

ссылке, Ван Янмин заложил фундамент собственной оригинальной философии (4.-С.149).

После XV века начался процесс возрождения влияния буддизма, в ходе которого выдвинулось несколько выдающихся его представителей. Многие из них, в частности Чжу Хун, Юнь Гу, Чжэнь Кэ, Дэ Цинн и Чжи Сюй, были сторонниками объединения школ Чань и «Чистой Земли», а также единения трех учений. Они комментировали как «Чжуан-цзы», так и «Книгу Перемен» и «Четверокнижие». Все эти монахи были тесно связаны с ведущими мыслителями и литераторами своего времени, и на каждого из них синкретические идеи последних действовали вдохновляющее.

На идеологической арене конфуцианство занимало доминирующее положение над буддизмом. Известно, что в первые годы минской династии верхи очень сильно благоволит буддизму. Одним из преемников либеральной традиции по отношению к буддизму в это время был знаменитый конфуцианский ученый и государственный деятель, воспитатель наследника,

выдающийся знаток чжусианской философии – Сун Лянь. Он считал, что, во-первых, буддизм учит людей добру, следовательно, во-вторых, вполне может применяться как вспомогательное средство в деле управления и преобразования, а потому, в-третьих, может функционировать наряду и совместно с конфуцианством.

В целом надо сказать, что буддизму в эпоху Мин, в рамках официальной идеологии придавалось значение вспомогательного воспитательного средства. Эта оценка зависела от причин прежде всего политического характера. В данном случае наиболее наглядной выглядит политика минского двора по отношению к тибетским районам (8.-С.308).

Естественно, широкое использование буддизма в политических интересах, несмотря на лидерство конфуцианцев в идеологической борьбе и критическую оценку буддизма с их стороны, заставляли двор и официальные круги занимать по отношению к буддизму неортодоксальную либеральную позицию.

Е.Ц. Прушенова

Улан-Удэ

Учение о государстве в философии Мэн-цзы

One of the greatest Confucius' follower was Meng-zi (Mencius), who is thought to have lived from 371 to 289 BC. Much like Confucius, Mencius traveled in different states for several years attempting to persuade rulers to adopt his philosophy with success. Mencius' merit is developing and systematizing of Confucianism. The central Mencius' noteworthy arguments of this article is the treatise about state. In article states the idea that the function of a ruler is to further the good of his subjects. If a ruler abuses his power, he is no longer acting as a ruler. Instead, he is just a "fellow", and he has lost the mandate of heaven. According this view we states that Mencius proposed ideas of democracy in Ancient China.

С тех пор, как впервые были приоткрыта завеса над древней китайской цивилизацией, число желающих познать секрет ее величественности, гармонии управления государством, мир строгих и пышных ритуалов, не уменьшалось. Ключ к разгадке, возможно, заключен в самобытности китайской культуры, одной из самых древних и богатых в мире. Сегодня интерес мировой науки к этому феномену китайской цивилизации все более увеличивается. Духовные ценности, заложенные в древности, продолжают оказывать влияние на мировоззрение китайцев и по сей день, определяя их отношение к жизни. В настоящее время, в период бурного экономического развития Китая, традиционные ценности не исчезают, а, напротив, получают новое разви-

тие в контексте современных рыночных ценностей.

Актуальность идей древних мыслителей Китая обусловлена, очевидно, тем, что их главным направлением были общество, его устройство, структура и ее функционирование. Начиная с самых ранних философских школ, общество и человек в обществе были основной темой китайской философии. Эти же понятия – «человек», «общество» – являются центральными для одной из ключевых категорий социальной философии – демократии. Понятие «демократия» прочно вошло в обиход нашей жизни. Большинство стран в мире – это страны с демократическим режимом с большей или меньшей степенью свободы. Не стали исключением и страны,

находящиеся в лоне конфуцианского учения, такие как Япония, Южная Корея, Сингапур, Тайвань, Вьетнам и Китай, которые сегодня показывают удивительные темпы экономического развития, наряду с гармоничным сочетанием историко-культурной традиции и технологической модернизации. Секрет таких успехов, возможно, кроется в синтезе конфуцианского наследия и демократических ценностей.

Учение Конфуция сформировалось как реакция на распад родоплеменных отношений в обществе и формирование государственности. Ностальгия по моральным ценностям родоплеменного общества, обеспокоенность утратой их значимости заставили Конфуция предпринять усиленные попытки сохранить и приспособить эти ценности к новым условиям зарождающегося государства. Как результат возникло учение, в основе которого были заложены принципы социальной регуляции, характерные родовому обществу. Опыт приспособления родоплеменных ценностей к современным ему процессам формирования государственности, наработанный Конфуцием во время своей государственной и педагогической деятельности, оказался теоретической основой конфуцианского учения о государстве и был воспринят его учеником Мэн-цзы. В его философии мы встречаемся с первой конфуцианской концепцией государства. Переняв наследие своего учителя, Мэн-цзы разработал концепцию экономического развития страны и внес в свое учение элементы демократических идей. Ведь родоплеменные отношения с принципом выборности вождя или главы рода, служащие эталоном идеального общественного порядка для Конфуция, в своей основе демократичны. Очевидно, именно эти идеи определили учение Мэн-цзы.

Мэн-цзы (учитель Мэн, Мэнций, Мэн Кэ, Цзыюй) называют «следующим за совершенно-мудрым» или «уступающий только святому – Конфуцию» – я шен. Согласно основоположнику китайской историографии Сыма Цяню (2–1 в. до н.э., Ши Ци.), Мэн-цзы родился в 372/371 или в 389 гг. до н.э. во владении Цзоу, исторически и культурно связанном с государством Лу (на полуострове Шаньдун), откуда происходил Конфуций. Мэн-цзы учился у его внука Цзы-Си, который от ученика самого Конфуция Цзэн-цзы воспринял заветы создателя конфуцианства.

Мэн-цзы был истинным последователем Конфуция. Он, подобно Конфуцию посещая ряд государств центрального Китая и, в частности, подвизаясь в столице Ци в академии Ци ся, пытался воздействовать на их правителей, но безуспешно. Примерно в 70 лет, возможно, вновь

по завету Конфуция, который в таком возрасте стал «следовать желаниям своего сердца» (1., II, 4.), Мэн-цзы оставил эти попытки, вернулся к частной жизни и всецело предан теоретической деятельности. Умер Мэн-цзы в 289 или 305 гг. до н.э.

Учение Мэн-цзы изложено в одноименном классическом трактате Мэн-цзы, который в начале II тысячелетия (при династии Сун) был включен в Тринадцатиканоние (Ши сань цзин) и Четверокнижие (Си шу). Трактат состоит из 7 глав.

Первыми китайскими исследователями трактата «Мэн-цзы», по-видимому, являются первый комментатор данного трактата Чжао Ци и историк Сыма Цянь. По их мнению, книга была написана самим Мэн-цзы, предтеча неоконфуцианства Хань Юй (768–824) придерживался мнения, что одноименный трактат был составлен Мэн-цзы совместно с его учениками. Важнейшие комментарии к «Мэн-цзы» принадлежат кисти Чжао Ци (включены в Ши сань цзин), Чжу Си (включены в Си шу), Цзяо Сюня (1763–1820) (включены в Чжу цзы цзи чэн – «Корпус философской классики»), Дай Чжэня (1723–1777).

Европейскому миру трактат «Мэн-цзы» открыл один из самых авторитетных синологов мира, Джеймс Легг. Этот трактат Дж. Легг опубликовал в 1895 г. в Оксфорде вместе с другими трактатами в семи томах под названием «The Chinese classics: with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes by James Legge». Существуют и другие переводы на английский (L.A. Lyall, 1932; D.C. Lau, 1970), немецкий (R. Wilhelm, 1916) языки. Первый перевод этого трактата на русский язык принадлежит П.С. Попову (1842–1913). Он был опубликован в 1904 г. в С-Петербурге(2.). С того времени на протяжении практически 100 лет конфуцианская классика на русский язык не переводилась. П.С. Попову принадлежит также перевод «Лунь юй» Конфуция. По времени издания этот перевод «Лунь юй» вышел позже «Мэн-цзы». Это может быть аргументом в сторону большей систематичности и целостности последнего трактата. Известно, что «Лунь юй» не представляет собой систематизированного произведения, высказывания Учителя были расположены хаотично, что затрудняло понимание. Возможно, поэтому П.С. Попов начал изучение конфуцианских канонических текстов с «Мэн-цзы», «дабы заранее вжиться в конфуцианскую терминологию»(2., С.265.). Данный перевод был единственным переводом на русский язык вплоть до недавних времен. Второй полный перевод трактата «Мэн-цзы» вышел в свет в

1999 г., уже после смерти его автора, выдающегося русского синолога Всеволода Сергеевича Колоколова (1896-1979).

Частичный перевод высказываний Мэн-цзы выполнил Л.И. Думан и опубликовал в 1972 г. (3.). В 2000 г. в Москве были опубликованы переводы тезисов из «Мэн-цзы чжэн и» («Мэн-цзы с комментариями»), принадлежащие И.Т. Зограф. Эти переводы представлены в двухтомном сборнике «Классическое конфуцианство» (4.).

Учение Мэн-цзы отражено в статьях таких российских ученых, как А.М. Крапетыянц, М.Л. Титаренко, Н.И. Конрад, А.С. Мартынов, Л.Н. Меньшиков (5., 6., 7., 8., 9.) и других востоковедов-синологов. Однако специального исследования учения Мэн-цзы до сих пор нет.

П.С. Попов в предисловии книги «Китайский философ Мэн-цзы» приводит высказывание Чэн-цзы (1033-1107): «Мэн-цзы оказал огромную услугу конфуцианскому учению. Чжун-ни (Конфуций-Прим.авт.) говорит только о человеколюбии (жэнь гуманизм), а Мэн-цзы с первого слова говорит о человеколюбии и справедливости; Чжун-ни сказал только о воле, а Мэн-цзы сказал весьма много о воспитании духа; его рассуждения об этом предмете и о доброте человеческой природы касаются вопросов, которые не были развиты прежними мудрецами. Учащиеся, говорит тот же философ, должны начинать с «Лунь юйя» и «Мэн-цзы», и когда они справятся с ними, то остальные классики будут поняты сами собой» (2., IV). Возможно, действительно, одной из причин привлекательности «Мэн-цзы» является более полное, систематизированное и ясное изложение конфуцианских принципов. Согласно А.С. Мартынову, величие Мэн-цзы в том, что «он радикально изменил характер взаимоотношений между реальностью и мыслью». «Если Конфуций, представлявший собой типичный образец величавого древнего мудреца, как бы снисходит до того, чтобы время от времени ронять в вечность свои предельно авторитетные наставления, то Мэн-цзы идет совершенно иным путем. Он старается, прежде всего, приучить собеседника к рассуждению, затем приобщить его к своим логическим рассуждениям, с тем, чтобы совместными усилиями вскрыть в окружающей действительности главную причину (которая чаще всего оказывалась отступлением от какого-нибудь фундаментального принципа), приведшую к катастрофическим последствиям или к существующему плачевному положению» (8., С.286.).

Изучение идей Мэн-цзы, как видим, активизировалось сравнительно недавно, в связи с чем можно констатировать актуальность продолже-

ния поиска «белых пятен» в изучении его философии.

Исследователи, рассматривая различные аспекты философии Мэн-цзы, отмечают, что мыслитель продолжил мысль Учителя о гуманности в отношениях между людьми и сохранил политическую направленность. Также как и Великий Учитель Кун Мэн-цзы превозносит моральные устои мифических правителей древности Яо и Шуня (2356 - 2206 год до н.э.). Важным вкладом в конфуцианскую мысль стало учение Мэн-цзы о «доброй природе» (син шань) человека, согласно которому человек обладает врожденным добром и способностью творить его. Если у Конфуция гуманность (жэнь) представлялась специфическим атрибутом «благородного мужа» (цзюнь цзы), не присущим «ничтожному человеку» (сяо жэнь), то уже у Мэн-цзы она стала не только долгом правителя, но и универсальным началом человеческой личности и отношений между людьми. Раскрывая данное учение, Мэн-цзы предложил расширенное определение основных принципов Конфуция: «Соболезнующее и сострадающее сердце – начало гуманности (жэнь), стыдящееся [за себя] и негодующее [на другого] сердце – начало должной справедливости (и), отказывающееся [себе] и уступающее [другому] сердце – начало благопристойности (ли), утверждающее и отрицающее сердце – начало разумности (чжи). Человеку принадлежат эти четыре начала, так же как ему принадлежат четыре конечности (сы ти)» (10.). Результатом ошибок, неправильной деятельности людей, не следования своей природе и неспособности оградить себя от вредного внешнего влияния становится отклонение от «доброй природы» человека, злодеяние. Для искоренения зла достаточно восстановить первоначальную природу человека путем познания.

Центральной идеей его философии является идея об управлении государством. В ее основе – концепция управления на основе добродетели. Мэн-цзы первым ввел понятие гуманного управления государством — основной политический взгляд Мэн-цзы, восходящий к выдвинутому Конфуцием понятию «человеколюбие». У Конфуция гуманность представлялась специфическим атрибутом «благородного мужа» (цзюнь цзы), не присущим «ничтожному человеку» (сяо жэнь) (1., IV, 5, XIV, 6/7, 28/30), а у Мэн-цзы она стала не только долгом правителя, но и универсальным началом человеческой личности и отношений между людьми (10., III А, 4, VII Б, 16). Мэн-цзы сформулировал омонимичную максиму «Гуманность (жэнь) – это человек (жэнь)», детализированную в дефинициях: «Обретение

(дэ) человека для Поднебесной называется гуманностью» и «Гуманность – это сердце человека» (10., II А, 6, VI А, 6, VII.). Уступая родственной близости (цин), гуманность превосходит «приязнь-любовь-жалость» (ай) и обуславливает отношение ко всему сущему: «Благородный муж в отношении вещей таков, что испытывает к ним приязнь, но не гуманен с ними; в отношении народа таков, что гуманен с ним, но не родственно близок к нему. Будучи родственно близок к родителям, будешь гуманен с народом; будучи гуманным с народом, будешь испытывать приязнь по отношению к вещам» (10., VII А, 45.). Таким образом, идея Мэн-цзы о гуманности распространилась и на социально-политическую сферу деятельности человека. Его понятие «гуманного правления» (жэнь чжэн) (10., I А, 5, I Б, 11, 12, II А, 1, III А, 3, 4, IV А, 11, 14/15), предполагающее, что «у главы государства, любящего гуманность, нет врагов в Поднебесной» (10., IV А, 8.), стало впоследствии идеологическим штампом конфуцианской ортодоксии.

Особое значение в учении Мэн-цзы о государстве придается благосостоянию народа в государстве. Основной тезис данного аспекта его учения гласит: «наиболее ценным является народ, за ним следуют духи земли и злаков, правители же занимают незначительное место» (10., XIV). Здесь следует отметить тот факт, что если Конфуций обращает большее внимание на правителя, то Мэн-цзы – на народ. Вся философия Мэн-цзы направлена на улучшение жизни народа. Только улучшение жизни народа приведет к улучшению ситуации всего государства. В древности Китай представлял полностью аграрное государство, поэтому Мэн-цзы точно заметил, что улучшение условий жизни простого народа возможно только при улучшении условий землепользования, что, в свою очередь, станет залогом успеха всего государства.

Учение об управлении на основе добродетели построено на «установлении имущества для народа», т. е. предоставлении народу частной собственности, которую Мэн-цзы называл хэнчань – постоянное (недвижимое) имущество. Данный аспект философии Мэн-цзы исследователи называют его экономической теорией, которая, с одной стороны, явилась продолжением легистских традиций в плане обращения к экономическим преобразованиям, но, с другой стороны, стала нововведением для конфуцианского учения. Именно здесь был намечен синтез конфуцианства и легизма.

Мэн-цзы утверждал, что, воплотив в жизнь принципы его экономического учения, народ

будет жить в достатке. Основой прочного экономического фундамента стало равное распределение земли. Идеальная земельная система для него – это «система колодезных полей». Расположение девяти участков по форме напоминает иероглиф «цзин» – «колодец», поэтому система расположения земель и называется «система колодезных полей» (10., III а, 3.). По этой системе, «каждое ли (полкилометра) земли делится на девять участков земли, каждый площадью в сто китайских акров. Центральный участок – так называемое «общественное поле», а окружающие его восемь являются собственностью восьми крестьян и их семей, каждой принадлежит один участок. Крестьяне возделывают свое поле, а общий участок – сообща. Продукт с общественного поля идет в казну, а урожай собственного поля семья оставляет себе.

Описывая эту систему деления земли, Мэн-цзы говорит, что каждая семья вокруг пятиакровой усадьбы на своем поле должна высаживать деревья, чтобы взрослые члены семьи были одеты в шелк. Каждая семья должна также выращивать домашних птиц и свиней, чтобы у взрослых членов семьи было мясо. Если народ будет владеть землей в таких размерах, то этого будет «достаточно, чтобы служить отцам и матерям, достаточно, чтобы содержать жен и детей, в урожайные годы позволит быть всегда сытым, в неурожайные годы позволит избежать смерти» (10., I). Если это сделано, каждый в правление вана может «жить и хоронить умерших без малейшего недовольства, что означает начало пути вана» (10., Ia, 3). Рассуждая объективно, Мэн-цзы воссоздает здесь некий образ древнекитайской социальной утопии, однако здесь важна идея философа, что такая система человеческого сосуществования означает всего лишь «начало», ибо является лишь экономической основой для более высокой культуры людей. Обеспечив каждую семью отдельным участком, упорядочив систему возделывания общего участка, Мэн-цзы постарался освободить людей от лишних трат времени, которое могло бы использоваться народом для самообразования. Только когда каждый получит какое-то образование и придет к пониманию человеческих отношений (принципов ли), можно говорить о завершении «пути вана». Кроме того, на этой базе можно будет «уделять внимание обучению в школах, внушать долг сыновней почтительности к родителям и уважение к старшим» (10., I), т. е. открывать различные школы и обучать в них почтительности к родителям и уважению к старшим. Как полагал Мэн-цзы, если «будет так, то не может быть такого, чтобы правитель не был

правителем» (т. е. не объединил бы Поднебесную) (10., I).

Мэн-цзы размышлял над двумя противоположными друг другу типами правления: правление вана (совершенномудрого) и правление ба (гегемона). Правление совершенномудрого вана (ван дао) осуществляется через нравственные наставления и образование, правление гегемона – через силу и принуждение (ба дао). Власть вана – нравственная, власть ба – физическая. В этой связи Мэн-цзы говорит: «Тот, кто вместо добродетели использует силу, является ба. Тот, кто добродетелен и следует гуманности, является ваном. Если подчинять людей силой, они покорятся не сердцами, а только внешне, ибо у них недостаточно сил, чтобы противиться. Но если завоевать людей добродетелью, их сердца будут довольны и они подчинятся сами, как это сделали семьдесят учеников Конфуция» (10., II, 3). Конечно, по словам Мэн-цзы, «царственным путем» правления является управление государством на основе конфуцианских принципов высокой гуманности.

Таким образом, можно выделить три аспекта учения Мэн-цзы о государстве. Во-первых, его учение о государстве основано на идее «гуманного управления» государством, во-вторых, при правильном управлении государством необходимо достижение должного уровня благосостояния народа, в-третьих, необходимым условием развития государства является повышение уровня образованности народа. Сумма этих трех принципов составляет, по Мэн-цзы, формулу успешного управления государством. Гуманное управление и успешная экономическая политика поможет завладеть сердца народа. Обучение повысит уровень образованности народа и приблизит его к идеалу взнь, поставит на путь самосовершенствования и станет условием соблюдения правил ли («пусть отец будет отцом, а сын сыном»). Все это является неременной гарантией овладения достойным правителем всей Поднебесной и вступления на путь совершенномудрого вана (ван дао).

Хочется отметить, что литература, касающаяся философии Мэн-цзы, пролила свет на многие интересные и важные аспекты учения второго великого конфуцианца. При этом мало кто обратил внимание на тот факт, что Мэн-цзы, продолжая социально-политическую направленность конфуцианской философии, стал первым выразителем демократических идей в истории древнекитайской мысли.

Прежде чем приступить к рассмотрению демократических идей Мэн-цзы, нужно уточнить современные представления о самом понятии

демократии. Со времен известного французского историка, социолога и политического деятеля Алексиса де Токвиля в политической литературе неоднократно высказывалась мысль, что развитие государственных форм неизбежно и закономерно приведет человеческое общество к демократии (11., С.23.).

Позднее ряд влиятельных политологов, подобно де Токвилю, содействовали утверждению этой мысли в общественном сознании. Демократия представлялась естественным и неизбежным состоянием, которое немедленно наступит вне зависимости от содействия или противодействия отдельных индивидуумов или групп людей. Существовало также множество противоположных точек зрения.

Но к какой именно демократии может прийти то или иное общество? Ответ на этот вопрос зависит от большого числа слагаемых, в числе которых специфика исторического развития, особенности национального характера и др.

Как ни странно, термин «демократия» принадлежит к числу наиболее спорных и неопределенных понятий современной политической теории. Прежде ее нередко считали высшей и конечной формой, обеспечивающей уверенное и благополучное существование. Противники понимают, что при ней все же можно существовать, ее сторонники – соглашаются, что ей свойственны слишком многие недостатки, чтобы ее чрезмерно превозносить.

Древний мир (Платон, Аристотель) знал только непосредственную демократию, в которой народ сам правит государством через общее народное собрание. Понятие демократии совпало здесь с понятием демократической формы правления, с понятием непосредственного «народоправства». В Новое время Ж.Ж. Руссо также употреблял это греческое слово. Однако именно он создал теоретическое обоснование более широкому пониманию демократии, которое утвердилось в наше время. Он допускал, что с верховенством народа могут быть совместимы различные формы государственной власти – и демократическая, и аристократическая, и монархическая. Тем самым он открыл путь для нового понимания демократии как формы государства, в котором верховная власть принадлежит народу, а формы правления могут быть разными.

Позднее понятие демократии было распространено на все формы государства, в котором народу принадлежит верховенство в установлении власти и контроль над нею. При этом допускалось, что свою верховную власть народ может проявлять как непосредственно, так и через представителей. В соответствии с этим де-

мократия определяется, прежде всего, как форма государства, в котором верховенство принадлежит общей воле народа.

Многие мыслители находили, что демократия может быть осуществлена лишь при особых, специфических условиях. Более того, большинство определенно полагали, что, если понимать демократию во всей строгости этого явления, то истинной демократии никогда не было и не будет. Подобные суждения столь авторитетных ученых как, Руссо, Брайс, Прево-Парадолль, Гирншоу и др., вполне подтверждают и ярко подчеркивают те выводы о демократии, к которым приводит исторический опыт. Современные исследователи единодушно признают, что как более поздняя и сложная форма политического развития демократия требует и большей зрелости народа. Как указывалось ранее, по своему существу демократия есть самоуправление народа, но для того, чтобы это самоуправление не было пустой фикцией, надо, чтобы народ выработал свои формы организации. По словам де Токвиля, «народ должен созреть для управления самим собой, понимающий свои права и уважающий чужие, осознающий свои обязанности и способный к самоограничению». «Такая высота политического сознания никогда не дается сразу, она приобретает долгим и суровым опытом жизни. И чем сложнее и выше задачи, которые ставятся перед государством, тем более требуется для этого политическая зрелость народа, содействие лучших сторон человеческой природы и напряжение всех нравственных сил» (11.-С.23.). «Демократия, - продолжает он, - невозможна без воспитания народа, без поднятия его нравственного уровня» (11.-С.23.). Этот же вопрос поднимает в своей теории Мэн-цзы. Но при этом он упоминает, что воспитание народа и поднятие его нравственного уровня невозможно без экономической основы. Предлагая свою систему «колодезных полей», упоминавшуюся выше, Мэн-цзы ищет пути достижения прочного экономического фундамента для населения. Стабильное экономическое развитие всегда являлось базой для более высокой культуры людей, что в свою очередь может стать основой для развития демократических настроений. Возможно, следуя принципам, звучащим в вышеуказанных словах, происходит развитие экономико-политического и социально-культурного положения в так называемом конфуцианском культурном регионе.

Данный ракурс рассмотрения конфуцианской мысли весьма интересен. Еще недавно традиционно считалось, что Восточная Азия – это регион, где господствуют консерватизм, деспотия и

не может быть и речи о демократии. Однако современные «восточные тигры» в эпоху сверхскоростных технологий, где нет места консерватизму и отсталости, достигли таких невероятных вершин в политике, экономике и во многих других отраслях, что актуальность изучения и раскрытия всех секретов очевидна.

Историческая обстановка эпохи, в которую жил Мэн-цзы, не изменилась со времен Конфуция. Как и в эпоху Великого Учителя, наиболее актуальным вопросом для общества эпохи Чуньцзо «Весны и Осени» оставался вопрос управления государством, наилучшего государственного и общественного устройства. Мэн-цзы жил на столетия позже Конфуция, и проблемы политической и экономической обстановки в его время стали еще более явными и актуальными. Продолжая развивать основное направление философствования древнекитайских мудрецов, Мэн-цзы выдвигает идею управления государством на основе человеколюбия, традиционной конфуцианской гуманности жэнь. Эта идея у Мэн-цзы выражена в словах «ценить народ». Призывая уделять больше внимания народу, Мэн-цзы осознавал огромное значение и мощь, которая заключена в народе. Известно его утверждение, что «если государь ведет себя не так, как положено государю, если он по своим нравственным качествам напрасно носит титул государя, то лучшие представители народа могут исправить это положение, сменив государя на другого, который будет соответствовать тому слову, которым его называют» (10., VI). Он утверждает, таким образом, что в обществе может царить своеобразное негласное «народовластие», выраженное в контроле над деятельностью правителя.

Последователи «школы служилых» во всем «ценили народ», но именно Мэн-цзы особенно выделился среди них. В связи с этим, мы убеждены, что Мэн-цзы стал основателем демократических идей в древнекитайской мысли, возникших практически одновременно с расцветом древнегреческой демократии. Конечно, древнегреческая демократия, в каком виде она известна человечеству, ближе современному понятию о демократии, т.к. современная демократия является непосредственным, во многом видоизменившимся порождением древнегреческой мысли. Однако в данной работе мы хотели бы предположить, что зачатки специфической демократии существовали и в Древнем Китае, которые качественно отличались от «народовластия», возникшего в Древней Греции.

В основе нашего убеждения, что философия Мэн-цзы содержит демократические идеи «на-

родовластия», лежит тезис о том, что «наиболее ценным является народ». Рассмотрим основные тезисы нашей гипотезы. Во-первых, если Конфуций разделял людей на цзюнь-цзы и сяо жэнь, последним из которых путь к цзюнь-цзы был ограничен, то по Мэн-цзы люди изначально представляют собой идеал, им по природе присуща доброта, и в течение жизни человек теряет или, наоборот, сохраняет все эти качества. Таким образом, путь к достижению уровня благородного мужа открыт каждому, и каждый имеет возможность, в связи с этим, повысить свой образовательный уровень и имеет право претендовать на высокий пост правителя государства. Во-вторых, разрабатывая экономическую концепцию, Мэн-цзы задался целью не просто улучшить материальное положение народа, но и создать для народа досуг, свободное время, которое народ мог бы тратить на самосовершенствование.

Новацией Мэн-цзы стала идея о возможности народа свергнуть неугодного правителя, что можно считать правом народа участвовать в управлении государством. В связи с этим можно косвенно полагать, что именно народ является настоящим главой государства, а правитель только выражает волю народа. Такое своеобразное народовластие.

1. Кун-цзы. Лунь юй. (Беседы и суждения). – Бэйцзин., 1997.-267с.
2. Попов. П.С. Китайский философ Мэн-цзы. - СПб., 1998.
3. Древнекитайская философия. - Т.1. - М., 1972.
4. Классическое конфуцианство. Т.2. Мэн-цзы, Сюнь-цзы / Переводы, статьи, комментарии И.Т.Зюграф.- СПб.,2000.
5. А.М.Крапатьянц Древнекитайская системология: Уровень протосхем и символов гуа. – М., 1989.;

Итак, мы выделим несколько пунктов, согласно которым философия Мэн-цзы содержит идеи, характерные демократическому способу правления: 1. «равноправие» граждан от рождения; 2. право всех «граждан» «участвовать» в выборе главы государства; 3. открытый доступ к государственным должностям для всех «граждан».

Подводя итоги учения выдающегося конфуцианского мыслителя Мэн-цзы, отметим, что его политическая концепция стала достойным и значительным продолжением учения Конфуция. Однако ее без сомнений можно назвать утопичной. Его учение о гуманном правлении явилось концентрацией политической справедливости того времени. В силу своей идеальности она не смогла найти реального воплощения. Известно, что Мэн-цзы, подобно Учителю, искал возможность применить свои идеи на практике, заняв государственный пост, но так же, как и Конфуций, безрезультатно, не получив желаемого отклика со стороны правителей государств, к концу своих лет занялся преподаванием. Образ идеального правителя и гуманного управления государством у Мэн-цзы настолько утопичны, что их реального воплощения так и не произошло.

6. М.Л.Титаренко История китайской философии. Пер. с кит. / Общ. ред. М.Л.Титаренко.-М.: Прогресс, 1989;
7. Мартынов А.С. Конфуцианство «Лунь юй» – Т.1. - СПб., 2001.
8. Мэн-цзы. Предисл. Л.Н. Меньшикова. Пер. с кит., указ. В.С. Колоколова/Под ред. Л.Н. Меньшикова. - СПб.,1999.
9. Мэн-цзы.- Тайюань: Шанси гусян чубаньше, 2006. – 261с.
10. Токвиль, А. Демократия в Америке: Пер. с фр./ Предисл. Гарольда Дж. Ласки. – М.: Весь мир, 2000.

Л.Е. Янгутов, Д.Б. Бадмаева
Улан-Удэ

Трактат «Лихолунь» и добуддийские верования китайцев

The article is about beforbuddhism religions of Shan-Yin and Zhou periods in Chinese history. It's considered some reasons of underdeveloped religions in Ancient China. The authors analyzed Ancient Chinese literature memorial "Lihoulun" written by Mouzi. This treatise is states about the first contacts of traditional religions of China with Buddhist religion.

Буддизм, проникший в Китай на рубеже нашей эры, столкнулся с богатейшей и самобытной культурой. Созданные китайцами духовные и материальные памятники отразили все грани

их творчества, вошедшего в сокровищницу мировой культуры. Не осталось практически ни одной сферы человеческой деятельности, где бы этот удивительный народ не оставил своего за-