

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-

метного следа. Но вместе с тем, была и такая сфера, где китайцы заметно отстали от других народов. По словам Е.Воронцова, китайцы мало знали то, что «хорошо было известно семитам и арийцам» (1). Под этими словами исследователь буддизма начала прошлого столетия имел в виду отсутствие в Китае развитой религии, подобной христианству и буддизму. Отсутствие такой религии «оставляла многие запросы духовной жизни человека, относящегося к бытию души по смерти, без разрешения» (2).

Нельзя сказать, что ко времени знакомства с буддизмом китайцы не знали религии вообще, однако их религиозные верования значительно отличались от верований «семитов и арийцев», значительно уступая им по степени своей развитости. К тому времени религиозная картина китайцев замыкалась на культе Неба и культе предков. Культ Неба имел ярко выраженный социально-политический оттенок, культ предков был связан с ритуалами жертвоприношения и похорон. С ритуалами жертвоприношения и похорон, в свою очередь, были связаны представления о душе и духе, которые открывали завесу загробного мира. Однако представления о загробном мире не занимали существенного места в жизни китайцев. Для них весьма характерным был трезвый, расчетливый подход к жизни. Рационалистически мыслящий китаец обращал большее внимание на обустройство настоящей жизни, нежели загробной. В этом вопросе были удивительно единодушными и конфуцианцы, и даосы. Они слишком сильно были привязаны к ценностям настоящей жизни. Эти ценности усиленно культивировались конфуцианцами. Их идеология служения правителю, идеал благородного мужа, принципы регламентации социальной деятельности людей были ориентированы исключительно на настоящую жизнь. Не отрицали ценности данной жизни и даосы. Достаточно вспомнить призывы Ян Чжу «наслаждаться жизнью пока живы», а также постоянные поиски даосов эликсира бессмертия и рецептов долголетия, связанные с их культом «бессмертных» (сянь, шэнь сянь).

Этот аспект имел решающее значение в формировании религиозной картины мира древних китайцев.

Представления о Небе были зафиксированы уже на бронзовых сосудах эпохи Шан-Инь (16-11 вв. до н. э.). Однако верховным божеством в этот период китайской истории, характеризующийся разложением родоплеменных отношений и формированием первого государственного образования, считался Шан-ди. Культ Шан-ди как культ верховного божества был тесно связан с

идеологической необходимостью обоснования правителей династии Шан - Инь своего права на власть. Само понятие Шан - ди, имеющее значения «Верховный Владыка», «Высший предок», своими истоками восходило к тотемным представлениям шанцев, когда они полагали, что Шан-ди является родоначальником их рода - первопредком. Шанские правители - ваны объявили себя прямыми потомками Шан-ди и от его имени осуществляли свое правление. В 11 веке до н. э. племенной союз чжоусцев свергнул династию Шан. Новая династия Чжоу заимствовала у шанцев многие традиции, в том числе и религиозные. Однако культ Шан-ди не мог долгое время удовлетворять их идеологические запросы, поскольку Шан-ди считался прямым предком правителей Шан, а не Чжоу. Чжоусцам необходимо было свое божество. Но в условиях формирующегося государственного образования, объединившего различные племена, уже недостаточным был родовой культ. Чтобы обосновать свое право на власть они должны были говорить не от имени своего родового тотема, а от более универсального божества. Таким божеством и явилось Небо. Поэтому главной причиной замены культа Шан-ди культом Неба явилась идеологическая востребованность в божественном гаранте права чжоусских правителей на власть. Этот момент стал решающим в дальнейшем развитии культа Неба, в котором постоянно превалировал социально-политический и идеологический аспект. В этой связи представляет большой интерес исторические факты, о которых свидетельствуют древние китайские источники.

Своего могущества племена Чжоу достигли во времена правления знаменитого Вэнь-вана. Как утверждают источники, именно он своими добрыми делами заслужил благословление Неба. Так в раннем памятнике «Ши цзин» («Книга стихов») в специальной оде Вэнь-вану говорится:

«Царь Просвещенный (Вэнь- ван) был полон усердия и сил,

Слава его бесконечно является нам.

Небо свои ниспослало на Чжоу дары-

Внукам Вэнь-вана потомкам его и сынам,

Внукам Вэнь-вана потомкам его и сынам -

Корню с ветвями, да жить им в веках и веках». (3)

Особый расцвет при Вэнь - ване получила их культура, впитавшая многое у шанцев. В памяти своих потомков он остался как воплощение добродетели и ума. Однако слава победителя шанцев и основателя династии Чжоу принадлежит не ему, а его сыну У-вану. В 1027 году У-ван разгромил войско последнего шанского вана

Чжоу Синя, который покончил с собой. После своей победы У-ван совершил жертвоприношения шанскому божеству Шан-ди и вручил власть сыну Чжоу Синя У Гэну и вернулся домой. Этот факт является весьма примечательным. У-ван совершил обряд не в честь своего родового божества, а в честь шанского. Не воспользовался властью как победитель, а отдал её законному наследнику. Очевидно, для У-вана власть представителей династии Шан как прямых потомков Шан-ди оставалась быть сакральной. Древнекитайские источники полагают, что У-ван не преследовал цели свержения династии Шан, а лишь исполнил волю Неба – устранил недобродетельного правителя Чжоу Синя. Источники, действительно не скупятся на описание неугодных дел Чжоу Синя. В том же «Ши цзине» содержится послание Вэнь-вана последнему правителю Шан Чжоу Сину, в котором говорится: «О, горе! О горе великому царству Инь-Шан! В стране лишь твоя злая воля была, и доблесть твоя – лишь стяжание зла» (4). Окончательная победа над шанцами принадлежит Чжоу-гуну – брату У-вана, который подавил их мятеж, последовавший вскоре после смерти У-вана. После подавления мятежа Чжоу-гун окончательно установил власть над некогда могущественным государственным образованием Шан-Инь. Однако Чжоу-гун, как и его брат Чжоу Син, не мог править от имени родового предка шанцев – Шан-ди, он должен был обратиться к более божеству, не связанному с родственными узами ни с каким родом. Таковым было Небо, которое почиталось в Шан-Инь наряду с Шан-ди. При Чжоу-гуне, весьма почитаемом китайцами, утвердился культ Неба, окончательно вытеснив культ Шан-ди.

Изложенные выше исторические события, получившие достаточно широкие комментарии в древних источниках, отразили ярко выраженную идеологическую окраску культа Неба. Политизированность культа Неба как верховного божества обусловила и его широкие социальные функции. В «Ши цзин» говорится:

«Небо, рождая на свет человеческий род,
Тело и правило жизни всем людям дает,
Люди, храня этот вечный закон, хороши,
Любят и ценят прекрасную доблесть души» (5)

В другом древнекитайском источнике «Шу Цзин» («Книга истории») сообщается о Великом Законе, дарованном Небом легендарному правителю Юю. Согласно этим сведениям, «Небо ниспослало Юю Великий закон в девяти разделах, которым устанавливался порядок в этических

нормах [поведения каждого отдельного человека] и в правилах отношений между людьми» (6).

Социальное обустройство людей, правила их взаимоотношения друг с другом, принципы отношения подданных и правителя – все это подчинено воле Неба, которая непостижима для простых людей, но понятна правителю.

Неба веления и путь
Сколь в своей тайне бесконечны» (7).

Правитель осуществляет свое управление народом согласно небесному велению. Если он выполняет волю Неба, то царство его благоденствует, если нарушает, то Небо карает его. Пример тому – падение династии Шан, последний правитель которой нарушил волю Неба. В «Ши цзине» говорится: «Судьбы и волю небес сохранить нелегко!

Трон сохраняя, от Неба себя не отринь!
Славы сиянье о долге свершенном прости,
Мудро размысли, как Небо отринуло Инь» (8)

В «Шу цзине» читаем: «Чжоу – гун сказал: «Мудрейший Ши, не знающее сострадание Небо, послало несчастье на Инь, и Инь утратило повеление Неба [на правление Поднебесной]; мы же чжоусцы, его обрели. Я не решаюсь утверждать, что за основанием государства навсегда последует благоденствие, но, коль скоро Небо помогает тем, кто полагается на него, я не решаюсь также утверждать, что конец государства будет достоин сожаления» (9).

Повеление Неба на правление Поднебесной отразилось в представлениях китайцев о Мандате Неба, которое получило развитие в учениях древних философов Китая, особенно в философии Мо-Цзы. Правитель мыслился как персона, наделенная мандатом Неба на управление Поднебесной. За свои неблагоприятные поступки он мог лишиться этого Мандата. В «Шу цзине» говорится о том, что Небо вначале вручило Мандат правителям Ся (21 в. до н.э. – 16 в. до н.э.), однако последний из них своей жестокостью и беспощадностью прогневил его. Тогда Небо даровало Мандат правителям династии Шан-Инь, пока последний из-за праздности и безделья не лишился его. И, наконец, Мандат был вручен чжоусским правителям, которых выделило Небо за их добродетель.

С тотемными представлениями о Шан-ди как первопредке был связан культ предков, имевший огромное значение в жизни древних китайцев. По словам Л.С. Васильева: «Если в древнем Египте и в некоторых государствах древнего Востока великий бог, хотя он и считался предком правителя, рассматривался прежде всего и

главным образом именно как бог, как великая сверхъестественная сила, то в шанском Китае Шанди, хотя он и считался верховным божеством, рассматривался прежде всего как предок. Это не очень заметное на первый взгляд смещение акцентов сыграло на самом деле в истории китайской культуры огромную роль.

В отличие от многих других народов, шанцы сблизили, фактически даже слили воедино культ высшего божества с культом своих умерших предков. С одной стороны, это слияние привело к чудовищному гипертрофированию самого культа предков, превратившегося в Китае со временем в основу основ всей религиозно-этической системы. С другой стороны, это привело к потере в культе Шан-ди многих из тех специфических черт, которые характерны именно для культа великого бога» (10). Последнее утверждение, очевидно, явилось дополнительной причиной замены культа Шан-ди на культ Неба.

Небу было вменено в обязанность поддерживать и поощрять культ предков. Считалось, что одной из причин гнева Неба на иньцев явилось забвение ими своих предков, приведшее к его упадку их культа, в результате чего не поддерживались храмы предков, не приносились жертвоприношения им. В «Шу цзине» сказано: «Люди лишаются поддержки Неба, потому что оказываются не в состоянии продолжать почтительность и светлые добродетели предков» (11).

При Чжоу был возрожден культ предков. Он играл столь значительную роль в социальной жизни общества, что оказывал непосредственное влияние на социальную регламентацию китайцев, нашедшую свое отражение в учении о сыновней почтительности (сяо).

Учение о сыновней почтительности было краеугольным в семейных отношениях китайцев. Согласно этому учению, «каждый обязан служить родителям, кормить их, заботиться о них при жизни и совершать моления и жертвоприношения в их честь после их смерти» (12). Учение о сыновней почтительности предписывало также заботу о себе, поскольку все, что имеет человек, получено от родителей. В «Книге о сыновней почтительности» говорится, что «тело, волосы, кожу, получаешь от отца и матери, поэтому не смей их повреждать» (13). Культ предков был также и культом родовой преемственности. Поэтому он предполагал заботу о продолжении рода. Согласно Мэн-цзы «отказ иметь потомство есть крайнее проявление непочтительности к родителям». Принцип сыновней почтительности не замыкался семейными отношениями, он простирался и на государство

в целом, которое рассматривалось как единая семья, в котором роль отца отводилась правителю, роль детей его подданным.

Весьма важным в учении о сыновней почтительности было положение обязывающее совершать моления и жертвоприношения в честь родителей после их смерти, поскольку оно напрямую было связано с общим культом предков. В Чжоу, давшем новый импульс культу предков, «каждый умерший представлялся мистическим воплощением своего древнего первопредка и всех последующих поколений отцов. Умирая, он воссоединялся с ними, сливался с единством, объединяющем всех тех, кто жил прежде, кто передал свою жизнь живущим ныне; точнее, сохраняет свою жизнь в живущих, а еще точнее – сохраняет свое тело» (14). Культ предков породил пышную обрядность и сложный церемониал, связанный с похоронами, поминаниями и жертвоприношениями. Ритуалам придавалось столь важную значимость, что памятник «Ли цзи», в котором они получили подробное описание, был канонизирован и совместно с такими выдающимися памятниками как «И цзин», «Шу цзин», «Ши цзин» и «Чунцю» составил известное «Пятикнижие» («У цзин»), наиболее почитаемое китайской традицией.

Обряды погребения, поминания и жертвоприношения играли огромную роль в жизни древних китайцев. Они были тесно связаны с их верой в загробную жизнь, которая восходит к Шан-Иньскому периоду истории Китая. Археологические материалы сохранили сведения о том, что иньских правителей – ванов погребали в больших гробницах со всем тем, что могло понадобиться в его загробной жизни – запасами пищи, различной утварью, лошадьми, женами и слугами. В поминальные дни приносились человеческие жертвы, о чем свидетельствуют гадательные надписи, гласящие, например, о том, что «Предку Гэну приносим в жертву триста человек из племени цян» (15).

С обрядом похорон, поминовения и жертвоприношения, а также верой в загробную жизнь была тесно связана практика гадания, которая в древнем Китае имела особое значение и несла в себе определенную религиозную окраску. Практика гадания была необходимым компонентом ритуала общения с предками. Суть её заключалась в том, что посредством гадания на панцирях черепахи или костях крупного рогатого скота происходило общение с духами предков. Значение практики гадания было столь велико, что техника гадания впоследствии легла в основу одного из самых почитаемых в Китае и по сей день канона И цзин («Книга перемен»).

«Книга перемен» известна также под названием «Чжоу И». В этом варианте названия подчеркивается, что книга (канон) была создана в эпоху Чжоу. Именно в Чжоу, как уже было сказано, был возрожден и получил большую значимость культ предков. Большая значимость практики гадания придавала особый статус гадалкам. При отсутствии в Китае особого класса жрецов их функцию в определенной степени выполняли гадалки.

Другой важной стороной обряда похорон, поминания, жертвоприношения и верой в загробную жизнь явились представления о душе и духе. Согласно воззрениям китайцев, восходящим к эпохе Чжоу, каждая личность включает в себя семь «земных» душ (по) и три небесные души «хунь». Основу иероглифического изображения «по» и «хунь» составляет графический элемент «гуй», основные значения которого – «душа умершего», «умерший», «принадлежащий умершему», «душа предка», «дух», «местное, низшее божество, например, шан гуй – дух горы, шуй гуй – дух реки». В иероглифическом изображении «ро» элемент «гуй» сочетается с графемой «бай», которая, помимо своего основного значения «белый», олицетворяет собой знак траура. Значение ритуального цвета траура графемы «бай» восходит к иньский периоду. В иероглифе «хунь» элемент «гуй» сочетается с «юнь», древние значения которого – «говорить», «гласить». Сочетание иероглифов «юй» («дождь») и «юнь» составляет иероглиф «облако».

Древние китайцы полагали, что существует семь земных душ «по» и три небесные души «хунь». Души «по» возникают при зачатии ребенка, уходят в землю вместе с умершим телом и превращаются в нечистую силу – гуй. Небесные души «хунь» появляются при рождении ребенка, а после смерти превращаются в духов «шэнь». Основные значения шэнь – это добрый дух, святой, душа. По словам О.Городецкой: «В целом семантика по и хунь, Ю степень их принадлежности конкретному индивидууму довольно расплывчаты. Целью чжоусских погребальных действий было, во первых, уничтожение вредоносности гуй, а во-вторых, объединение трех шэнь в единую духовную субстанцию рода – лин, которому живые потомки затем приносили поминальные жертвы и который воплощался в табличке с посмертным именем почивших предков. В отличие от хунь и по, лин принадлежал мертвому» (16).

«Лин» – это та самая конкретная духовная субстанция, которой поклоняются и которой приносят жертвы. В отличие от «лин», «шэнь»

само по себе не имеет субстанциональной основы, способной иметь конкретное имя. Своё имя и субстанциональную основу «шэнь» получают в «лин». В памятнике «Чжоу шу» («Чжоусские писания»), составленном в IV-III вв. до н.э., говорится: «То, что люди не могут именовать, называется «шэнь». В смерти письменно завершённый называется лин. Среди хаоса остающийся неущербным называется лин. В пределе знающих бесов и духов называется лин. Без движения создающий имя называется лин. Питающий пристрастие к жертвоприношениям бесам и духам называется лин» (17). Интересно, что иероглифическое изображение «лин» связано с шаманским ритуалом. Оно состоит из трех частей: в самом низу расположен графический элемент «шаманка», имеющий также значение «танцовщица – шаманка» («у»), в середине три рта «коу», на самом верху «дождь» («юй»). Идеографический смысл иероглифа, очевидно, таков – шаманка в своем ритуальном танце и заклинаниях (три рта), вызывает дождь. Заклинание дождя – это одна из самых главных ритуальных функций шаманов. Очевидно, этим подчеркивается функциональная значимость лин как духовной субстанции умершего – быть объектом ритуального поминовения и жертвоприношения.

К шанскому периоду восходят культ Владычицы-Земли (Хоу ту) и культ плодородия. С культом плодородия связан представления о супружестве Неба и Земли. В данном случае эти представления связывались с хозяйственной деятельностью китайцев. Пышный ритуал «священной свадьбы» Неба и Земли был связан с первой вспашкой земли (18).

Таковы были религиозные представления китайцев, с которыми пришлось столкнуться буддизму в период его первоначального проникновения в Китай на рубеже нашей эры. Доминантой этих представлений выступал ярко выраженный рационализм, хозяйственная практичность и социальная ориентация. Буддизму, богатому у себя на родине религиозными традициями, пришлось приспособливаться к этим представлениям.

Трактат «Лихолунь» стал одним из первых письменных свидетельств, отразивших самые ранние попытки приспособления, объяснения и защиты буддизма в Китае. Его автор Моу-цзы – коренной китаец, что по тем временам было редким явлением, поскольку первоначально пропагандой буддизма в Китае, как устной, так и письменной, обычно занимались выходцы из Индии или из Средней Азии. В своем трактате Моу-цзы сумел всесторонне и полно показать

первоначальные шаги буддизма в Китае, передать специфический социально-психологический климат, в котором буддизму приходилось утверждаться. Моу-цзы уже тогда увидел факторы, мешавшие внедрению буддизма в Китае, и те тенденции, которые способствовали бы успеху буддизма. Название «Лихолунь» можно перевести как трактат «О понимании и заблуждении» или же «О разрешении сомнений». Он написан в форме диалога между самим Моу-цзы и безымянным оппонентом – вероятно, конфуцианцем. В трактате оппоненту принадлежит роль противника буддизма. Он задает Моу-цзы вопросы, подвергаящие сомнению те или иные положения буддизма. Моу-цзы, выступающий в качестве апологета буддизма, в своих ответах защищает буддизм от нападок оппонента, делает попытки обоснования его права на существование в Китае. Кроме того, в его ответах содержится стремление глубже познакомить своих соотечественников с основными положениями буддизма.

Трактат начинается с вопросов, преследующих цель узнать, кто такой Будда и откуда он. И уже в этих первых вопросах и ответах раскрываются характерные для той эпохи представления китайцев о буддизме, рассматривающие его сквозь призму традиционного мировосприятия. Так, например, Моу-цзы говорит: «Будда – это посмертное имя, это титул, точно такой же, как Сань-хуан и У-ди (19). Будда – это самый первый и выдающийся из всех, кто постиг дао, самый мудрый и святой из всех мудрых и святых. Будда – это тот, кто получил просветление... Он и существует, и не существует, может быть и большим, и маленьким, и круглым, и квадратным, и старым, и юным, и светлым, и темным. В огне не горит; когда ступает по лезвию, то не режется; грязь к нему не пристает; не идет, а летает; когда садится, то сверкает пламенем, поэтому называемся Буддой» (20). Здесь Будда сравнивается с китайскими божествами. Моу-цзы при этом использовал традиционные приемы описания святых. Например, характеризуя Будду, он приписывает ему сверхъестественные свойства («в огне не горит», «ступает по лезвию, не режется» и т.п.) То же самое мы видим в одном из фрагментов даосского сочинения II в. до н.э. «Хуайнаньцзы», посвященном описанию позднедаосского идеала, постигшего Дао, которого они называют «Естественным человеком»: «Тот, кого называют Естественным человеком, свою природу приводит в соответствие с дао... Огонь горящих болот не может его опалить, мороз, сковывающий Великую реку и реку Хань не может его обморозить; раскат грома, обруши-

вающий гору, не может его испугать; сильнейший ветер, затмевающий солнце, не может его поранить» (21).

Начав с «безобидных» вопросов, оппонент постепенно втягивает автора трактата в полемику, подвергая сомнению те или иные аспекты буддизма. Особенно резким нападкам подвергались те стороны буддизма, которые резко противоречили религиозным представлениям китайцев, связанным с культом предков, предполагающим крепкие семейные узы, продолжение рода и сыновнюю почтительность. Так, например, призывы буддизма отречься от мирской жизни, от семьи, от родителей, вступить в монашескую общину сразу же были осуждены китайцами. Вступление в монашескую общину делало невозможным выполнение всех этих заповедей сыновней почтительности. На это обстоятельство обращает внимание оппонент. Он спрашивает: «В «Книге сыновней почтительности» говорится, что тело, волосы, кожу получаешь от отца и матери, поэтому не смей их повреждать... Ныне монахи бреют головы, а ведь это противоречит словам мудрых людей и не соответствует сыновней почтительности?». Чтобы ответить на этот вопрос, Моу-цзы рассказывает следующую притчу: «В старину отец с сыном переправлялись на лодке через реку. Отец упал в воду, тогда сын (вытащил отца из воды) схватил отца за макушку головы и перевернул его, чтобы вода вышла из рта. Тем самым сын привел отца в чувство» (22). Далее Моу-цзы рассуждает так: схватив отца за «макушку головы» и перевернув его, сын поступил по отношению к нему непочтительно. Но если бы сын не сделал этого, а сидел бы сложа руки, то отец мог и погибнуть. Значит, чтобы спасти отца, сын должен был нарушить принцип сыновней почтительности. Однако такими суждениями автор отнюдь не отрицал этот принцип, а совершенно определенно ставил вопрос о его пересмотре. Моу-цзы считал, что буддизм не против сыновней почтительности, но и в том виде, в каком предлагает конфуцианство, буддизм не может ее принять. Моу-цзы в своей притче показал, что главное – это не соблюдение внешних признаков почтительности, а спасение ближнего. Именно в таком направлении впоследствии буддисты приспособляли данный принцип к своему учению, в конечном итоге перетолковав его как завет вывести родителей на путь «спасения», т.е. путь, указанный Буддой (23).

Попытки приспособить принцип «сыновней почтительности» к своему учению были закономерными для буддистов. Не включив в свой арсенал этот принцип, буддизм не смог бы расчи-

тивать на полное доверие со стороны народа. Поэтому, начиная уже ханьской эпохи, как показано в трактате «Лихолунь», и на протяжении всей истории распространения буддизма в Китае данный принцип был постоянно в центре внимания буддистов.

Резкое возражение вызывало у китайцев буддийское учение о перерождениях, которое противоречило их представлениям о душе. Душа, согласно китайским воззрениям, изложенным выше, покидала свою телесную оболочку. На основе этих представлений в даосизме развивалось учение о бессмертии, которое предполагало, что дух «шэнь» не может обладать вечной жизнью в оторванности от тела. Не оставил без внимания это положение и оппонент Моу-цзы. Он говорит: «Путь Будды утверждает, что человек после смерти вновь рождается, а я не верю в правдивое этих учреждений». В ответ на это Моу-цзы приводит в пример один из похоронных ритуалов китайцев, согласно которому нужно было выкрикивать имя умершего, чтобы его душа вернула назад. Затем Моу Цзы задает оппоненту вопрос: «Если (человек) умер, то кого же в данном случае зовут?». Оппонент отвечает: «Зовут его душу».

Моу Цзы вновь спрашивает: «Если дух возвращается, то (человек) оживает, а если дух не возвращается, то куда денется дух?». Оппонент отвечает: «Превращается в душу умершего (гуй)». Тогда Моу-цзы делает следующее заключение: «Это действительно так. В то время, когда тело умершего гниет, душа не уничтожается. Тело подобно корням и листьям пяти злаков (хлебов), душа подобна семенам пяти злаков. Корни и листья вырастают, затем с необходимостью погибают. А семена неужели могут исчезнуть?» (24).

Здесь Моу-цзы уже не приспособливает китайские воззрения к буддизму, а доказывает, что буддизм не противоречит им, что ничего нового он не проповедует. Моу-цзы, конечно, не мог не видеть того, что буддизм нес в себе также идеи, которые были во многом схожи с китайскими, особенно даосскими, что именно это обстоятельство во многом облегчало путь буддизма в Китае. Поэтому доказательства непротиворечивости буддизма китайским воззрениям стали для Моу-цзы основными аргументами защиты буддизма.

В своем сочинении Моу-цзы подметил и те споры, которые в ханьские времена пока не имели серьезного значения, но впоследствии стали важнейшими.

Дело в том, что культ предков оказал огромное влияние на формирование в Китае культа

древности. Все, что происходило в древности при их предках, было безупречным. Поэтому по сложившейся китайской традиции авторитет того или иного учения во многом зависел от древности его происхождения. Так, например, споры между конфуцианцами и даосами нередко сводились к выяснению того, кто старше: Конфуций или Лао Цзы. Это обстоятельство нашло отражение и в трактате «Лихолунь». Следуя изложенной выше традиции, оппонент допускает, что учение Будды достигло уважения и величия, но в таком случае, спрашивает он, почему этому учению не следовали ни Яо, ни Шунь, ни Конфуций и почему они даже не упоминали о нем. В своем ответе Моу-цзы пишет, что уделом Яо было долголетие, а уделом Шуня - долг, что Яо и Шунь также не упоминали о Конфуции и Лао Цзы (25). Однако, повторяем, вопрос о древности происхождения буддизма во времена Моу-цзы не имел принципиального значения. Поэтому Моу-цзы, упомянув о нем, не уделяет ему большого внимания. Между тем впоследствии проблема древности буддизма стала весьма актуальной. Этому способствовало и то обстоятельство, на которое в свое время обратил внимание В.П.Васильев. Он писал, что даосизм принял окончательную форму религии только тогда, когда в Китай проник буддизм, оказавший сильное влияние на становление религиозного даосизма (26). Причем даосы зачастую занимались прямым заимствованием у буддистов их идей, ритуалов, божеств и др. «По образу буддистов и у даосов появились обеты: не убивать живых существ, не пить вина, не одобрять словами того, чего не одобряешь сердцем, не воровать, не предаваться сладострастию» (27). При этом сходство было настолько сильным, что даосизм, как писал В.П. Васильев, «с целью скрыть следы отпустил плохую шутку с буддизмом. Чтобы не подозревали его в заимствовании у последнего, даосы написали книгу о том, как Будда был просвещен или, лучше, рожден Лао Цзы, и тем самым дали понять, что если их книги и похожи на буддийские, то это значит, что последние взяты от них, так как Лао Цзы, что известно по истории, отправился на Запад, следовательно, просветил тамошние страны» (28).

Для опровержения этой выдумки, а также для того, чтобы еще более поднять авторитет своего учения и возвысить его над другими, буддисты посвятили целый ряд сочинений доказательству, что Лао Цзы был учеником Будды. Так, например, буддийский автор Дао И сообщает, что Лао Цзы путешествовал по Индии, там он погрузился в нирвану. Его учителем был Шакьямуни.

Споры о древности происхождения буддизма достигли такого накала, что китайские буддисты сочинили легенду, датирующую рождение Будды, - 1028 г. до н.э.

Здесь мы привели лишь отдельные фрагменты из трактата «Лихолунь», отразившие основные противоречия буддизма с традиционным мировосприятием китайцев, связанным, главным образом, с их верованиями, восходящими к глубокой древности. Трактат несомненно сыграл

большую роль в разрешении этих противоречий, однако потребовались целые века, прежде чем буддизм, богатый религиозными традициями у себя на родине, пронизанными мистикой, персонифицированными божествами, этическими проблемами и поисками смысла жизни, сумел приспособиться к местным верованиям, пустить свои корни, и не только пустить там корни, но и навязать свои стандарты местным религиозным воззрениям.

1. Исторические судьбы буддизма в Азии со времени возникновения его до VII века // Вера и Разум. - Харьков, 1900. - № 8,9. - С.538.

2. Там же. - С.547.

3. Ши цзин // Перевод Е.П. Синицина. Древнекитайская философия. - М., 1994. - Т.1. - С.89.

4. Там же. - С.92.

5. Ши цзин // Перевод А.А. Штукина. - М., 1957. - С.395.

6. Шу цзин // Перевод С.Кучера. Древнекитайская философия. - М., 1994. - Т.1. - С.104.

7. Ши цзин // Перевод А.А. Штукина. - М., 1957. - С.414.

8. Там же. - С.331.

9. Шу цзин // Перевод С.Кучера. Древнекитайская философия. - М., 1994. - Т.1. - С.111.

10. Л.С. Васильев. Культы, религии, традиции в Китае. - М., 2001. - С.53.

11. Шу цзин // Перевод С.Кучера. Древнекитайская философия. - М., 1994. - Т.1. - С.111.

12. Бяньвэнь о воздаянии за милости // Перевод и комментарии Л.Н. Меньшикова. - М., 1972. - Ч.1. - С.76-77.

13. Моу цзы. Лихолунь // Хунминцзи. Сыбубэйяо. Шанхай. 1936. Л.4 а. Моу цзы. Лихолунь // Хунминцзи. Сыбубэйяо. Шанхай. 1936. Л.4 а.

14. Городецкая О. Дух и тело в погребальных традициях древнего Китая // Проблемы Дальнего Востока. - № 2, 2005. - С.137.

15. см.: Васильев Л.С. История религий Востока. - М., 1983. - С.250.

16. Городецкая О. Дух и тело в погребальных традициях древнего Китая // Проблемы Дальнего Востока. - № 2, 2005. - С.135.

17. Там же. - С.135.

18. См.: Кучера С. Китайская археология. - М., 1977. - С.116-120.

19. Сань-хуан – это три мифологических императора. У-ди – пять легендарных правителей.

20. Моу цзы. Лихолунь // Хунминцзи. Сыбубэйяо. Шанхай. 1936. Л.2 б.

21. Померанцева Л.Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. - М., 1979. - С.65-66.

22. Моу цзы. Лихолунь // Хунминцзи. Сыбубэйяо. Шанхай. 1936. Л.4 а.

23. Меньшиков Л.Н. Бяньвэнь о воздаянии за милости. М., 1979. - Ч.1. - С.76-77.

24. Моу цзы. Лихолунь. Л.5а-5б.

25. Там же. - Л.3б.

26. Васильев А.П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. - СПб., 1893. - С.81

27. Там же.

28. Там же.

Н.В. Терехова
Чита

«Бостонское конфуцианство»: истоки и теоретические основания

Abstract: In the article the author presents the history and structure of «Boston Confucian school», which is one of the main American scientific centers directing contemporary Confucianism development. The author poses the question on determination of the school's philosophic-cultural basics through depicting it in the context of Confucian history in XX century, characterizing its main adaptors and their ideas.

Эпоха так называемого «современного конфуцианства» началась на рубеже XIX – XX вв. «Глубинные проблемы современной конфуцианской философии связаны с поиском оптимального сочетания консервативного унаследования духовно-философской традиции и ее обновления с использованием достижений западных теорий» (1.-с. 10). Восточно-западный диа-

лог, ставший главной мотивацией в развитии современного конфуцианства, приобрел самые разные интерпретации в XX в. в китайской философии Лян Цичао, Ван Говзя, Чжан Дунсуня, Ху Ши, Цзинь Юэлиня, Сюн Шили, Лян Шумина, Фэн Юланя, Хэ Линя, Фэн Ци, Чжан Дайняня, Ли Цзыхоу, Фан Дунмэя, Сюй Фугуаня, Тан Цзюньи, Моу Цзунсяня. Тематически данные