех учений (или так называемая «специализация») было обусловлено са-кральным статусом императорской власти, определявшей положение каждого из трех учений, то в политической культуре современного Китая она сохраняется благодаря политической стратегии «мягкой силы» руководства страны, направленной на создание гармоничного государства и реализацию «китайской мечты». Сегодня конфуцианство, буддизм и даосизм так же, как и в предыдущие годы, активно выполняют свои функции поддержки политического курса страны. Об этом красноречиво свидетельствует тот факт, что в уставе Буддийской ассоциации Китая официально была выражена поддержка линии партии, в нем говорилось о деятельности Ассоциации под руководством КПК [Горбунова 2013: 399–405].

В русле политики «мягкой силы» три учения активно используются в продвижении имиджа страны. Потенциал буддизма, даосизма и конфуцианства используется как в дипломатических интересах, так и для распространения культурного влияния китайского языка и культуры в других странах для осуществления политического курса компартии Китая, нацеленного на построение гармоничного мира, провозглашенной бывшим лидером Китая Ху Цзиньтао, и реализации «китайской мечты» (中国, чжунго мэн), провозглашенной нынешним лидером Си Цзиньпином.

Официальной идеологией Коммунистической партии Китая, направленной на построение гармоничного мира, является марксизм, который в русле намеченной стратегии основной акцент в своем учении делает на разработку гуманистических идеалов, уделяя особое внимание социальным ценностям.

Идеи марксизма, ставшие распространяться в Китае в начале XX в., сразу же привлекли внимание китайцев своими обещаниями построения общества равных, столь созвучных даосским идеалам Пути великого благоденствия (太平道, Тайпиндао). Можно сказать, с появлением в Китае в начале XX в. марксистская философия ориентировалась на реальную обстановку Китая и его традиционную культуру. Марксизм, как и буддизм, в социально-политических и культурных реалиях Китая подвергся китаизации (подр. см.: [Развитие философской мысли... 2021: 45–49]). Одной из важнейших составляющих этой китаизации стала его

интеграция с традиционной китайской философией, которая сегодня усилилась на основе ориентации китайского марксизма на гуманистические ценности, разрабатываемые в русле идеологической стратегии компартии, взявшей курс на построение гармоничного мира и реализацию «китайской мечты». В этом контексте придается большая значимость традиционным учениям – конфуцианству, буддизму и даосизму, в основе которых были заложены эти ценности. Это конфуцианский принцип человеколюбия (仁, жэнь), буддийский принцип «не навреди другому», даосский принцип «недеяния» (五为, у вэй), призывающий не нарушать естественный путь природы – Дао. В свою очередь эти учения в новых условиях современного Китая подвергаются модернизации, суть которой заключается в акцентировании внимания, как и у марксизма, на изначально присущих им гуманистических ценностях и дальнейшей их разработке в условиях современного мира. В этом аспекте идеи трех учений становятся весьма созвучными разработкам китайского марксизма (см.: [Янгутов, Чебунин 2018: 182–191]). На фоне идей гармонизации и гуманизации происходит интеграция традиционных идей в официальную идеологию.

Таким образом, синтез трех учений, начавшийся складываться с первых шагов вхождения буддизма в Китай, нашел здесь благодатную почву, сложившуюся в самый ранний период формирования философско-мировоззренческих принципов, обусловивших менталитет китайцев, отрицающий антагонизм противоположных начал, отличающийся мягкостью и прагматичностью подхода к решению проблем. К приходу буддизма конфуцианство и даосизм имели уже опыт взаимодействия с другими учениями и заимствования их идей. С другой стороны, буддизм, также имевший большой опыт взаимодействия с другими культурами, проявил большие усилия для приспособления к местной традиции и интеграции с конфуцианством и даосизмом. Единство трех учений было настолько устойчивым, что сохранялось во всех сферах (политической, социальной и культурной) китайского общества на протяжении всей истории Китая. Устойчивость этого единства вызвана тем, что во взаимодействии и взаимовлиянии каждое из трех учений сохраняло свою самостоятельность и свою нишу, что вполне соответствовало и соответствует ментальным установкам китайцев, настроенных сегодня на реализацию «китайской мечты».

Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)» № 121031000261-9.

Литература

Алексеев В. М. Глава из истории китайского буддизма / В. М. Алексеев // Известия Академии наук СССР, отделение литературы и языка. – 1947. – Т. 6. – Вып. 5. – С. 453–455.

Бяньвэнь о воздаянии за милости (рукопись из Дуньхуанского фонда Института востоковедения): в 2 т. Т. 2 // пер. и ком. Л. Н. Меньшикова. – М.: Наука; ГРВЛ, 1972. – 347 с.

Васильев В. П. Религии Востока. Конфуцианство, буддизм и даосизм / В. П. Васильев // Журнал Министерства народного просвещения. – 1873. – Май. – С. 29–107.

Горбунова С. А. Роль Чжао Пучу в истории китайского буддизма XX в. / С. А. Горбунова // Общество и государство в Китае. – 2013. – № 1. – С. 399–405.

Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства / А. И. Кобзев. – М.: Вост. лит-ра, 2002. – 606 с.

Кравцова М. Е. Сунь Чо / М. Е. Кравцова // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 6 т. 1: Философия / гл. ред. М. Л. Титаренко. – М.: Изд. Вост. лит-ра, 2006. – С. 396.

Мазур Т. Г. Конфуцианская идеология накануне ее сунского обновления (на примере мировоззрения Хань Юя) / Т. Г. Мазур // Религиоведение. – 2002. – № 4. – С. 110–112.

Мартынов А. С. Учения и религии в Восточной Азии в период средневековья / А. С. Мартынов, Е. Б. Поршнева // Народы Азии и Африки. – 1986. – № 1. – С. 79–101.

Моу-цзы. Лихолунь // Хунминцзи: в 2 т. Т. 1 / коммент.: Лю Лифу, Вэй Цзяньчжун, Ху Юн. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй чубаньшэ, 2013. – 510 с.

Орбодоева М. В. Буддизм и государственная политика Китая в эпоху Вэй и Цзинь / М. В. Орбодоева // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. – 2015. – № 3(19). – С. 183–187.

Развитие философской мысли Китая в контексте его современной политической стратегии / отв. ред. Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2021. – 346 с.

Религии Китая: хрестоматия / ред.-сост. Е. А. Торчинов. – СПб.: Евразия, 2001. – 512 с.

Титаренко М. Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение / М. Л. Титаренко. – М.: Наука; ГРВЛ. – 1985. – 245 с.

Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания / Е. А. Торчинов. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 309 с.

Щуцкий Ю. К. Даос в буддизме / Ю. К. Щуцкий // Восточные записки. Т. 1. – Л., 1927. – С. 235–250.

Янгутов Л. Е. Современная философская и общественно-политическая мысль Китая / Л. Е. Янгутов, А. В. Чебунин // Вопросы философии. – 2018. – № 8. – С. 182–191.

Янгутов Л. Е. Традиции Праздника парамиты в Китае / Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2007. – 272 с.

Ch'en K. K. S. The Chinese transformation of Buddhism / K. K. S. Ch'en. – Princeton, 1973. – 345 p.

Сюнь Шили [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.zsbeike.com/gxrenwu/a62a7e3224.html> (дата обращения: 24.01.2025).

References

Alekseev V. M. Glava iz istorii kitajskogo buddizma / V. M. Alekseev // Izvestiya Akademii nauk SSSR, otделение literatury i yazyka. – 1947. – Т. 6. – Вyp. 5. – С. 453–455.

Bian'ven' o vozdayanii za milosti (rukopis' iz Dun'huanskogo fonda Instituta vostokovedeniya): v 2 t. Т. 2 // per. i kom. L. N. Men'shikova. – М.: Nauka; GRVL, 1972. – 347 s.

Vasil'ev V. P. Religii Vostoka. Konfucianstvo, buddizm i daosizm / V. P. Vasil'ev // Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya. – 1873. – Maj. – С. 29–107.

Gorbunova S. A. Rol' Chzhao Puchu v istorii kitajskogo buddizma XX v. / S. A. Gorbunova // Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae. – 2013. – № 1. – С. 399–405.

Kobzev A. I. Filosofiya kitajskogo neokonfucianstva / A. I. Kobzev. – M.: Vost. lit-ra, 2002. – 606 s.

Kravcova M. E. Sun' Cho / M. E. Kravcova // Duhovnaya kul'tura Kitaya: enciklopediya: v 6 t. 1: Filosofiya / gl. red. M. L. Titarenko. – M.: Izd. Vost. lit-ra, 2006. – S. 396.

Mazur T. G. Konfucianskaya ideologiya nakanune ee sunskogo obnoveniya (na primere mirovozzreniya Han' Yuya) / T. G. Mazur // Religiovedenie. – 2002. – № 4. – S. 110–112.

Martynov A. S. Ucheniya i religii v Vostochnoj Azii v period srednevekov'ya / A. S. Martynov, E. B. Porshneva // Narody Azii i Afriki. – 1986. – № 1. – S. 79–101.

Mou-czy. Liholun' // Hunminczi: v 2 t. T. 1 / komment.: Lyu Lifu, Vej Czyan'chzhun, Hu Yun. – Pekin: Chzhunhua shuczyuj chuban'she, 2013. – 510 s.

Orbodoeva M. V. Buddizm i gosudarstvennaya politika Kitaya v epohu Vej i Czin' / M. V. Orbodoeva // Vestnik Buryatskogo nauchnogo centra Sibirskogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk. – 2015. – № 3(19). – S. 183–187.

Razvitie filosofskoj mysli Kitaya v kontekste ego sovremennoj politicheskoy strategii / otv. red. L. E. Yangutov. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2021. – 346 s.

Religii Kitaya: hrestomatiya / red.-sost. E. A. Torchinov. – SPb.: Evraziya, 2001. – 512 s.

Titarenko M. L. Drevnekitajskij filosof Mo Di, ego shkola i uchenie / M. L. Titarenko. – M.: Nauka; GRVL. – 1985. – 245 s.

Torchinov E. A. Daosizm. Opyt istoriko-religiovedcheskogo opisaniya / E. A. Torchinov. – SPb.: Andreev i synov'ya, 1993. – 309 s.

Shchuckij Yu. K. Daos v buddizme / Yu. K. Shchuckij // Vostochnye zapiski. T. 1. – L., 1927. – S. 235–250.

Yangutov L. E. Sovremennaya filosofskaya i obshchestvenno-politicheskaya mysl' Kitaya / L. E. Yangutov, A. V. Chebunin // Voprosy filosofii. – 2018. – № 8. – S. 182–191.

Yangutov L. E. Tradicii Pradzhnyaparamity v Kitae / L. E. Yangutov. – Ulan-Ude: Izd-vo Buryat. gos. un-ta, 2007. – 272 s.

Ch'en K. K. S. The Chinese transformation of Buddhism / K. K. S. Ch'en. – Princeton, 1973. – 345 p.

Syun' Shili [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <https://www.zsbeike.com/gxrenwu/a62a7e3224.html> (data obrashcheniya: 24.01.2025).