

Министерство образования и науки Российской Федерации
АМУРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

Хаймурзина Марина Ахатовна

**Интерпретация религиозных оснований конфуцианства
в конфуцианской мысли и религиоведении Китая XX – начала XXI вв.**

Специальность 09.00.14 – Философия религии и религиоведение

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор А.П. Забияко

БЛАГОВЕЩЕНСК – 2014

Содержание

Введение	4
Глава 1. Интерпретация религии в работах зарубежных конфуцианцев	22
§1. Проблема экспликации понятия религии	22
§2. Начальный этап осмысления понятия религии в Китае	24
§3. Толкование религии в трудах зарубежных конфуцианцев (середина XX – начало XXI вв.)	28
1.3.1 Моу Цзунсань о философско-религиозной «концепции жизни» и религии как нравственной стратегии жизни	28
1.3.2 Тан Цзюньи о религии как сверхгуманизме	33
1.3.3 Ду Вэймин о религии как основе трансформации человека, общества, культуры	36
Глава 2. Интерпретация религии материковыми китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения КНР	41
§1. Формирование основных подходов в определении религии в рамках развития религиоведческой науки КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.)	41
§2. Теория Люй Дацзи о четырех элементах религии	57
§3. Хэ Гуанху о вере в «сверхъестественные силы» как основе религии	66
§4. Ли Шэнь о социальных функциях религии как основе понимания её сущности	71
§5. Чэнь Мин о сути религии в контексте современного диалога религий	78
Глава 3. Религиозные основания конфуцианства в трактовке зарубежных конфуцианцев	85
§ 1. Экспликация религиозных основ конфуцианства в трудах Моу Цзунсяня	85
§ 2. Концепция Тан Цзюньи о конфуцианском сверхгуманизме	92
§ 3. Трактовка религиозных аспектов конфуцианства в работах Ду Вэймина	102

§ 4. Понимание религиозного содержания конфуцианства в трудах Лю Шусяня	109
---	-----

Глава 4. Развитие представлений о конфуцианстве как религии в религиоведении и конфуцианской мысли материкового Китая	119
§ 1. Концепция Жэнь Цзюя о конфуцианстве как религии	119
§ 2. Особенности конфуцианской религии в трактовке Хэ Гуанху	124
§ 3. Конфуцианская религия в интерпретации Ли Шэня	129
§ 4. Представления о конфуцианстве как государственной религии	136
§ 5. Теория конфуцианства как гражданской религии	144
Заключение	153
Библиографический список	160

Введение

Актуальность темы исследования. Вторая половина XX – начало XXI вв. ознаменованы стремлением людей, стран и государств вернуться к собственным традиционным истокам, сохранить самобытность культур. И Китай не исключение. Сегодня элементы конфуцианской культуры возрождаются в КНР, в китайском обществе, в сознании китайцев. Является ли конфуцианство религией? Что значит конфуцианство для современного китайца, нации, государства? В силу развития человека, общества, культуры эти вопросы остаются дискуссионными и продолжают волновать философов, религиоведов, социологов, культурологов и ученых других гуманитарных направлений.

Исторически сложилось так, что осмысление конфуцианства китайскими мыслителями в XX – начале XXI вв. осуществляется в рамках двух традиций, которые с долей условности можно обозначить как материковую (КНР) и зарубежную (Гонконг, Тайвань, США, др.). Такое деление обусловлено формированием под влиянием миграционных процессов географически и мировоззренчески различных локусов китайской цивилизации.

Материковая традиция толкования конфуцианства берет начало в воззрениях Кан Ювэя, развивается в работах Лян Шумина и других мыслителей начала XX в. Современные процессы толкования конфуцианства в КНР представлены работами религиоведов, исследователей конфуцианской мысли, нынешнее поколение которых с 80-90-х гг. XX в. активно заявляет о своей позиции. В гуманитарной науке КНР этих лет появляется термин – *материковое современное (новое) конфуцианство* (далее *сяньдай синьжусюе* 大陆现代新儒学 или *далее синьжусюе* 大陆新儒学), предполагающее исследование и анализ основных концепций зарубежного направления современной конфуцианской мысли, а также формирование собственных взглядов относительно значения конфуцианства в современном Китае – решение проблем соединения элементов конфуцианской культуры с человеком

современной культуры, с существующей общественной системой, с социализмом и марксизмом¹.

Зарубежная линия интерпретации конфуцианства, развиваемая китайскими интеллектуалами с середины XX в. за пределами КНР, характеризуется разнообразием идейно-философских подходов. Творчество зарубежных конфуцианских мыслителей, базирующееся на воззрениях своих предшественников – интеллектуалов материкового Китая – и сохраняющее тесную связь с традиционными конфуцианскими представлениями, развивается при этом под влиянием западной культуры, западной философии и религиозной мысли. Эта линия развития формирует зарубежное направление *современного (нового) конфуцианства*².

Важно, что усилия современных китайских мыслителей – и материковых, и зарубежных – направлены, прежде всего, на понимание религиозных оснований конфуцианства. Китайские философы и религиоведы стремятся выяснить сущностные особенности конфуцианства как религиозной системы, а также его функциональную значимость для современного общества. Решение этих вопросов они тесно увязывают с разработкой новых эффективных стратегий развития Китая. Китайская мысль здесь в очередной раз демонстрирует свою приверженность к соединению теории и практики.

Связь теории и практики в современных китайских публикациях, посвященных сущности и роли конфуцианства, в значительной мере

¹ Подробнее см.: Фан Кэли. Сяньдайсинь жусюе юй чжунго сяньдайхуа (Современное конфуцианство и модернизация Китая). – Чанчунь, 2008. – С. 148–153.

² *Современное (новое) конфуцианство* (с начала 20-х гг. XX в. – начало XXI в.) спровоцировано влиянием западной культуры, характеризует современный (новый) этап развития социокультурного сознания, предусматривает возрождение элементов конфуцианской философской системы и конфуцианских этико-религиозных ценностей в качестве нового метода решения культурных проблем. Делится на три волны, или три периода. Яркими представителями *первой волны* (20–40 гг. XX в.) являются философы Сюн Шили, Цянь Му, Хэ Линь, Лян Шумин, Фэн Юлань, проживающие в пределах континентального Китая. Выдающиеся представители *второй волны* (50–70-х гг. XX в.) – философы Моу Цзунсань, Тан Цзюньи, Сюй Фугуань, эмигрировавшие за рубеж после 1949 г. Представители *третьей волны* (начало 80-х гг. XX в. – начало XXI в.) – философы Ду Вэймин, Лю Шусянь, Чэн Чжунин, Юй Инши, также проживающие за рубежом. Подробнее см.: Хаймурзина М.А. К вопросу о смысловом содержании понятия «современное конфуцианство» // Вестник Амурского государственного университета. Научно-теоретический журнал. Серия «Гуманитарные науки». – Вып. 62. – Благовещенск, 2013. – С.3–7. Также см.: Ломанов А.В. Новое конфуцианство // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 370–373.

актуализирует поставленную темой диссертации проблему. Важно понять, в каком направлении движется китайская мысль в решении тех фундаментальных вопросов, которые были поставлены выше, – что значит конфуцианство для китайцев, китайской цивилизации и является ли оно религией? В размышлениях о «конфуцианской религии», её роли в современном китайском обществе между китайскими мыслителями нет единства мнений. Акцентируем внимание на том, что тема религиозных основ конфуцианства остается дискуссионной и в российском китаеведении, религиоведении, философии. В отечественной науке проблема конфуцианства как религиозной системы освещена недостаточно, поэтому многие аспекты религиозного содержания конфуцианства остаются малоизученными, выпущенными из рассмотрения или некорректно раскрытыми.

Терминологические разъяснения. В тексте данной работы будут использоваться термины *конфуцианство* и *конфуцианская религия*. Важно уточнить содержание этих понятий. Мы принимаем точку зрения Ду Вэймина и считаем, что понятие *конфуцианство* подразумевает все многообразие конфуцианской мысли и поэтому эквивалентно понятию *конфуцианская традиция*. Оно охватывает накопленный к настоящему времени объемный потенциал конфуцианской культуры, включающей религиозные, философские, этические, политические и другие значимые компоненты³. Этим объясняется существующее множество определений, прилагаемых к конфуцианству, – «философская система», «религия», «этико-политическое учение», «этико-религиозная система», «социально-этическая антропология» и др. Такое многообразие определений в своей совокупности, с точки зрения автора диссертационной работы, не содержит противоречия, а отражает многоликость конфуцианства как феномена культуры.

Также мы разделяем определение конфуцианства, предложенное А.П.Забияко: «Конфуцианство – сложный, исторически менявшийся комплекс учений и практик, возводящих свое начало к деятельности китайского мыслителя *Конфуция*. [...] Возникновение и длительный период эволюции

³ Ду Вэймин. Дуйхуа юй чуаньсинь (Диалог и инновации). – Гуйлинь, 2005. – С. 140.

конфуцианства происходили в условиях нерасчленённости многих сторон духовной культуры – религии, этики, права, философии, социально-политической мысли, что предопределило синкретизм традиционного конфуцианства. Основой этой синкретической целостности выступало религиозное мировоззрение. В процессе исторического развития возникали ситуации, когда некоторые учения и социальные практики конфуцианства обособливались от исходной целостности и получали развитие в качестве особых форм «конфуцианской этики», «конфуцианской философии», «конфуцианской экономики» и т.п., почти утрачивая при этом родовую связь с религиозными основаниями»⁴.

Таким образом, под *конфуцианской религией* автор диссертации понимает совокупность религиозных представлений и видов деятельности в составе конфуцианского комплекса учений и практик.

Степень исследованности проблемы. Большое значение для раскрытия темы диссертационного исследования имеют труды **российских исследователей**, посвящённые общей проблеме взаимосвязи конфуцианства и религии. Ценный материал можно почерпнуть в работах первых отечественных синологов. Основоположники российского китаеведения были склонны трактовать конфуцианство в качестве прежде всего религии. Здесь можно выделить работы Н.Я. Бичурина (1777–1853 гг.)⁵, В.П. Васильева (1818–1900 гг.)⁶, С.М. Георгиевского (1851–1893 гг.)⁷, И.Я. Коростовца (1862–1933 гг.)⁸, а также В.М. Алексеева (1881–1951 гг.)⁹. Сравнивая с христианством, они подчеркивали отличительные, или так называемые «отрицательные» моменты в конфуцианстве, – например, отсутствие понятий рая и ада. Описывая специфические черты конфуцианства как религии, ученые подчеркивали,

⁴ Забияко А.П. Конфуцианство // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 540–541.

⁵ Бичурин Н.Я. Статистическое описание Китайской империи (в двух частях). – М.: Восточный дом, 2002.

⁶ Васильев В.П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм, даосизм. – СПб.: Типография В.С. Балашева, 1873.

⁷ Георгиевский С.М. Принципы жизни Китая. – СПб.: Типография И.Н. Скороходова, 1888.

⁸ Коростовец И.Я. Китайцы и их цивилизация. – СПб.: Типография П.П. Сойкина, 1896.

⁹ Алексеев В.М. Труды по китайской литературе: В 2 кн. – Кн. 1 / В.М. Алексеев; [Сост. М.В. Баньковская; отв.ред. Б.Л. Рифтин]. – М.: Вост. лит., 2002; Алексеев В.М. Труды по китайской литературе: В 2 кн. – Кн. 2 / В.М. Алексеев; сост. М.В. Баньковская; отв.ред. Б.Л. Рифтин. – М.: Вост. лит., 2003.

например, этическую доминанту, взаимосвязь религиозного и светского, а также пантеистический характер конфуцинской религии.

Для отечественной гуманитарной науки последних десятилетий XX – начала XXI вв. характерна противоречивая традиция толкования конфуцианства. С одной стороны, в обобщающих религиоведческих публикациях (прежде всего в учебных) конфуцианство присутствует в качестве религии, при этом посвященные ему разделы, как правило, написаны специалистами-китаеводами¹⁰. В специализированных китаеведческих публикациях конфуцианство либо характеризуется как нерелигиозная система (например, философское, этическое или политическое учение)¹¹, либо допускается, что в этой нерелигиозной системе присутствуют отдельные религиозные элементы: на такой трактовке построены работы Л.С.Переломова¹², Л.С. Васильева¹³, А.С. Мартынова¹⁴, А.И.Кобзева¹⁵ и ряда других. Сходный теоретический посыл прослеживается в работах некоторых

¹⁰ См. например: Основы религиоведения: Учеб. / Ю.Ф. Борунков, И.Н. Яблоков, К.И. Никонов; под ред. И.Н. Яблокова. – Изд. 4-е, перераб. и доп. – М.: Высш. шк., 2005; Религии мира: Учеб. пособие / под ред. М.М. Шахнович. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006; Гараджа В.И. Религиоведение: Учебное пособие для студентов высш.учеб. заведений и преп.ср.школы. – М.: Аспект Пресс, 1995; Религиоведение: Учебное пособие для студентов педагогических вузов. – СПб.: Питер, 2008.

¹¹ В работах Л. Делюсина, например, акцентируется социополитическая сторона конфуцианства. См.: Делюсин Л. Конфуций и социалистическая модернизация // Азия и Африка сегодня. – 1991. – №1. – С. 24–28; Делюсин Л. В поисках нового типа культуры // Азия и Африка сегодня. – 1991. – № 12. – С. 7–12; Делюсин Л. Модернизация и учение Конфуция // Азия и Африка сегодня. – 2001. – №7. – С. 8–11. А.Е. Лукьянов, например, указывает на конфуцианство как философскую систему. См.: Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия): Монография. – М.: Изд-во УДН, 1989.

¹² Переломов Л.С. Слово Конфуция. – М.: ТПО «Фабула», 1992; Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. – М.: Наука. Изд.фирма «Вост.лит-ра», 1993; Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй» / Исслед., пер. с кит., коммент. Факсимильный текст «Лунь юя» с коммент. Чжу Си. – М.: Изд.фирма «Вост. лит-ра» РАН, 1998; Переломов Л.С. Конфуцианство и современный стратегический курс КНР. – М.: Изд-во ЛКИ, 2007; Переломов Л.С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. – XIV в.). – М.: Изд. «Стилсервис», 2009 и др.

¹³ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. – Изд. 2-е. – М.: Изд.фирма «Вост. лит-ра» РАН, 2001; Васильев Л.С. История религий Востока. Учебное пособие для вузов. – Изд. 8-е. – М.: КДУ, 2006; Васильев Л.С. Конфуцианская цивилизация // Азия и Африка сегодня. – 1996. – №2. – С. 26–29.

¹⁴ Мартынов А.С. Конфуцианство: классический период / Пер. с кит. А.С. Мартынова. – СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское востоковедение», 2006; Мартынов А.С. Категория *дэ* – синтез «порядка» и «жизни» // От магической силы к моральному императиву: категория *де* в китайской культуре/ отв. ред. Л.Н. Борох, А.И. Кобзев. – М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 1998. – С. 36–74; Мартынов А.С. Конфуцианская личность и природа // Проблемы человека в традиционных китайских учениях / отв.ред. Т.П. Григорьева. – М.: Изд-во «Наука», 1983. – С. 181–184; Классическое конфуцианство: переводы, статьи, комментарии А. Мартынова и И. Зограф: В 2т. – СПб.: Изд. дом «Нева»; М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2000.

¹⁵ Кобзев А.И. Конфуцианство // Китайская философия: Энциклопедический словарь/ РАН. Ин-т Дальнего Востока; гл. ред. М.Л. Титаренко. – М.: Мысль, 1994. – С. 149–151; Кобзев А.И. *Дэ* и коррелятивные ей категории в китайской классической философии // От магической силы к моральному императиву: категория *де* в китайской культуре/ отв. ред. Л.Н. Борох, А.И. Кобзев. – Указ.изд. – С. 12–35.

представителей молодого поколения современных российских китаеведов¹⁶. Противоречивость трактовок выглядит особенно рельефно, когда один и тот же автор представляет конфуцианство в разных изданиях противоположным образом – так, Е.А. Торчинов в ряде своих публикаций отрицает религиозный характер конфуцианства, но при этом включает раздел «Конфуцианство» в параграф «Религия Китая», де-факто признавая его принадлежность к китайским религиям¹⁷.

В российских публикациях последних лет прослеживается тенденция интерпретации конфуцианства как духовной формации, имеющей религию в качестве своего основания. Такая интерпретация представлена, прежде всего, в публикациях А.П. Забияко. Как нами уже отмечалось, А.П. Забияко подчеркивает, что основой синкретической целостности конфуцианства выступало религиозное мировоззрение. Сложность исторически менявшегося конфуцианского комплекса профессор объясняет тем, что в процессе исторического развития некоторые конфуцианские учения и практики обособливались от исходной целостности и получали развитие в качестве особых форм «конфуцианской этики», «конфуцианской философии», «конфуцианской экономики» и т.п., почти утрачивая при этом родовую связь с религиозными основаниями. А.П. Забияко отмечает, что «до начала XX в. «конфуцианство существовало в обществе как многомерный феномен – с одной стороны, оно выступало государственной религиозной идеологией и практикой, с другой, – системой семейных религиозно-этических ценностей, норм»¹⁸.

Во втором томе энциклопедии «Духовная культура Китая», посвящённом мифологии и религии, конфуцианство описывается как феномен, обладающий сложной религиозно-обрядовой стороной, выстроенной в строгой иерархии – от обрядов императорских культов до клановых, семейных и индивидуальных

¹⁶ См., например: Кейдун И.Б. Классический конфуцианский трактат Ли Цзи и китайский ритуал конца XVII – начала XX вв.: Дис.канд. ист. наук: 07.00.03 / Кейдун Ирина Борисовна. – СПб., 2003. – 232с.

¹⁷ См., например: Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – Изд. 4-е. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2007; Торчинов Е.А. Религии Китая // Религии мира: Учеб. пособие / под. ред. М.М. Шахнович. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.

¹⁸ Забияко А.П. Конфуцианство // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 544–545. См. также: Забияко А.П. Путунхуа китайской мифологии и религии в энциклопедии «Духовная культура Китая» // Философия религии: Альманах. 2010–2011. – М.: Наука, 2011. – С. 471–489.

ритуалов. Авторы этого фундаментального издания обосновывают мысль о том, что конфуцианство как сложное и разностороннее явление духовной культуры и общественной жизни имеет отчетливые религиозно-ритуальные и религиозно-психологические признаки¹⁹.

В западной гуманитарной науке первичное осмысление конфуцианства как религии представлено в переводах и комментариях иезуитских миссионеров XVI–XVII вв., среди которых самый известный – Маттео Риччи (1552–1620 гг.). Переводы и комментарии конфуцианских канонов на латинский и французские языки фундировали базовые принципы интерпретации конфуцианства, определили основы синологической науки в западной культуре – французской и англо-американской школ. В XVII–XVIII вв. основное внимание европейских исследователей было приковано к сравнению христианства и конфуцианства как типов религии. Нередко христианство оценивали в качестве «великой религии» (*high religion*), а конфуцианство относили к категории «низших религий» (*lower religions*) в эволюционной цепи развития религиозных верований. Важно, что положительные характеристики конфуцианства, предложенные первыми миссионерами, – о присущих конфуцианству ценностях братской любви, социальной гармонии, нравственного самосовершенствования, роли ритуала в формировании осмысленности жизни, – позволили позже назвать конфуцианство «религиозным двойником» (*religious doppelganger*) христианства и вдохновили исследователей на дальнейшее осмысление особенностей китайской религиозности²⁰.

В контексте интересующей нас темы выделим в западной научной традиции классические труды представителей французской синологии

¹⁹ Кожин П.М. Конфуцианство и государственные культы // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 2:] Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2007. – С.190–195. Также см.: Баргачева В.Н., Кравцова М.Е. Культ Конфуция // Там же. – С.196–201.

²⁰ Подробнее см.: Girardot N.J., Kleeman T.F. Chinese religion: history of study// Encyclopedia of religion / edit by Lindsay Jones. – 2nd ed. – USA: Thomson Gale, 2005. – P. 1629–1640; Jensen L. M. Confucianism: history of study// Encyclopedia of religion / edit by Lindsay Jones. – 2nd ed. – USA: Thomson Gale, 2005. – P. 1916–1926.

А.Масперо (1883–1945 гг.)²¹ и М. Гране (1884–1940 гг.)²², в которых подчеркиваются такие особенности, как приоритет этических императивов, отсутствие противопоставления святого и мирского и некоторые другие черты конфуцианства как религии. Отметим также работы представителей современной англо-американской школы. В публикациях М. Элиаде (1907–1986 гг.) подчеркивается связь морально-политической реформы Конфуция с древнейшими религиозными основами, а также её нацеленность на необходимость возвращения религиозного измерения в мирскую жизнь и социальную активность²³. Труд Г. Фингарета (род. 1921 г.) акцентирует образ Конфуция как сакрально ориентированного мыслителя²⁴.

В настоящее время конфуцианство активно исследуется синологами США. Осмысление конфуцианства представлено, например, в работах одного из ведущих специалистов «бостонского конфуцианства» (школа американской синологии) Р. Невилла (род. 1939 г.), подчеркнувшего наличие религиозных параллелей между христианством и конфуцианством²⁵. Современное видение конфуцианства в западном религиоведении раскрыто в коллективном фундаментальном труде «Энциклопедия религий» (1985, 2005 гг.), где, в первую очередь, подчеркивается тот факт, что изучение китайских религий обнаруживает проблему общей теории религии. Поэтому проблема признания или непризнания религиозной природы конфуцианства зависит от концептуальных рамок, т.е. от дефиниции религии как таковой²⁶. Здесь ставится под сомнение оправданность деления конфуцианства на различные

²¹ Масперо А. Религии Китая. – СПб.: Наука, 2004.

²² Гране М. Китайская мысль / пер. с фр. В.Б. Иорданского. – М.: Алгоритм, 2008.

²³ Элиаде М. История веры и религиозных идей. – Т. 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства / пер. с фр. – М.: Критерион, 2002.

²⁴ Fingarette H. Confucius: The Secular as Sacred. – New York: Harper, 1972.

²⁵ Невилл Р. «Бостонское конфуцианство» – корни восточной культуры на западной почве // Проблемы Дальнего Востока / пер. с англ. А.Ломанова. – 1995. – №1. – С. 136–149; Neville R.C. Boston Confucianism: portable tradition in the late-modern world. – State University of New York Press, 2000. О «бостонском конфуцианстве» также см.: Терехова Н.В. Понятие конфуцианской традиции в бостонской школе современного неоконфуцианства // Magister Dixit (Электронный научно-педагогический журнал Восточной Сибири). – 2011. – №4. URL: <http://md.islu.ru/> (дата обращения: 05.04.2013).

²⁶ Overmyer D.L., Adler J.A. Chinese religion: an overview // Encyclopedia of religion / edit by Lindsay Jones. – 2nd ed. – USA: Thomson Gale, 2005. – P. 1580–1613.

аспекты – философию, этику и политику²⁷. Эти и многие другие публикации демонстрируют дискуссионность толкования сущности конфуцианства в западном религиоведении и синологии. Заметим, что в большинстве западных публикаций почти не учитываются интерпретации конфуцианства, предложенные современными китайскими мыслителями.

В китайской науке – в трудах зарубежных современных философов-конфуцианцев, материковых китайских религиоведов и исследователей конфуцианства – осмысление проблемы конфуцианской религии представлено широко и специализированно.

Огромное значение имеют публикации Моу Цзунсяня²⁸ и Тан Цзюньи²⁹, представителей зарубежного направления современного (нового) конфуцианства (50–70-х гг. XX в.), которые раскрывают основные отличия конфуцианства от других религий, определяют специфику религиозных основ конфуцианства. Работы Ду Вэймина³⁰ и Лю Шусяня³¹ развивают концепции о своеобразии конфуцианской религиозности, конфуцианской религиозной жизни, конфуцианской религиозной веры. Труды этих философов вскрывают их понимание конфуцианского религиозно-этического потенциала. Наше диссертационное исследование учитывает также публикации ученых КНР – религиоведов и исследователей конфуцианской мысли, которые,

²⁷ Подробнее см.: Csikszentmihalyi M. Confucianism: an overview // Encyclopedia of religion / edit by Lindsay Jones. – 2nd ed. – USA: Thomson Gale, 2005. – P. 1890–1905; Jensen L.M. Confucianism: history of study // Encyclopedia of religion / edit by Lindsay Jones. – 2nd ed. – USA: Thomson Gale, 2005. – P. 1916–1926.

²⁸ Например, Моу Цзунсянь. Чжунго чжэсюедэ течжи (Специфика китайской философии). – Шанхай, 1997; Моу Цзунсянь. Синьти юй синти (Сущность духа и сущность [человеческой] природы): В 3 т. – Тайбэй, 1968. – Т.1.

²⁹ Например, Тан Цзюньи. Чжунго вэйлайчжи вэньхуа чуанцзао (Будущее культурное созидание в Китае) // Чжунго чжэсюе сысян луныцзи (Сборник китайской философской мысли) / под ред. Сян Вэйсинь, Лю Фуцзэн: В 8 т. – Тайбэй, 1978. – Т.8. – С. 211–239; Тан Цзюньи. Вэньхуа иши юйчжоудэ таньсо (В поиске космизма культурного сознания) / под ред. Чжан Сянцзе. – Пекин, 1992; Тан Цзюньи. Чжунго жэньвэнь цзинжэнь чжифачжань (Развитие гуманистического духа Китая). – Тайбэй, 2002.

³⁰ Например, Ду Вэймин. Дуйхуа юй чуаньсинь (Диалог и инновации). – Гуйлинь, 2005; Ду Вэймин. Жусюе дисаньци фачжаньдэ цянъцзин вэньти (Перспективы развития третьей волны конфуцианства). – Тайбэй, 1988; Ду Вэймин. Жуцзяо (Конфуцианская религия). – Шанхай, 2008; Ду Вэймин. Сяньдайсин юй уюйдэ шифан (Современность и стремление к материальному благополучию). – Пекин, 2008; Tu Weiming. Centrality and commonality: an essay on Confucian religiousness. – State University of New York Press, 1989; Tu Weiming. Cultural China: the periphery as the center // The living tree: the changing meaning of being Chinese today / edit by Tu Weiming. – Stanford University Press, 1994. – 1–35.

³¹ Например, Лю Шусянь. Жуцзя сысян юй сяньдайхуа (Конфуцианство и модернизация) / под ред. Цзин Хайфэн. – Пекин, 1992; Лю Шусянь. Жуцзя сысяндэ кайто чанши (Попытка развития конфуцианской мысли). – Пекин, 2001; Лю Шусянь. Лици фэньшу (Деление единого принципа на множество) / под ред. Цзин Хайфэн. – Шанхай, 2000.

придерживаясь разных идейных позиций, в той или иной степени формируют и развивают *материковое современное (новое) конфуцианство*. Выделены работы религиоведов Жэнь Цзюя³², Ли Шэня³³, Хэ Гуанху³⁴, направленные на выяснение религиозного статуса конфуцианства и специфики конфуцианской религии. Авторы доказывают, что конфуцианство является специфической религией, кроме того, видят необходимость и перспективы ее возрождения. Особо следует отметить работы исследователей конфуцианства – Цзян Цина³⁵, Кан Жаогуана³⁶, Чэнь Мина³⁷, Гань Чунсуна³⁸, которые рассматривают возрождение конфуцианской традиции в контексте формирования самосознания современного китайского общества. Необходимо также указать на работы религиоведа Люй Дацзи³⁹, дающие яркое представление об особенностях развития религиоведческой мысли КНР. Тема развития религиоведения КНР раскрыта также в недавно опубликованных религиоведческих сборниках⁴⁰, где авторы статей анализируют изменение

³² Например, Жэнь Цзюй. Лунь жуцзяодэ синчэн (О формировании конфуцианской религии) // Чжунго шэхуэй кэсюе (Социальные науки Китая). – 1980. – №1. – 62–75; Жэнь Цзюй. Жуцзяодэ цзайпинцзя (Новая оценка конфуцианской религии) // Жуцзяо вэньти чжэнлуньцзи (Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии) / под ред. Жэнь Цзюй. – Пекин, 2000. – С. 63–75; Жэнь Цзюй. Лунь жуцзяодэ синчэн (О формировании конфуцианской религии) // Там же. – С. 1–22.

³³ Например, Ли Шэнь. Гуаньюй жуцзяодэ цзигэ вэньти (К вопросам о конфуцианской религии) // Там же. – С. 333–350; Ли Шэнь. Жуцзяо, жусюе хэ жучжэ (Конфуцианская религия, конфуцианское учение и конфуцианцы) // Там же. – С. 385–400; Ли Шэнь. Цзунцзяолунь (Теория религии). – Пекин, 2006.

³⁴ Например, Хэ Гуанху. Чжунго вэньхуадэ хэнь юй хуа (Корень и цветы китайской культуры) // Жуцзяо вэньти чжэнлуньцзи (Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии). Указ. изд. С. 307–333.

³⁵ Например, Цзян Цин. Бэньжэнь дуй данцинь чжунго «сяньцунь цзяньшэ» дэ цзибэнь ицзянь (Точка зрения о «реконструкции деревни» в современном Китае) // Жуцзя юбао (Конфуцианская газета). – 2010. – № 7. – С. 2–7; Цзян Цин. Гуаньюй чунцзянь чжунго жуцзяодэ гоусян (О воссоздании конфуцианской религии Китая) // Там же. – 2009. – № 7. – С. 14–22.

³⁶ Например, Кан Жаогуан. Жуцзя сяньчжэн луньган (Размышление о конфуцианском конституционном правлении) // Там же. – 2011. – № 5. – С. 2–35; Кан Жаогуан. Данцинь шицзедэ жусюе юй жуцзяо – «чжунго цзунцзяо юй шэхуэй гаофэн луньтань» чжуаньти чжи (Современное конфуцианское учение и конфуцианская религия – одна из острых тем о «китайской религии и обществе») // Там же. – 2008. – № 12. – С. 2–5.

³⁷ Например, Чэнь Мин. Вэньхуа жусюе: сыбянь юй луньбянь (Культурное конфуцианство: размышления и споры). – Чэнду, 2009; Чэнь Мин. Вэньхуа миный цзю чжуи (Культурный национализм) // Жуцзя юбао (Конфуцианская газета). – 2011. – № 4. – С. 12–15; Чэнь Мин. Жучжэ чживэй (Основы конфуцианства). – Пекин, 2004.

³⁸ Например, Гань Чуньсун. Жусюе гайлунь (Введение в конфуцианство). – Пекин, 2009; Гань Чуньсун. Сяньдайхуа юй вэньхуа сюаньцзэ (Модернизация и культурный выбор). – Наньчан, 1998.

³⁹ Например, Люй Дацзи. Цзунцзяосюе тунлунь синьбянь (Новая редакция теоретических положений по религиоведению). – Пекин, 2002; Люй Дацзи. Цзунцзяо ши шэньма – цзунцзяодэ бэньчжи, цзибэнь яосу цзици лоци цзегоу (Что такое религия – сущность религии, ее основные элементы и логические структуры) / Китайское религиоведение: официальный сайт института мировых религий при АОН КНР. 2009–2012. URL: http://iwr.cass.cn/zjyzx/201104/t20110420_6597.htm (дата обращения: 12.05.2012)

⁴⁰ Чжунго цзунцзяо тунлунь (Введение в религиоведение Китая) / под ред. Гай Цзяньминь. – Пекин, 2006; Чжунго цзунцзяо баогао. 2010 (Ежегодный отчет по религиям Китая, 2010 г.) / под ред. Цзинь Цзэ, Цю Юнхуэй.

концептуальных основ китайского религиоведения. Важно заметить, однако, что обобщающих трудов, объектом исследования которых выступает именно трактовка проблемы религии и конфуцианства в китайской интеллектуальной традиции, очень немного.

Таким образом, обзор основных подходов к пониманию конфуцианства обнаруживает широкое дискуссионное поле, границы которого охватывают российские, европейские, американские и китайские публикации. Частичный ответ на ряд важных вопросов по проблеме определения религиозных оснований конфуцианства представлен в данном диссертационном исследовании.

Объектом данной работы являются представления о конфуцианстве в китайской интеллектуальной традиции XX – начала XXI вв.

Предметом работы является экспликация религиозных оснований конфуцианства китайскими мыслителями XX – начала XXI вв.

Цель работы – выявить основные интерпретации религиозных оснований конфуцианства в работах китайских мыслителей XX – начала XXI вв.

В задачи исследования входит:

- 1) ввести в научный оборот работы зарубежных и материковых китайских ученых, освещающих проблемы определения сущности религии, понимания особенностей религиозного потенциала конфуцианства;
- 2) выявить характерное для зарубежных конфуцианцев понимание сути религии;
- 3) в контексте осмысления особенностей развития религиоведческой науки эксплицировать основные трактовки сущности религии учеными КНР;
- 4) проанализировать интерпретации религиозных аспектов конфуцианства в трудах зарубежных конфуцианцев, выявить основные идеи, объясняющие особенности религиозной стороны конфуцианства, ее значения для китайского общества;

5) раскрыть суть концепций мыслителей КНР, направленных на истолкование религиозных основ конфуцианства.

Источниковая (эмпирическая) база исследования. К числу источников, использованных нами в ходе написания данного исследования, относятся переводы китайских книг и статей философского и религиоведческого содержания. В связи с тем, что интеллектуальная традиция трактовки конфуцианства делится на материковую и зарубежную, источники также подразделяются на две соответствующие группы – труды материковых (КНР) и зарубежных китайских ученых. Авторами зарубежных трудов выступают крупнейшие современные конфуцианцы (Моу Цзунсань, Тан Цзюньи, Ду Вэймин, Лю Шусянь). Авторами материковых публикаций являются известные китайские религиоведы (Жэнь Цзюйи, Ли Шэнь, Хэ Гуанху, Моу Чжунцзянь, Люй Дацзи и др.) и исследователи конфуцианской традиции (Цзян Цин, Кан Жаогуан, Чэнь Юн, Чэнь Мин, Гань Чунсун и др.).

Методологические основы и методы исследования. В ходе работы над теоретической частью данного исследования автор следовал общенаучным принципам объективности, системности, аргументированности и обоснованности выводов, избегал субъективных, политически или идеологически конъюнктурных суждений. В целом методология диссертации имеет комплексный характер. Автор руководствовался методологией сравнительного религиоведения, принципом культурного релятивизма, принципами феноменологии и герменевтики. В соответствии задачами, поставленными в диссертационном исследовании, были использованы следующие методы: метод исторической реконструкции, метод сравнительного анализа, герменевтический метод, феноменологические методы.

Новизна диссертационного исследования. Диссертация является первым в российском религиоведении исследованием, посвященным комплексному изучению трактовок религиозных оснований конфуцианства в интеллектуальной традиции Китая XX – начала XXI вв. Новизна исследования определяется совокупностью существенных признаков:

1. Введены в научный оборот основные труды зарубежных конфуцианцев, материковых китайских религиоведов и исследователей конфуцианской мысли, посвящённые трактовке религии и интерпретации конфуцианства как религии.

2. Установлено, что интерпретация религиозных оснований конфуцианства в интеллектуальной традиции Китая XX – начала XXI вв. обусловлена, прежде всего, теоретическими подходами мыслителей к пониманию сущности и функций религии.

3. Поанализированы дефиниции и теории религии, развитые крупными зарубежными китайскими мыслителями; раскрыто основное содержание критики западных христианоцентрических критериев дефиниций религии; выявлена тенденция трактовки религии с традиционных для китайской культуры позиций этического универсализма.

4. Определены основные этапы развития религиоведческой науки КНР, дан анализ динамики влияния марксистской идеологии на экспликацию понятия «религия», выяснены основные подходы к определению религии в современной религиоведческой науке КНР.

5. Эксплицированы воззрения зарубежных конфуцианцев на конфуцианскую религию, её сущность, функции и значение конфуцианских религиозно-этических ценностей для современного человека, общества, культуры.

6. Систематизированы и проанализированы основные подходы к пониманию конфуцианской религии, развитые в религиоведении и конфуцианской мысли КНР.

Положения, выносимые на защиту

1. Конфуцианство, сыгравшее огромную роль в китайской истории, по-прежнему занимает место одной из главных опор китайской цивилизации. В силу этого и ряда других факторов на протяжении XX – начала XXI вв. в Китае продолжали возникать и развиваться религиозно-философские, религиоведческие концепции конфуцианства, направленные на понимание его религиозных оснований. Китайские мыслители стремятся выяснить сущностные особенности конфуцианства как религиозной системы, а также ее

функциональную значимость для современного общества. Решение этих вопросов они тесно увязывают с разработкой новых эффективных стратегий развития Китая.

2. Китайские трактовки религиозных оснований конфуцианства демонстрируют широкий спектр разных подходов. Различия в интерпретации религиозных оснований конфуцианства в интеллектуальной традиции Китая XX – начала XXI вв. обусловлены прежде всего отличиями в теоретических подходах к пониманию сущности и функций религии.

3. В работах зарубежных конфуцианцев в контексте интерпретации понятия «религия» прослеживается критика западных христианоцентрических стандартов и трактовок религии. По мнению мыслителей, наличие образа Бога, учения о Боге не является главным, сущностным признаком религии. Основным содержанием религии, помимо идеи Бога, могут выступать другие фундаментальные данности, обусловленные спецификой развития духовной культуры и особенностями локальных религиозных феноменов, – например, в китайской культуре основным содержанием религиозного мировоззрения может выступать религиозная антропология. В осмыслении китайскими мыслителями сути религиозных явлений очевиден традиционный для китайской культуры этический универсализм, соединенный в настоящее время с западной религиозно-философской мыслью. Согласно точке зрения современных конфуцианцев, в основе всех религий лежат гуманистические ценности и нравственные нормы.

4. Ведущие зарубежные конфуцианцы утверждают, что источник своеобразия конфуцианской религии заключается в особой форме религиозного мировосприятия – имманентной трансцендентности, согласно которой между человеком и Небом существует тесная – ценностная – связь. В центре конфуцианской религии – человек. Суть конфуцианской религии заключается в учении о нравственном совершенствовании человека. Основные функции и значение конфуцианских этико-религиозных принципов в современном обществе зарубежные конфуцианцы видят в совершенствовании духовного развития человека, созидании и трансляции культуры, фундировании

самобытности китайской культуры – *китайскости*, а также в определении идентичности китайцев и формировании основ глобальной этики.

5. Проблема толкования сущности религии в КНР непосредственно связана с влиянием марксистского атеизма на политическую и общественную сферу жизни. В 50–60-х гг. складывается интерпретация религии как «неправильной» формы общественного сознания, как «опиума народа». После провозглашения политики открытости общая идеологическая ситуация меняется, что прямо влияет на развитие религиоведения континентального Китая, трактовку сущности религии и конфуцианства. Марксистская методология сохраняется, но наряду с ней сосуществуют другие подходы.

6. В процессе развития религиоведения в КНР актуализируется проблема признания конфуцианства как религии. Труды ведущих религиоведов КНР показывают, что с 1978 г. по середину 80-х гг. XX в. статус конфуцианства определяется на базе западных религиоведческих теорий. Дискуссия о конфуцианской религии (середина 80-х гг. – начало 2000-х гг.) демонстрирует рост влияния теоретических подходов, сформировавшихся в контексте развития китайской интеллектуальной традиции и акцентирующих значение своеобразия локальных религиозных феноменов. Западные (христианоцентристские) критерии интерпретации религии частично подвергаются критике. Современный период осмысления конфуцианства в гуманитарной науке КНР (с 2000г.) характеризуется акцентом на идеях возрождения этико-религиозных оснований конфуцианства, их значимости для современного человека и общества.

7. Согласно исследованию материковых религиоведов, конфуцианская религия *жуцзяо* – специфическая религия, характерные особенности которой обусловлены исторически и культурно. В конфуцианстве нет привычной, соответствующей христианским критериям, веры в божество, представлений о рае и аде, церковной организации, духовных лиц и других признаков. Конфуцианская религия *жуцзяо* – это результат соединения древнейших религиозных верований эпохи Инь-Чжоу с конфуцианским учением *жусюе*. В

отличие от христианства, возникшего в силу исторических обстоятельств вне рамок государственной организации, конфуцианская религия всегда существовала в рамках государственного управления, поэтому сложная иерархическая государственная система традиционного Китая выступала и религиозной организацией конфуцианства.

8. Осмысление современной судьбы конфуцианства в гуманитарной мысли КНР связано со стремлением соединить его этико-религиозные основы с существующей социо-политической системой Китая. В настоящее время определённую известность получила теория возрождения конфуцианства в качестве официальной государственной религии, предусматривающей тотальную «конфуцианизацию» всех сфер семейной, общественной и политической жизни. Согласно оценке ряда китайских исследователей, более естественной и реальной является идея реанимации конфуцианства в форме гражданской религии, способствующей формированию национального сознания китайского общества.

Научно-практическая значимость исследования

1. Результаты диссертационного исследования могут иметь значение для более глубокого понимания феномена религии в контексте локальных особенностей развития культур Востока и Запада.

2. Изученные и введенные в научный оборот публикации китайских ученых могут представлять ценность с точки зрения религиоведения, философии, культурологии и других гуманитарных наук.

3. Различные аспекты диссертационного исследования могут быть использованы при разработке учебных курсов и учебных пособий по религиоведению, философии, культурологии, китаеведению.

Апробация работы

Промежуточные результаты диссертационного исследования были представлены на следующих научных конференциях:

1. V Международный философско-культурологический симпозиум «Человек в мире культуры: национальная культура и современность» (г.Рязань: РГУ им. С.А. Есенина, 2008);

2. Международная научная школа для молодежи «Россия и Китай на дальневосточных рубежах: от конфронтации к сотрудничеству» (г. Благовещенск: АмГУ, 2009 г.);
3. Международная научная конференции «Россия и Китай на дальневосточных рубежах: этнокультурные процессы в политическом аспекте» (г. Благовещенск: АмГУ, 2012 г.);
4. I Международная конференция «Даосское письменное наследие: проблемы изучения и истолкования текстов даосизма» (г. Благовещенск: АмГУ, 2013 г.);
5. Международная научная конференция «Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении» (г. Владимир: ВлГУ, 2013 г.).

Основное содержание диссертационного исследования отражено в следующих публикациях.

Статьи, опубликованные в ведущих рецензируемых научных журналах, рекомендованных ВАК при Министерстве образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертации на соискание ученой степени доктора и кандидата наук:

1. Забияко А.П., Хаймурзина М.А. Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая пол. XX – начало XXI в.). Статья первая // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. – 2013. – №2 – С. 64–74 .
2. Забияко А.П., Хаймурзина М.А. Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.). Статья вторая // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. – 2013. – №3. – С. 70–88.
3. Хаймурзина М.А. Философский анализ конфуцианской религии в творчестве Лю Шусяня // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2013. – №11. – С. 194–196.

Иные научные публикации:

1. Хаймурзина М.А. Конфуцианство и современный Китай: обзор

интерпретаций западных исследователей //Человек в мире культуры: национальная культура и современность. Сборник материалов V Международного философско-культурологического симпозиума / под ред. Н.П. Ледовских и А.В. Соловьева. – Рязань: РГУ им.С.А. Есенина, 2008. – С. 340–344.

2. Хаймурзина М.А. Конфуцианство как основа культурной идентичности китайцев: обзор интерпретаций китайских и западных исследователей // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: от конфронтации к сотрудничеству. Сборник материалов научной школы и международной научной конференции / под ред. А.П. Забияко и др. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2009. – Вып. 8. – С. 278–284.
3. Хаймурзина М.А. Ду Вэймин о конфуцианской религиозной идентичности // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Этнокультурные процессы в политическом контексте. – Вып. 10. Сборник материалов международной научно-практической конференции / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко; пер. на кит.: Ван Цзяньлин, М.А. Хаймурзина; пер. на англ.: О.Е. Пышняк. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2013. – С. 71–76.
4. Хаймурзина М.А. К вопросу о внутреннем содержании понятия «современное конфуцианство» // Вестник Амурского государственного университета. Научно-теоретический журнал. Серия «Гуманитарные науки». – Вып. 62. – Благовещенск, 2013. – С. 3–7.
5. Хаймурзина М.А. Интерпретация сущности религии в трудах современных конфуцианцев // Свеча – 2013. – Т. 23. Сборник материалов международной научной конференции «Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении». – Владимир: ВлГУ, 2013 – С. 253–266.
6. Хаймурзина М.А. Интерпретация специфики конфуцианской религии в работах современных философов-конфуцианцев // Вестник Амурского государственного университета. Научно-теоретический журнал. Серия «Гуманитарные науки». – Вып. 64. – Благовещенск, 2014. – С. 19–25.

Глава 1. Интерпретация религии в работах зарубежных конфуцианцев

§1. Проблема экспликации понятия религии

В каждой культуре в любую эпоху религия – одна из основных духовных формаций, определяющих содержание культурной системы. Этим обстоятельством определяется то внимание, которое уделяется религии в научных исследованиях. Действительно, религия как объект исследования и как понятие является в науке одним из наиболее репрезентативных феноменов. При этом религия как объект исследования чрезвычайно многообразна в своих локальных формах бытия, а как понятие – ещё более многообразна в своих языковых выражениях. В настоящее время существует практически необозримый массив научных трудов, в которых представление о религии не эксплицируется как точное понятие, а используется «по умолчанию» в том смысле, который авторы считают наиболее адекватным.

Стоит согласиться, однако часто, в особенности когда изучение касается инокультурных реалий, интерпретация и операционализация понятий, тем более таких многозначных как религия, крайне необходимы. Необходимы для конкретизации объекта исследования, демаркации его границ, экспликации признаков, определения методов изучения, а также во избежание недоразумений по поводу смысла слов. К сожалению, использование понятия *религия* без интерпретации и операционализации встречается довольно часто даже в специальных работах, посвященных религиям частично или полностью. Нередко исследователь, не определив предварительно понятие религии, предлагает типологию религиозных данностей или типологию религиозных и нерелигиозных феноменов. Конкретным примером такого подхода являются известные типологии китайских религий, в которых конфуцианство оказывается за пределами религиозной системы в качестве этического, политического, философского или иного нерелигиозного явления. Отказывая одной духовной данности в религиозной природе, а другую, – например, даосизм именуя «национальной религией Китая», исследователи не объясняют

при этом, что они понимают под собственно религией. Нельзя признать такой подход вполне корректным. Дискуссии в подобной ситуации (без прояснения сути слов и выведения дефиниций) малопродуктивны.

Тем большую ценность имеют те труды, в которых объяснены представления о религии.

В европейской интеллектуальной традиции процесс лингвофилософского толкования латинского по происхождению понятия религии, его этимологии и смыслов начался, по крайней мере, со времён Цицерона⁴¹. Как это ни парадоксально на первый взгляд, осмысление категории религии на протяжении долгого времени не представляло заметного интереса для религиозного сознания. Однако это вполне объяснимо. Культурное сознание многих исторических эпох не нуждалось в специальном общем понятии, строго фиксирующем своеобразие религии, интегрирующем единосущностные религиозные явления в особую целостность и обособляющем её от других – нерелигиозных – явлений. Религия на стадии генезиса и длительного этапа своей эволюции возникала и развивалась не как автономная, имевшая свои четкие границы формация, а как одно из выражений индивидуально-психологической и коллективной (социальной) жизни. То, что мы сейчас выделяем в истории как «религиозное», в самосознании культуры было частью более общей целостности. Религиозное сознание европейских этнокультурных общностей оперировало не понятием религии, а понятиями Бога, веры, закона, церкви, язычества, святого и несвятого, греха и праведности, а также другими фундаментальными категориями, которые были соотнесены с важнейшими социальными и экзистенциальными реалиями. Кризис европейской средневековой культуры, антиклерикализм и свободомыслие, обособление научного знания от религиозного мировоззрения, политические и правовые преобразования, направленные на отделение церкви от государства, демаркация гражданским обществом областей общественной и личной жизни, не входящих

⁴¹ Цицерон. Философские трактаты / пер. с лат. М.И. Рижского. – М.: Наука, 1985. См. подробнее о начале дискуссии: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М., 1995.

в сферу религиозного влияния, – всё это и многое другое привело европейское самосознание к необходимости определения понятия религии. Европейская философская мысль XVIII–XIX вв. и формирующаяся особая область научного знания – религиоведение – начинают активно искать решение того, что есть религия и что ею не является. Религиозно ориентированное европейское самосознание, христианская теология включаются в поиск решения, предлагая широкий спектр психологических, антропологических, этических и иных трактовкой сущности религии. Дискуссии по этому поводу далеки от завершения и, очевидно, никогда не завершатся. Однако немалый путь уже пройден.

§2. Начальный этап осмысления понятия религии в Китае

Традиционное китайское сознание, как и европейское, не нуждалось в специальном понятии, интегрирующем единичные явления в общую духовную формацию и обособляющем религиозное от того, что таковым, согласно вложенным в понятие значениям, не является. Религиозной мысли и самосознанию культуры в целом было достаточно таких фундаментальных понятий как *дао* 道, *ли* 礼, *тянь* 天, *жэнь* 仁 и других хорошо известных, а также конкретных обозначений – *дао цзя* 道家, *дао цзяо* 道教, *жу цзя* 儒家, *жу цзяо* 儒教, *фо цзя* 佛家 и им подобных. Не обязательно те или иные духовные системы обозначались при помощи понятий *цзя* (школа) или *цзяо* (учение). В XVI в. прибывшие в Китай иезуитские миссионеры застали в стране следы памяти о прежних христианах. «Иезуитские миссионеры также обнаружили, что китайская образованная элита все еще различает мусульман, иудеев и христиан. Однако основание из разделения были не вопросы веры, а несходные правила в употреблении пищи. Китайцы называли мусульман «людьми, не едящими свинины», а иудеев – «людьми, не едящими сухожилий». [...] В свою очередь, потомков христиан китайцы называли «людьми, которые не едят

животных с нераздвоенными копытами» – этот ветхозаветный запрет присутствовал в книгах Левит (гл. 11) и Второзаконие (гл. 14)»⁴².

Для китайского самосознания кризисная ситуация, породившая импульс к экспликации понятия религии, стала следствием прежде всего не внутренних процессов дифференциации сфер жизни, а внешних факторов, обусловленных экспансией западных держав, культур и религий. В середине XIX в. эта экспансия приобрела разрушительный для традиционного китайского общества и мировоззрения характер. Наряду с прочими злободневными темами проблема интерпретации понятия религии стала особенно важной. Западные религии и в целом та область культуры, которую на Западе называли религией, начинают восприниматься как самостоятельная социальная реальность, способная ускорять развитие общества или тормозить его. Во второй половине XIX в. в контексте споров о судьбе страны, особенностях её культуры перед интеллектуалами встал вопрос о смыслах европейских слов, производных от латинского *religio*, о китайских эквивалентах этим иностранным понятиям и, следовательно, об отношении к тому, что можно назвать, учитывая европейский опыт, но на китайском языке «религией».

Этой дискуссией на уровне китайской лексики в широкий оборот было введено слово *цзунцзяо* 宗教, а на уровне китайского мировоззрения внимание было привлечено в первую очередь к конфуцианству, его сущности, роли в истории страны и дальнейшей судьбе. В спорах участвовали интеллектуалы разных идейных ориентаций, в том числе представители конфуцианства.

Кан Ювэй 康有为(1858-1927 гг.)⁴³, один из крупнейших конфуцианских мыслителей той поры, на основе доступных ему знаний о некитайских религиях (христианство, ислам, иудаизм, индуизм) сравнивал их друг с другом и с китайскими *саньцзяо* 三教, прежде всего с учением Конфуция. Все они, по

⁴² Ломанов А.В. Христианство и китайская культура. – М.: Вост. лит., 2002. – С. 74.

⁴³ Кан Ювэй – китайский мыслитель, философ, ученый, государственный и общественный деятель, лидер реформаторского движения в Китае на рубеже XIX–XX вв. Выступал за конституционную монархию и становление конфуцианства в качестве государственной религии Китая. Подробнее см.: Кан Ювэй // Китайская онлайн-энциклопедия. 2000-2012. URL: http://baike.baidu.com/link?url=BPfHM27jaVTmm8XelbOxFryc38_kYYhm9EqW-3DCXz514Nd4Usi9yef6kQuWvOEE (дата обращения: 12.03.2014).

мысли Кан Ювэя, как религии обладали базисным сходством, в своём начальном состоянии выражали чувства гуманности и любви, но в развитом состоянии отличаются разными этическими ценностями и социальными нормами. Кан Ювэй воспринимал конфуцианство как религию, более того, он и его сторонники стремились создать на основе реформированного конфуцианства особую конфуцианскую национальную религию⁴⁴. Новую остроту дискуссии о религии и конфуцианстве – вплоть до призыва «долой лавку Конфуция» – придало «Движение 4 мая», начавшееся в 1919 г.

Лян Шумин 梁漱溟 (1893-1988 гг.)⁴⁵, выдающийся китайский философ XX в., которого Г.С. Алитто назвал «последним конфуцианцем»⁴⁶, в контексте порождённой «Движением за новую культуру» резкой критики религии и конфуцианства выдвинул своё понимание этих явлений, инициировав, тем самым, начало и развитие *современного (нового) конфуцианства*. Лян Шумин утверждал, что любая религия обязательно обладает следующими характеристиками: «Во-первых, в аспекте чувств и волеустремления религия обязательно имеет функцию утешения и поощрения людей идеей посмертного существования; во-вторых, религия обязательно строится на знаниях, запредельных обыденным представлениям»⁴⁷. В таком понимании, по-видимому, нашли отражение личный опыт Лян Шумина, бывшего в молодые годы приверженцем буддизма – вплоть до обращения к монашеской практике, а также его знания о христианстве и индийской философии, которой он был основательно увлечён. Понимая религию под таким углом зрения, Лян Шумин подверг сомнению наличие религии в Китае. В 1935 г. в лекции «В чём специфика китайской культуры?» он говорил, что «в Китае давно не стало религии», а в целом «религия в культуре Китая действительно занимает

⁴⁴ Подробнее см.: Тихвинский С. Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX века. – М., 1980.

⁴⁵ Лян Шумин – считается первым представителем первой волны *современного (нового) конфуцианства*. Идеи Лян Шумина сформировались в начале 20-х гг. XX в. в условиях спора китайской интеллигенции о пределах вестернизации национальной культуры. Помимо конфуцианства и буддизма испытал влияние идей А.Шергсона и А. Шопенгауэра. Подробнее см.: Фан Кэли. Сяньдайсинь жусюе юй чжунго сяньдайхуа (Современное конфуцианство и модернизация Китая). – Чанчунь, 2008. – С. 173–179.

⁴⁶ Alitto G.S. The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity. – Berkeley, CA: University of California Press, 1986.

⁴⁷ Лян Шумин. Лян Шумин цюань цзи (Полное собрание сочинений Лян Шумина). Цзюань 1. – Цзинан, 1989. – С. 467.

несущественное место». Причины отсутствия или малозначимости религии Лян Шумин усматривал в раннем и необыкновенно высоком развитии в Китае разума – антипода религии. Конфуций и его сподвижники в учении и жизни опирались на разум, поэтому, не будучи сами людьми религиозными, развивали в других разум, который стал доминирующим началом китайской культуры, оттеснив далеко на задний план религию⁴⁸. В этом, главном, смысле конфуцианство для Лян Шумина не религия.

Однако, с другой стороны, поскольку оно наравне с христианством или буддизмом учит нравственности, вовлекает человека на путь гуманности и оказывает огромное влияние на людей, постольку конфуцианство – религия. Лян Шумин рассуждает: «Посмотрим на проблему таким образом. Что конфуцианство делает для того, чтобы каждый человек в обществе был сторонником гуманности? В этом плане Конфуций имел свою религию, которая не была связана с чем-то необычным. Она просто являлась областью чувств и волеустремлений. При этом конфуцианство не обладает некоторыми характерными признаками, свойственными обычной религии и, в сущности, оно не является религией. Мы называем его религией только на том основании, что, как уже заметили, оно оказывает столь же огромное влияние на жизнь человека, как и другие религии. Мы можем определить два характерных признака конфуцианства. Во-первых, это поощрение почитания старших и послушание. Во-вторых – внедрение ритуала, этикета и музыки в образ жизни. Слияние этих признаков и есть религия Конфуция». Конфуцианство, по мысли Лян Шумина, это «нерелигиозная религия»⁴⁹.

Идеи Кан Ювэя, Лян Шумина, их сторонников и противников дали серьёзный посыл дальнейшим теоретическим и прикладным исследованиям религии в её общих и особенных чертах – в первую очередь в рамках развития конфуцианской мысли за рубежом во второй половине XX в. Эти современные процессы пока ещё мало раскрыты в российских исследованиях, поэтому далее

⁴⁸ Лян Шумин. В чём специфика китайской культуры? // Проблемы Дальнего Востока. – 2004. – № 4. – С.131.

⁴⁹ Лян Шумин. Лян Шумин цюаньцзи (Полное собрание сочинений Лян Шумин). Цзюань 1. – Указ.изд. – С. 466–467.

мы обратим особое внимание на интерпретацию религии в работах зарубежных современных конфуцианцев с середины XX в. по настоящее время.

§3. Толкование религии в трудах зарубежных конфуцианцев (середина XX – начало XXI вв.)

За рубежом, сначала на Тайване, в Гонконге, а позже и в США, китайские мыслители, иммигрировавшие после 1949 г. за пределы КНР по идеологическим мотивам, знакомятся с культурными и религиозными особенностями других социальных сообществ, осваивают западные философские учения и религиозоведческие теории. Все это обогащает мировоззрение современных конфуцианцев, обеспечивает их новым понятийным багажом, дает свободу философского творчества, а также право новой оценки исконных китайских религиозных феноменов.

1.3.1 Моу Цзунсань о китайской философско-религиозной «концепции жизни» и религии как нравственной стратегии жизни

В книге «Особенности китайской философии» (1963 г.) Моу Цзунсань 牟宗三(1909-1995 гг.)⁵⁰ обратился к одной из наиболее важных для китайских интеллектуалов XX в. проблем – выявлению общего и особенного в культурах Китая и Запада, объяснению специфики китайской ментальности. Он утверждает, что прямолинейно сравнивать духовные системы (религию и философию) западной культуры с религиозно-философскими системами Китая некорректно. Мысль философа заключается в том, что сравнение должно учитывать разность внешних контекстов развития этих систем и отличия

⁵⁰ Моу Цзунсань – идейный вдохновитель тайваньской линии *современного (нового) конфуцианства*, представитель второй волны *современного (нового) конфуцианства*. В 1933 г. закончил философский факультет Пекинского государственного университета (КНР). После переезда на Тайвань в 1949 г. преподавал в крупных тайваньских университетах и исследовательских центрах, читал лекции в университетах Гонконга и КНР (конец 80-х – начало 90-х гг. XX в.). Особое влияние на его философское творчество оказала немецкая философия и особенно воззрения Иммануила Канта. Моу Цзунсань перевел на китайский язык все его критические работы. Сфера научных интересов: западная религиозно-философская мысль, китайская философия, конфуцианство. Подробнее см.: Чубань цянъянь (Предисловие от издательства) // Моу Цзунсань. Чжунго чжэсюедэ течжи (Специфика китайской философии). Указ. изд. Также см.: Ломанов А.В. Моу Цзунсань // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 355–356.

внутренних интенций. Духовные системы народов, имевших различия в ментальных характеристиках и живших в разных географических, климатических, социальных условиях, изначально имели несхожий друг с другом вектор развития, а потому впоследствии эти народы преуспели в разных направлениях⁵¹.

Моу Цзунсань отмечает, что известный спор о том, есть ли в Китае религия, аналогичен дискуссии о китайской философии. По его мнению, если оперировать западными критериями и моделями – такими, например, как логика и теория познания, то окажется, что «философии» в западном понимании в Китае нет. То же касается и религии. Если опираться на христианские стандарты, то китайские *саньцзяо* никоим образом не соотносятся с понятием «религия». Тогда получается, что в китайской культуре нет ни философии, ни религии. Между тем философия и религия выступают в качестве базовой культурной составляющей, а если их нет, – значит, нет и культуры? В связи с этим Моу Цзунсань пишет: «Мнение о том, что в Китае в прошлом не развивались наука и демократическая система правления, – это факт, но утверждение, будто в Китае не было религии и философии, – это невежество. Когда представители западной культуры, касаясь Китая, не видят культурного различия в понятиях «религия» и «философия» – им это простительно, но когда китайцы исходят из шаблонов и стандартов западной культуры, – это нелепо и удручающе»⁵².

Ход дискуссии приводит Моу Цзунсаня к необходимости сформулировать своё понимание того, чем, в сущности, являются философия и религия. Философия, согласно его толкованию, – это всё то, что касается человеческой деятельности и созидания, всё, что подвержено объяснению, анализу и рефлексии посредством разума и идей. У каждой культуры – своя философия⁵³. Он поясняет, что различие культур отражается в специфике философий. Так, западная философия акцентирует позицию объективизма и в

⁵¹ Моу Цзунсань. Чжунго чжэсюедэ течжи (Специфика китайской философии). – Указ.изд. – С. 1.

⁵² Цит. по: Моу Цзунсань. Чжунго чжэсюедэ течжи (Специфика китайской философии). – Указ.изд. – С. 2.

⁵³ Там же.

целом характеризуется развитой системой логики, теорией познания, онтологией и космологией. Западная философская мысль связана с религией (теологией), но религия западной культуры в отличие от китайского мира живет своей жизнью и не является главным звеном философских построений. Китайская философия в отличие от западной акцентирует позицию субъективизма и имманентной морали. Ее история развития берет начало из конфуцианской и даосской религии и развивается под влиянием буддийской религиозно-философской мысли. Конфуций, Лаоцзы, Шакьямуни не являются основателями религии, подобно Иисусу, а также философами в западном понимании. Но они, по мнению Моу Цзунсяня, обладали исключительной мудростью и определили для людей направление жизни, её смысл, тем самым обретя положение, приравняемое к положению Иисуса Христа в западной культуре. Именно поэтому, заключает мыслитель, китайская философия специфична. В центре ее – не познание и не религия в смысле веры в божество, а «концепция жизни» (*шэнмин гуаньнянь* 生命观念), имеющая наитеснейшую связь с религией⁵⁴.

Тогда что же такое религия? Церковь, Священное писание или Бог? Моу Цзунсянь считает, что религия – это, прежде всего, мораль и нравственные установки, которые задаются Богом, Священным писанием и пропагандируются церковью. Он определяет религию в качестве особой модели восприятия и отношения к миру, задающей ценностные ориентиры и нравственные нормы, присущие каждой культурной традиции. Мыслитель подчеркивает, что в отличие от западной культуры, в которой сосуществуют великая религия откровения и независимая философия «игры разума», для китайского мира характерны монолитность философии и религии, их взаимовлияние и взаимодополнение. Поэтому объектом китайской религии является не Бог и не сверхъестественное, а жизнь человека⁵⁵.

⁵⁴ Моу Цзунсянь. Чжунго чжэсюэдэ течжи (Специфика китайской философии). – Указ.изд. – С. 11–12.

⁵⁵ Там же. – С. 6.

Моу Цзунсань указывает, что жизнь человека предполагает взаимосвязь двух составляющих – жизни биологической и духовной. Философ поясняет, что с точки зрения «морального идеализма» (*даодэ лисянчжун* 道德理想主义), развитого во многих религиозных системах, «биологическая жизнь» (физиологическая и психологическая, – иначе говоря, жизнь страстей) является низменной (отрицательной) и приравнивается к уровню «жизни животных». Такая позиция определяет, например, идеи христианского «первородного греха» и буддийского «омрачения». В учениях буддизма и даосизма жизнь человека осмыслена как пребывающая в конфликте между жизнью духовной и биологической. Потому духовной целью этих религий становится постижение некой истины, для чего необходимо разорвать все физические ограничения, подавить желания и стремления⁵⁶.

Конфуцианская истина не сложнее и не проще истины даосской или буддийской, она также познается посредством постоянной работы человека над собой. Различие в том, что конфуцианская истина лежит в плоскости нравственности, а потому «концепция жизни» в конфуцианском ракурсе не предусматривает противопоставления духа и тела. Воспитание духовной жизни человека, определяемое понятиями *жэнь* 仁, *и* 义, *ли* 礼, *чжи* 智, *синь* 信, способствует сдерживанию страстей и формирует особый тип личности. Поэтому главные герои китайской культуры в отличие от переполняемых страстями героев западной культуры преисполнены желания «преумножения добродетели и великодушия к народу» (*цзидэ айминь* 积德爱民). Так Моу Цзунсань разъясняет особенности китайской «концепции жизни», ее конкретное проявление в китайских *саньцзяо*⁵⁷. Ставя во главу угла категорию жизни и утверждая идею взаимосвязи духа и тела, мыслитель действует в

⁵⁶ Подробнее о даосизме см.: Филонов С.В. Введение в даологию: Учебное пособие. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010; Филонов С.В. Даосская концепция жизни // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2012. – №1(33) – С. 86–96. О буддизме см.: Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – Изд. 4-е. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2007; Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2007.

⁵⁷ Моу Цзунсань. Чжунго чжэсюедэ течжи (Специфика китайской философии). – Указ.изд. – С. 11–12.

согласии с традицией: «Осознание жизни как целостного духовно-телесного процесса имело в китайской философии статус теоретического положения»⁵⁸.

Моу Цзунсань считает, что китайский комплекс *саньцзяо* в целом можно назвать «учением о жизни» (*шэнмин сюевэнь* 生命学问). На протяжении нескольких тысяч лет китайская философско-религиозная мысль была сосредоточена именно в такой плоскости. Поэтому китайские *саньцзяо* не вписываются в рамки христианских стандартов, но это отнюдь не отрицает их внутренних, духовных ресурсов. Моу Цзунсань утверждает, что феномен *саньцзяо* является лишь примером иной, отличной от западной, формы религии. Идейный комплекс *саньцзяо* остается основным потоком китайской философско-религиозной мысли и по-прежнему продолжает определять историко-культурную самобытность Китая⁵⁹.

В китайской культуре, по мнению Моу Цзунсаня, нет, как на Западе, научных, политических и религиозных революций, а есть лишь трансформация «учения о жизни». Он согласен с тем, что современному Китаю нужны наука и демократия, но не вместо «учения о жизни», а вместе с ним – подобно тому, как в западной культуре наука и демократия сосуществуют с религиями, остающимися мощным духовным источником современного развития. Философ, вспоминая события начала XX в.⁶⁰, подчеркивает, что, если предать забвению или, самое страшное, попытаться искоренить это «учение о жизни», тогда богатый духовный ресурс будет уничтожен и у Китая не будет шанса для дальнейшего развития. В этой связи Моу Цзунсань пишет: «Современному человеку нужна наука, чтобы улучшить уровень и качество жизни, но нужна и религия как источник получения духовного удовлетворения и роста, без

⁵⁸ Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. – М.: Вост. лит., 2002. – С. 297.

⁵⁹ Моу Цзунсань. Чжунго чжэсюедэ течжи (Специфика китайской философии). – Указ.изд. – С. 91–93.

⁶⁰ В данном случае имеется в виду «Движение за новую культуру» (1916–1917 гг.) и «Движение 4 мая» (1919 г.), имеющие как политическое, так и культурное измерение. В традиционной культуре, в том числе конфуцианстве, часть интеллигенции усматривала причину отсталости Китая. Некоторые (например, Ху Ши) ратовали за обращение к марксизму, науке, демократии, свободе личности и другим плодам западной культуры. Другие (например, Лян Шумин) считали путь вестернизации гибельным для Китая.

которого нет здравомыслящего человека и человека, созидającego собственную культуру»⁶¹.

1.3.2. Тан Цзюньи о религии как сверхгуманизме

В своих ориентированных на понимание религии теоретических построениях Тан Цзюньи 唐君毅 (1909-1978 гг.)⁶² прежде всего обращается к китайскому понятию *шэнь* 神, которое в контексте определения объекта религиозной веры обычно обозначает «Бог», «божество». Но Тан Цзюньи трактует *шэнь* не в качестве персонифицированного божества, а как обозначение сверхъестественного (*чаоцзыжань* 超自然), сверхреального (*чаосяньши* 超现实) начала. Он указывает, что даже в первобытных религиях поклонение тем или иным божествам определялось не представлением о божестве как таковом, а идеей сверхъестественной силы, которой обладали или которую олицетворяли те или иные объекты. Первобытные люди верили в сверхъестественную силу, в ее помощь, возможность реализовать свои стремления через эту силу. Вера служила им доказательством существования этой «сверхреальной» силы⁶³. В этой части своих рассуждений Тан Цзюньи развивает восходящие к Р. Маретту, а затем получившие широкое распространение религиозно-философские концепции «динамизма», преанимизма. Маретт утверждал, что древнейшие верования строятся не столько на анимистических представлениях, сколько на основополагающем чувстве

⁶¹ Цит. по: Моу Цзунсань. Чжунго чжэсюэдэ течжи (Специфика китайской философии). – Указ.изд. – С. 91.

⁶² Тан Цзюньи – идейный вдохновитель гонконгской линии *современного (нового) конфуцианства*, представитель второй волны *современного (нового) конфуцианства*. После переезда в Гонконг в 1949 г. читал лекции на философском факультете Гонконгского университета китайской литературы. Позже стал деканом этого факультета, где проработал до пенсии (1974 г.). Переезд в Гонконг определил своеобразие творчества Тан Цзюньи, сильное влияние на него оказала немецкая идеалистическая философия, особенно воззрения Гегеля. В 1957 г. Тан Цзюньи преподавал в Америке, способствуя распространению идей конфуцианства в США и в мире. В США Тан Цзюньи контактировал со многими философами и учеными и пришел к выводу, что люди неазиатского мира неправильно оценивают культуру Китая, в том числе ее духовно-религиозный потенциал. В 1957 г. он написал проект «Манифеста китайской культуры народам мира», под которым в 1958 г. подписались Моу Цзунсань, Сюй Фугуань и другие его единомышленники. Сфера научных интересов: западная религиозно-философская мысль, китайская философия, конфуцианство, культурология. Подробнее см.: Чжан Сянцзе. Бяньсюй (Предисловие от редакторов) // Тан Цзюньи. Вэньхуа иши юйчжоудэ таньсо (В поиске космизма культурного сознания) / под ред. Чжан Сянцзе. – Пекин, 1992. Также см.: Ломанов А.В. Тан Цзюньи // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 429–431.

⁶³ Тан Цзюньи. Лунь чжусюе цзунцзяосин (О конфуцианской религиозности) // Китайский Конфуций: сайт института культуры и Конфуция университета Цюйфу. 2000-2012. URL: <http://www.chinaconfucius.cn/Article/ShowArticle.asp?ArticleID=779> (дата обращения: 02.09.2012).

присутствия в мире сверхъестественной силы. Он допускал, что данное чувство и сопровождающее его переживание страха могут «предшествовать» анимизму как его психологическая предпосылка и даже как историческая ступень становления религиозности⁶⁴. В изложении Э. Дюркгейма теория преанимизма стала учением об имперсональной, анонимной силе, формирующей духовный мир и религиозные воззрения архаического человека⁶⁵. Западные исследователи конца XIX – начала XX вв. теорией «динамизма» и соответствующими эмпирическими данными доказывали неуниверсальность представлений о Боге, божестве как сущностном признаке религии, расширяли границы религиоведческих интерпретаций за пределы христиано- и европоцентризма. Тан Цзюньи следует в русле этого теоретического и мировоззренческого посыла, преодолевая те искусственные барьеры, которые прежде препятствовали адекватной трактовке китайской религиозной культуры и служили причиной для критического и даже пренебрежительного к ней отношения.

Сравнивая и анализируя разные типы религий, Тан Цзюньи полагает, что в любой религии должен быть элемент чуда (мистики), который необходим для разрушения рамок обыденного мира. С точки зрения науки и обыденного знания, чудо невозможно, а в религии – возможно. Религиозная потребность человека заключается в стремлении узреть невозможное. Китайский мыслитель утверждал, что если нет чуда – нет религии. Отсутствие чуда не позволяет человеку нарушить повседневную реальность и духовно выйти за её пределы. В «типичных» религиях (*ибань цзунцзяо* 一般宗教), согласно Тан Цзюньи, есть элементы чуда и волшебства, повествование о Боге или божестве, вере в него. Существуют другие религии, в которых элемент чуда (мистики) также присутствует, но в иной форме. Тан Цзюньи поясняет, что у каждого человека есть религиозная потребность, которая открывает доступ к трансцендентному. Эта потребность побуждает человека мыслить о сверхреальном. Такой вид

⁶⁴ Marett R. The Threshold of Religion. – London, 1909.

⁶⁵ Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie. – Paris, 1912.

мышления – воображение о некой сверхреальности – собственно и конструирует представление о «чуде», или «сверхъестественном», как, например, в конфуцианстве⁶⁶. В результате рассуждений Тан Цзюньи приходит к выводу, что отличие одной религии от другой заключается лишь в форме проявления её мистического элемента.

Тан Цзюньи подчеркивает, что мнение, будто в основе любой религии обязательно должен быть Бог или божество, – неверно. В действительности, не для каждой религии характерно присутствие Бога (или божества) как базового элемента религиозного учения. Но каждая религия уделяет огромное внимание особым – религиозным – ценностям, и в этом заключается их связующее звено. Китайский философ утверждает, что божество не является корнем религии, корень религии – трансцендентность и вечность религиозных ценностей. Все остальное, – как, например, религиозная деятельность и поведение – лишь внешняя оболочка религиозной жизни человека⁶⁷.

В основе религиозно-философских построений Тан Цзюньи лежат идеи гуманизма (*жэньвэнь* 人文) и *сверхгуманизма* (*чаожэньвэнь* 超人文). Под гуманизмом Тан Цзюньи понимает «активную этическую позицию». Гуманизм призывает каждого человека к построению общества посредством этики, основанной на человеческих, нравственных ценностях. Понятие *сверхгуманизм* китайский философ объясняет следующим образом: религия обращена не только к трансцендентному, но и к делам человеческим, все религии связаны с мирским измерением жизни. Поэтому религия есть ветвь человеческой культуры, и в том числе гуманизма. *Сверхгуманизм*, согласно его точке зрения, – это религиозная духовность, возвращаемая на основе человеческих ценностей путем их развития и совершенствования до предельного трансцендентного уровня каждым отдельным человеком и обществом в целом⁶⁸.

⁶⁶ Тан Цзюньи. Лунь чжусюе цзунцзяосин (О конфуцианской религиозности)...

⁶⁷ Тан Цзюньи. Чжунго жэньвэнь цзинжэнь чжифачжань (Развитие гуманистического духа Китая). – Указ. изд. – С. 343.

⁶⁸ Тан Цзюньи. Во дуй чжэсюе юй цзунцзяо чжицзюецзэ (Мое сопоставление философии и религии) // Чжунго чжэсюе сысян луныцзи (Сборник китайской философской мысли). – Указ. изд. – С. 202.

В *сверхгуманистическом* религиозном духе Тан Цзюньи видит спасение человека, общества и культуры. Он полагает, что человек, совершенствуя нравственные ценности до предельного – религиозного – уровня, обретает новое видение обыденной жизни. Каждый, духовно обогатившись, творит новые смыслы и делает значимый вклад в единое дело – созидание культуры. Философ подчеркивает, что в современную эпоху сверхгуманизм необходим человечеству. Люди верят в Бога, божеств, божественное, сакральное и т.п., и эта вера совершенствует человеческий дух, не ограничивая нас в материальном мире, вера делает человека человеком, помогает уразуметь смысл и важность гуманистических ценностей⁶⁹.

Таким образом, через категории трансцендентного, «сверхреального», чудесного, гуманизма и *сверхгуманизма* мыслитель-конфуцианец выстраивает свое понимание религии. Нетрудно заметить, что в главном эта трактовка опирается на переосмысление восходящих к немецкой классической философии западных идей о трансцендентном бытии и развитие традиционных конфуцианских представлений о гуманности как сверхценности. Западная христианская метафизика и конфуцианская этика входят в его интерпретации религии в своеобразный синтез.

1.3.3. Ду Вэймин о религии как основе трансформации человека, общества, культуры

Ду Вэймин 杜维明(1940 г.р.)⁷⁰ считает, что современное понимание религии отличается от той упрощенной концепции, которая оперировала

⁶⁹Тан Цзюньи. Лисяндэ жэньвэнь шицзе (Идеалистический гуманистический мир) // Чжунго чжэсюе сысян луныцзи (Сборник китайской философской мысли). – Указ. изд. – С. 262.

⁷⁰ Ду Вэймин, ученик Моу Цзунсяня, представитель третьей волны *современного (нового) конфуцианства*, философ, культуролог, историк конфуцианской мысли. Обучался на Тайване и в Гарварде. Преподавал в Принстонском университете. В Америке его считают одним из основателей «бостонского» (направление американской синологии) современного конфуцианства. В настоящее время является ректором Института гуманитарных исследований Пекинского государственного университета (с 2010 г.), заместителем председателя Международной конфуцианской ассоциации, почетным академиком (единственным представителем от Китая) Международного философского общества. Сфера научных интересов: история китайской философии, конфуцианство. Подробнее см.: Ломанов А.В. Ду Вэймин // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С.249–250. Также см.: Ду Вэймин // Китайская онлайн-энциклопедия. 2000-2012. URL: <http://baike.baidu.com/view/586467.htm>_(дата обращения: 06.12.2012). О «бостонском конфуцианстве» см.: Терехова Н.В. Понятие конфуцианской традиции в бостонской школе современного неоконфуцианства //

понятиями веры в сверхъестественного бога и представлениями о соответствующих культовых действиях. Современное видение феномена религии более сложное и емкое, поскольку религия – это явление не статичное, а динамичное. Религия видоизменяется вместе с развитием культуры, общества и самого человека. Она всегда присутствует в обществе, будь то в латентном или явном состоянии. Субъектом тех процессов, которые меняют мир, выступает человек с определенными ценностными установками. Поэтому в современном обществе в центре религии – человек. Религия способствует возвращению его способности к саморефлексии и помогает найти ответ на вечные вопросы: Что значит быть человеком? В чем смысл жизни? Во что верить? Какие поступки и действия совершать? Поэтому сутью религии сегодня становится реализация духовной сущности человека. Согласно видению Ду Вэймина, религия выражает глубинную природу человека и является формой его самоутверждения. Религия выступает причиной и следствием работы человека над собой. Ценности и смыслы, будучи основой религии, формируют духовную, мировоззренческую позицию человека, в итоге делая общество гармоничным и стабильным⁷¹.

Ду Вэймин, развивая идеи своего учителя Моу Цзунсяня, утверждает, что религия выступает жизненным ядром культуры, является тем принципом, через который общество, опираясь на свое прошлое и черпая силу в своих внутренних возможностях, осуществляет процесс постоянного развития. Он считает, что каждый человек с рождения приобщается к коллективной исторической памяти своего народа и создает новую культуру, а религиозные традиции (религия) выступают стержнем, вокруг которого осуществляются все нововведения. Переход в состояние тотального обновления общества и культуры невозможен, поскольку традиции продолжают жить в современной эпохе. В этой связи Ду Вэймин замечает: «Предположения о том, что мы можем отбросить собственную связь с локальными знаниями и религиями, чтобы стать

Magister Dixit (Электронный научно-педагогический журнал Восточной Сибири). – 2011. – №4. URL: <http://md.islu.ru/ru/journal/4> (дата обращения: 12.11.2012).

⁷¹ Ду Вэймин. Сяньдайсин юй уюйдэ шифан (Современность и стремление к материальному благополучию). – Пекин, 2008. – С. 2–3.

глобальным гражданином, нереальны. Мы глубоко пустили корни в собственных традициях, они придают смысл нашему повседневному существованию. Если люди не могут посредством самоличного решения измениться и стать полностью другими, тогда еще в большей степени нереально порвать собственные связи с традициями»⁷². Ду Вэймин приводит в пример религиозно-философский комплекс *саньцзяо*. Несмотря на влияние чуждых религиозных систем и учений⁷³, *саньцзяо* присутствует глубоко в подсознании китайцев и определяет форму их жизни. В критических ситуациях большинство китайцев не обращаются к христианскому Богу, не уповают на западные принципы научности и демократии, «они по-прежнему призывают на помощь буддийское учение о простой еде, даосское учение о подавлении желаний и конфуцианскую этику экономии»⁷⁴.

* * *

Таким образом, интеллектуалы, сохранившие за пределами КНР свои конфуцианские воззрения, разрабатывают новые подходы к интерпретации религии. Применяя компаративные методы, современные конфуцианцы критически пересматривают западные христианоцентрические трактовки понятия религии, доказывают их неуниверсальность и культурно-историческую обусловленность. Они считают, что наличие образа Бога, учения о Боге не является главным, сущностным признаком религии, поэтому неправомерно выводить дефиницию религии и разграничивать религиозные и нерелигиозные явления, опираясь только на этот признак. Образ Бога и учение о Боге – важный признак религии, но он должен служить не для определения религии как таковой, а в качестве одного из признаков, выявляющих её особые типы.

⁷² Цит. по: Ду Вэймин. Дуйхуа юй чуаньсинь (Диалог и инновации). – Указ. изд. – С. 51–52.

⁷³ Чтобы оценить влияние западной культуры на молодежь Китая, Ду Вэймин проводил эксперимент среди студентов Пекинского гос. университета, где он преподает с начала 80-х гг. Студентам предлагался выбор между западными и китайскими ценностями. В 1985 г. китайские студенты выбирали справедливость (*гун* 公义), сочувствие (*тунцин* 同情), долг (*ю* 义务), этикет (*ли* 礼). К концу XX в. ситуация изменилась, в 1998 г. большинство выбрало свободу (*цзыю* 自由), разум (*лисин* 理性), право (*цуаньли* 权利), закон (*фачжэ* 法治) и личность (*гэти* 个体). Подробнее см.: Дуйхуа юй чуаньсинь (Диалог и инновации). – Указ. изд. – С. 120.

⁷⁴ Цит. по: Дуйхуа юй чуаньсинь (Диалог и инновации). – Указ. изд. – С. 177.

Представления о «сверхреальном» и «сверхъестественном», создаваемые человеком как следствия его духовной потребности в трансцендентном, – тоже признак религии, как утверждает Тан Цзюньи. Особенности религий могут быть обусловлены спецификой развития духовной культуры того или иного народа; так, например, по мнению Моу Цзунсяня, для китайских религий характерна монолитность философии и религии. Основным содержанием религии, помимо идеи Бога, могут выступать другие фундаментальные данности. Например, китайская религиозно-философская система сосредоточена на представлениях о жизни, человеке, и это обстоятельство детерминирует специфику китайских религий, – так согласованно полагают Моу Цзунсянь, Тан Цзюньи и Ду Вэймин.

Ведущие современные конфуцианцы едины во мнении, что в основе любой религии лежат гуманистические ценности. Человек вступает на путь, ведущий к религии и религиозной духовности, когда он в своей посюсторонней деятельности берётся за осуществление во взаимоотношениях с людьми ценностей гуманизма. Они утверждают, что суть любой религии заключается в гуманистических установках и нравственных нормах, которые задают ориентиры и стратегии поведения людей, предлагают ответ на вечные вопросы о смысле жизни. В такой трактовке ясно просматривается традиционный для китайской мысли панэтизм. Однако такая трактовка на фоне общей картины интерпретации религии не выглядит специфически китайской. Она имеет много общего с социально-антропологической теорией религии Э. Дюркгейма, который выводил суть религии из высших социальных потребностей людей и значимых для консолидации общества моральных побуждений. В своём панэтизме китайские мыслители близки некоторым другим авторитетным западным подходам, – например, А. Швейцера.

Понимание религии ведущими конфуцианцами не замкнуто границами панэтизма, поскольку характерная черта современного этапа развития конфуцианской мысли состоит «в движении по направлению от классической традиции к ее обновлению, переосмыслению и реинтерпретации путем синтеза

с западной философией на всех уровнях – начиная от формы мысли и кончая существенной метафизической проблематикой»⁷⁵. В этическую трактовку религии интегрируются идеи о сверхчеловеческом, сверхсоциальном содержании религии, обусловленном её причастностью к сверхбытию.

В обобщенном виде современное конфуцианское понимание религии заключается в том, что религия – это этическая духовная формация, у которой, наряду с посюсторонним – социально-антропологическим измерением, есть и иное измерение – «сверхреальность», трансцендентное бытие. Рассматривая своё наследие под таким углом зрения, интеллектуалы-конфуцианцы не сомневаются в том, что в современную эпоху религия остаётся фундаментом человеческого существования и культуры, и в этом качестве религиозным системам суждено большое будущее.

Глава 2. Интерпретация религии материковыми китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения КНР

§1. Формирование основных подходов в определении религии в рамках развития религиоведческой науки КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.)

В силу особенностей общественно-политической системы КНР научные исследования в области религии длительное время были тесно связаны с идеологическим курсом партийного руководства страны. Коммунистическая

⁷⁵ Ломанов А.В. Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя. – М.: Вост. лит., 1996. – С. 13.

партия Китая со времени своего образования в 1921 г. до образования Китайской Народной Республики в 1949 г. прошла сложный путь формирования своих теоретических позиций, в основу которых было заложено учение классиков марксизма-ленинизма. Идеология партийного руководства опиралась на атеистическое мировоззрение. Однако в годы антияпонской войны и борьбы с Гоминьданом кадровые партийцы не считали атеистические убеждения препятствием к сотрудничеству с верующими и ради победы умело использовали религиозные организации. Так, на оккупированной японцами территории КПК активно создавала исламские тайные общества и партизанские отряды («Общество нации хуэй», «Общество спасения Родины Яньань» и др.), которые вовлекали мусульман в национально-освободительное движение, вели антияпонскую пропагандистскую и диверсионную деятельность. На освобожденных от японцев территориях образовывались народные правительства, в состав которых входили представители мусульманских общин.

В первые годы восстановления страны после тяжелейших войн и разрухи, вплоть до 1957 г., отношение к религии оставалось достаточно лояльным, допускалась широкая свобода вероисповедания и участие верующих в построении социалистического общества. Представители религиозных конфессий участвовали в заседаниях Всекитайского съезда народных представителей (ВСНП). Например, в 1954 г. на заседании ВСНП присутствовали 14 представителей религиозных конфессий. В эти годы были созданы объединения верующих, представлявших разные религии Китая. Так, 8–11 мая 1953 г. в Пекине во время работы I Съезда мусульман Китая была организована Китайская ассоциация мусульман. 14 апреля 1957 г. была учреждена Китайская ассоциация последователей даосизма. В работе учредительного съезда со стороны государства принимал участие видный китайский политический деятель, заместитель Председателя КНР Чжу Дэ.

С конца 50 – начала 60-х гг. власть начинает более явно акцентировать внимание на строительстве социализма в рамках атеистической идеологии, партийная пропаганда напоминает, что религия является «опиумом народа».

Однако усиление атеистической работы не принимало в этот период характера радикальной политической кампании. Со стороны партийного руководства указывалось, что путем именно индивидуального пересмотра каждым гражданином своих убеждений возможно преодоление религиозности. Активно культивировалась идея о естественном отмирании религии по мере роста образованности, повышения уровня благосостояния народа и успешного строительства социализма⁷⁶.

В связи с партийно-государственной ориентацией на естественное отмирание религии и рост атеистического мировоззрения по мере строительства социализма религиоведческие исследования в 50 – начале 60-х гг. XX в. развивались в достаточно спокойном русле, не претендующем на роль первостепенного идейно-теоретического течения общественной мысли. Ученые этого периода занимаются текстологическими и историческими штудиями, продолжают развивать проблему этимологии китайского слова *цзунцзяо* и его эквивалентности английскому слову *religion*, инициированную ещё в конце XIX – начале XX вв. Исследователи стремятся также осмыслить в марксистском ключе и с учётом китайской специфики марксистские трактовки атеизма, религии, суеверия, мистики и подобные базовые проблемы. Эта работа включала переводы и интерпретацию трудов классиков марксизма-ленинизма, а также книг и статей советских философов⁷⁷. Произведения К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина и их трактовки в советской философии послевоенного периода сформировали базовую идейно-теоретическую модель понимания религии китайскими учёными и практиками.

⁷⁶ Подробнее см.: Чжунго цзунцзяо юй цзунцзяосюе (Китайские религии и религиоведение) / под ред. Янь Кэцзя. – Шанхай, 2010. – С. 4–13. См. также: Чжо Синьпин. Сюйянь (Предисловие) // Чжунго цзунцзяосюе саньшинянь: 1978–2008 (Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг.) / под ред. Чжо Синьпин. – Пекин, 2008; О государственной политике КНР в области религии также см.: Вэнь Цзянь, Горобец Л.А. Даосизм в современном Китае. – Благовещенск, 2002. – С. 74–103.

⁷⁷ «По неполным данным, за семь лет (октябрь 1949 – октябрь 1956 г.) в Китае было опубликовано свыше 400 статей по философии, написанных советскими авторами (из них более 200 – по проблемам диалектического материализма и около 150 – по проблемам исторического материализма)...» (Буров В.Г. Современная китайская философия. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1980. – С. 87). Характерно, что среди перечисленных В.Г. Буровым тематик и имен основных авторов переведенных на китайский язык философских трудов научный атеизм и его видные советские представители малозаметны.

В 1955 г. в общественно-политическом журнале «Китайская молодежь» была опубликована статья под названием «Поговорим о религии». В ней отразилось доминирующее в официальных кругах в то время понимание религии. Во-первых, под религией, подобно политике, философии, искусству, понималась форма общественного сознания. Во-вторых, отличие религии от других форм сознания сводилось к неправильному отражению в общественном сознании взаимоотношений человека и природы. В-третьих, религия трактовалась в качестве исторически преходящего явления: в статье отмечалось, что у религии есть корни, развитие и увядание, поэтому в социалистическом обществе религия изживает себя.

В первой половине 50-х гг. появилась и была несколько раз переиздана известная в России книга Юань Кэ «Мифы Древнего Китая». Во введении к ней автор с марксистских позиций раскрыл своё понимание древней мифологии и её истоков, которые он тесно увязывал с религией. Ссылаясь на труд Ф. Энгельса «Анти-Дюринг» и идеи М. Горького, с материалистических позиций объяснявшие генезис мифа, Юань Кэ писал о религиозно-мифологическом сознании как выражении и отражении беспомощности первобытного человека, его слабости перед силами природы, невычлененности людей из природного окружения, ограниченности и наивности их представлений о себе и мире. Анимизм автор выводил из «чувства глубокого изумления» перед «разнообразными явлениями природы», неспособности их объяснить и стремления в силу гносеологических затруднений к одушевлению необъяснимого. «Из этих невежественных представлений возникли первые мифы и первобытная религия, которые в свою очередь, проявляясь в сознании людей, познающих в процессе труда окружающий мир, определённым образом отражали низкий уровень производительных сил первобытного общества»⁷⁸.

Возникновение классового общества и антагонизма между эксплуататорами и эксплуатируемыми оказало глубокое влияние на развитие мифологии и религии — появились новые образы и темы, «созданные

⁷⁸ Юань Кэ. Мифы Древнего Китая / пер. с кит. — М.: Наука. Гл.ред. восточной литературы, 1987. — С. 11.

примитивной, наивной фантазией, но заключавшие глубокий социальный смысл»⁷⁹. Юань Кэ допускал, что при помощи некоторых мифологических повествований «эксплуатируемые в древние времена высмеивали эксплуататоров и выражали свой протест». В свою очередь, эксплуататоры развивали религиозные представления в своих интересах. Боги «создавались людьми в соответствии с их трудовыми представлениями, и первоначально их назначение заключалось в том, чтобы воодушевлять людей в труде», однако в условиях разделения общества на классы и нарастания протеста правящие классы превратили богов – прежних «героев труда» – в орудие угнетения: «Боги были призваны подавлять протест народа, внушать людям страх и беспрекословное повиновение»⁸⁰. Религия, согласно Юань Кэ, в своем содержании отражала классовые противоречия и выступала идеологией противоборствующих социальных групп. Развивая этот диалектический подход к религии, Юань Кэ вслед за некоторыми другими китайскими авторами попытался с позиций классового подхода разграничить сущность, функции мифов и суеверий. «Мифы – совсем не то, что суеверия», – утверждает Юань Кэ, поскольку многие мифы «часто носили активный характер по отношению к окружающему миру и нередко были подлинно народны, а суеверия, пассивные по своей природе, нередко отражали интересы господствующих классов»⁸¹.

Сходные в своих теоретических основаниях и идейных интерпретациях взгляды на религию развивали другие китайские учёные-марксисты того периода – Го Можо, Фэн Дин, Ай Сыци и многие другие. Теория религии китайских авторов имела историко-материалистическое содержание, опиралась на учения об общественно-экономических формациях и классовой борьбе. Восприняв основное содержание марксистской философии религии, китайские мыслители зачастую вульгаризировали его и упрощали до социологизаторской

⁷⁹ Там же. – С. 12.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же. – С. 24. Критический разбор ряда теоретических положений Юань Кэ был осуществлён Б.Л. Рифтиным в Послесловии: Рифтин Б.Л. О китайской мифологии в связи с книгой профессора Юань Кэ // Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. – Указ. изд. – С. 378–476.

схемы. Стоит заметить, что в советских общественных науках в ту пору доминировала аналогичная тенденция⁸².

Ближе к 1957 г. отношение к религии и её трактовка начинают постепенно ужесточаться под влиянием нового политического курса.

С одной стороны, Мао Цзэдуном был выдвинут тезис «Пусть цветут сотни цветов, пусть соперничают тысячи школ разных мировоззрений», широко известный в форме лозунга «Пусть расцветают сто цветов». Его послыл, казалось бы, давал религиям шанс, по крайней мере, на официальное признание и мирное сосуществование с другими мировоззренческими системами.

С другой стороны, вскоре после этого сверху были провозглашены идеи обострения классовой борьбы, искоренения «правого уклона» и прочих «реакционных» пережитков, что вылилось в политику «большого скачка» и идейно-политические конфликты внутри КПК и общества. Мао Цзэдун неоднократно официально декларировал своё резко негативное отношение к религии. Ещё в 1927 г. в «Докладе об обследовании крестьянского движения в провинции Хунань» он писал применительно к Китаю, что «четыре вида власти – политическая, родовая, власть религии и власть мужа – отражают феодально-патриархальную идеологию и порядки по всей их совокупности и являются самыми страшными узами, опутывающими китайский народ, в особенности крестьянство». Эту мысль он подтверждал и позднее, она вошла в краткий сборник его сочинений, состоящий из цитат, – «Сборник выдержек из произведений председателя Мао» (*Мао чжуси юйлу* 毛主席语录), известный также как «Красная книжечка»⁸³.

В духе новых идейных директив в общественных науках утверждается толкование религии как преимущественно отрицательного явления. В эти годы окончательно оформилось понимание религии как «опиума народа» в однозначно негативном смысле и вне тех сложных контекстов, которые предполагало известное суждение К. Маркса. Например, Я Ханьчжан 牙含章 в

⁸² Элбакян Е.С. Феномен советского религиоведения // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С.141–162.

⁸³ См., например: Мао Цзэдун. Маленькая красная книжца. – М.: Алгоритм, 2007. – С. 172.

статье от 1959 г. «О свободе религиозного вероисповедания», опубликованной в официальном органе ЦК КПК журнале «Хунци» («Красное знамя») указывает на отрицательную и положительную роль религии. Отрицательная роль, по его мнению, заключается в том, что религия позволяет людям объяснять собственные беды религиозными причинами и перелагать надежды на религию, устранившись от поисков реального выхода. Эксплуататоры используют эту слепую веру и обманывают народ. Положительная роль заключается лишь в том, что религия могла использоваться рабочим классом (рабами или крестьянами) в качестве знамени борьбы против угнетения⁸⁴.

Десятилетие «культурной революции», начавшейся в 1966 г. и ставшей в области религии радикальным проявлением политики атеизма, парализовало развитие религиозной мысли в КНР. Религиозная деятельность запрещалась повсеместно, конфессиональные организации и культовые центры были разгромлены, образовательные структуры в области религиоведения упразднены, а научные исследования фактически поставлены под запрет. Главным идеологическим лозунгом этого времени стало сокрушение «четырех старых»: старой идеологии, старой культуры, старых нравов, старых обычаев⁸⁵. Религия, как составная часть старых «феодалных» и «буржуазных» порядков, попадала по всем четырём разрядам в категорию «реакционных» явлений, подлежащих революционной критике с последующим устранением. Парадоксальным, по мнению современных китайских ученых, стало то, что первые студенты и аспиранты созданного в 1964 г. Института мировых религий Академии общественных наук КНР (далее – АОН КНР) одели на себя повязки с

⁸⁴ Чжо Синьпин. Сюйянь (Предисловие) //Чжунго цзунцзясяо санышинянь: 1978–2008 (Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг.). – Указ. изд.

⁸⁵ Постановление ЦК КПК о великой пролетарской культурной революции от 8 августа 1966 г. гласило: «Хотя буржуазия уже свергнута, она тем не менее пытается с помощью эксплуататорской старой идеологии, старой культуры, старых нравов и старых обычаев разложить массы, завоевать сердца людей, усиленно стремится к своей цели – осуществлению реставрации. В противовес буржуазии пролетариат на любой ее вызов в области идеологии должен отвечать сокрушительным ударом и с помощью пролетарской новой идеологии, новой культуры, новых нравов и новых обычаев изменять духовный облик всего общества. Ныне мы ставим себе целью разгромить тех облеченных властью, которые идут по капиталистическому пути, раскритиковать реакционных буржуазных «авторитетов» в науке, раскритиковать идеологию буржуазии и всех других эксплуататорских классов, преобразовать просвещение, преобразовать литературу и искусство, преобразовать все области надстройки, не соответствующие экономическому базису социализма, с тем, чтобы способствовать укреплению и развитию социалистического строя» (Мао Цзэдун. Маленькая красная книжица. – Указ. изд. – С. 418).

надписью «красные охранники» (хунвэйбины) и приняли участие в этой политической зачистке китайского общества от исконных традиций, религий, культуры. В это время много ценного в религиоведческом плане было утеряно⁸⁶.

Развитие религиоведческой науки системно и специализированно стало возможным только после 1978 г., когда общество вступило на путь преодоления политического радикализма и была провозглашена «политика открытости», имевшая свои идеологические выводы в отношении религии. К этому времени руководство партии и правительства КНР осознало объективность существования религии, невозможность устранения ее административно-силовыми методами. Появилось прагматическое стремление использовать религию в целях внешней и внутренней политики Китая, экономического преобразования страны. Поэтому взаимоотношения государства и религии были постепенно пересмотрены, было признано значение религии в достижении духовного единства общества и в его социалистическом переустройстве⁸⁷.

Новый формат отношений государства и религии определил государственную политику в отношении религиоведческой науки. Так, с 1978 г. государство начинает формировать программу по развитию религиоведения КНР, которая предполагала ряд мер: расширение структур и групп, специализирующихся в религиоведческих исследованиях; создание общегосударственного религиоведческого сообщества; создание печатных изданий по религиоведческой тематике; создание новых образовательных структур по подготовке исследовательских кадров в области религиоведения, а также работников по практическому применению основ религиоведения. Прежде всего такая программа выразилась в активизации исследовательской

⁸⁶ Люй Дацзи. «Цзунцзяо яньцзю чжияо» суй (Предисловие к книге «Главное направление исследования религии») // Цзунцзяо юй миньцзу (Религия и этнос: сборник статей). Вып.4 / под ред. Моу Чжунцзянь, Лю Юймин. – Пекин, 2006. – С. 9. Также см.: Чжунго цзунцзяо юй цзунцзяосюе (Китайские религии и религиоведение). – Указ. изд. – С. 19–20.

⁸⁷ Подробнее см.: Хуан Куй. Дандай цзунцзяо яньцзю (Современное исследование религии) // Чжунго цзунцзяосюе саньшинянь: 1978–2008 (Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг.). – Указ. изд. – С. 49–54, 61–68. Также см.: Горбунова С. Идеологические интерпретации социальной роли религии и буддизм в КНР // Проблемы Дальнего Востока. – 2005. – №2. – С. 144–153.

работы АОН КНР, а также в появлении религиоведческих специальностей в вузах КНР, первым из которых стал Пекинский государственный университет⁸⁸.

Государство официально обозначило свое понимание религии, определяя тем самым соответствующий вектор развития религиоведческой мысли страны. Так, например, в Постановлении ЦК КПК «Основная точка зрения и основы политики по вопросам религий на период социализма» от 1982 г., более известном под названием «Документ № 19»⁸⁹, дается определение религии, построенное на основе марксистского исторического материализма и научного атеизма: «Религия есть явление, отражающее развитие общественных формаций. Религиозные верования, чувства, обрядовая деятельность и организации есть продукт исторического развития общества. Порождение религиозных представлений является результатом слепых суеверий первобытных людей. С появлением классового общества религия получила дальнейшее развитие, основанием которого стал страх и надежды трудящихся перед трудностями, созданными эксплуататорским режимом. Эксплуататоры использовали религию как средство одурманивания и контроля над людскими массами»⁹⁰. В 1982 г. в качестве важнейшей научно-исследовательской задачи АОН КНР государством было утверждено «построение марксистской религиоведческой (религиозной) системы» (*цзяньшиэ макэсы чжун цзунцзяо тиси* 建设马克思主义宗教体系), суть которой заключается, с одной стороны, в правильном понимании сущности религии, а с другой стороны, – в разработке оптимальной модели существования религий в идейно-политических условиях современного Китая. В рамках данного проекта появляются первые статьи и книги, направленные на развитие теоретических основ религиоведения. Так, например, в 1985 г. вышел в свет первый черновой вариант книги «Введение в

⁸⁸ Люй Дацзи. «Цзунцзяо яньцзю чжияо» сюй (Предисловие к книге «Главное направление исследования религии») // Цзунцзяо юй миньцзю (Религия и этнос: сборник статей). – Вып. 4. – Указ. изд. – С.9.

⁸⁹ Подробнее о данном документе см.: Кузнецов В.С. Политика в отношении религии в КНР // Проблемы Дальнего Востока. – 2001. – №1. – С. 163–176. Также см.: Чжунго цзунцзяо юй цзунцзяосюе (Китайские религии и религиоведение). – Указ. изд. – С. 21–23.

⁹⁰ Цит. по: Ли Шэнь. Цзунцзяолунь (Теория религии). – Указ. изд. – С. 22.

религиоведение», который редактировался в 1986 г. и был официально опубликован в 1989 г. издательством АОН КНР⁹¹.

В религиоведческой науке был взят курс на преодоление узкого взгляда на религию как сугубо реакционное явление, что, однако, не должно противоречить принципиальным позициям марксистской философии. Понятно, что движение в таком направлении сопряжено с существенными трудностями теоретического характера, обусловленными научно-атеистическим содержанием марксизма. В реальных условиях Китая к этим трудностям на первых порах прибавлялись инерция резко критического отношения к религии и недостаток новых теоретических подходов.

Китайские исследователи вновь обратились в первую очередь к тем марксистским определениям религии, которые не содержат явных негативных экспликаций. Например, к известному положению, сформулированному Ф.Энгельсом в «Анти-Дюринге»: «...Всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, – отражением, в котором земные силы принимают форму неземных»⁹². В этом определении, согласно трактовке китайских ученых, указывается, что религия отражает господство реальных, земных сил над людьми, которые превращаются сознанием в неземные. Искаженные представления о мире, характерной чертой которых является вера в сверхъестественное, возникают в сознании людей потому, что над ними господствуют внешние силы, подлинная природа которых им не известна. Превратное отражение этих сил в религиозном сознании есть результат практического бессилия людей, их подавленности внешними обстоятельствами, неспособности подчинить себе окружающую природу и собственные отношения⁹³. Отметим, что в целом такая интерпретация лишена

⁹¹ Цзинь Цзэ. Цзунцзяосюе лилунь яньцзю (Исследование религиоведческих теорий) // Чжунго цзунцзяосюе саньшинянь: 1978–2008 (Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг.). – Указ. изд. – С. 4.

⁹² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – Т. 20. – М.: Государственное изд-во политической литературы, 1961. – С. 328.

⁹³ Подробнее см.: Ли Шэнь. Цзунцзяолунь (Теория религии). – Указ. изд. – С. 16–21; Чжунго цзунцзяо тунлунь (Введение в религиоведение Китая). – Указ. изд. – С. 5.

сколько-нибудь заметной китайской специфики и вполне согласуется с типичными положениями марксистского религиоведения.

Наряду с этим, в гуманитарной науке КНР в качестве одного из основополагающих воспроизводилось также определение религии как «опиума народа», где под религией в буквальном смысле понималось нечто «одурманивающее». В 1982 г. Люй Дацзи 吕大吉, занимавшийся религиоведческими исследованиями при Институте мировых религий АОН КНР и отвечавший за реализацию задачи «построения марксистской религиоведческой (религиозной) системы», разъяснял: «В социалистическом Китае сущность религии не поменялась, она по-прежнему является искаженным миром, религия по-прежнему является ядом, отравляющим людей». Жэнь Цзюй 任继愈, директор Института мировых религий АОН КНР, в 1988 г. определял религию как «одурманивающее зелье», подчёркивая, что исторические факты свидетельствуют о вредоносном влиянии религии на народ и на развитие общества⁹⁴. Такая интерпретация следовала курсом, проложенным классиками марксизма-ленинизма. Толкование религии с негативной позиции и исключительно в марксистском атеистическом ключе в течение первых пореформенных лет оставалось доминирующим.

Постепенно, однако, провозглашенная «архитектором китайских реформ» Дэн Сяопином «политика открытости» обнаружила свои результаты в религиоведении. Китайские специалисты стали знакомиться с запретными немарксистскими западными религиоведческими теориями. Либерализация общества, расширение теоретического кругозора и ряд других причин привели к тому, что в религиоведческой науке господствующее влияние марксизма начинает постепенно ослабевать.

В последнее десятилетие XX в. гуманитарии Китая начинают активно осваивать воззрения историков и антропологов религии – Фридриха Макса Мюллера, Джеймса Фрэзера, Вильгельма Шмидта, Роберта Маретта. Китайские

⁹⁴ Хуан Куй. Дандай цзунцзяо яньцзю (Современное исследование религии) //Чжунго цзунцзяосюе санышинянь: 1978-2008 (Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг.). – Указ. изд. – С. 40.

ученые постигают основы психологии религии по трудам Уильяма Джемса, Рудольфа Отто и Пауля Тиллиха, а также знакомятся с социологией религии Макса Вебера, Эмиля Дюркгейма и других крупных западных мыслителей. На китайский язык переведены и изданы некоторые произведения феноменологов религии, – например, «История веры и религиозных идей» Мирчи Элиаде. Влияние российского религиоведения в сравнении с 50-ми годами прошлого века снизилось, однако некоторые труды российских теоретиков-религиоведов были переведены (например, Д.М. Угриновича)⁹⁵. Ныне китайские специалисты по религии, во многом избавившись от прежней теоретической односторонности, вышли на уровень переводов и интерпретации классиков мирового религиоведения. Это свидетельствует о постепенном преодолении не только теоретического схематизма, редукционизма, но и терминологических барьеров, которые в силу известной специфики китайского языка затрудняют диалог с европейской философско-теоретической мыслью.

Освоение и разработка концепций современного религиоведения, его понятийного аппарата выводят китайских ученых на новый уровень вполне профессиональных обобщающих специализированных исследований в рамках особого научного направления – *цзунцзяосюе*, религиоведения. Под влиянием западных трудов сформировалось современное понимание структуры религиоведения. В нем китайские специалисты выделяют прежде всего культурологию религии, философию религии, социологию религии и психологию религии. Специалисты дискутируют по таким, например, проблемам как взаимоотношения этнографии и религиоведения, религии и этноса, пытаются определить специфику религиозной идентичности, методов феноменологии религии и т.д. Однако одним из важнейших направлений теоретической работы является формирование новых подходов к пониманию сущности религии.

Освоение теорий М. Вебера, Э. Дюркгейма, Г. Зиммеля, П. Бергера, Р. Старка дают возможность китайским ученым по-новому взглянуть на

⁹⁵ Угринович. Цзунцзяосюе иньлунь (Введение в религиоведение). – Шанхай, 1992.

феномен религии и сформировать собственные концепции. Так, воззрения Ян Фэнгана 杨凤岗, известного китайского религиоведа, сформированы под влиянием «теории рынка религии» Родни Старка⁹⁶.

Согласно самоаттестации китайских исследователей, особое влияние на развитие религиоведения КНР оказали теоретические идеи Роберта Мертона, развитые в рамках структурно-функционалистского подхода. Эти идеи, по их мнению, способствовали переходу при интерпретации религии от общего к частному, позволили соединить общие принципы и конкретную действительность. В разных регионах и разных сообществах под влиянием общекультурной (социокультурной) системы в реальной религиозной жизни любого вероисповедного сообщества складываются свои конкретные особенности и вариации. Такие локальные особенности конструируют различные типы религиозной традиции, обуславливают механизмы функционирования религии, модели соединения религии с формами социального бытия и культуры. С точки зрения такого понимания, религия – это социальное явление и категория сознания, но независимо о того, идет ли речь о форме сознания или о социальной реальности, религия всегда берет начало в культурной системе. Китайские ученые считают, что благодаря идеям Р. Мертона религия стала рассматриваться не только как форма сознания, но и в качестве структурного компонента социокультурной системы⁹⁷.

Осмысляя пройденный за последние тридцать лет путь, китайские религиоведы полагают, что позитивное влияние западных религиоведческих теорий сказалось в целом на расширении границ китайских религиоведческих исследований. Так, в 80-х гг. XX в. основная проблематика научной дискуссии замыкалась в рамках понимания конфуцианской религии, точнее говоря, сводилась к обсуждению того, является ли конфуцианство религией. В 90-х XX

⁹⁶ Цзинь Цзэ. Цзунцзяосюе лилунь яньцзю (Исследование религиоведческих теорий) // Чжунго цзунцзяосюе саньшинянь: 1978–2008 (Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг.). – Указ. изд. – С. 7–26; Чжунго цзунцзяо юй цзунцзяосюе (Китайские религии и религиоведение). – Указ. изд. – С. 140–145.

⁹⁷ Подробнее см.: там же. Цзинь Цзэ. Цзунцзяосюе лилунь яньцзю (Исследование религиоведческих теорий) // Чжунго цзунцзяосюе саньшинянь: 1978–2008 (Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг.). – Указ. изд. – С. 30–31.

в. эта тема уже не являлась доминирующей – основные религиоведческие исследования сместились в область изучения буддизма, даосизма, христианства, ислама, католицизм, т.е. пяти «системных», «великих» религий (уда цзунцзяо 五大宗教). Народные религии в это время широко не исследовались, в основном они находились вне рамок научных интересов. К концу 90-х гг. XX в. народные религии попали в сферу научных изысканий, это произошло прежде всего под влиянием новых теоретических подходов, ориентированных на изучение локальных особенностей культуры и общества⁹⁸.

Важно отметить, что по мере интеграции западных религиоведческих теорий в научный мир континентального Китая происходит дальнейшее переосмысление марксистского понимания религии. Выше уже указывалось, что в 80-х гг. XX в. в понятие «опиум народа» вкладывалось буквальное значение «одурманивающего зелья». К концу 80 – началу 90-х гг. XX в. ситуация частично меняется. Знаменитую марксистскую характеристику религии начинают трактовать с точки зрения социологии религии и в слове «опиум» усматривать смыслы, указывающие на социальную функцию религии, а не на её сущностное содержание. Так, Люй Дацзи в 1987 г. признал, что прежде заблуждался в интерпретации этого понятия, и отметил, что в знаменитом марксистском суждении о религии как «опиуме народа» на самом деле прослеживается лишь ее социальная функция⁹⁹. Ли Шэнь, ученый уже нового поколения, в данном классическом определении религии не видит ничего негативного в отношении содержания религии и отмечает в нём только выражение социальных функции религии – управления обществом, психологического успокоения, социализации личности, коллективной идентичности¹⁰⁰.

Такой процесс переоценки марксистских трактовок религии, как указывают китайские теоретики, обозначается понятием «китаизация

⁹⁸ Цзинь Цзэ. Цзунцзяосюе лилунь яньцзю (Исследование религиоведческих теорий) // Чжунго цзунцзяосюе саньшинянь: 1978–2008 (Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг.). – Указ. изд. – С. 33.

⁹⁹ Люй Дацзи. Цзунцзяо ши шэньма – цзунцзяодэ бэньчжи, цзибэнь яосу цзици лоцзи цзегоу (Что такое религия – сущность религии, ее основные элементы и логические структуры) ...

¹⁰⁰ Ли Шэнь. Цзунцзяолунь (Теория религии). – Указ. изд. – С. 33.

марксистской концепции религии» (*макэсы чжуи цзунцзяогуань чжунгохуа* 马克思主义宗教观中国化). Суть этого процесса заключается в том, что признается необходимость коррекции марксистских религиоведческих концепций, их сращивания со спецификой китайских реалий и современными потребностями социалистического строительства и реформ. В этом смысле показательно заявление ЦК КПК 17 созыва (2007 г.) о том, что «теоретическая система социализма с китайской спецификой есть результат 30-летней китаизации марксистских концепций религии»¹⁰¹.

Китайские религиоведы отмечают, что современному китайскому религиоведению, фундированному марксистскими религиозными концепциями, но открытому западной научной мысли, известно множество определений религий, однако в качестве основополагающих следует признать дефиниции, выполненные в русле **четырёх главных подходов**. Эти подходы явились следствием влияния западных религиоведческих теорий и религиозной (христианской) культуры, а также результатом китайского переосмысления наследия марксистского религиоведения.

1. Религия есть акт веры человека, направленный на божество (*шэнь* 神). Через веру осуществляется связь человека и божества. В данном определении религии подразумевается, что сутью религии является божество. Современная тенденция развития китайского религиоведения такова, что зачастую в слове *шэнь* смысл персонифицированного божества замещается другими значениями – «потустороннее» (*чаоши* 超世), «сверхъестественная сила» (*чао цзыжаньдэ* 超自然的力量), «духовная субстанция» (*цзинлин шити* 精灵实体), «бесконечное» (*усянь цуньцзайу* 无限存在物), «сакральное/священное» (*шэньшэнь шити* 神圣事物). В определённом смысле такие трактовки следуют в русле некоторых феноменологических теорий религии – П. Тиллиха, Р. Отто и др.

¹⁰¹ Подробнее см.: Хуан Куй. Дандай цзунцзяо яньцзю (Современное исследование религии) // Чжунго цзунцзяосюе санышинянь: 1978-2008 (Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг.). – Указ. изд. – С. 40, 59–61.

2. Религия есть специфический компонент социальной структуры, поэтому она обладает определенной социальной функцией, через которую может быть понята. В таких социологических, структурно-функциональных интерпретациях китайские религиоведы стремятся вывести дефиницию религии через характеристику её функций. Продвигаясь по этому пути, они ссылаются, например, на воззрения русского мыслителя П.А. Кропоткина, который считал, что религия, в особенности христианство и буддизм, представляют собой социальный институт, действующий в направлении этического переустройства общества на основе идеалов справедливости, всеобщего счастья и любви. Авторитетным источником для китайских религиоведов, развивающих трактовку религии с позиций функционализма, выступает Джон Милтон Йингер. В теории американского социолога им импонирует трактовка религии как системы верований и действий, направленных на разрешение тех фундаментальных экзистенциальных проблем, которые сопровождают существование людей на протяжении всей жизни индивида и общества. Китайские религиоведы с пониманием воспринимают мысль М. Йингера о религии как способе обретения людьми максимально возможного счастья. Однако они также обращают внимание на то, что в функциональных интерпретациях религии зачастую дается слишком широкое истолкование этого социального института, не позволяющее отделить его от других, сходных по своим функциям социальных образований. В данной ситуации немаловажно, по мнению китайских теоретиков религии, понимать отличия религии от нерелигиозных социально-культурных феноменов, выполняющих схожие с религией функции, а также избегать ошибочного рассмотрения таких форм общественного сознания в качестве религии или квазирелигии. Они отмечают, что акцентируя социальные функции религии, нельзя упускать из виду, что религия базируется на основе веры в божество, сакральное или сверхъестественную силу.

3. Религия – духовный феномен, возникающий на основе чувственного опыта: религиозные чувства и действия порождаются в тот момент, когда

человек в определённой жизненной ситуации ощущает чувственную связь с объектом, который, по его мнению, является сакральным, божественным (*шэньшэн* 神圣). Поскольку такого рода определения, производные от теории У. Джемса, выстроены в ракурсе психологии религии, суть религии в таких трактовках выводится из религиозных чувств и психологического опыта. Только при наличии религиозного чувства и психологического опыта по отношению к божеству или сакральному можно говорить, согласно позиции китайских религиоведов, о различного рода ритуалах, молениях, поклонениях, а также формировании организованной религиозной системы.

4. Сохраняя связь с марксистской теорией, многие китайские религиоведы согласны, что религия – результат отражения в сознании людей внешней действительности. Однако такое понимание не исчерпывается простым переложением известных цитат из классиков марксизма. Например, фразу из «Анти-Дюринга» о том, что религия «является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни», современные китайские религиоведы поясняют следующим образом. Энгельс не стремился дать в этой части своего труда определение религии. Данный фрагмент есть результат истолкования с философской, эпистемологической точки зрения особенностей религии как формы сознания; здесь дан анализ гносеологических корней религиозного сознания. В этом рассуждении Энгельс не акцентирует внимания на том, что религия есть вера и поклонение сверхъестественному. Поэтому, по мнению некоторых китайских интерпретаторов марксистской теории религии, данный фрагмент из «Анти-Дюринга» не является в строгом смысле точным и завершённым определением религии¹⁰².

Таким образом, представленные в современном китайском религиоведении интерпретации религии отличаются достаточно высокой степенью вариативности как с мировоззренческой стороны, так и в ракурсе своих научно-теоретических оснований.

¹⁰² Подробнее см.: Чжунго цзунцзяо тунлунь (Введение в религиоведение Китая). – Указ. изд. – С. 2–5.

В современных условиях китайские исследователи религии могут стоять на разных методологических позициях. Одни придерживаются марксистской атеистической парадигмы; другие занимают прохристианскую позицию и оценивают религию, исходя из западных критериев, основанных на представлениях о божестве и потустороннем мире; есть те, кто, опираясь на западные и марксистские религиоведческие теории, формирует понимание религии, акцентирующее значимость специфики разных локальных культур и направленное на проблему диалога религий. Из этого широкого спектра мы выделим лишь некоторые, – возможно, наиболее заметные интерпретации религии. Обратившись к теории Люй Дацзи о четырех элементах религии, рассмотрим один из первых опытов соединения марксистского видения религии с западными религиоведческими воззрениями. На примере концепций Хэ Гуанху, Ли Шэня и Чэнь Мина постараемся показать, как происходит дальнейшая переоценка марксистского видения религии, формирование новых подходов в интерпретации сущности религии, критика западных стандартов ее понимания.

§2. Теория Люй Дацзи о четырех элементах религии

Люй Дацзи 吕大吉 (1931–2012 гг.), религиовед, стоит у истоков зарождения современного научного религиоведения в КНР. В 1982 г. ему было поручено возглавить государственный проект АОН КНР по «построению марксистской религиоведческой (религиозной) системы». В 1983 г. при поддержке Института мировых религий АОН КНР он инициирует появление в Пекинском государственном университете первых специальностей по религиоведению – «Основы религиоведения» и «Истории западных религиоведческих теорий»¹⁰³.

¹⁰³ Цзинь Цзэ. Цзунцзяосюе лилунь яньцзю (Исследование религиоведческих теорий) //Чжунго цзунцзяосюе саньшинянь: 1978-2008 (Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг.). – Указ. изд. – С. 4. Также см.: Люй Дайцзи. // Китайская онлайн-энциклопедия. 2000-2013. URL: <http://baike.baidu.com/view/2356536.htm> (дата обращения: 02.02.2013)

В 1987 г. в журнале «Общественная наука Китая» Люй Дацзи опубликовал статью под названием «Размышления о сути религии». Основным ее содержанием была «теория о четырех элементах религии» (*цзунцзяо сы яосу шо* 宗教四要素说), которая, по утверждению автора, стала результатом его изысканий в области религиоведения за последние 20 лет. Эти «четыре элемента» являются для него сутью религии, с помощью которых он дал ей определение. Его точка зрения в течение длительного времени оказывала сильное влияние на религиоведческое сообщество Китая.

Люй Дацзи, прежде всего, обращается к китайскому понятию *цзунцзяо*, которое в современном китайском языке используется в значении «религия». Он подчёркивает, что смысл слова *цзунцзяо* произведен от смыслов английского слова *religion* и в широком плане это понятие обозначает «веру в некую божественную истину». Он полагает, что хотя смысл слова *цзунцзяо* произведен от иностранных слов, тем не менее, в Древнем Китае были изречения и понятия, содержащие смысл, подобный тому, который ныне вкладываются в понятие «религия». Примером может служить выражение из древнекитайского языка *шэньдао шэцзяо* 神道设教, которое в современном языке понимается как «осуществлять воспитание посредством приобщения к божественной (святой) истине». Люй Дацзи обращает внимание на то, что ныне некоторые китайские ученые на основе этого выражения стремятся развить современные смысловые конструкции, которые могут соответствовать европейскому понятию «религия» или китайскому *цзунцзяо*¹⁰⁴.

Люй Дацзи отмечает, что свою «теорию четырех элементов религии» он строит на основе трех крупных разделов религиоведческого знания – религиозной антропологии и истории религий, психологии религии, социологии религии. В первом случае при построении дефиниций религии исходным смысловым ядром ее определения выступает объект веры (Бог или божество). Во втором акцентируется внимание на внутреннем переживании

¹⁰⁴ Люй Дацзи. Цзунцзяо ши шэньма – цзунцзяодэ бэньчжи, цзибэнь яосу цзици лоцзи цзегоу (Что такое религия – сущность религии, ее основные элементы и логические структуры) ...

верующего по отношению к Богу или божеству. Третий, социологический, вариант интерпретации предполагает, что религия рассматривается через призму общества, а функции религии и её влияние на общество расцениваются в качестве базовых. Люй Дацзи анализирует существующие определения религии и отмечает, что каждый из разделов религиоведения рассматривает религию под определённым углом зрения, а вместе они нацеливают на постижение сущности религии с трех сторон – со стороны объекта религиозной веры, со стороны субъекта религиозной веры и со стороны социальной среды религиозной веры.

Люй Дацзи указывает, что дать определение какому-то объекту познания – это значит отразить его суть. Определение есть концептуальное выражение сущности явления. Если определение не вскрывает сущности объекта, тогда оно не может раскрыть разницу между данным объектом и другими объектами. Возможна ситуация, когда объекты познания имеют единую сущность, но феноменологическое их проявление многообразно. Если определять объект не с точки зрения сущности, а с точки зрения феноменологической вариативности, то невозможно охватить все многообразие форм бытия этого объекта. Люй Дацзи считает, что определения религии, сформированные в рамках трех указанных аспектов изучения религии, имеют свои недостатки. Производные от этих типов религиоведческого знания дефиниции не в полной мере охватывают сущность религии. Например, мистический религиозный опыт, по мнению китайского религиоведа, не может рассматриваться в качестве сущности, определяющей религию во всей полноте её бытия; мистический религиозный опыт – это результат религиозной традиции, религиозного воспитания, а также обычаев и суеверий¹⁰⁵.

Люй Дацзи подчеркивает, что неверно социальную функцию религии принимать за ее сущность. Функция какого-либо явления есть результат той роли, которую оно играет, поэтому функция относится к сфере

¹⁰⁵ Люй Дацзи. Цзунцзяо ши шэньма – цзунцзяодэ бэньчжи, цзибэнь яосу цзици лоцзи цзегоу (Что такое религия – сущность религии, ее основные элементы и логические структуры)...

феноменологической формы. Сущностно разные социальные субъекты, институты могут играть идентичную или схожую роль. Плохой поступок может совершить как преступник, так и хороший человек. Роль поддержания порядка и интеграции общества может играть и религия, и политико-правовая система, и философское мировоззрение, и этико-моральные установки. Страждущий может найти утешение как в раю, так и в реальном мире. Функция какого-либо явления есть внешнее проявление внутренней сущности, поэтому она не может определять сущность; социальная функция религии есть только проявление ее сущности¹⁰⁶.

Люй Дацзи указывает, религия является религией, поскольку посредством собственной символической и ценностной систем играет свою социальную роль. Что есть символическая и ценностная системы религии? Почему они могут играть определённую социальную роль? Именно в этих проблемах, по мнению религиоведа, скрывается сущность религии. Символическая и ценностная системы религии, согласно Люй Дацзи, выражают представления о Боге, божественном начале и велении небес, о чуде и т.п. Религия является религией именно вследствие того, что божество и воля божества становятся объектом веры, трепета и почитания. Таким образом, делает вывод Люй Дацзи, сущностью или ядром религии являются «представления о божестве» (*шэнь гуаньнянь* 神观念)¹⁰⁷, которые выступают внутренним содержанием социальной роли религии и основным признаком, отличающим религию от других форм. Убери эти представления, уничтожь веру и поклонение божеству, и тогда уже не будет речи о социальной функции или объект обсуждения уже больше не будет действительно религиозным, а будет другим социокультурным явлением¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Люй Дацзи уточняет, что термин *шэнь* может иметь более широкое толкование и трактоваться не только как Бог, божество, божественное естество, но и как сверхъестественная сила, а под фразой «представления о божестве» необходимо также понимать представления о неких «сверхчеловеческих», «сверхъестественных» силах или о «конечном бытии». Подробнее см.: там же.

¹⁰⁸ Люй Дацзи. Цзунцзяо ши шэньма – цзунцзяодэ бэньчжи, цзибэнь яосу цзици лоцзи цзегоу (Что такое религия – сущность религии, ее основные элементы и логические структуры)...

С другой стороны, отмечает Люй Дацзи, религия в целом не равна представлениям о Боге или сверхъестественной силе. Религия – не только субъективные представления в головах людей, это в то же время и объективно существующие социальные данности, не только «фальшивая вера» в сверхчеловеческую силу, но также и реальная социальная сила. Религиозные представления – одно дело, а религия как объективное существование социальной реальности – другое. Согласно Люй Дацзи, религия – это не только субъективное представление, она выступает также в качестве объективно существующей социокультурной системы, включающей в себя представления о божествах и сверхчеловеческих силах¹⁰⁹.

Религиозные представления о некой сверхъестественной силе, согласно Люй Дацзи, возникают как первичная религиозная данность, они ведут к появлению чувства благоговейного трепета, зависимости, а также мистических переживаний, таким образом формируется область религиозных эмоций. Внешнее проявление религиозных чувств и религиозных представлений есть религиозное поведение, которое обнаруживает себя в объективной деятельности верующего и осуществляется физически или вербально. Например, почитание, моление – это проявление религиозного поведения в культовой деятельности. В религиях посредством определенной обрядовой деятельности изначально разрозненное индивидуальное религиозное поведение стандартизируется, приобретает символическую условность и священный смысл. Религиозно-обрядовая деятельность осуществляется в рамках организации и обладает очевидным социальным характером¹¹⁰.

Социальный характер религии максимально проявляется в установлении религиозной организации и формы устройства сообщества верующих. Религия, получив фиксированную организационную форму, с целью утверждения своих позиций вовне и внутри стремится догматизировать собственные фундаментальные религиозные представления, а также создать форму жизни

¹⁰⁹ Там же.

¹¹⁰ Там же.

религиозной общины, различные религиозные нормы и предписания, соответствующие религиозной догме. Включение огромного числа верующих в общую организацию стандартизирует их поведение и веру, определяет их жизнь. Это приводит к тому, что в реальной жизни религия становится социальной силой. А благодаря тому, что религиозные догмы и предписания, нормы поведения, стандарты обрядовой деятельности зачастую проявляются посредством форм культуры, искусства, философии, морали, религия определяет ценностные представления верующих. Поэтому религия и является социокультурной системой¹¹¹.

На основе анализа религии как системы Люй Дацзи делает следующие выводы: религия как некое общественное явление имеет основные элементы, которые можно разделить на два типа – внутренние и внешние. Внутренние религиозные элементы – это религиозные представления и идеи, религиозные чувства и опыт. Внешние религиозные элементы – это религиозное поведение и деятельность, религиозная организация и форма устройства сообщества верующих. Любая сравнительно целостная религия есть синтез всех четырех перечисленных факторов. Религиозные представления и опыт есть две взаимозависимые стороны единого религиозного сознания¹¹².

Люй Дацзи с позиции логической упорядоченности систематизирует эти «четыре элемента» религиозной системы. Ее ядро – религиозные представления. Представления порождают психологические переживания и религиозный опыт, которые находятся на втором уровне. Религиозное поведение, связанное с поклонением, – колдовство, знахарство, жертвоприношения, чтение молитв, табу, богослужения, исповедь и т.п. – это внешнее проявление религиозных чувств и опыта, оно находится на третьем уровне. Религиозная организация и форма устройства пребывают на самом внешнем, четвертом уровне, догматизируют религиозные представления, организуют верующих и стандартизируют религиозное поведение. Играя стандартизирующую и

¹¹¹ Люй Дацзи. Цзунцзяо ши шэньма – цзунцзяодэ бэньчжи, цзибэнь яосу цзици лоцзи цзегоу (Что такое религия – сущность религии, ее основные элементы и логические структуры)...

¹¹² Люй Дацзи. Цзунцзяосюе тунлунь синьбянь (Новая редакция теоретических положений по религиоведению). – Пекин, 2002. – С. 8.

консолидирующую роль, они обеспечивают религию как социокультурное явление четкой структурой, будучи главной составной частью общественной конструкции, существуют внутри общества¹¹³. Логический порядок четырех религиозных элементов китайский религиовед графически изобразил «схемой» в виде ядра, которое окружают три сферы.



Структура религии в понимании Люй Дацзи.

Соединение четырех элементов приводит к появлению религиозной системы. Если какого-либо фактора не хватает, нет и целостной религии. Люй Дацзи добавляет: если кто-то его спрашивает, что есть религия, он отвечает: «Смотрите схему». Такой подход к исследованию религии он назвал структурным анализом религиозных факторов. Внешние факторы – это проявление факторов внутренних. Что касается внутренних факторов, то религиозные чувства и переживания могут возникнуть только при условии веры в Бога, божество или иную сверхъестественную силу¹¹⁴.

Люй Дацзи отмечает, что в то время, когда им была выдвинута «теория о четырех элементах религии», он уже считал определение религии, данное Энгельсом, несовершенным, но соглашался с понятием «сверхъестественные

¹¹³ Люй Дацзи. Цзунцзяосюе тунлунь синьбянь (Новая редакция теоретических положений по религиоведению). – Указ. изд. – С. 9–10.

¹¹⁴ Люй Дацзи. Цзунцзяо ши шэньма – цзунцзяодэ бэньчжи, цзибэнь яосу цзици лоци цзегоу (Что такое религия – сущность религии, ее основные элементы и логические структуры)...

силы». Поэтому он включил его в своё понимание «четырех факторов религии», сформулировав следующее определение: «Религия есть форма общественного сознания, в которой фантастическим образом отражаются в виде сверхъестественных сил все чуждые человеку силы, управляющие его обыденной жизнью; эта форма общественного сознания включает обусловленные представлениями о сверхъестественных силах веру и почитание. Религия есть стандартизированная социокультурная система, возникающая в результате синтеза определённого типа сознания и поведения»¹¹⁵.

Дальнейшие размышления над этой дефиницией приводят китайского религиоведа к критическому отношению к категории «фантастическое». В выражении «фантастическое отражение» объект религиозного поклонения превращен в «ложные представления в головах людей», однако, по его мнению, такая трактовка не может быть адекватным определением религии, поскольку религия в нём выступает как «ложное представление» и тем самым отрицается существование Бога¹¹⁶. В 1998 г., как указывает Люй Дацзи, он отказался от атеистического понимания представлений о «сверхъестественных силах» как «фантастического отражения», признав такую трактовку некорректной.

В новой версии дефиниция религии Люй Дацзи звучит так: «Религия есть форма общественного сознания, основанная на представлениях о сверхъестественной силе; эта форма общественного сознания включает обусловленные представлениями о сверхъестественной силе веру и почитание. Религия есть стандартизированная структурированная социокультурная система, возникающая посредством синтеза определённого типа сознания и поведения»¹¹⁷. Люй Дацзи подчёркивает, что религия в своей сущности есть религиозное сознание, т.е. религиозные представления и опыт, а остальное, т.е. религиозное поведение и организация, достраивают религию в социокультурную систему.

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ Там же.

¹¹⁷ Люй Дацзи. Цзунцзяосие тунлунь синьбянь (Новая редакция теоретических положений по религиоведению). – Указ. изд. – С. 79.

В течение длительного времени теория Люй Дацзи о четырех элементах религии была весьма влиятельной в религиоведении КНР. В русле теории о «четырех элементах религии» Моу Чжунцзянь, ученик Люй Дацзи, развил свою теорию о «четырех уровнях религии». Согласно теории Моу Чжунцзяня, в центре религиозной системы находится вера в трансцендентное (сверхъестественное). За ним следует теоретический (интерпретационный) уровень, формируемый из религиозной теологии, религиозной философии, этики и заповедей нормативного содержания. Следующий уровень – субъективный, включающий верующих, лиц духовного звания, храмы, церкви, сакральные предметы и религиозную деятельность. Крайний внешний уровень – это религиозная культура, которая соединяется со светской литературой, искусством, этикой, политикой¹¹⁸.

Однако в конце 90-х гг. XX в. воззрения Люй Дацзи подверглись критике. В 1998 г. на научной конференции, организованной Институтом мировых религий АОН КНР, Люй Дацзи выступил с пленарным докладом о «четырех элементах религии». В дискуссии некоторые коллеги указали на противоречивость его теории. Так, Ли Шэнь проанализировал определение религии Люй Дацзи и указал на внутренние противоречия, которые заключаются в следующем: «Люй Дацзи говорит о сути религии, но три последних фактора не являются сущностными, поэтому не могут быть включены в определение религии. Кроме того, в исправленном определении религии (1998 г.) нет элемента «религиозное чувство и опыт», а «культурная система» не обязательно может выполнять функцию организации, поэтому элемент «религиозная организация» в действительности отсутствует». На основании этого Ли Шэнь полагает, что данное определение религии не может считаться удовлетворительным¹¹⁹.

Не вдаваясь в дискуссию между китайскими религиоведами, заметим, что методология и оба варианта определения религии, предложенные Люй Дацзи, в

¹¹⁸ См. подробнее: Моу Чжунцзянь. Таньсо цзунцзяо (Определение религии). – Пекин, 2008. – С.11–12.

¹¹⁹ Ли Шэнь. Цзунцзяолунь (Теория религии). – Указ. изд. – С. 34–35.

своём основном содержании далеки от оригинальности. Подход к религии с позиций выявления её структуры и иерархии элементов давно и широко представлен как в западном, так и в российском религиоведении. Однако развивавшаяся в русле апробированных в мировом религиоведении подходов позиция ведущего китайского религиоведа внесла существенный вклад в переосмысление прежних односторонних трактовок и интеграцию новых теорий.

§3. Хэ Гуанху о вере в «сверхъестественные силы» как основе религии

Начиная с 90-х гг. XX в. Хэ Гуанху 何光沪 (1950 г.р.)¹²⁰ разрабатывает своё видение сущности религии. Важной частью этого процесса является построение терминологического аппарата. Перед ним возникает традиционная для китайского религиоведения проблема сравнительного исследования смыслов, которые западные культуры вкладывают в слова, производные от латинского понятия *religio*, и смыслов китайского понятия *цзунцзяо*. Хэ Гуанху исходит из того, что английское слово *religion*, произошедшее от латинского слова *religio*, изначально означало связь человека с Богом, а впоследствии трансформировалось в значение «почитание Бога». Он приводит определения из западных толковых словарей, где слово «религия» означает «связь с Богом»; там же он находит понятия, замещающие слово *Бог*, – например, «сверхъестественная сила», или «божественное бытие», или «конечное бытие». Хэ Гуанху считает, что китайское слово *цзунцзяо*, подобно английскому слову *religion*, тоже подразумевает «связь с Богом», а точнее, тесную связь с *шэнь* 神.

В китайском языке, как уточняет исследователь, можно найти много понятий и слов, обозначающих «неземную силу», «Бога», «божество» и т.п. Например, *тяньчжэ* 天主 – небесный владыка, *шанди* 上帝 – верховный

¹²⁰ Хэ Гуанху, доктор философских наук, профессор Национального университета Китая (中国人民大学), почетный профессор канадского Университета Британской Колумбии (University of British Columbia), исследовательского центра христианских религий Гонконгского баптистского университета (Hong Kong Baptist University), заведующий исследовательским центром христианских религий АОН КНР (中国社会科学院基督教研究中心). Область научных интересов – философия религии и христианская теология. Хэ Гуанху // Китайская онлайн-энциклопедия. 2000-2013. URL: <http://baike.baidu.com/view/899194.htm> (дата обращения: 02.02.2013).

владыка Неба, *чжу* 主 – бог, *шэнь* 神 – бог, божество, дух. Однако, согласно Хэ Гуанху, в настоящее время чаще всего используются слова *шэнь* и *шанди*, в том числе и в научной лексике. Словом *шанди* современные китайцы в большей степени склонны называть такой объект религиозной веры, который соответствует представлениям о божестве в западной культуре в целом, вне различий между католицизмом, протестантством и православием. Слово *шэнь* имеет схожий, а иногда и более широкий спектр смыслов, включающий, помимо значений *Бог*, *божество*, значения, которые указывают на некую неземную или сверхъестественную силу¹²¹.

Хэ Гуанху подчеркивает, что в научной лексике в понятие *шэнь* должно вкладываться прежде всего значение *неземная сила*, которое может расширяться и дополняться другими смысловыми импликациями. Теоретически понятие *шэнь* может заключать, по его мнению, такие значения как *сверхъестественное*, *безграничное*, *абсолютное*, *сакральное*, *мистическое*, *предельное* и т.п.¹²²

Трудно согласиться с тем, что именно такие смыслы были присущи слову *шэнь* в его бытовании в традициях китайской религиозной культуры. Однако язык – живая реальность. Необходимость разработки понятийного аппарата религиоведения ставит китайских исследователей перед проблемой выведения и конвенциональной легитимизации терминов. Известно, что такая проблема обычно решается в научной лексике либо путём смысловых модификаций слов родного языка, либо за счет заимствования иностранных слов. Хэ Гуанху следует путём смысловых модификаций слова *шэнь*, интегрируя в его состав такие значения, которые создают новые возможности для описания китайских религий, понимания некитайских религий, сравнительного изучения тех и других, переводов религиоведческих и религиозных текстов с иностранных языков.

¹²¹ Хэ Гуанху. Шилунь цзунцзяо чжэсюедэ чжути юй цзегоу (О теме и структуре философии религии) / Китайское религиоведение: официальный сайт Института мировых религий АОН КНР. 2009–2012. URL: http://iwr.cass.cn/zjyzx/200911/t20091124_1002.htm (дата обращения: 22.05.2012)

¹²² Там же.

Хэ Гуанху предлагает принять такую широкую трактовку *шэнь*, чтобы не создавать разногласий из-за смысловых различий в понятиях, а также для того, чтобы в максимальной степени охватить этим термином многообразие важнейших религиозных данностей. Подобное смысловое наполнение термина *шэнь* позволит избежать вытеснения некоторых специфических религий из списка тех реалий, что в сущности своей относятся к области религии¹²³. Этот посыл китайского исследователя становится понятным в свете имеющих давнюю историю дискуссий в западном религиоведении о том, что считать, а что не считать религией в своеобразном мире китайской культуры.

Чтобы уяснить, в чем заключается основное содержание религии, Хэ Гуанху обращается к классическим западным определениям религии, распределяя их на три типа. Первый тип дефиниций выводит сущность религии из объекта веры. Такой метод присущ большинству историков и антропологов религии. В качестве примера Хэ Гуанху приводит известные дефиниции религии Фридриха Максимилиана Мюллера, Джеймса Джорджа Фрэзера, Вильгельма Шмидта, Роберта Маретта. Во всех этих определениях, полагает Хэ Гуанху, западные понятия – «сверхъестественная сила», «божественное бытие» и т.п. – совпадают по смыслу с китайским понятием *шэнь*, взятом в широком спектре его значений. Следовательно, дефиниция религии в китайском языке может быть построена на основе понятия *шэнь*¹²⁴.

Во втором типе западных дефиниций религии в качестве её основы и сущности выделяется личностный опыт, чувства субъекта веры. Такие определения религии свойственны мыслителям, работающим в области психологии религии и феноменологии религии. Хэ Гуанху цитирует для примера дефиниции Уильяма Джемса, Рудольфа Отто, Пауля Тиллиха. По мнению китайского религиоведа, все определения, акцентирующие внимание на религиозном опыте субъекта веры, в любом случае касаются объекта

¹²³ Хэ Гуанху. Шилунь цзунцзяо чжэсюедэ чжугуи юй цзегоу (О теме и структуре философии религии) ...

¹²⁴ Там же.

религиозного опыта, который в обыденном понимании обозначается словом *шэнь*¹²⁵.

В третьем типе определений сущность религии выводится из социальных данностей, из факта существования религиозных сообществ. Такое понимание религии характерно для социологии религии. Хэ Гуанху поясняет, что, по мнению Эмиля Дюркгейма, религия – это система верований и действий, обусловленная представлениями о «священных объектах» и учреждённая на основе нравственных норм сообщества верующих. Питер Бергер определяет религию как «священную космизацию социального порядка». В таких формулировках прослеживается тенденция определения сущности религии, исходя из её социальных функций, что также не исключает связи с *шэнь*¹²⁶.

Хэ Гуанху обращается к известному марксистскому определению религии, данному Ф. Энгельсом. Он считает, что в данном определении религии также прослеживается связь с *шэнь*¹²⁷.

В итоге, проанализировав три группы дефиниций религии, марксистскую трактовку, Хэ Гуанху приходит к выводу: все определения религии, внешне имеющие различия, в итоге сводятся к вере в *шэнь*, которая и является сущностной характеристикой религии. Утверждая это, китайский исследователь ещё раз подчеркивает, что под понятием *шэнь* надо понимать «неземную», или «сверхъестественную» силу. Важно, с его точки зрения, что представления о персонифицированном божестве, подобные, например, христианскому образу Бога, не могут и не должны быть единственно верным основанием для определения религии. С другой стороны, определение религии как «веры в сверхъестественную силу, а также связанную с этой верой систему идей, чувств, опыта, поведения и форму организации» фиксирует такие значимые признаки, которые, по мнению Хэ Гуанху, не позволяют путать

¹²⁵ Хэ Гуанху. Шилунь цзунцзяо чжэсюедэ чжути юй цзегоу (О теме и структуре философии религии) ...

¹²⁶ Там же.

¹²⁷ Там же.

религию с нерелигиозными формами сознания или культурными явлениями (например, национализмом)¹²⁸.

Мировоззренческие интенции и методологические построения Хэ Гуанху очевидным образом направлены на размежевание с европо- и христианоцентризмом. При этом китайский исследователь, основательно усвоив идеи западного религиоведения и христианской теологии, в интерпретации сущности религии следует за западными мыслителями, в большинстве своём – протестантами. Примечательно, что некоторые китайские религиоведы настороженно воспринимают предложенную Хэ Гуанху интерпретацию сущности религии, квалифицируя его воззрения как «прохристианские»¹²⁹.

Хэ Гуанху стремится определить с новых для китайского религиоведения позиций роль и значение религии. Он считает, что религия является одним из универсальных механизмов упорядочивания человеческой жизни: она организует повседневный быт, в процессе освоения вероучения формирует мировоззрение, побуждает человека задуматься о смысле собственного существования, способствует интеграции людей и осознанию причастности их к единой общности. Хэ Гуанху выделяет «культурную» функцию религии и полагает, что религия как ядро культуры сохраняет и транслирует накопленные «незыблемые основы» существования человечества, под которыми он понимает прежде всего ценностные установки. Через представления о божествах, о воле Неба или о Боге религиозные установки детерминируют развитие культуры. В этом смысле религия играет в культуре решающую роль. Поэтому религия как источник развития культуры и человечества, по мнению Хэ Гуанху, является фундаментом стабильности и гармоничности жизни, она определяет культурные особенности общества и специфику национального менталитета¹³⁰.

¹²⁸ Хэ Гуанху. Чжунго вэньхуа юй цзунцзяо (Китайская культура и религия) / Конфуцианская религия Китая: сайт. 2005–2012. URL: http://www.chinarujiao.net/w_info.asp?PID=5188 (дата обращения: 22.05.2012)

¹²⁹ Подробнее см.: Чэнь Мин. Вэньхуа жусюе: сыбянь юй лунбянь (Культурное конфуцианство: размышления и споры). – Указ. изд. – С. 69.

¹³⁰ Хэ Гуанху. Шилунь цзунцзяо юй минцзу гуаньси (О связи вопроса религии и нации) / Конфуцианская религия Китая: сайт. 2005–2012. URL: http://www.chinarujiao.net/w_info.asp?PID=13628 (дата обращения: 25.05.2012)

Размышляя о культурных и религиозных тенденциях в современном обществе, Хэ Гуанху утверждает, что даже сейчас, несмотря на универсализацию культур и секуляризацию общества, религия продолжает играть свою фундирующую роль, определяя ценностные ориентиры для человека и общества. То, что мы имеем ныне, – секулярное общество. Но современная секуляризация – это трансформация традиций; это не смерть Бога, а трансформация представлений о нем; это не гибель религии, а лишь её новая форма¹³¹.

§4. Ли Шэнь о социальных функциях религии как основе понимания её сущности

Ли Шэнь 李申 (1946 г.р.)¹³² в книге «Теория религии» (2006 г.), явившейся итогом его научной деятельности за предшествующие годы, прежде всего стремится развеять существующий миф о том, что до знакомства Китая с Западом, до конца XIX в., в китайском языке не было слова, имеющего значение, эквивалентное современному английскому слову «religion». На материалах текстологических исследований он приходит к выводу, что слово *цзунцзяо*, в современном языке имеющее смысл «религия», не пришло из иностранного языка вследствие знакомства Китая с западной культурой.

Согласно Ли Шэню, в истории Китая инициаторами применения понятия *цзунцзяо* к религиозному сообществу были китайские буддисты. Религиовед на основе изучения буддийских сочинений отмечает, что в эпоху Пяти династий (907–979 гг.) и династии Северная Сун (960–1127 гг.) слово *цзунцзяо* стало в качестве самоназвания общеупотребительным буддийским термином. К началу династии Южная Сун (1127–1279 гг.) конфуцианцы тоже стали применять данный термин по отношению к буддизму. Таким образом, первоначально

¹³¹ Хэ Гуанху. Шилунь цзунцзяо чжэсюедэ чжути юй цзегоу (О теме и структуре философии религии) ...

¹³² Ли Шэнь в 1986 г. закончил докторантуру по философии Института мировых религий АОН КНР. В 1999 г. он был признан выдающимся молодым ученым КНР, награжден премией Госсовета КНР. Область его научных интересов – мировые религии, религиоведческие теории, история философских учений, атеистические воззрения, конфуцианская религия. Ли Шэнь / Китайская онлайн-энциклопедия. 2000–2013. URL: <http://baike.baidu.com/view/1284355.htm> (дата обращения: 03.04.2013)

слово имело конкретный денотат – *буддизм*. Более того, в то время это слово *цзунцзяо* обозначало именно чань-буддизм (*чаньцзун* 禪宗) и использовалось наряду с прежними понятиями для определения буддизма и его последователей – *ши-цзя* (释家 – буддисты), *ши-ши* (释氏 – Будда, буддисты), *фу-ту* (浮屠 – буддизм, Будда)¹³³.

Постепенно значение слова *цзунцзяо* расширяется, его используют применительно к чуждым буддизму учениям в значении «другие религии» (*вай цзунцзяо* 外宗教). Как утверждает Ли Шэнь, к началу династии Юань (1279–1368 гг.) сторонники даосизма начинают именовать свою традицию *цзунцзяо*. В период династий Юань и Мин (1368–1644 гг.) слово *цзунцзяо* уже широко применяется в даосизме в качестве самоназвания. В «Полной библиотеке четырех [императорских] сокровищниц [знаний]» (*сыку цюаньшу* 四库全书), литературно-историческом памятнике доцинского периода, Ли Шэнем обнаружено 230 употреблений слова *цзунцзяо*, указывающих на буддизм и даосизм¹³⁴.

По мнению Ли Шэня, в период династии Цин (1644–1911 гг.) значение слова *цзунцзяо* всё больше расширяется, а вследствие знакомства китайской культуры с христианством его начинают использовать и в отношении христианской религии. Ли Шэнь приводит интересный пример. Он пишет, что «в конце XIX века (в период ста дней реформ 1898 года) конфуцианец Су Юй (1874–1914 гг.), выступавший против обновленчества, реформ и демократической системы правления, публикует «Сочинение о защите святого учения» (*ицзяо цунбянь* 翼教丛编), где, кроме упоминаний о буддизме (*фоцзяо* 佛教), даосизме (*даоцзяо* 道教), конфуцианстве (*кунцзяо* 孔教), говорит и о христианстве, называя его «западной религией» (*тайси чжицзяо* 泰西之教), или «чуждой религией» (*ицзяо* 异教), а конфуцианство именуется «святым учением» (*ишэньцзяо* 圣教)». Ли Шэнь также отмечает, что в 1905 г. после ликвидации

¹³³ Ли Шэнь. Цзунцзяолунь (Теория религии). – Указ. изд. – С. 3–4.

¹³⁴ Там же. – С. 5.

системы экзаменов *кэцзюй* новой государственной системой образования была разработана «Образовательная программа», в одном из пунктов которой указывалось, что в иностранных школьных заведениях есть дисциплина «религия», китайские канонические книги – ни что иное, как китайская религия (*чжунго цзунцзяо* 中国宗教). Здесь слово *цзунцзяо*, как отмечает исследователь, уже используется в универсальном смысле. Ли Шэнь приводит другой пример, наглядно демонстрирующий эволюцию смыслов понятия *цзунцзяо*. В «Черновой истории династии Цин» (*цин шигао* 清史稿), охватывающей период с 1616 г. до 1911 г. и состоящей из 536 цзюаней, в части, посвященной выборному праву, слово *цзунцзяо* используется в универсальном смысле. Например, в 142 цзюане говорится, что «в китайской религии почитается Конфуций с акцентом на учение о нравственных нормах. В цзюане 113 (создание выборного права с целью осуществления конституционного правления) перечисляется, кто не имеет права выбирать и быть избранным, в частности в качестве члена парламента, среди них – «буддийские, даосские и другие религиозные наставники»¹³⁵.

Ли Шэнь делает вывод, что используемое китайцами слово *цзунцзяо* эквивалентно английскому слову «religion». По мнению религиоведа, слово *цзунцзяо*, как и английское слово «religion», означает связь человека и божественного. Однако английское понятие «religion», отмечает Ли Шэнь, предполагает благоговейный трепет, уважение и страх человека по отношению к божеству, что свидетельствует о взаимоотношениях человека и божества, строящихся «снизу вверх». Китайское понятие «религия» также означает взаимоотношение человека и божества, но строящееся по линии «сверху вниз»¹³⁶.

Уделяя пристальное внимание специфике китайских религиозных реалий и выражая резкое неприятие привычки судить о религиях, мера их западными стандартами, Ли Шэнь формулирует своё понимание сущности религии и

¹³⁵ Ли Шэнь. Цзунцзяолунь (Теория религии). – Указ. изд. – С. 6–7.

¹³⁶ Там же. – С. 41.

предлагает свою дефиницию. В книге «Теория религии» Ли Шэнь отдельную главу посвящает теме дефиниции термина «религия». Будучи прекрасным знатоком существующих определений религии, выдвинутых известными западными исследователями (Фридрихом Максимилианом Мюллером, Вильгельмом Шмидтом, Уильямом Джеймсом, Эмилем Дюркгеймом и другими), а также тех подходов, что разработаны в марксистском учении о религии, Ли Шэнь ищет новые решения.

Китайский религиовед указывает, что «обычный принцип построения определения заключается в нахождении сущности определяемого объекта, не характерной для других объектов». Эта единая сущность должна быть свойственна всем объектам, подводимым под одно определение. Однако в своих проявлениях религия многообразна. Поэтому, отмечает Ли Шэнь, очень сложно дать определение религии, поскольку в многообразии форм сложно найти её единую сущность. «Под единой сущностью религии многие понимают веру в божество, но в буддизме нет веры в божество. Поэтому определение религии на основании принципа веры в божество не применимо к буддизму. Или буддизм не является религией?» — размышляет Ли Шэнь. Он полагает, что сколько существует религий, столько существует и определений, подчёркивая, что «единая сущность, не характерная для других объектов, должна выступать коренным отличием религии от других объектов. Определение, пригодное для религии, а также применимое для определения других объектов, уже не может быть расценено как удовлетворяющая дефиниция религии. Сложный объект находится в сети сложных взаимоотношений с другими объектами. Каждая связь отражает сущностные особенности объекта, поэтому также может выступать определением объекта. Эти определения отражают те или иные стороны объекта, т.е. его частные сущностные признаки. Определения отличаются между собой, но не находятся в противоречии. Эти определения не являются исчерпывающими, но в то же время не являются недостоверными. Поэтому различные определения религии — «религия есть искаженное мировоззрение», «религия есть опиум народа», «религия есть внутренне

безграничное врожденное свойство», «религия есть общественная организация, созданная на основе веры в божество» — отражают сущность религии с различных сторон»¹³⁷.

Кроме того, утверждает Ли Шэнь, определения религии не могут быть статичными, они меняются в силу исторического развития, поскольку меняется уровень познания человека. Потребность в коррекции определений появляется в силу развития общества, степень удовлетворенности определением зависит от самого общества, так как потребности обществ различны. Сущность природных, естественных объектов проще выразить в определении. Сложнее дело обстоит с объектами, созданными человеком. Сотворенные человеком объекты, — например, философия, политика, литература, наука, право — крайне сложны, поэтому чрезвычайно трудно дать им определения. Люди дают несколько определений таких феноменов, каждое из которых описывает их суть с разных сторон. Этим путём нужно следовать и при определении религии, которая намного сложнее, чем политика или философия¹³⁸.

Свой подход Ли Шэнь называет *функциональным методом*. Он размышляет: зачем люди создали веру в богов? Чтобы потом в них верить и им поклоняться? Просить материальной и духовной помощи? И делает вывод: «Для религии, как и любого явления общества, характерно назначение, в основе которого лежит человеческий утилитаризм. Нет социального бытия вне человеческой пользы и выгоды. Вопрос только в том, у кого какая польза или выгода»¹³⁹. Он подчеркивает, что суть религии — это ее функция. Эту мысль он поясняет на примере *цзунцзяо*, что дает ему возможность сопоставить содержание китайского понятия *цзунцзяо* с содержанием других религий и затем вывести единую сущность всех религий.

В понятии *цзунцзяо* 宗教 иероглиф *цзяо* 教 выражает самую важную функцию религии. Он имеет значение *цзяоюй* 教育 (образование, просвещение) и *цзяохуа* 教化 (воспитание, перевоспитание). В современное время под

¹³⁷ Ли Шэнь. Цзунцзяолунь (Теория религии). — Указ. изд. — С. 38.

¹³⁸ Там же. — С. 39–40.

¹³⁹ Цит. по: там же. — С. 46.

иероглифом *цзяюй* понимается обучение в смысле получения знаний в школе, в древности же между *цзяюй* и *цзяохуа* не было существенной разницы, потому что в Древнем Китае школа предполагала не только получение знаний, но и воспитание добродетели и безупречного поведения. Нравственное воспитание *даодэ цзяохуа* 道德教化, распространяемое на все общество, также называлось *цзяюй* 教育. Анализ трактатов *Мэн-цзы* и *Ицзин* позволяет Ли Шэню утверждать, что *цзяо* несло значение «нравственного воспитания народа с помощью божеств». Поэтому нравственное воспитание, по утверждению китайского исследователя, собственно и являлось религией¹⁴⁰.

«Функциональное» значение иероглифа *цзун* 宗 в слове *цзунцзяо* Ли Шэнь находит в словаре Сюй Шэня 许慎¹⁴¹, где иероглиф *цзун* означает «осуществлять жертвоприношения в храме предков». Первоначальное значение слова *цзунцзяо*, согласно трактовке исследователя, имеет смысл «строить храм (помещение), чтобы поклоняться божествам и тем самым осуществлять воспитание». Ли Шэнь считает, что такое понимание *цзунцзяо* сопоставимо с древнекитайским выражением *шэньдао шэцзяо* 神道设教 из трактата *Ицзин*. Ли Шэнь поясняет, что первоначальный смысл этого выражения – «использовать слепую веру в божество в качестве метода воспитания», а в современном китайском языке оно трактуется как «осуществлять воспитание посредством приобщения к божественной (святой) истине». Именно в этом выражении Ли Шэнь усматривает точное изложение основной функции и, соответственно, сущности религии¹⁴².

В еврейском лексиконе те слова, что выражают религиозный смысл, зачастую связаны со значениями «божественный закон», «божественный наказ». В этих значениях еврейское понимание «религиозного», по мнению Ли Шэня,

¹⁴⁰ Ли Шэнь. Цзунцзяолунь (Теория религии). – Указ. изд. – С. 40–41.

¹⁴¹ Сюй Шэнь 许慎 (58–147 гг. н.э., эпоха Восточная Хань) – исследователь канонических книг, известен своим произведением «Шо вэнь цзе цзы» («Изъяснение слов и анализ иероглифов»). См.: Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Востлит., 2006. – [Т. 2.]; Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2007. – С. 212, 368, 482, 508, 623; Яхонтов С.Е. История языкознания в Китае (I тыс. до н.э. – I тыс. н.э.) // История лингвистических учений. Древний мир / под ред. А.В. Десницкая, С. Д. Кацпельсон. – С. 95–96.

¹⁴² Ли Шэнь. Цзунцзяолунь (Теория религии). – Указ. изд. – С. 41.

очень близко китайской концепции религии. Поскольку воспитание и сдерживание человека через божественный наказ и божественный закон есть ни что иное, как «воспитание посредством приобщения к божественной (святой) истине». Поэтому, утверждает Ли Шэнь, *шэньдао шэцзяо* – суть всех религий, разница лишь в том, каким образом воспитывать. Он пишет: «Люди создали божеств по своему образу и подобию, считая, что то, что дорого и любимо человеком (жертвенные дары, ритуальные танцы), будет нравиться божеству. Но главное в религии, сотворенной человеком, – безупречное нравственное поведение. Люди считали, что добродетельное поведение есть самый лучший дар божеству. А высокоморальное поведение – это воля божества. Но в чем конкретно воля божества – это у разных народов выражается по-разному»¹⁴³.

Экспликация единой сущности всех религии дает возможность Ли Шэню критиковать установившуюся практику определения религий с точки зрения христианских критериев и утверждать, что несоответствие христианским атрибутам вовсе не означает отсутствия религии как таковой или ее дефектности. Религиовед поясняет, что обрядовая деятельность, выросшая из ритуала жертвоприношения, конечно, является религиозной деятельностью. Но преподнесение божеству добродетельного поведения, разновидности религиозной деятельности, вряд ли требует обрядовой деятельности. Поэтому, возможно, для одних религий обрядовая деятельность – неотъемлемый элемент, а для других она не обязательна. Наличие религиозной организации также не может выступать обязательным признаком религии. Христианской религии нужна была организация с целью распространения собственного учения. В отличие от христианства национальные религии или государственные религии, – например, древнегреческая, древнеегипетская, древнеримская религии, китайское конфуцианство, индийская брахманская религия – не имели собственной религиозной организации. Наличие религиозного чувства, по мнению Ли Шэня, также не является общеобязательным атрибутом. Он

¹⁴³ Цит. по: там же. – С. 42.

приводит в пример буддизм, в котором чувство рассматривается в качестве источника зла¹⁴⁴.

Таким образом, Ли Шэнь акцентирует внимание на том, что различие религий определяется спецификой культур и, как следствие, спецификой мировоззрения людей. Христианское Царствие небесное и буддийская нирвана являются для разных групп верующих идеалами. Но использовать одни идеалы для опровержения других идеалов ошибочно. Религиозных организаций множество. Одни создаются вне государственного устройства, другие соединяются с ним. Но, так или иначе, использовать какую-либо форму организации для отрицания других форм тоже ошибочно. Представлений о «пристанище душ» очень много. Одни религии говорят о «рае и аде», в других есть нечто, имеющее сходство с «раем и адом», в третьих нет ничего похожего. Поэтому концепция «рая и ада» тем более не может быть существенным признаком, отличающим религию от нерелигии¹⁴⁵.

§5. Чэнь Мин о сущности религии в контексте современного диалога религии и взаимодействия культур

В ряде своих публикаций Чэнь Мин 陈明 (1962 г.р.)¹⁴⁶ анализирует различные точки зрения относительно сути религии и выдвигает мысль, что определение религии или понимание того, что же является её сущностью, отличающей этот феномен от других явлений человеческой культуры, так или иначе связано с диалогом религий. Современный диалог религий, предусловием которого стало взаимодействие культур и народов, представляет собой спор о богах, или, точнее, спор о предельных ценностях. Чэнь Мин поясняет, что этот спор происходит в ситуации различия культур и несходства условий существования религий. В настоящий исторический период в силу

¹⁴⁴ Ли Шэнь. Цзунцзяолунь (Теория религии). – Указ. изд. – С. 43–44.

¹⁴⁵ Там же. – С.46.

¹⁴⁶ В 1992 г. Чэнь Мин закончил докторантуру АОН КНР, в настоящее время является председателем Центра конфуцианских исследований Института мировых религий АОН КНР. Область научных интересов – история конфуцианской мысли, конфуцианская религия и конфуцианская традиция, религиозные теории, философские системы. Чэнь Мин / Китайская онлайн-энциклопедия. 2000–2012. URL: <http://baike.baidu.com/view/27349.htm#sub7432017> (дата обращения: 14.12.2012)

доминирования Запада христианство и другие религии находятся в неравных условиях – очевидно, что христианство занимает привилегированное положение. Почему, однако, христианская богословско-обрядовая система должна восприниматься в качестве стандарта? Почему несправедливо ущемляются права других религий? Почему бы за эталон не взять, например, даосизм или конфуцианство? – размышляет Чэнь Мин. Он не согласен с тем, что китайские локальные религии односторонне оцениваются, осознанно или неосознанно, с точки зрения западного восприятия и западной классификации¹⁴⁷.

В особенности часто, по мнению Чэнь Мина, подвёрстывание под западные критерии применяется, когда дело касается конфуцианства. Споря о том, является ли конфуцианство религией, многие ученые стремятся подвести конфуцианство под критерии, свойственные христианству, но не пытаются понять, что есть конфуцианская религия в её своеобразии. В действительности, как утверждает Чэнь Мин, сегодня мы имеем не диалог религий, а столкновение, или, точнее, конфликт религий, когда христианская религиозная система навязывает свои стандарты. Каждая религия является системой функционально значимой символики, но разница в символических системах не должна предполагать конфликт, когда одна сторона не принимает отличия другой стороны. Поэтому современный так называемый диалог религий означает дилемму, заключающую вопрос – что должно быть в основе? Христианский стандарт или локальные характеристики?¹⁴⁸

Чэнь Мин не принимает западные стандарты, применяемые зачастую для выведения дефиниции религии, поскольку они ущемляют право на своеобразие религий других культур. В определении религии должны учитываться культурные особенности локальных реалий. Чэнь Мин считает, что спецификой китайской религиозной традиции выступает *шэньдао шэцзяо* – «воспитание посредством приобщения к божественной (святой) истине», когда сущностью

¹⁴⁷ Чэнь Мин. Вэньхуа жусюе: сыбянь юй лунбянь (Культурное конфуцианство: размышления и споры). – Чэнду, 2009. – С. 65–69.

¹⁴⁸ Там же.

религии является не познание Бога, а воспитание человека. В указанном выражении Чэнь Мин видит суть отличия западного и китайского видения религии. Он пишет: «Надо четко понимать, что у западного Бога и цезаря есть четкое разделение труда, а в Китае – *шэньдао шэцзяо*»¹⁴⁹.

Вне всяких сомнений, указывает Чэнь Мин, главное в религии – ценности и смыслы, фундирующие правильное функционирование социума. Суть религии – в нравственном воспитании каждого и общества в целом. В этом современное назначение религии. Исследователь анализирует слово *цзунцзяо* и поддерживает точку зрения китайских ученых (в том числе, Ли Шэня), настаивающих на первостепенном значении функциональных сторон религии. Он считает, что *цзяо* (воспитывать) в слове *цзунцзяо* несет самую главную смысловую и функциональную нагрузку. *Цзяо* связывает человека и *шэнь* в единое целое – *цзунцзяо*¹⁵⁰.

Чэнь Мин подчеркивает, что, с точки зрения многообразия религий, каждая религиозная традиция имеет специфичную систему веры, практики, этических концепций, форму искусства и характер культуры. Каждая религия обладает некой истиной спасения. Религия изначально не являлась знаменателем, эквивалентным определенной богословско-обрядовой системе, в каждой культуре религия есть прилагательное, описывающее нечто живое, связанное с «вероубеждением», послушанием, почитанием. Поэтому Чэнь Мин считает, что все религии должны существовать на равных условиях, не должно быть приоритета стандартов западной культуры, потому что «боги и божества всех религий – это лишь форма абсолютного сакрального (*цзюедуй шэньшэн* 绝对神圣)»¹⁵¹. Исследователь полагает, что введение в китайский научный оборот понятий «сверхъестественное», «трансцендентное», а также расширенная

¹⁴⁹ Цит.по: Чэнь Мин. Жучжэ чживэй (Основы конфуцианства). – Пекин, 2004. – С. 222.

¹⁵⁰ Там же. – С. 219–220.

¹⁵¹ Цит.по: Чэнь Мин. Вэньхуа жусюе: сыбянь юй лунбянь (Культурное конфуцианство: размышления и споры). – Указ. изд. – С. 65.

трактовка религиозного понятия *шэнь*, как, например, у Хэ Гуанху, необходимы затем, чтобы диалог шел на равных и более эффективно¹⁵².

Чэнь Мин выдвигает мысль о том, что в современных условиях многообразия культур и религий не нужно выяснять, в чем суть религии или пытаться дать точное её определение. Он пишет: «Надо религию как концепцию отложить в сторону, термин «религия» всегда будет подвержен дискуссии и различным трактовкам. Сейчас мы должны обратить внимание на другие две самостоятельные данности – накопленные традиции и веру отдельного индивида; исследовать религиозную жизнь человека – вот что действительно нужно делать. Нужна ли религия современному человеку? – на вопрос должен быть дан четкий ответ»¹⁵³.

Чэнь Мин считает, что в современное время высоких технологий необходимо помнить, что человек уникален, он по-прежнему, как и несколько веков назад, представляет собой пример сосуществования материального и духовного – материальных запросов и духовных потребностей. Отличительной чертой человека является религиозная вера, которая базируется на его мировоззренческой позиции и определяет его нравственные предпочтения и ценностные ориентации. Религиозно-духовные ценности выступают основой социализации и инкультурации человека. Исследователь подчеркивает: «Суть веры и религии – не в понимании, не в отражении объективного мира, а в творении новых ценностных смыслов, сообщающих нашей жизни ее высшую значимость. Различаясь по основанию и будучи связанными в традиционных культурах с определенной и конкретной теологической системой, все религиозные учения одинаковы по сути – они обеспечивают духовную трансформацию личности. Духовность делает человека целостным и гармоничным, она обогащает каждого, и потому обогащается общество и культура в целом»¹⁵⁴.

¹⁵² Там же. – С. 63.

¹⁵³ Цит. по: там же. – С. 65.

¹⁵⁴ Чэнь Мин. Вэньхуа жусюе: сыбянь юй лунбянь (Культурное конфуцианство: размышления и споры). – Указ. изд. – С. 65.

Таким образом, анализ работ ученых КНР относительно осмысления религии в контексте развития религиоведческой науки обнаружил следующее:

1. Область китайских религиоведческих изысканий расширяется, специализируется и структурируется на отрасли знания, среди которых сейчас выделяются культурология религии, философия религии, социология религии, психология религии.

2. Следует констатировать, что сегодня в религиоведении Китая марксистский атеизм занимает доминирующую позицию. Ясно, что это обусловлено общей идеологической ситуацией в КНР. Поэтому сохраняются традиционные марксистские характеристики религии – «религия есть опиум народа», «всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, – отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» и др. Большинство религиоведов Китая по-прежнему изучает религию в рамках марксистской парадигмы и отстаивает атеистическое видение религии.

3. Однако марксистские трактовки постепенно избавляются от прежнего догматизма. В известной степени можно говорить об идеологической открытости религиоведческого знания, следствием которой стал процесс переоценки традиционных марксистских трактовок. Религиоведы КНР, как считает автор диссертации, в процессе эволюции их отношения к марксизму сформировали к этой методологии вполне конструктивную позицию: они не отрицают целиком основные марксистские подходы, не подвергают теорию К. Маркса и Ф. Энгельса тотальной критике, стараясь привлекать к пониманию религии те положения марксистской теории, которые, с их точки зрения, не утратили своей значимости. С другой стороны, китайские религиоведы стремятся сопоставить марксистские дефиниции религии с немарксистскими западными трактовками. На этом конструктивном пути они вырабатывают

вариант, опирающийся на марксистский, но соответствующий потребностям современности и китайским реалиям.

4. Религия в рамках переосмысления марксистского наследия по-прежнему квалифицируется как «опиум народа», однако частично меняется смысл этой характеристики. Однозначно негативная смысловая нагрузка трансформируется в нейтральную констатацию того очевидного факта, что религия в обществе выполняет социальную функцию, включающую управление обществом, социализацию индивидов и другие задачи.

4. Марксистская религиоведческая методология в научной мысли КНР сосуществует с западными концепциями. Они оказывают существенное влияние на развитие китайской религиоведческой теории. Классические западные интерпретации религии усваиваются и перерабатываются, открывая новые возможности для развития китайского религиоведения. Идеи западного религиоведения стимулируют переход от понимания религии как упрощенной и извращенной формы сознания к толкованию религии как сложной и значимой части социокультурной системы. С другой стороны, западные религиоведческие подходы нередко подвергаются критике за христиано- и европоцентризм.

5. Ведущие китайские религиоведы настаивают на том, что интерпретации и дефиниции религии не могут быть статичными, потребность в их постоянной коррекции существует естественным образом в силу развития обществ и различий в культурах. При осмыслении сущности религии исследователи акцентируют внимание на особенностях локальных реалий.

6. Трактовка сущности религии в контексте китайской религиозной специфики требует, согласно позиции многих китайских религиоведов, обращения к ключевым категориям и смыслам китайской культуры. Среди ключевых китайских категорий, раскрывающих суть религии, в ряде авторитетных публикаций выделяется понятие *шэнь*. Современные тенденции развития религиоведения обуславливают необходимость расширения смыслового поля *шэнь* от «божества», «Бога» до «сверхъестественной силы», «сакрального» и т.п. Среди важнейших смыслов внимание обращается на

древнее выражение *шэньдао шэцзяо* – «воспитание посредством приобщения к божественной (святой) истине». В нём, как полагают некоторые ведущие религиоведы Китая, заключается универсальная сущность и выражается основная социальная функция религии. Именно «воспитание» как распространение нравственности определяет образ действия человека в рамках каждой отдельной религиозной традиции. «Воспитание» – суть всех религий (Ли Шэнь); в понимании места и роли «воспитания» скрывается главная причина отличия западного и китайского осмысления феномена религии (Чэнь Мин).

7. Китайским религиоведческим сообществом признано, что «роль религии в современности велика, она должна рассматриваться в контексте глобализирующегося мира и в рамках понимания путей укрепления стабильности общества»¹⁵⁵. Религия продолжает транслировать культуру, соединяя традиции и современные общества в культурно-исторические целостности.

8. Сутью религии выступают ценностные установки. Для Китая, по согласованному мнению ряда религиоведов, характерна ситуация множества религий, а точнее, – специфическая ситуация, когда действительно верующих мало, действительно неверующих тоже мало, но есть огромное количество тех, кто находится посередине и придерживается рационально-прагматических подходов к жизни. В этом огромном пространстве рационально-прагматических жизненных установок идеи о приоритете нравственных ценностей как основе религии очень актуальны.

¹⁵⁵ Чжунго цзунцзяо баогао. 2010 (Ежегодный отчет по религиям Китая, 2010 г.) / под ред. Цзинь Цзэ, Цю Юнхуэй. – Пекин, 2010. – С. 14–16.

Глава 3. Религиозные основания конфуцианства в трактовке зарубежных конфуцианцев

§1. Экспликация религиозных основ конфуцианства в трудах Моу Цзунсаня

Моу Цзунсань особым образом подошел к проблеме определения конфуцианской религии. Постигание плодов западной духовной культуры помогло ему определить своеобразие конфуцианской религиозности и обозначить основные отличия конфуцианства от других религий. Философ, сравнивая конфуцианство с другими религиями, заявляет о заблуждении западного научного мира относительно нерелигиозности конфуцианства.

Специфику конфуцианства Моу Цзунсань объясняет, прежде всего, с точки зрения особенностей китайского философско-религиозного мировоззрения в целом. Он указывает, что китайское миропонимание базируется на *сознании тревожности* (юхуань иши 忧患意识)¹⁵⁶, на основе которого и формируется *моральное сознание* (даодэ иши 道德意识), развиваемое конфуцианской традицией. *Сознание тревожности* не связано со страхами древних людей перед неизвестными силами природы, не имеет ничего общего с обыденным беспокойством, связанным с приобретением или утратой материального богатства либо власти. Философ объясняет, что *тревожность* в данном контексте подразумевает смесь чувств, связанных с заботой, опасеньем, печалью, скорбью, и означает мучительную озабоченность человека по поводу совершенствования морали на протяжении всей своей жизни. Китайское *сознание тревожности* не порождается в результате человеческого греха или страдания, оно предполагает наличие и проявление чувства ответственности в ситуациях, когда «нравственность не совершенствуется, а учение не толкуется». *Сознание тревожности* формирует такие понятия как, например, благоговение цзин 敬, которое выражается в «преклонении и почитании с оттенком осторожности и опасения». А элементарным проявлением этого *сознания*

¹⁵⁶ Моу Цзунсань указывает, что термин «сознание тревожности» ввел профессор Сюй Фугуань в противовес христианскому сознанию страха и буддийскому сознанию страданий. Подробнее см.: Моу Цзунсань. Чжунго чжэсюэда течжи (Специфика китайской философии). – Указ. изд. – С. 14.

тревожности является ответственный образ действия человека как «предусмотрительного и благоразумного, уравновешенного и бдительного в любых ситуациях»¹⁵⁷.

Тревожность, объясняет Моу Цзунсань, – это то чувство, которое отличает человека от всего сущего. Оно присуще *цзюнь-цзы* и незнакомо *сяо жэнь*. *Цзюнь-цзы* беспокоит и печалит не то, что все сущее перестанет возрождаться, а то, что при своем воспроизведении все сущее не приобретает этого чувства тревоги и заботы об окружающем мире. Таким образом, как поясняет философ, *сознание тревожности* одного человека превосходит границы собственного микрокосмоса, расширяется до уровня макрокосмоса и формирует концепцию «печали о Небе и душевной боли за людей» (*бэйтянь миньжэнь* 悲天憫人). Такое своеобразное «сопереживание» (*бэйминь* 悲憫) мирскому и священному, связанное с постоянной тревожностью за моральное развитие, с точки зрения идеализма, является наивысшей моральной ценностью. Ученый уточняет, что макрокосмос не наделяет наш мир таким чувством, только конфуцианство учит человека «сопереживать», тем самым активно внося вклад в космическое созидание. Сравнив конфуцианство с буддизмом и христианством, Моу Цзунсань делает вывод, что такое конфуцианское «сопереживание» сопоставимо с Великой скорбью Будды за смертных и христианской любовью. Философ считал, что все три указанные религии едины этим своим «вселенским мотивом»¹⁵⁸.

В отличие от китайского религиозного мироощущения, как указывает Моу Цзунсань, корень христианской религии лежит в *сознании страха* (*кунбу шии* 恐怖意识) перед всевышними силами за совершение греха, и это является классическим примером формирования религии. В христианской религии под влиянием сознания страха происходит самоотрицание и вверение себя трансцендентному Богу, который и является религиозным объектом преклонения и моления. В отличие от христианства буддийская религия

¹⁵⁷ Моу Цзунсань. Чжунго чжэсюедэ течжи (Специфика китайской философии). – Указ. изд. – С. 12, 16.

¹⁵⁸ Там же. – С. 13, 16.

формируется на основании *сознания страданий* (*куе иши* 苦业意识), суть которого прослеживается в четырех буддийских истинах. Буддийская концепция кармы и перерождений, базирующаяся на осознании страданий существования человека, едина с христианством своей направленностью на исправление отрицательных сторон человека. Сравнивая эти три религии, Моу Цзунсань усматривает «позитивную» составляющую конфуцианства и отмечает, что христианская эсхатология и буддийская философия страданий исходят из понятий отрицательных поступков в жизни людей, а конфуцианское *сознание тревожности* и чувство «сопереживания» – из положительных сторон человеческой жизни¹⁵⁹.

Моу Цзунсань указывает на монолитность философии и религии как отличительный момент всей китайской философско-религиозной системы. Известный своими переводами трудов Иммануила Канта, философ учитывает кантовскую постановку проблемы соотношения морали и религии, но в отличие от Канта не разграничивает божественное и мирское и потому воспринимает конфуцианство и как религию, и как мораль. В 1958 г. он совместно с единомышленниками (Тан Цзюньи, Сюй Фугуань, Чжан Цзюньмай, Хэ Чжуань) подписывает «Манифест китайской культуры людям мира»¹⁶⁰, где один из пунктов посвящен «религиозной духовности и этике в китайской культуре». Авторы сделали попытку заставить «людей мира» увидеть в мирском религиозную духовность конфуцианства. В манифесте написано следующее: «обыватели видят лишь внешнюю сторону жизни китайцев, они замечают лишь этическую сторону и не знают, что мораль и этика являются основанием духовной жизни, содержат глубокое трансцендентное чувство, имеющее религиозный характер. Источник религиозной духовности и этики един, и потому религиозное и этическое не отделимы друг от друга»¹⁶¹. А позже в

¹⁵⁹ Моу Цзунсань. Чжунго чжэсюедэ течжи (Специфика китайской философии). – Указ. изд. – С. 15–16.

¹⁶⁰ Ломанов А.В. Манифест китайской культуры людям мира // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 339.

¹⁶¹ Цит.по: Вэй чжунго вэньхуа цзингао шицзе жэньши сюаньянь (Манифест китайской культуры людям мира) // Дандай синьжуцзя (Современное конфуцианство). – Пекин, 1989. – С.14.

одной из своих работ Моу Цзунсань укажет: «Конфуцианская мораль не замкнута в ограниченной сфере и не составляет с религией две противоположные стороны, как принято на Западе. Мораль обладает безграничным проникновением. Моральные действия имеют границы, но та реальность, на которой они основаны и благодаря которым являются таковыми, безгранична»¹⁶².

По мнению Моу Цзунсаня, такое единение морали и религии обусловлено особым характером конфуцианского религиозного восприятия мира – имманентной трансцендентностью, что, как настаивает философ, объясняет всю непохожесть конфуцианства на другие религии. В своей моральной метафизике, построенной путем переосмысления конфуцианских концепций, Моу Цзунсань стирает границы между трансцендентным и имманентным. Так, рассмотрение конфуцианского принципа «единение [индивидуальной] природы [человека] и небесного Пути» (*син юй тяньдао* 性与天道)¹⁶³ позволяет ему увидеть источник конфуцианской религиозности в трансцендентном и доказать, что для конфуцианской религии характерна имманентная трансцендентность.

Философ указывает, что небесный Путь (*тяньдао* 天道), как объективная закономерность всего происходящего в сущем мире, выражается в форме универсальной, вездесущей и всепроницающей морали – *жэнь* 仁¹⁶⁴. Небесный Путь выходит за грани нашего рационального опыта, он трансцендентен. [Индивидуальная] природа (*син* 性) – не просто врожденные способности, физиологическая конструкция или психологическое состояние живого существа. [Индивидуальная] природа – это то, что делает человека особенным, его сущность. Философ акцентирует внимание на том, что небесный Путь всецело сосредоточен в человеке, небесный Путь – наивысшая моральная

¹⁶² Цит. по: Моу Цзунсань. Синьти юй синти (Сущность духа и сущность [человеческой] природы): В 3 т. – Тайбэй, 1968. – Т.1. – С. 6.

¹⁶³ Одна из концепций китайской философско-религиозной системы относительно единения и цельности Неба и человека. Согласно исследованию Моу Цзунсаня, эта концепция существовала еще до Конфуция. Также есть упоминание об этом принципе в трактате «Лунъюй». Подробнее см.: Моу Цзунсань. Чжунго чжэсюедэ течжи (Специфика китайской философии). – Указ. изд. – С. 26–29, 100. Также см.: Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. – Указ. изд. – С. 36–37.

¹⁶⁴ Обычно переводится как человечность, человеколюбие, гуманность. См.: Переломов Л. С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. – Указ. изд. – С. 167–171.

ценность *жэнь* – воплощается в [индивидуальной] природе человека, определяет и составляет его сущность. И потому Небо имманентно сущему миру, оно присутствует в мире вещей в форме морали¹⁶⁵. Таким образом, Моу Цзунсань делает вывод, что небесный Путь, с одной стороны, трансцендентен, а с другой, – имманентен. Таковую конфуцианскую трансцендентность философ называет имманентной трансцендентностью¹⁶⁶.

Концепция имманентной трансцендентности является наиважнейшей во взглядах Моу Цзунсяня, но он не останавливается на этом. Он ищет другие черты, которые бы определили отличительность и специфичность конфуцианской религии. Так, философ обращается к конфуцианскому Небу (*тянь* 天) и размышляет, является ли Небо персонифицированным божеством (*жэньгэшиэнь* 人格神). Он доказывает, что еще Конфуций и Мэнцзы воспринимали Небо в двух ипостасях – в качестве персонифицированного божества и волящего Неба, т.е. некоего метафизического начала. С точки зрения присущего принципа *ли* 理¹⁶⁷, Небо воспринималось как волящее (*ю ичжи дэ тянь* 有意志的天). С позиции чувственного опыта человека, Небо воспринималось в качестве божества. Он поясняет, что так называемые «взывания» (*хуцю* 呼求), осуществляемые человеком в адрес Неба, доказывают объективность Неба в качестве персонифицированного божества. Но, как подчеркивает Моу Цзунсань, конфуцианство исторически не уделяло большого внимания объективной стороне Неба, поэтому «взывания» не получили

¹⁶⁵ Моу Цзунсань. Чжунго чжэсюедэ течжи (Специфика китайской философии). – Указ. изд. – С. 21, 99-100. Так же см.: Моу Цзунсань. Синьти юй синти (Сущность духа и сущность [человеческой] природы). Указ. изд. С. 20.

¹⁶⁶ Данная концепция Моу Цзунсяня базировалась на воззрениях других китайских философов – его предшественников (особенное влияние оказали идеи Сюн Шили), но, согласно утверждению ряда современных китайских исследователей, именно концепция Моу Цзунсяня об имманентной трансцендентности признана в качестве «прорыва» в дискуссии о религиозной составляющей конфуцианства, она определила вектор развития китайской мысли за рубежом. Подробнее см.: Цзян Линьсян. Жусюе цзячжичуаньтун юй сяньдайхуа (Современность и ценностные традиции конфуцианства). – Цзинань, 2002. – С. 254–263; Так же см.: Ван Бансюн. Моу Цзунсань сяньшэн хуэйтун чжунси вэньхуачжи чжэсюе хуэймин (Моу Цзунсань о философской мудрости китайской и западной культур) // Сяньдай синьжусюе таньсо (Исследование современного конфуцианства) / под ред. У Гуан. – Шанхай, 2003. – С. 292–315; Чэнь Пэн. Сяньдай синьжусюе яньцзю (Исследование современного конфуцианства). – Фучжоу, 2006. – С. 66-90; Фан Кэли. Сяньдай синьжусюе юй чжунго сяньдайхуа (Современное конфуцианство и модернизация Китая). – Чанчунь, 2008. – С. 176; Ян Мин. Сяньдай жусюе чунгоу яньцзю (Исследование реконструкции современного конфуцианства). – Наньцзин, 2002. – С. 227–228.

¹⁶⁷ Обычно на русский язык переводится как принцип, закон, порядок, разумное начало и т.п. Подробнее см.: Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. – Указ. изд. – С. 164–174.

установленной формы, т.е. не трансформировались в религиозно-обрядовые моления¹⁶⁸.

Философ отмечает, что в китайском мышлении небесный Путь и «небесное веление» (*тяньмин* 天命) нисходит в реальный мир людей через «благоговение». В акте «благоговения» человек не сосредоточен на объективной стороне, т.е. на самом божестве, поэтому человек не самоотчуждается, как это происходит в христианстве, а, наоборот, самоутверждается. Так Моу Цзунсань приходит к выводу, что в центре конфуцианской религии – человек. Но человек не ограниченный реальностью, а человек, стремящийся к познанию безграничности своей [индивидуальной] природы. Философ подчеркивает, что суть конфуцианской религии заключается в том, каким образом человек реализует воплощенный в нем небесный Путь. И здесь самым важным становится максимально полное раскрытие [индивидуальной] природы (*цзинь син* 尽性) через реализацию своей внутренней сущности – *жэнь* (*цзинь жэнь* 尽仁). Когда природа раскрыта, а *жэнь* реализована, тогда человек и осмысливает суть своей жизни и постигает Небо (*чжи тянь* 知天). Поэтому нравственное совершенствование, по мнению мыслителя, собственно и является конфуцианской религиозной жизнью¹⁶⁹.

Моу Цзунсань не сомневается в том, что конфуцианству присущи основные функции религии, наличие которых дает право конфуцианской религии быть на уровне «типичных» религий, – как, например, христианство и буддизм. Прежде всего философ указывает, что любая религия регламентирует основы жизни (быт) человека. Христианские установки (моления, свадебные и траурные церемониалы), буддийские заповеди играют роль некоего главного правила, регламентирующего обыденную жизнь. Конфуцианские нормы и предписания тоже имеют функцию «руководящего правила повседневной

¹⁶⁸ Моу Цзунсань. Чжунго чжэсюедэ течжи (Специфика китайской философии). – Указ. изд. – С. 95.

¹⁶⁹ Там же. – С. 95–106.

жизни». Конфуцианские обряды *ули* 五礼¹⁷⁰ и нормы отношений *улунь* 五伦¹⁷¹ упорядочивают и направляют жизнь человека и общества.

Кроме того, любая религия задает смысловые установки и символы, побуждает человека к духовному развитию, указывает направление совершенствования духовной жизни. Конфуцианство также дает человеку понимание значения и смысла жизни, очерчивает путь духовной жизни. Но в отличие от христианства и буддизма духовная жизнь китайцев не отделима от повседневного быта, от конфуцианских *ули* и *улунь*. Конфуцианские нормы и ценности есть отправная точка духовного развития каждого человека с рождения и до смерти. И потому каждодневная религиозная жизнь человека и общества сосредоточена в рамках конфуцианских норм взаимоотношений, а не вне их¹⁷². В связи с этим, Моу Цзунсань подчеркивает, что конфуцианство с его акцентом на обыденную практическую реализацию ценностной системы прочно зафиксировано в китайском мышлении. И в этом, согласно точке зрения мыслителя, заключена сила и мощь конфуцианства как религии¹⁷³.

Так Моу Цзунсань обосновывает религиозный статус конфуцианства, определяет его специфику и суть, преследуя, конечно, не только теоретическую, но и прикладную цель. Мыслителя волнует современная судьба китайской культуры, и в конфуцианской религии он усматривает залог сохранения ее уникальности. Философ считает, что конфуцианство выступает одной из культурных констант, формирующих каркас существования китайской цивилизации на протяжении тысячелетий. Эта константа, фундированная религиозно-этическими нормами, по мнению философа, продолжает определять своеобразие китайского восприятия мира, образа жизни и действия, моделей поведения, ментальных особенностей.

Моу Цзунсань указывает, что конфуцианская религия, как составная часть *саньцзяо*, определяет культурную самобытность Китая, т.е. так

¹⁷⁰ Ули – пять конфуцианских обрядов: свадебный, жертвоприношение, прием гостей, военный, траурный.

¹⁷¹ Улунь – основные нормы человеческих отношений: между государем и министром, отцом и сыном, старшим и младшим братьями, мужем и женой, между друзьями.

¹⁷² Моу Цзунсань. Чжунго чжэсюедэ течжи (Специфика китайской философии). – Указ. изд. – С. 94–96.

¹⁷³ Моу Цзунсань. Сяньсян юй уцзышэнь (Явление и вещь в себе). – Чанчунь, 2010. – С. 381.

называемую *китайскость* (чжунгосин 中国性). *Китайскость* дает человеку и обществу некую цельность, гарантируя им принадлежность к единому – китайской культуре. Согласно точке зрения мыслителя, в развитии культуры, начиная от эпохи Шан-Инь и Ся и заканчивая династией Цин, наблюдается «единый корень» (*ибэнь* 一本), связывающий отдельные эпохи и династии в целостную картину китайской культуры. И здесь, по мнению Моу Цзунсяня, роль конфуцианства не должна быть недооценена. Конфуцианская религия на протяжении тысячелетий способствовала трансляции китайской культуры. Не будет конфуцианства – не будет этой своеобразной китайской культуры. Поэтому он приравнивает роль конфуцианства к значению христианства для западной культуры. Философ пишет: «Чтобы понять западную культуру, необходимо понять ее основу – христианство, то же касается и китайской культуры. Только поняв конфуцианскую религию, можно понять китайскую культуру. Конфуцианская религия, как и другие религии, направляет человека по жизни, стимулирует его к совершенствованию и духовному развитию, регулирует психологический мир. Так же, как и другие религии, созидает историческую культуру»¹⁷⁴.

§2. Концепция Тан Цзюньи о конфуцианском сверхгуманизме

Обращаясь к проблеме интерпретации конфуцианской религии, следует отметить публикации Тан Цзюньи, одного из выдающихся философов-конфуцианцев. Согласно утверждению мыслителя, только после переезда в Гонконг в 1949 г. он обратил внимание на духовную составляющую собственной жизни, осознал значимость религии для человека и самое главное – выработал свое видение конфуцианской религии¹⁷⁵.

В книге «Развитие гуманистического духа Китая» Тан Цзюньи пишет: «В то время, когда на материке никто не обращает внимания на религиозную принадлежность, в Гонконге же за первые 10 лет своей жизни я прочувствовал, что принадлежность человека к той или иной религии обуславливала его

¹⁷⁴ Цит. по: Моу Цзунсянь. Чжунго чжэсюедэ течжи (Специфика китайской философии). – Указ. изд. – С. 93.

¹⁷⁵ Тан Цзюньи. Вэньхуа иши юйчжоудэ таньсо (В поиске космизма культурного сознания). – Указ. изд. – С. 4.

общественное положение. Религиозная принадлежность человека определяла круг его друзей, профессию, занимаемую должность и политические убеждения. Непринадлежность человека к какой-либо религии могла породить определенные трудности в повседневной жизни. Между вероучениями (христианство, буддизм, ислам и др.) существовала своего рода конкуренция. Неверующий человек становился объектом этой конкурентной борьбы. Порой было непонятно: человек действительно верующий или он лишь тот, кто стремится обратить в веру других»¹⁷⁶.

Терзаемый проблемами религиозной принадлежности, Тан Цзюньи решает вопрос: а что такое конфуцианство? Религия или философия? Этика или политика? Нужно ли конфуцианство современному китайцу? Философ разделяет конфуцианство на светское и религиозное и уточняет, что светское конфуцианство характеризуется доступностью понимания и игнорированием трансцендентного аспекта. Поэтому многие, по мнению Тан Цзюньи, не принимают конфуцианство за религию, говорят о недостаточной религиозной духовности и стремятся ввести в нее наивысшую сверхъестественную силу типа Бога или Будды¹⁷⁷.

Тан Цзюньи признает, что конфуцианство тесно связано с наукой (социологией, политологией, этикой), но в нем также присутствует и религиозный потенциал, способный удовлетворить духовные потребности человека. Философ уверен в том, что конфуцианская религия является цельной верой, и потому китайцам нет необходимости обращаться к чуждым вероубеждениям. Конфуцианство, как и другие религии, дает ценностные установки и духовные смыслы, и именно в этом аспекте, по мнению Тан Цзюньи, конфуцианская религия сопоставима с другими религиозными верованиями.

Философ подчеркивает, что конфуцианство – это лишь иная форма религии. Разница в том, что в основе других религий – божество, а в основе

¹⁷⁶ Цит.по: Тан Цзюньи. Чжунго жэньвэнь цзинжэнь чжифачжань (Развитие гуманистического духа Китая). – Тайбэй, 2002. – С. 329.

¹⁷⁷ Там же. – С. 388–391. Также см.: Тан Цзюньи. Лунь жусюе цзунцзяосин (О конфуцианской религиозности)...

конфуцианской религии – человек. Однако такой человек, чьи помыслы не сконцентрированы на «сверхъестественной» стороне, а сосредоточены в реальном мире. В этом и состоит главная специфика конфуцианской религии. Поэтому, делает вывод мыслитель, необычность конфуцианской религии на самом деле заключается в ее заурядности. И этот факт напрямую объясняет причины отсутствия в конфуцианстве веры в перерождение Конфуция, разделения на небесное и земное, представлений о рае и аде и других иных атрибутов, присущих «типичным» религиям¹⁷⁸.

Тан Цзюньи указывает на источник своеобразия конфуцианской религии – имманентную трансцендентность. И через ценностные установки он связывает человека и Небо, полагая, что конфуцианские ценности, с одной стороны, лежат в основе сущности человека, но, с другой стороны, они священны и трансцендентны. Осмысление имманентно-трансцендентной природы конфуцианства позволяет ему сформулировать теорию конфуцианского сверхгуманизма, в рамках которого он строит свое понимание конфуцианской религии.

Конфуцианскую имманентную трансцендентность философ усматривает в конфуцианских концепциях о небесном Пути, в учении о «сердце»¹⁷⁹ и [индивидуальной] природе (*синьсин чжи сюе* 心性之学). Тан Цзюньи отмечает, что в Китае со времен Конфуция и Мэнцзы люди верят в небесный Путь и небесное веление. Конфуций, Мэнцзы, веруя в Небо, делают акцент на установлении «человеческого Пути» (*жэньдао* 人道) через познание собственной врожденной сущности. Нравственные нормы и ценности, выражающиеся главным образом в пяти добродетелях – *жэнь* 仁, *и* 义, *ли* 礼, *чжи* 智, *синь* 信 – понимались как дарованные свыше, небесные. Конфуцианцы эпохи Сун и Мин заново утверждают небесный Путь, т.е. из «человеческого Пути» делают умозаключение о Пути небесном. Так или иначе, как указывает

¹⁷⁸ Тан Цзюньи. Лунь жусюе цзунцзяосин (О конфуцианской религиозности)...

¹⁷⁹ Под «сердцем» (心) понимается интеллектуальное, волевое и чувственное начало человека. Подробнее см.: Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. – Указ. изд. – С. 153–154, 355–359, 371.

философ, все конфуцианские мыслители говорят о связи человека и Неба, о нераздельности [индивидуальной] природы человека и небесного Пути. Согласно Тан Цзюньи, *жэнь* определяет [индивидуальную] природу и сердце человека, является связующим звеном между человеком и Небом¹⁸⁰.

Размышляя об имманентной трансцендентности, Тан Цзюньи акцентирует внимание на *благомыслии* (лян чжи 良知)¹⁸¹ человека, находящегося в основе его «сердца». Он подчеркивает, что *благомыслие* как врожденное знание того, что хорошо и что плохо, – ни что иное, как проявление Неба в человеке. А Небо – это максимально полное проявление человеческого *благомыслия*. Эти два понятия взаимосвязаны, но между ними нет связи творца и создаваемого.

По мнению Тан Цзюньи, важно то, что *благомыслие* – это самозарождающийся источник *жэнь* (*жэньсинь* 仁心) в человеке, на основе которого он делает свои оценки и умозаключения. Мыслитель предлагает за оценочный стандарт взять *благомыслие* (а не христианского Бога), тогда получится, что «вера в трансцендентное исходит из потребности человека искать совершенство, истину, удовлетворение, безграничность и вечную жизнь, из его стремления покончить со злом и мучениями, из его потребности в справедливости вознаграждения за добро и наказания за зло»¹⁸².

В сочинении «Жизнь и уровни души» (1977 г.)¹⁸³ Тан Цзюньи детально прорабатывает идею познания человеком имманентной трансцендентности,

¹⁸⁰ Тан Цзюньи. Чжунго вэйлайчжи вэньхуа чуанцзао (Будущее культурное созидание в Китае) // Чжунго чжэсюе сысян луныцзи (Сборник китайской философской мысли). – Указ. изд. – С. 215.

¹⁸¹ *Благомыслие*, или благое знание, – сущностная благодетельность человека. Данная концепция получила особое развитие в воззрениях Ван Янмина. Подробнее см.: Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. – Указ. изд. – С. 144–147. Также см.: Кобзев А.И. Лян чжи // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 335–336.

¹⁸² Цит. по: Тан Цзюньи. Во дуй чжэсюе юй цзунцзюа чжицзюецзэ (Мое сопоставление философии и религии) // Чжунго чжэсюе сысян луныцзи (Сборник китайской философской мысли). Указ. изд. С. 204.

¹⁸³ Согласно точке зрения Лю Шусяня, в данном произведении Тан Цзюньи соединил в свою систему различные философские и религиозные концепции Китая и Запада, в том числе, элементы немецкой идеалистической философии (особенно, воззрения Гегеля). См.: Лю Шусянь. Цунчжунсинь дао бяньюань: дандай синьжусюе дэ лиши чуцзин юй вэньхуа лисян (От центра к периферии: об истории и культурных идеалах современного конфуцианства) // Сяньдай синьжусюе таньсо (Исследование современного конфуцианства) / под ред. У Гуан. – Шанхай, 2003. – С. 8–10.

когда его имманентная сущность демонстрирует собственную безграничность и в полной мере раскрывается конфуцианская религиозность.

Философ пишет о девяти уровнях трансформации человеческой души (или духа сердца – *синьлин* 心灵). Жизнь души составляет последовательный подъем до трансцендентного уровня: от трех ступеней объективного уровня (иначе «опытного-Я» – *цзинянь дэ во* 经验的我) до трех ступеней субъективного уровня (иначе «разумного-Я» – *лисин дэ во* 理性的我) и до трех ступеней сверхсубъективного уровня (иначе «сверх-Я» – *чаюе дэ во* 超越的我). Каждый подъем, каждый уровень, как поясняет философ, – это преодоление самого себя. Через чувственный опыт, рациональное знание, логическое мышление, нравственные идеалы и религиозную веру душа достигает конечной сферы – единения Неба и человека (*тяньжэнь хэи* 天人合一)¹⁸⁴.

Способ достижения этой конечной сферы Тан Цзюньи называет «самоличным переживанием» (*ти янь* 体验) имманентного трансцендентного. Он уверен, что таким образом в конфуцианстве прослеживается подъем от морали к сфере «сверхморали» (*чао даодэ* 超道德), от реализации морали в жизни через предельное раскрытие [индивидуальной] природы к наивысшему уровню – единению Неба и человека. Дойдя до этого предела, человек понимает, что его сердце есть «небесное сердце» (*тяньсинь* 天心), а он сам – «небесный человек» (*тяньжэнь* 天人). Этот конечный уровень подобен Богу в христианстве. Постигший этот уровень не сходит с дороги человеческой жизни, он продолжает двигаться по пути реализации морали в жизни¹⁸⁵.

В таком «переживании» имманентного трансцендентного и проявляется основное содержание конфуцианского сверхгуманизма. Тан Цзюньи указывает,

¹⁸⁴ Одна из конфуцианских концепций о совпадающем единстве Неба и человека. Самые ранние упоминания встречаются в сочинениях Чжуанцзы (IV–III вв. до н.э.). В эпоху Западная Хань (206 г. до н.э. – 8 г. н.э.) стараниями и модернизациями конфуцианского мыслителя Дун Чжушу эта концепция стала одной из ведущих всей религиозно-философской системы конфуцианства. Подробнее см.: Юркевич А.Г. Саньцай // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 378–382.

¹⁸⁵ Тан Цзюньи. Вэньхуа иши юйчжоудэ таньсо (В поиске космизма культурного сознания). – Указ. изд. – С. 266; также см.: Тан Цзюньи. Лунь жусюе цзунцзяосин (О конфуцианской религиозности)...

что в конфуцианстве нет сухого и неинтересного представления о Боге, а есть концепция постижения «сверхреального» через проникновение потока *жэнь* (находящегося в основе *благомыслия*) от человека к Небу. Конфуцианская религиозность порождается и развивается через приобщение человека к моральным ценностям. Философ объясняет, что конфуцианство не просто констатирует жизненные гуманистические ценности, а делает акцент на том, что эти ценности человек способен развить до предельного уровня (до сверхгуманизма) и тем самым стать религиозным. Тан Цзюньи не сомневается, что самосознание действительно может прийти к духовности сверхгуманизма. Как? Ответ очевиден – через нравственное самосовершенствование, поскольку нельзя прийти к религиозному, минуя человеческий мир¹⁸⁶.

Сверхгуманистический характер конфуцианской религии, по мнению Тан Цзюньи, ярко проявляется в конфуцианских обрядовых нормах жертвоприношений в адрес Неба и Земли, духов предков, совершенномудрых (*сань цзи* 三祭), которые обязательно сопровождались музыкой. Философ считает, что благодаря музыке в обрядах жертвоприношений осуществлялась связь со сверхъестественными силами Неба и Земли, с духами предков и совершенномудрых, через музыку достигался рубеж, где соединялся этот и другой миры. Ученый указывает: тот, кто принимает участие в такой обрядовой деятельности, не только просит улучшения собственной жизни, он стремится духовно постичь священных предков, Небо и Землю, покорно следуя морали предков и всего макрокосмоса¹⁸⁷.

Тан Цзюньи отмечает, что конфуцианские жертвоприношения в адрес Неба и Земли, предков и совершенномудрых осуществляются не потому, что человек совершил зло или страдает и стремится искупить свою вину или избавиться от страданий. Человек совершает жертвоприношения лишь для того, чтобы его дух преодолел свою телесную ограниченность, достиг предков и

¹⁸⁶ Тан Цзюньи. Чжунго вэйлайчжи вэньхуа чуанзао (Будущее культурное созидание в Китае) // Чжунго чжэсюе сысян луныцзи (Сборник китайской философской мысли). – Указ. изд. – С. 220–221.

¹⁸⁷ Тан Цзюньи. Чжунго жэньвэнь цзинжэнь чжифачжань (Развитие гуманистического духа Китая). – Указ. изд. – С. 383, 388–391.

всего макрокосмоса. Тан Цзюньи не сомневается в том, что такое религиозное действие есть проявление безграничности человеческой души. Человек и в страдании и в радости, будучи виновным и невиновным, совершает ритуальное действие. Поэтому такое ритуальное действие не зависит от человеческого настроения, не имеет особых требований для совершения. Философ подчеркивает, что через ритуальные действия душа человека делает прыжок в иной мир – в «сверхреальность»¹⁸⁸.

Основное значение обрядовых действий, согласно Тан Цзюньи, заключается в понятии «отблагодарить и возвратиться к первооснове» (*да бао бэнь фу* 大报本复), заложенном еще конфуцианством доциньской эпохи (периоды Чуньцю и Чжаньго). Духи предков составляют стержень жизни человека, духовная сущность человека во время жертвоприношений возвращается к ним, т.е. к основе жизни. Совершенномудрые являются корнем человеческого культурного воспитания. Совершая жертвоприношения в их адрес, человек своей душой возвращается к ним, т.е. к корню культуры. Небо и Земля – основа всей жизни и мира вещей, поэтому обряды в их честь тоже духовно возвращают человека к ним, т.е. к основе всех вещей и явлений. Таким образом, по мнению профессора, «через религиозное действие жертвенного характера, направленное на выражение благодарности и памяти в адрес объекта, чувственное начало человека возвращается к первооснове, тем самым проявляется способность человеческой души к самотрансцендентности»¹⁸⁹.

Тан Цзюньи считает, что в любой религии есть повествование о сотворении мира и о его сохранении. Корень религии – констатация абсолютности, трансцендентности ценностей и необходимости их сохранять. Он поясняет, что все вещи и явления этого мира находятся в бесконечном процессе созидания и сохранения. Согласно китайским представлениям, небесная мораль (т.е. мужское начало) созидает, сущность земли (т.е. женское начало) охраняет. Небо и Земля – основа всего процесса мироздания,

¹⁸⁸ Тан Цзюньи. Лунь жусюе цзунцзяосин (О конфуцианской религиозности)...

¹⁸⁹ Цит.по: там же.

сосредоточение непрерывного процесса творения и сохранения всех вещей и явлений. Два понятия отличаются друг от друга, но проявляются в человеке совместно. В конфуцианской религии человек через ритуальные действия участвует в процессе сохранения и созидания вечных ценностей. Когда человек осуществляет жертвоприношения Небу, Земле, предкам, совершенномудрым, он выполняет совместную функцию созидания и сохранения – так обнаруживается целостность макрокосмоса¹⁹⁰.

Анализируя особенности конфуцианского сверхгуманизма, Тан Цзюньи указывает на значимую роль конфуцианской религии в духовном становлении и развитии личности. Человек, веруя в трансцендентное, способен развить собственную индивидуальную природу и тем самым познать себя и духовно обогатиться. Мыслитель отмечает, что «из осознания человеком религиозной духовности получается высокий уровень самопознания и веры в себя»¹⁹¹. Тан Цзюньи поясняет это следующим образом. Если в других религиях тело – сосредоточение желаний, зла и страданий, то в конфуцианстве телесное связано с духовным. Вера в трансцендентное перерастает в уверенность в себе, понимание необходимости самоуспокоения собственного тела и осознание возможности построения собственной судьбы¹⁹².

Важно, по мнению философа, то, что духовное становление человека в конфуцианском ракурсе не предусматривает его отчуждения от окружающего мира, – наоборот, процесс саморазвития возможен внутри и при участии социума. Тан Цзюньи подчеркивает, что «конфуцианская религиозная духовность развивается через социокультурные действия»¹⁹³. Конфуцианский сверхгуманизм предполагает соединение отдельных людей в целое: семью,

¹⁹⁰ Тан Цзюньи. Лунь жусюе цзунцзяосин (О конфуцианской религиозности)...

¹⁹¹ Цит.по: Тан Цзюньи. Чжунго жэньвэнь цзинжэнь чжифачжань (Развитие гуманистического духа Китая). – Указ. изд. – С. 343.

¹⁹² Согласно точке зрения современных исследователей воззрений Тан Цзюньи, именно эта идея определяет основную линию развития философии Тан Цзюньи от «этики самодисциплины» к «инициативной философии субъекта» и до «абсолютного духа» (проявление духа в мире). Подробнее см.: Лай Сяньцзун. Дэичжэ гуаньянь юй сяньдайсинь жуцзядэ даодэдэ синшансую (Немецкий идеализм и моральная метафизика современных конфуцианцев) // Сяньдай синьжусюе таньсю (Исследование современного конфуцианства) / под ред. У Гуан. – Шанхай, 2003. – С. 165–167.

¹⁹³ Цит.по: Тан Цзюньи. Чжунго вэйлайчжи вэньхуа чуанзао (Будущее культурное созидание в Китае) // Чжунго чжэсюе сысян луныцзи (Сборник китайской философской мысли). – Указ. изд. – С. 221.

клан, общество, государство. Он поясняет, что именно тогда, когда тело человека сбалансировано и энергично, когда человек уверен в своих способностях и возможностях, *жэнь* человека распространяется вовне, образуя поток, который проявляется в почитании родителей и уважении к старшим (по возрасту и званию), выражается в наведении порядка в семье, в управлении государством и успокоении всей Поднебесной. Этот поток *жэнь* сконцентрирован в нормах человеческих отношений, и только через общество поток способен достичь «предела» – соединиться с Небом. В конфуцианской религии люди в процессе многоуровневой реализации морали в жизни семьи, общества и государства демонстрируют безграничность своей врожденной природы и тем самым достигают совершенства в религиозном измерении бытия¹⁹⁴.

Тан Цзюньи исследует конфуцианский свехгуманизм через призму созидания и трансляции культуры, поскольку в этом смысле любая религиозная традиция играет немаловажную роль. Мыслитель поясняет, что ядро любой культуры – некие представления, связанные с моральными ценностями и формирующие основы культурного сознания. Каждый обладает культурным сознанием. Но культура не является прямым проявлением культурного сознания, она в большей степени – отражение социально-исторических реалий. Любая культура есть проявление человеческой духовности, проявляющейся в результате познания материального мира. Другими словами, культура – это всегда продукт, сотворенный человеком¹⁹⁵.

Тан Цзюньи указывает, что человеческое «сердце», т.е. чувственное начало, переживает культурное сознание. Чувственное начало, полностью сосредоточенное в реальной жизни, заставляет человека творить, оно исходит из его потребности и стремления к истине, красоте и т.п. И потому человек совершает культурные действия, которые становятся внешним проявлением его «сердца». Таким образом, делает вывод мыслитель, культурные действия

¹⁹⁴ Тан Цзюньи. Чжунго жэньвэнь цзинжэнь чжифачжань (Развитие гуманистического духа Китая). – Указ. изд. – С. 379–381.

¹⁹⁵ Тан Цзюньи. Вэньхуа иши юйчжоудэ таньсо (В поиске космизма культурного сознания). – Указ. изд. – С. 266–270.

определяются культурным сознанием, но зависят от каждого конкретного человека: его нравственной зрелости, конкретных социально-исторических условий жизни. Философ подчеркивает, что культурное сознание каждого, подвергаясь социализации и объективизации, проявляется в его культурных действиях. Так и происходит процесс созидания культуры¹⁹⁶.

Тан Цзюньи считает, что конфуцианский сверхгуманизм – это как раз то, что задает перспективы развития китайской культуры. В конфуцианстве человеческая духовность в своих стремлениях опирается на нравственные нормы, которые, собственно, и фундируют основы китайского культурного сознания. Приобщение к сверхгуманистической духовности предполагает, что все культурные действия (даже стремление к богатству, власти, красоте) должны осуществляться в рамках «разумного-я», т.е. «я» в контексте реализации морали на практике. В этом случае все культурные действия явятся разными проявления «разумного-Я». Таким образом, мыслитель заключает, что именно конфуцианский сверхгуманизм, как теория нравственно-духовного развития человека, должна стать основой будущего созидания китайской культуры¹⁹⁷.

Тан Цзюньи заявляет, что современному Китаю нужна новая сверхгуманистическая религия, выстроенная на основе конфуцианской мудрости. Он ратует за возрождение обрядовых действий и почитания Неба, Земли, предков, совершенномудрых, говорит о необходимости возродить роль гуманистических ценностей, уважение к миру людей и почитание религиозного начала в мире. Тан Цзюньи уверен, что сверхгуманистическая религия займет достойное место в духовной и культурной жизни Китая. То положение, в котором сегодня находится конфуцианская религия, изменится. И здесь главную роль должна сыграть реализация на практике конфуцианских норм морали в жизни каждого человека, в обществе, в культуре, политике и образовании. Согласно его точке зрения, будущий успех конфуцианской

¹⁹⁶ Тан Цзюньи. Вэньхуа иши юйчжоудэ таньсо (В поиске космизма культурного сознания). – Указ. изд. – С. 23–24.

¹⁹⁷ Там же. – С. 24.

традиции обеспечен тем, что конфуцианская духовность учит человека искать причину событий в самом себе и потому она не способна порождать религиозный антагонизм, вражду между религиями и верующими¹⁹⁸.

§3. Трактовка религиозных аспектов конфуцианства в работах Ду Вэймина

В непрекращающихся спорах о конфуцианской религии Ду Вэймин тоже стремится обозначить свою философскую позицию. Для мыслителя конфуцианство – больше чем просто этико-моральное учение. Поэтому Ду Вэймин намеренно использует сочетание «конфуцианская религия» (*жуцзяо* 儒教) и подчеркивает, что «используемые сочетания *жуцзяодэ* 儒教的 и *жуцзядэ* 儒家的 (на русский язык переводимые как «конфуцианский» – М.Х.) в отношении Китая и Восточной Азии несут религиозно-этический оттенок и используются в том смысле, в котором используются слова «христианский», «буддийский» и т.п.»¹⁹⁹.

Согласно точке зрения Ду Вэймина, конфуцианская религия – это культурно-исторический феномен. Ее проявление в жизни, в том числе возвышение до уровня государственной системы ритуальных жертвоприношений, превращение в морально-этическое учение, формирование под её воздействием политического сознания, влияние на общество – всё это к настоящему времени превратило конфуцианскую религию в конфуцианскую традицию, но ни в коем случае не лишило религиозной основы²⁰⁰.

Следуя общей философской линии зарубежного конфуцианства, Ду Вэймин всецело принимает концепцию об особой форме конфуцианского религиозного миропонимания – имманентной трансцендентности – и полагает, что именно данный факт отличает конфуцианскую религию и делает ее уникальной.

¹⁹⁸ Тан Цзюньи. Чжунго вэйлай чжи вэньхуа чуанзао (Будущее культурное созидание в Китае) // Чжунго чжэсюе сысян луныцзи (Сборник китайской философской мысли). – Указ. изд. – С. 215, 223; Тан Цзюньи. Чжунго жэньвэнь цзинжэнь чжифачжань (Развитие гуманистического духа Китая). – Указ. изд. – С. 388-391.

¹⁹⁹ Цит. по: Ду Вэймин. Дуйхуа юй чуаньсинь (Диалог и инновации). – Указ. изд. – С. 178.

²⁰⁰ Ду Вэймин. Жуцзяо (Конфуцианская религия). – Указ. изд. – С. 15.

По мнению философа, между трансцендентным и имманентным существует взаимосвязь. Конфуцианский принцип «единения Неба и человека» позволяет мыслителю воспринимать трансцендентное как неотъемлемую часть имманентного мира. Согласно его трактовке данного принципа, «небесное» снисходит до мира людей, а мораль в форме внутренней моральной сущности человека, если становится совершенной, расширяется до трансцендентного уровня. Философ сомневается в том, что Небо может быть в полной мере воплощено в человечестве. Он допускает, что в каждом человеке есть врожденная способность ответить на призыв Неба, которая и побуждает его постоянно расширять собственные горизонты до такой степени, чтобы имманентное в природе индивида обрело трансцендентное измерение. В связи с этим в книге «Перспективы развития третьей волны конфуцианства» Ду Вэймин пишет, что «когда вы осознаете источник имманентной вам данности, тогда вы сможете преодолеть ограниченность и постичь собственную трансцендентность»²⁰¹.

Ду Вэймин подчеркивает, что своеобразие конфуцианской религии заключается в том, что ее отправной точкой является человек, т.е. субъект религиозной веры. Человек – носитель религиозности, и потому в центр своих размышлений Ду Вэймин ставит проблему самореализация человека через раскрытие вовне его внутреннего источника духовности. Философ выдвигает концепцию «предельного самосовершенствования», или, иначе, «предельной самотрансформации» (чжунцзи дэ цзыво чжуаньбянь 终极的自我转变) человека, в рамках которой он понимает конфуцианскую религиозность в целом. В словосочетании «предельное самосовершенствование», как объясняет мыслитель, слово «предельный» означает самую выгодную реализацию сущности человека. «Самосовершенствование» предполагает в своей исходной точке осознание того, что мы не те, кем должны быть. Цель самосовершенствования состоит не в том, чтобы выйти за пределы

²⁰¹ Цит.по: Ду Вэймин. Жусюе дисаньци фачжаньдэ цянъцзин вэньти (Перспективы развития третьей волны конфуцианства). – Тайбэй, 1988. – С. 188.

человеческих возможностей, а в том, чтобы развить свои возможности настолько полно, насколько возможно²⁰².

Ду Вэймин размышляет об индивидуальной природе человека и считает, что Небо, в качестве трансцендентного начала наивысшей нравственности, предопределяет нашу морально-ценностную сущность, которая априори положительна. И среди врожденных моральных установок в качестве наивысшей и базовой он выделяет *жэнь*. Ду Вэймин подчеркивает, что источником *жэнь* является трансцендентное; *жэнь* не принадлежит антропологическому миру, но она считается такой же неотъемлемой частью нашего существования. *Жэнь* – это заданная Небом форма самооткрытия, самовыражения и самореализации человека. Поэтому, утверждает Ду Вэймин, если мы не будем жить в соответствии с человеческими ценностями, мы не справимся со своей миссией: в космологическом плане не сможем быть помощниками в создании единства Неба и Земли, а в моральном – перестанем быть участниками великой космической трансформации. Каждый должен сознательно устанавливать и усиливать собственную *жэнь* во имя обогащения человечности в целом²⁰³.

Каким образом, задает вопрос Ду Вэймин, человек может проявить свою индивидуальную природу? Ответ для него очевиден – самосовершенствоваться. Главное в этом процессе – установить (*ли* 立) и увеличить (*да* 大) свой человеческий Путь через раскрытие вовне собственного внутреннего источника наивысшей небесной морали. Философ считает, что «если человеческий Путь не будет установлен и увеличен, то он будет потерян, точно так же, как река, высыхающая в песке. Ведь человеческий Путь – это процесс, которым люди реализуют Путь небесный»²⁰⁴.

Ду Вэймин подчеркивает непрерывное развитие «я» человека и утверждает, что «пределный» означает как переломный момент в жизни

²⁰² Tu Weiming. Centrality and commonality: an essay on Confucian religiousness. – State University of New York Press, 1989. – P. 94–100.

²⁰³ Ibid. – P. 102–103.

²⁰⁴ Цит. по: Ibid. – P. 99.

человека, так и непрерывный процесс его духовного развития. Чтобы принимать активное участие в самосовершенствовании, человек должен сознательно этого захотеть и быть готовым ответить на внутренний призыв трансцендентного. Мыслитель поясняет: конфуцианская религиозность равносильна человечности и изначально присуща природе человека, однако человек становится религиозным не по умолчанию, а по собственному выбору. «Несмотря на то, что мы религиозны по своей сущности, нам необходимо принять решение, чтобы приступить к предельному самосовершенствованию»²⁰⁵.

Ду Вэймин продолжает общую линию зарубежных современных конфуцианцев и не разъединяет область морали и религии в конфуцианской традиции. Для него религиозное и светское взаимосвязано. Конфуцианское развитие «я» человека предполагает как религиозное, так и этическое назначение. Философ подчеркивает, что духовное развитие человека как некое ментальное движение к трансцендентному неотделимо от обыденного повседневного существования. В этом заключается радикальное отличие от поисков внутренней духовности в западном понимании. В связи с этим он пишет: «То, что мы делаем как обычные граждане в пределах границ наших частных домов, социально и политически важно, и то, что мы делаем как общественные служащие, выполняющие свою роль и функции в светском мире, – все это существенно важно в контексте конфуцианской религиозности, в этом состоит глубокая озабоченность конфуцианства о «светском как о святом»²⁰⁶. Известно, что в таком осмыслении религиозного и светского в конфуцианстве Ду Вэймин опирается на воззрения Г. Фингарета о священной природе мирской жизни.

Философ подчеркивает, что человек в конфуцианской религии не одинок, в своих стремлениях и действиях он не изолирован от других. Реализация «я» человека немыслима без группы, т.е. коллектива, под которым понимается

²⁰⁵ Цит. по: Tu Weiming. Centrality and commonality: an essay on Confucian religiousness. – Указ. изд. – P. 116.

²⁰⁶ Ibid. – P. 95.

прежде всего семья, а также другие социальные группы или общество в целом. Только находясь в контакте, человек осознает себя, оценивает свое деятельное начало и возможность развития в будущем. Только внутри социальной группы он может проявить свою *жэнь* и стать лучше. А ценностные нормы человеческих отношений (*саньган*²⁰⁷, *учан*²⁰⁸, *сяо*²⁰⁹ и другие), направленные на урегулирование отношений между людьми, в этом смысле преисполнены как антропологическим, так и вселенским назначением становления человека в рамках семьи, общества и Неба²¹⁰.

Ду Вэймин указывает, что конфуцианская религия предполагает интеграцию людей в сообщества, поскольку в конфуцианском понимании человек – это всегда центр отношений. Он пишет: «Несмотря на то, что мы все люди и живем как люди, наше чувство осознанного следования человеческому Пути должно постоянно обновляться и совершенствоваться как индивидуально, так и на уровне всего сообщества»²¹¹. Поэтому в отличие от христианской практики обращения к небесам в одиночку, как указывает философ, конфуцианское религиозное устремление к Небу подразумевает коллективное участие, т.е. религиозно-этическое движение от индивида к трансцендентному происходит не напрямую, а через общество. Ду Вэймин подчеркивает, что моральная обязанность человека состоит не в том, чтобы реализовать себя как изолированного от общества индивида или усовершенствовать свое сообщество как автономное образование, а в самореализации и совершенствовании общества посредством достижения самых высоких человеческих стремлений,

²⁰⁷ Конфуцианская концепция *саньган* 三綱 – понятие неоднозначное. Обычно переводится как «три принципа феодального общества: абсолютная власть государя над подданным, отца над сыном, мужа над женой». Эта концепция привнесена в конфуцианство из легизма. В трактате «Ханьфэйцзы» говорится, что если подчиненный не уважает правителя, сын – отца, а жена – мужа, тогда обществу грозит беспорядок и смута. Во время Хань эта идея принята конфуцианством в другой, более политизированной трактовке – как «абсолютная власть государя над подданным, отца над сыном, мужа над женой». Такое упрощенное видение *саньган* оспаривается Ду Вэймином. Подробнее см.: Ду Вэймин. Дуйхуа юй чуаньсинь (Диалог и инновации). – Указ. изд. – С. 133–134; Ду Вэймин. Жуцзяо (Конфуцианская религия). – Указ. изд. – С. 125–130.

²⁰⁸ *Учан* 五常 – пять добродетелей: *жэнь* 仁, *и* 义, *ли* 礼, *чжи* 智, *синь* 信.

²⁰⁹ *Сяо* 孝, сыновняя почтительность, означает уважение и любовь к родителям. По мнению Ду Вэймина, *сяо* – первый шаг к становлению «я» человека, воспитанию в себе истинных чувств, ценностей и совершенной нравственности. Ду Вэймин. Жуцзяо (Конфуцианская религия). – Указ. изд. – С. 81.

²¹⁰ Там же. – С. 9–11.

²¹¹ Цит. по: Tu Weiming. Tu Weiming. Centrality and commonality: an essay on Confucian religiousness. – Указ. изд. – Р. 98.

закключающихся в формировании триединства с Небом и Землей. Таким образом, в нравственном самосовершенствовании индивида и всего сообщества Ду Вэймин видит суть конфуцианской религии²¹².

Тщательный анализ специфики конфуцианской религиозности с акцентом на нравственно-духовное становление человека внутри общества позволяет Ду Вэймину прийти к выводу о существенной роли конфуцианской религии в идентификации человека как личности, как части социума. И это отличительный момент интеллектуального творчества Ду Вэймина, который уже с конца 70-х гг. XX в. пытается посредством категории идентичности объяснить современные трансформации Китая. По мнению философа, конфуцианская религия и сегодня способна научить, как быть настоящим человеком. Она обладает мощнейшим ресурсом, дающим духовные смыслы и нравственные ориентиры для релевантной саморефлексии личности. Конфуцианская ориентация на развитие человека в контексте социума обеспечивает интеграцию общества, ее гармоничное развитие, формируя тем самым психологический комфорт каждого на уровне коллективной идентификации. В силу глобальных тенденций, актуализирующих идентичность, фундаментальная значимость религиозного потенциала конфуцианства становится ныне все более очевидной²¹³.

Ду Вэймин выдвигает идею о ведущей роли конфуцианской религии в процессе современной трансформации китайского общества. В книге «Диалог и инновации» мыслитель указывает, что в XXI в. международная безопасность будет определяться не политическими, не экономическими, а религиозными вопросами. В XXI в. те, кто смогут противостоять Америке, – это конфуцианская и исламская цивилизации. Поэтому современная судьба Китая, как общества и национального государства, зависит от того, сможет ли Китай в полной мере восстановить былую культурную мощь и уникальность и стать полноправным членом конфуцианской цивилизации. В связи с этим,

²¹² Tu Weiming. Centrality and commonality: an essay on Confucian religiousness. – Указ. изд. – Р. 94–99.

²¹³ Ду Вэймин. Дуйхуа юй чуаньсинь (Диалог и инновации). – Указ. изд. – С. 160–180.

размышляя о значении религии в современности, китайский мыслитель подчеркивает – конфуцианская религия должна быть осмыслена и поставлена на положенную ей высоту, прежде всего, в контексте определения самобытности китайской культуры²¹⁴.

Ду Вэймин указывает, что китайская культура, символизирующая смену материальных и духовных достижений китайцев, сейчас находится в стадии критической саморефлексии. Несмотря на множественные попытки китайской интеллигенции уйти от исконного²¹⁵, религиозно-этические традиции в итоге все же признаны как функционально необходимые на современном этапе развития общества. В рамках проекта «Культурный Китай»²¹⁶ Ду Вэймин развивает концепцию Моу Цзунсяня о *китайскости* как маркере самобытности китайской культуры. *Китайскость*, аккумулирующая геополитические, культурные, лингвистические, этико-религиозные, этнические элементы, сформирована многими китайскими традициями, но, по мнению мыслителя, исторически сложилось так, что она особо интегрировалась с конфуцианством. Известные истории Китая антиконфуцианские атаки, явившие собой попытки поиска новой культурной идентичности, собственно, и выступают тому доказательством²¹⁷.

Оценивая современные культурные процессы материкового Китая, Ду Вэймин считает ошибочным возрождение лишь этического ресурса

²¹⁴ Ду Вэймин. Дуйхуа юй чуаньсинь (Диалог и инновации). – Указ. изд. – С. 16–35.

²¹⁵ По мнению Ду Вэймина, китайское общество почти 100 лет находится в стадии духовного кризиса, сюда он относит события периода 4 мая 1919 г. как кульминацию антитрадиционалистического «Движения за новую культуру», а также курс на вестернизацию (или модернизацию) Китая после 1976 г., предусловием которого была кампания против правых элементов (1957-1958гг.), «Большой скачок» (1958-1960гг.) и «культурная революция» (1966-1976гг.). См.: Tu Weiming. Cultural China: the periphery as the center // The living tree: the changing meaning of being Chinese today. – Указ. изд. – Р. 29.

²¹⁶ Проект «Культурный Китай» был выдвинут еще в 70-80-х гг. XX в. рядом зарубежных некитайских и китайских мыслителей в противовес концепциям «экономический Китай», «политический Китай». В последнее время данный проект ассоциируется именно с именем Ду Вэймина. Данный проект предполагает исследование китайской культуры со стороны трех символических сфер. Первая состоит из материкового Китая, Тайваня, Гонконга, Сингапура, т.е. сообществ, населенных преимущественно этническими китайцами. Вторая состоит из китайских сообществ по всему миру, включая политически важное меньшинство в Малайзии (35%) и численно ничтожное меньшинство в США. Эти китайцы чаще всего рассматриваются политической властью в Пекине и Тайбэе как *хуацяо* (т.е. китайцы за рубежом). Третья сфера состоит из отдельных мужчин и женщин – таких, например, как ученые, учителя, журналисты, предприниматели, писатели, которые стараются понять Китай интеллектуально и привнести свое понимание Китая в собственные лингвистические сообщества. Подробнее см.: Ibid. – Р. 15–16.

²¹⁷ Ibid. – Р. 1–5.

конфуцианства и игнорирование богатого источника религиозности. Именно в религиозном ресурсе конфуцианства философ видит залог формирования мощной духовной платформы китайского общества, целостной (а не однобокой – уточнение Ду Вэймина) идентичности индивида и общества²¹⁸.

Примечательно, что анализ и современную оценку конфуцианской религии Ду Вэймин осуществляет через призму собственной жизни, полагая, что для таких как он, разбросанных по всему миру, она определяет цивилизационную принадлежность. Конфуцианство, концентрируя в себе религиозные представления, язык, форму ментальности, культурные особенности, историю, образ жизни, объединяет китайцев КНР *чжунгожэнь* и китайцев *хуацяо* в единую китайскую цивилизацию. Эта цивилизация представляет собой самое большие «мы», внутри которых каждый чувствует себя как дома²¹⁹.

§4. Понимание религиозного содержания конфуцианства в трудах Лю Шусяня

Лю Шусянь 刘述先 (1934 г.р.)²²⁰, один из выдающихся зарубежных философов-конфуцианцев, по-своему подошел к проблеме осмысления сущности религиозного потенциала конфуцианства.

Лю Шусянь указывает, что специфичность этой религии обусловлена особым характером миропонимания – имманентной трансцендентностью. Любая религия, по мнению философа, касается трех составляющих – божественного, человека и мирского. Божественное относится к трансцендентному уровню, человек и мирское – к имманентному. То, каким образом произойдет состыковка этих двух уровней, и формирует различие двух

²¹⁸ Ду Вэймин. Дуйхуа юй чуаньсинь (Диалог и инновации). – Указ. изд. – С. 141–142, 197.

²¹⁹ Ду Вэймин. Синьчжоу синьшидай дэ вэньхуа дуйхуа цзи жусюедэ цзиншэнь цзыюань (Духовные ресурсы конфуцианства и диалог культур эпохи новых осевых цивилизаций) // Сяньдай синьжусюе таньсю (Исследование современного конфуцианства). – Указ. изд. – С. 24–29.

²²⁰ Лю Шусянь, выдающийся представитель третьего поколения *современного (нового) конфуцианства*, закончил докторантуру по философии университета южного Иллинойса (Southern Illinois University), в настоящее время является профессором по философии этого университета и других крупных вузов (на Тайване, в Гонконге), приглашается для чтения лекций в КНР. Область научных интересов: история западной философии, философия и культура, неоконфуцианство. См подробнее: Лю Шусянь // Китайская онлайн-энциклопедия. 2000-2012. URL: <http://baike.baidu.com/view/972723.htm> (дата обращения: 12.01.2013)

форм трансцендентности – внешней и имманентной. Мыслитель отмечает, что такие религии как иудаизм, христианство и ислам относятся к форме внешней трансцендентности, где творец создал человека и мир, но не является частью этого мира. В отличие от них конфуцианская трансцендентность – форма имманентной трансцендентности, в которой «небесное веление» и «небесный Путь» всегда присутствуют в мире людей ²²¹.

Постановка тезиса об имманентной трансцендентности конфуцианства позволяет Лю Шусяню понять сущность конфуцианской религии, определить ее как равную известным религиям мира. Свои научные изыскания и теории, идущие по пути доказательства единения ограниченного и безграничного, светского и религиозного, мыслитель выстраивает, обращаясь к конфуцианскому категориальному и концептуальному аппарату.

Особое место в философском осмыслении конфуцианской религии Лю Шусянем занимает неоконфуцианская концепция *деление единого принципа на множество* (*ли и фэнь шу* 理一分殊). Философ объясняет *единый принцип* на примере религий мира, утверждая, что разные религиозные системы придерживаются сходного принципа. Сопоставляя религии, он обнаружил, что между различными религиозными традициями существует элементарное единство, в основе которого – единство ценностей. Оно заключается не в понятии «Бог» или «божественное», а в концепции гуманности, суть которой сводится к гуманному отношению одного человека к другому. В одной из своих работ Лю Шусянь отмечает, что в христианстве есть десять заповедей, в буддизме – пять священных обетов, а в конфуцианстве – пять добродетелей (*учан*), что свидетельствует о совпадении базовых ценностных принципов в разных культурах. В этом и заключается суть проявления *единого принципа* ²²².

Лю Шусянь избегает говорить о *едином принципе* как об абсолютно истинном или как о первопричине в космологическом смысле. Для него *единый*

²²¹ Лю Шусянь. Жуцзя сысян юй сяньдайхуа (Конфуцианство и модернизация) / под ред. Цзин Хайфэн. – Пекин, 1992. – С. 54–58.

²²² Лю Шусянь. Ли и фэнь шу дэ гуйюе юаньцзэ юй даодэ лунли чунцзянь чжифансян (Регулятивный принцип и тенденция перестройки этики и морали) // Чжэсюе юй вэньхуа (Философия и культура). – 2001. – №7. – С. 586.

принцип трансцендентен, но обладает формой, выражающейся главным образом в направлении ценностей, которые, согласно общей тенденции развития философии конфуцианства, соединяют Небо – трансцендентное и человека – посюсторонний мир. Исследователь поясняет, что *единый принцип* не субстанция, определяющая сущность, основу и первопричину всех вещей и явлений нашего мира, а некое связующее звено всех вещей и явлений мира. *Единый принцип* – это закономерность, содержанием которой является непрерывно возрождающаяся человечность – *жэнь*. Поэтому, как подчеркивает Лю Шусянь, *единый принцип* выступает непрерывным и бесконечным трансцендентным источником общечеловеческих гуманистических ценностей²²³.

Если понятие *единый принцип* Лю Шусянь ассоциирует с трансцендентностью, то понятие *деление на множественность* – с имманентностью. Мыслитель заявляет, что если нет *единого принципа*, тогда нет и *деления на множественность* как конкретного проявления в реальном мире вещей. Согласно трактовке философа, *единый принцип* задает идеальные цели, которые в нашем мире выражаются через противопоставление, дифференцирование и многообразие. Ученый поясняет это на примере понятия *жэнь*. *Жэнь* – идеал, который реализуется различными способами в зависимости от ситуации и временной эпохи. Вот почему Конфуций, по мнению Лю Шусяня, в свое время и не дал конкретного определения этому понятию. *Жэнь* в основном проявляется в понятии «любить людей» (*ай жэнь* 愛人), но все-таки этим не исчерпывается, не равно оно и «милосердию» (*жэньцы* 仁慈), не равно «благотворительности» (*шаньсин* 善行). У каждого человека есть потенциал саморазвития, а *жэнь* – это то, благодаря чему можно данный потенциал развить до предельной степени. Поэтому основную идею

²²³ Лю Шусянь. Жуцзя сысян юй сяньдайхуа (Конфуцианство и модернизация). – Указ. изд. – С. 392. Также см.: Лю Шусянь. Ли и фэнь шу (Деление единого принципа на множество) / под ред. Цзин Хайфэн. – Шанхай, 2000. – С. 192.

конфуцианской *жэнь* профессор сводит к смыслу понятия «задающая начало» (*чуаншэн 創生*)»²²⁴.

Лю Шусянь уверен, что трансцендентное нуждается в конкретной реализации, в конкретной форме. Согласно его трактовке, именно человек выступает формой, в которой осуществляется вселенский созидательный процесс. Поэтому человек, как утверждает мыслитель, является активным источником конфуцианской религии.

Мыслитель подчеркивает развертывание созидательной силы «я» человека и поясняет это следующим образом. Конфуцианское Небо – трансцендентно, небесный Путь – постоянно творящий и созидающий. Человеческая сущность априори содержит в себе частицу бесконечно созидającego Неба – это и есть внутренний источник активно творящей *жэнь*. Чтобы активировать движущую силу источника, необходима готовность человека открыться действительности, которую человеческая рациональность никогда не сможет полностью понять и постичь²²⁵.

Лю Шусянь указывает, что «человек созидающий» всегда подвержен воздействию прагматизма и индивидуализма. Но его духовная сущность непременно возвращается к источнику созидания. Поэтому конфуцианскую религиозность Лю Шусянь понимает как непрерывный процесс индивидуального созидания внутренней *жэнь*, поскольку только самоличное доказательство индивидуальной человечности делает ограниченное безграничным. Он пишет: «Человек должен изо всех сил развертывать свой потенциал созидания, не считая потерь или удач, поскольку цель созидательного развития не в этом, суть заключается в конечной передаче себя, а именно имманентной человеку *жэнь*, небесному Пути (*жэньдэ чжунци тофу 仁的终极托付*)»²²⁶. Процесс созидания и передачи человечности – *жэнь*,

²²⁴ Лю Шусянь. Ли и фэнь шу (Деление единого принципа на множество). – Указ. изд. – С. 197–198.

²²⁵ Там же. – С. 193.

²²⁶ Цит. по: Лю Шусянь. Лисян юй сянъшидэ цзюцзе (Сплетение идеального и реального). – Тайбэй, 1993. – С. 239.

выражающийся в ценностном развитии человека до предельного уровня, по мнению мыслителя, и составляет суть конфуцианской религии²²⁷.

Лю Шусянь подчеркивает, что в конфуцианской религии раскрытие и самосозидание внутренней религиозной составляющей «я» человека, т.е. его духовной сущности, связано с имманентной стороной жизни. В повседневной жизни, в отношении человека к окружающим людям, к своим ролям и обязанностям в социуме, собственно, и проявляется конфуцианская религиозность. И потому конфуцианская религия не призывает людей к отчуждению от посюстороннего мира, – наоборот, учит их видеть религиозное в светском, и в этом также состоит ключевое отличие конфуцианской религии от других религий²²⁸.

Поясняя единение религиозного и светского в конфуцианской религии, философ приводит в пример классическую конфуцианскую концепцию *аньшэнь лимин* 安身立命, которая предполагает духовное развитие человека в реальной жизни: «препоручение себя небесному Пути», «следование небесному велению» через самоличное «осознание и совершенствование [индивидуальной] природы», следование моральным истинам и нравственное совершенствование. Тогда, согласно основной сути концепции, достигается соединение двух сторон – духовного умиротворения и удовлетворения посюсторонней жизнью²²⁹.

Такой ход философских рассуждений приводит Лю Шусяня к мысли, что каждый китаец религиозен специфически. Философ определяет его религиозную веру как *предельный интерес* (*чжунцзи гуаньхуань* 终极关怀), который находится в центре духовной жизни каждого и определяет цели, ради которых он живет. В этом смысле Лю Шусянь вторит пониманию религиозности в воззрениях П.Тиллиха. В интерпритации П. Тиллиха вера определяется «состоянием захваченности предельным интересом» (ultimate

²²⁷ Лю Шусянь. Ли и фэнь шу (Деление единого принципа на множество). – Указ. изд. – С. 192.

²²⁸ Лю Шусянь. Жунцзя сысяндэ кайто чанши (Попытка развития конфуцианской мысли). – Указ. изд. – С. 58.

²²⁹ Там же. – С. 78–79.

concern)²³⁰. В контексте конфуцианской религии *предельный интерес*, по мнению мыслителя, и есть реализация концепции *аньшэнь лимин*, предполагающая самоличное доказательство «двойной истины» – одинаковое почитание и имманентного, и трансцендентного. Ведь если не получить духовного удовлетворения, внешние успехи не заполнят внутреннюю пустоту. Ученый считает, что каждый должен осмыслить свой *предельный интерес* и встать на путь соединения имманентного и трансцендентного. Но необходимо сделать так, чтобы *предельный интерес* личности находился в пределах священного²³¹.

Размышляя о нравственно-духовных проблемах современного человека, Лю Шусянь говорит, что секуляризация общества не сделала людей свободными, она, скорее, сделала их одинокими и несчастными. Духовная драма современного человека заключается, по его мнению, в утрате системы абсолютных ценностей. Современный человек охвачен тревогой, связанной прежде всего с виной, смертью и бессмысленностью существования, ему жизненно необходимо ощущение того осмысленного порядка, который некогда обеспечивался религиозными ориентирами. Осознание того, что трансцендентное составляет основу истинной сущности каждого, дает человеку силы для дальнейшего существования и новые смыслы, благодаря которым человек может не бояться конца²³². Поэтому философ уверен, что конфуцианской религии уготовано большое будущее – она способна дать человеку ясное понимание смысла жизни и объяснение «иного мира», определяя максимы, цели и задачи человека в контексте поиска его духовной реализации. Лю Шусянь призывает: «Сегодня мы должны отбросить традиционную унифицированную структуру. Мы более не можем верить в то, во что верили в древности и в Средневековье. Сегодня *предельный интерес*,

²³⁰ Подробнее см.: Тиллих П. Избранное: Теология культуры /пер. с англ. – М.: Юрист, 1995. – С. 264. Также см.: Tillich P. Systematic Theology. Vol.1 “Introduction”. – Chicago: University Of Chicago press, 1951.

²³¹ Лю Шусянь. Жуцзя сысяндэ кайто чанши (Попытка развития конфуцианской мысли). – Указ. изд. – С. 91, 97. Так же см.: Лю Шусянь. Жуцзя сысян юй сяньдайхуа (Конфуцианство и модернизация). – Указ. изд. – С. 52.

²³² Лю Шусянь. Жуцзя сысян юй сяньдайхуа (Конфуцианство и модернизация). – Указ. изд. – С. 200–204.

как некие духовные убеждения, становится религиозной верой каждого, и в этом плане конфуцианство отвечает современным требованиям»²³³.

Лю Шусянь не сомневается, что конфуцианские религиозные ценности соизмеримы с ценностями других религиозных традиций и потому они универсальны и глобальны. Конфуцианская религиозность может выступить в качестве духовного ресурса созидания «я» любого человека планеты, будь то китаец или представитель иных культур. Поэтому конфуцианство имеет равные права с другими религиями в решении современных духовных проблем человечества. В этой связи философ пишет: «Все культуры мира не лишены стремления к трансцендентному, истинное трансцендентное не описать и не понять, но этот факт не мешает нам искать концептуального взаимопонимания и духовного удовлетворения. Разгадка конфуцианского принципа *деление единого принципа на множество* для будущих поколений людей является ключом к мирному сосуществованию людей на планете»²³⁴. А конфуцианская «двойная истина», по мнению мыслителя, может научить современное общество развиваться целостно, гармонично, когда религиозное не исключает светское и наоборот²³⁵.

Лю Шусянь также подчеркивает, что конфуцианские религиозно-этические ценности являются примером «вечности», поэтому могут расцениваться в качестве ресурса глобальной этики. Китайский философ принимает активное участие в написании проекта «Декларации глобальной этики», с его помощью многие конфуцианские ценности (например, конфуцианское золотое правило – «не делай другим того, чего не желаешь себе») были приняты в качестве фундаментальных основ глобальной этики. Он согласен с «отцом глобальной этики» (так он называет Ганса Кюнга – М.Х.) в том, что все религиозные учения обладают общим набором фундаментальных ценностей, которые и составляют основу для формирования мирового этоса. Уже существуют нормы человеческого поведения, которые могут быть

²³³ Лю Шусянь. Жуцзя сысяндэ кайто чанши (Попытка развития конфуцианской мысли). – Указ. изд. – С. 99.

²³⁴ Там же. – С. 57–58.

²³⁵ Там же. – С. 100–101, 150.

найжены во всех религиозных учениях и которые являются предпосылками для прочного мирового порядка в будущем. Следуя фундаментальным основам конфуцианской традиции, Лю Шусянь рассматривает все человечество в качестве семьи, и потому *единый принцип* у него выступает первоосновой глобальной этики. А конфуцианские нормы взаимоотношений (*улунь, сяо* и другие), пронизанные как этическим, так и религиозным содержанием, согласно его видению, учат каждого быть ответственным за свои действия и решения, учат уважать жизнь и относиться ко всем без исключения людям по-человечески; воспитывают терпение и согласие, умение учиться у прошлого, практиковать культуру солидарности, толерантности и взаимного единения²³⁶.

* * *

Анализируя труды зарубежных философов-конфуцианцев (Моу Цзунсань, Тан Цзюньи, Ду Вэймин, Лю Шусянь), мы делаем заключение об их серьезном вкладе в раскрытие религиозных оснований конфуцианства.

1. Зарубежные конфуцианские мыслители формулируют концепцию о специфическом конфуцианском религиозном миропонимании, источником которой выступает имманентная трансцендентность. Согласно их воззрениям, между человеком и Небом существует тесная – ценностная – связь. Небо как сверхреальность присутствует в посюстороннем мире в ценностной форме, составляя и определяя сущность человека, т.е. его чувственное начало и индивидуальную природу. Поэтому Небо, с одной стороны, трансцендентно, а с другой, – имманентно. Духовной миссией человека является осознание собственного внутреннего религиозного источника и реализация своей ценностной природы так, чтобы имманентные данности преодолели ограниченность материального мира и развились до предела – до трансцендентного уровня. Такой имманентно-трансцендентный характер конфуцианской религиозности является одной из черт, определяющих

²³⁶ Лю Шусянь. Жуцзя сысяндэ кайто чанши (Попытка развития конфуцианской мысли). – Указ. изд. – С. 113–128. Также см.: Лю Шусянь. Цун чжунсинь дао бяньюань: дандай синьжусюедэ лиши чуцзин юй вэньхуа лисян (От центра к периферии: об истории и культурных идеалах современного конфуцианства) // Сяньдай синьжусюе таньсо (Исследование современного конфуцианства). – Указ. изд. – С. 14–18.

специфику конфуцианской религии и делающих ее непохожей на другие религиозные традиции.

2. В центре конфуцианской религии – человек, т.е. субъект, а не объект веры, что несвойственно западным христианоцентристским критериям религии. Поскольку человеку врожденно присущи моральные качества, имеющие трансцендентный источник, китайские философы заключают – человек религиозен априори. Но он действительно становится таковым не по умолчанию, а по собственному выбору – через самоличное раскрытие и развитие своих моральных данностей.

3. Сутью конфуцианской религии выступает нравственное совершенствование человека. В этом смысле воззрения Моу Цзунсяня о «единении [индивидуальной] природы человека и небесного Пути», теория Тан Цзюньи о конфуцианской религии как «сверхгуманизме», «конечная передача человечности» Лю Шусяня и «предельная самотрансформация» Ду Вэймина сопоставимы между собой – все философы говорят о нравственно-духовной жизни человека как квинтэссенции конфуцианской религии.

4. Современные конфуцианцы единодушно считают, что человек в конфуцианской религии не является изолированным, что в своих стремлениях постичь небесный Путь он не одинок. В конфуцианском ракурсе религиозное движение от человека к Небу предусматривает коллективное участие, т.е. нравственно-духовное самосовершенствование человека осуществляется через сеть взаимоотношений, включающих семью, другие группы и общество в целом.

5. В конфуцианской религии религиозное и светское неотделимы друг от друга. В каждом бытовом действии, в отношениях между людьми, наполненными, на первый взгляд, сугубо этическим содержанием, заключается религиозное назначение. И в этом смысле конечной целью конфуцианской религии становится вовлечение всего сообщества в процесс духовного развития для достижения триединства Человека, Земли и Неба.

6. Китайские зарубежные философы исследуют специфику конфуцианской религии не только с общетеоретических позиций. Им не чужды мысли и переживания о современной судьбе Китая, развитии китайской культуры и общества. В духовном развитии человека мыслители видят залог здорового развития современного общества, когда внутренний мир каждого находится в гармоничном соответствии с потребностями современности. В этом плане конфуцианский религиозный потенциал у них поставлен на первое место. Ни в коей мере не отрицая значимости других религиозных традиций в развитии китайской культуры, мыслители (Моу Цзунсань, Тан Цзюньи, Ду Вэймин) акцентируют внимание на роли конфуцианской традиции в созидании и трансляции культуры. Моу Цзунсанем и Ду Вэймином конфуцианская религия рассматривается в качестве маркера самобытности китайской культуры – *китайскости*. Более того, конфуцианская религия анализируется с точки зрения идентичности (Ду Вэймин) и формирования глобальной этики (Лю Шусянь).

Современные конфуцианцы уверены в том, что сегодня личностные духовные убеждения становятся верой каждого, и в этом плане конфуцианская традиция отвечает современным требованиям. Сегодня религия продолжает успешно существовать в современном обществе и выполнять свои фундаментальные функции. Китаю как многонациональному государству, современному китайцу КНР *чжунгожэнь*, а также зарубежному китайцу *хуацяо* необходима религия, выстроенная на основе конфуцианской религиозно-этической духовности. Конфуцианская религия ответит на вечные вопросы о смысле жизни человека и правильности совершения поступков, даст ощущение социальной, культурной и цивилизационной стабильности и комфортности.

Глава 4. Развитие представлений о конфуцианстве как религии в религиоведении и конфуцианской мысли материкового Китая

Доминирование марксистского атеизма в гуманитарной науке КНР наложило соответствующий отпечаток на формирование позиции китайских мыслителей относительно конфуцианской религии и, тем более, вопроса её значимости для современного человека и общества. Тем не менее после 1978 г. среди ученых Китая были такие, кто стал зачинателем дискуссии о конфуцианстве как религии и ее роли в трансформации современного китайского общества.

По оценке современных китайских исследователей, материковую полемику о конфуцианской религии можно условно разделить на три периода. В первый период – с 1978 г. по середину 80-х гг. – спор идет о том, является ли конфуцианство религией. На втором этапе – с середины 80-х гг. по 2000 г. – дебаты о том, какими же особенностями обладает конфуцианская религия, в чем её отличие от других религий. Третий период – с 2000г. по настоящее время – знаменуется тем, что в споре о конфуцианской религии акцент ставится на пути возрождения этико-религиозных элементов конфуцианства и их значимости для современного человека и общества²³⁷.

§1. Концепция Жэнь Цзюйя о конфуцианстве как религии

Во второй половине XX в. первым, кто осмелился в научных кругах материкового Китая говорить о конфуцианстве как о религии, был известный ученый-религиовед Жэнь Цзюй 任继愈 (1916–2009 гг.)²³⁸, который

²³⁷ Чэнь Яньцзюнь. Жучэнь юй шэньмин (Конфуцианцы и божественное) // Юаньдао (Сборник статей). – Вып. 16 / под ред. Чэнь Мин. – Пекин, 2010. – С. 3.

²³⁸ Жэнь Цзюй известен как философ, историк, религиовед. С 1942г. по 1964г. в Пекинском государственном университете преподает историю китайской философии, неоконфуцианство, буддизм, логику. В 1964 г. создает первую в истории КНР академическую научную структуру, специализирующуюся в области религиоведения, – Научно-исследовательский институт религий мира при АОН КНР. Вплоть до 1985г. Жэнь Цзюй является его директором. Подробнее см.: Филонов С.В. Исследование даосизма в Китае: достижения и перспективы // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2012. – №1(33) – С. 88.

инициировал всю последующую дискуссию о конфуцианской религии на материке.

На трех научных конференциях (1978 г., 1979 г., 1980 г.) Жэнь Цзюй выдвигал тезис, что конфуцианство является религией, и это вызвало в религиоведческой науке КНР широкую дискуссию. Жэнь Цзюй указал, что в эпоху Хань конфуцианство приобрело элементы религии, но эти элементы еще не получили законченного вида. Потребовалось влияние и взаимопроникновение буддизма и даосизма (эпохи Сун и Тан), намеренное стимулирование феодальными императорами, чтобы религиозные элементы конфуцианства получили должное развитие. Он признал, что конфуцианству не хватает внешних атрибутов, которые определяют известные мировые религии, но оно обладает всеми сущностными признаками. В качестве основателя религии Жэнь Цзюй определил Конфуция, объектом религиозной веры и почитания назвал – «небо, землю, правителя, предков, мудрецов» (*тянь ди цзюнь цинь ши* 天地君亲师), догматическими канонами – конфуцианские каноны, в качестве конфуцианской организации предложил рассматривать учебные заведения всех уровней, а также всю родовую систему, в центре которой находилась система отношений *саньган учан* 三纲五常²³⁹, с жертвоприношениями Небу, Конфуцию и духам предков, от Сына Неба до простого народа, что, по мнению Жэнь Цзюя, составляет обрядово-ритуальную систему конфуцианской религии²⁴⁰.

Жэнь Цзюй отмечает, что период становления неоконфуцианства, или учения о принципе (*лисюе* 理学) ознаменовал завершение конфуцианства как религии. По его мнению, неоконфуцианское учение относилось к

²³⁹ Жэнь Цзюй считает, что основной вклад по религионизации системы *саньган учан* и всей клановой системы внес Дун Чжуншу (179-104 гг. до н.э.), который посредством обращения к Небу объяснил абсолютную рациональность клановой системы и соответствующих обрядово-ритуальных действий, говоря, что только тот, кто следует *саньган учан*, может рассчитывать на поддержку Неба. Подробнее см.: Жэнь Цзюй. Жуцзяодэ цзайпинцзя (Новая оценка конфуцианской религии) // Жуцзяо вэньти чжэнлуньцзи (Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии). – Указ. изд. – С. 66–67.

²⁴⁰ Жэнь Цзюй. Лунь жуцзяодэ синчэн (О формировании конфуцианской религии) // Там же. – С. 14; Жэнь Цзюй. Цзюйю чжунго миньцзу синшидэ цзунцзяо – жуцзяо (Китайская национальная религия – конфуцианская религия) // Там же. – С. 175.

непрогрессивной форме религии, потому в эпоху Сун и Мин прекратилось «конфуцианское богостроительство»²⁴¹.

Оценивая итоговую роль и влияние конфуцианской религии на китайское общество к началу XX в., Жэнь Цзюй, с одной стороны, говорит о том, что конфуцианская религия сковала и одурманила китайское общество. По этому поводу он пишет: «Конфуцианская религия после династий Сун и Мин, ратующая за верность императору, почитание родителей и послушание, уважение к Конфуцию и чтение канонов, почитание культа древности, стала отходом в культурном наследии и бородавкой национальной духовности»²⁴². Он признает, что такое «одурманивающее» влияние конфуцианской религии на общество не следует недооценивать. Он указывает, что конфуцианская религия фундировала национальный характер (*гоминьсин* 国民性) китайцев, но делает ремарку, что такой национальный характер не является естественным для Китая, это аномалия, сформированная под влиянием конфуцианской религии²⁴³.

Современный исследователь Гань Чуньсун в книге «Введение в конфуцианство» указывает, что Фэн Юлань и другие ученые того времени пытались переубедить Жэнь Цзюя, но последний в течение нескольких десятков лет оставался непреклонен относительно функциональной роли конфуцианства в современном обществе. Тем не менее, имеются сведения, что к концу своей жизни Жэнь Цзюй признал, что в XXI в. конфуцианство не только жизнеспособно, но и практически полезно. Гань Чуньсун указывает, что «в 2005 г., за четыре года до кончины, Жэнь Цзюй признался своим ученикам в том, что благоговение перед Небом и следование примеру предков трансформировались в два столпа конфуцианской веры – преданность и послушание (*чжунсяо* 忠孝), и именно это продолжает связывать отдельные личности в единую великую нацию»²⁴⁴.

²⁴¹ Жэнь Цзюй. Лунь жуцзяодэ синчэн (О формировании конфуцианской религии) // Жуцзяо вэньти чжэнлуныцзи (Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии). – Указ. изд. – С. 14; Жэнь Цзюй. Жуцзяодэ цзайпинцзя (Новая оценка конфуцианской религии) // Там же. – С. 63.

²⁴² Цит. по: Жэнь Цзюй. Лунь жуцзяодэ синчэн (О формировании конфуцианской религии) // Там же. – С. 20.

²⁴³ Жэнь Цзюй. Жуцзяодэ цзайпинцзя (Новая оценка конфуцианской религии) // Там же. – С. 73.

²⁴⁴ Цит. по : Гань Чуньсун. Жусюе гайлунь (Введение в конфуцианство). – Указ. изд. – С. 93.

Современные китайские исследователи, изучающие и анализирующие вклад Жэнь Цзиюя в материковую дискуссию о конфуцианской религии, отмечают, что он, исследуя конфуцианство с религиозной точки зрения, относился к нему предвзято, излагал собственное понимание конфуцианства достаточно шероховато, искажая исторические факты и исходя из западных образцов общественного развития²⁴⁵. Это свидетельствует о том, что данные исследования конфуцианской религии были на первичном этапе развития. Однако признано, что работы Жэнь Цзиюя положили начало критической оценке национальной традиции и новому витку развития китайского религиоведения и конфуцианствоведения²⁴⁶.

Концепция «конфуцианство есть религия» была новой для китайского научного мира последних десятилетий XX в., потребовалось время, прежде чем она была принята и поддержана. Изначально были только критически настроенные публикации и статьи, суть которых сводилась к тому, что конфуцианство не является религией в полном смысле этого слова. Так, Моу Чжунцзянь 牟钟鉴 (1939 г.р.)²⁴⁷ в 1990 г. заявил, что в Китае, кроме буддизма и даосизма, существовала еще одна религия, которая играла наибольшую роль в традиционном китайском обществе. Эта ортодоксальная религия называлась «родовой» религией (*цзунфасин цзунцзяо* 宗法性宗教).

В центре «родовой» религии – поклонение небесным божествам и предкам, на периферии – поклонение природе (горам, рекам, солнцу, луне, земле, злакам), в дополнение – преклонение перед всевозможными духами. Всё перечисленное формировало стабильную систему жертвоприношения Небу и

²⁴⁵ Чэн Мин считает, что Жэнь Цзиюй, оценивая историческое развитие Китая, исходил из западной классификации общественного развития (от рабовладельческого строя до капитализма), что некорректно применять в отношении истории Китая. Подробнее см.: Чэн Мин. Жучжэ чживэй (Основы конфуцианства). – Указ. изд. – С. 235–237.

²⁴⁶ Подробнее см.: Там же. – С. 232–242; Гань Чуньсун. Жусюе гайлунь (Введение в конфуцианство). – Указ. изд. – С. 93–94; Чэн Мин. Чжэнцю жужяодэ хэфа цзунцзяо шэньфэн (Борьба за статус конфуцианства как религии) // Жужя юбао (Конфуцианская газета). – 2011. – № 1. – С. 20.

²⁴⁷ Моу Чжунцзянь, ученик Люй Дацзи, с 1966г. по 1987г. работал в Институте мировых религий АОН КНР. В настоящее время является одним из ведущих специалистов по религиоведению, является заместителем председателя китайского религиоведческого сообщества, заместителем председателя фонда Конфуция. Сфера научных интересов: религиоведческие теории, атеизм, китайские религии. См.: Моу Чжунцзянь // Китайская онлайн-энциклопедия. 2000-2013. URL: <http://baike.baidu.com/view/1552293.htm> (дата обращения: 13.03.2013).

Земле (в дни солнцестояния), систему храмов предков, другие системы жертвоприношений и поклонения, ставшие главной составной частью обрядовой системы китайского родового общества и духовной силой сохранения клановой системы. Конфуцианство находилось в тесной взаимосвязи с «родовой» религией. По мнению Моу Чжунцзяня, в центре конфуцианства – учение о принципе и нравственное совершенствование, а у «родовой» религии – обрядовая деятельность, с упованием на защиту божеств, поэтому эти две формы религии нельзя путать²⁴⁸.

Важно отметить, что Моу Чжунцзянь, изначально отрицающий наличие каких-либо религиозных черт в конфуцианстве и разграничивающий конфуцианство от «родовой» религии, впоследствии (в 2006 г.) все же признал, что конфуцианство, хотя и не имеет реальной веры в божество, тем не менее содержит религиозные элементы – религиозную мораль. Он указал, что основное содержание конфуцианских религиозных концепций заключается в том, что китайцы подсознательно помнят милость и добро, дарованные Небом и предками, и это заставляет их хранить память о своих корнях; в мыслях, чувствах и действиях устремляться к Небу и духам предков, тем самым оплачивая за сотворенное ими благодеяние. А есть ли на самом деле духи предков или небесное божество – для китайцев не самое главное. Кроме того, ученый указывает, что под влиянием конфуцианской религиозной морали появилась и до сих пор существует вера в то, что неотъемлемой частью человеческого Пути является некая истина, имеющая «священное», или, если использовать западные понятия, божественное происхождение (*шэньдао* 神道). Эта «священная истина», выражающаяся в форме морали, выступает важным источником цельности человеческой жизни, соединяет посюсторонний мир с потусторонним. Исторически сложилось так, что в Китае такое «священное» служит во благо общества и потому «священное» рассматривается в качестве

²⁴⁸ Моу Чжунцзянь. Чжунго цзунфасин чуаньтун цзунцзяо чутунь (Первичное исследование религиозной традиции Китая) // Шицзецзунцзяо яньцзю (Исследование мировых религий). – 1990. – №1. – С. 10.

части социальной культуры, а не в качестве элемента чисто религиозного сознания²⁴⁹.

§2. Особенности конфуцианской религии в трактовке Хэ Гуанху

Одним из первых, кто поддержал инновационную точку зрения Жэнь Цзюя о конфуцианстве как религии, был религиовед Хэ Гуанху. Он внес огромный вклад в выяснение специфических черт конфуцианской религии. Ученый утверждает, что жертвоприношения и поклонение Небу – ни что иное, как религиозная обрядность в адрес верховного божества, которая полностью связана с конфуцианской религией. Более того, именно Хэ Гуанху подчеркнул тот факт, что конфуцианская религия была государственной. Конфуцианство в свое время выступило преемником системы ежегодных обрядовых жертвоприношений Небу и предкам раннего периода китайской цивилизации, выполнявших функции государственной религии. В силу успешных морально-этических модернизаций и нововведений, связанных с «человечностью», «сыновней почтительностью» и другими специфическими конфуцианскими этическими концепциями, еще в эпоху Хань конфуцианство превратилось в государственную религию²⁵⁰.

Хэ Гуанху подчеркивает, что в споре о конфуцианской религии одно должно быть ясно – конфуцианская школа, или конфуцианское учение, не равно конфуцианской религии. Конфуцианская религия *жуцзяо* – фундамент, на котором основывалось всё последующее конфуцианское учение. Конфуцианское учение *жусюе* – это философия жизни, социальная философия, философия морали, *жусюе* тесно связано с *жуцзяо*, поскольку создавало некий идейно-теоретический уровень религии. Так, например, метафизика

²⁴⁹ Моу Чжунцзянь. Миньцзусюе хэ цзунцзяо сюедэ фэньту юй сянюй (Точки соприкосновения и отчуждения этнологии и религиоведения) // Религия и этнос (Сборник статей). – Вып. 4. – Указ. изд. – С. 32.

²⁵⁰ Хэ Гуанху. Лунь чжунго лиши шанге чжэнцзяохэ (О слиянии религии и политики в истории Китая) / Конфуцианская религия Китая: сайт. 2005-2012. URL: <http://www.chinarujiao.net/winfo.asp?PID=3382> (дата обращения: 25.12.2011). Так же см.: Хэ Гуанху. Чжунго цзунцзяо гайгэ луньган (Тезисы о религиозной революции Китая) / Конфуций 2000: сайт. 2000-2012. URL: <http://www.confucius2000.com/confucian/rujiao/zgzjgglg.htm> (дата обращения: 26.12.2011)

конфуцианского учения формирует конфуцианскую философию, что также выступает экзистенциально-религиозной философией и теорией религии²⁵¹.

В споре о конфуцианской религии Хэ Гуанху отстаивает собственную позицию. Он считает, что «в Древнем Китае было много религий, но была *основная*, которая не имела ничего общего с даосизмом, легизмом или моизмом, она была тесно связана именно с конфуцианством, поэтому и называлась конфуцианской религией. Так называемая конфуцианская религия *жуцзяо* – это та первичная китайская религия, зародившаяся в эпоху Инь-Чжоу и просуществовавшая три тысячи лет»²⁵². Хэ Гуанху акцентирует внимание на том, что не нужно придумывать иных названий, – как, например, теория Моу Чжунцзяня о «родовой» религии. Профессор не может принять этого термина, поясняя свою точку зрения следующим образом. Очевидно, что нет какой-либо необходимости менять, например, термин «синтоизм» на другое название типа «первичная религия Японии». То же касается и конфуцианской религии. При назывании религии в Китае лучше всего использовать исторически сложившиеся названия, а *жуцзяо* именно таким и является²⁵³.

Хэ Гуанху принимает разделение религиозных факторов на четыре группы (религиозный чувственный опыт, религиозные концепции, религиозное поведение, религиозная организация) и утверждает – конфуцианство со всем этим тесно связано. *Религиозные чувства и опыт* раскрыты в *Шицзине* и *Шуцзине*. Например, в *Шицзине*, как указывает ученый, есть упоминание о «брани Неба и верховного владыки» (*ма тянь* 罵天 и *ма шанди* 罵上帝), которое обычно объясняют тем, что древние люди не верили в Небо. Исследователь размышляет: «Если они не верили, зачем тогда они ругают Небо. Ведь это бессмысленно упрекать то, чего нет. Поэтому, если они сетовали на

²⁵¹ Хэ Гуанху. Чжунго вэньхуа юй цзунцзяо (Китайская культура и религия) / Конфуцианская религия Китая: сайт. 2000-2012. URL: http://www.chinarujiao.net/w_info.asp?PID=5188 (дата обращения: 22.05.2012).

²⁵² Цит. по: Чжунго вэньхуадэ хэнь юй хуа (Корень и цветы китайской культуры) // Жуцзяо вэньти чжэн луньцзи (Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии). – Указ. изд. – С. 309–310.

²⁵³ Хэ Гуанху. Чжунго вэньхуа юй цзунцзяо (Китайская культура и религия) / Конфуцианская религия Китая: сайт. 2000-2012. URL: http://www.chinarujiao.net/w_info.asp?PID=5188 (дата обращения: 22.05.2012)

Небо (*юань тянь* 怨天) или ругали Небо (*ма тянь* 骂天), это значит, что они верили в его существование»²⁵⁴.

Религиозные концепции, по мнению Хэ Гуанху, четко прослеживаются в *Ицзине* и *Чуньцзю*, в произведениях Конфуция, Мэнцзы, Сюньцзы, Дун Чжуншу. Он приводит ряд примеров. Так, Мэнцзы разработал концепцию «небесного веления», согласно которой Небо выступает высшей нравственной силой, верховным одухотворенным началом всех дел в Поднебесной. Небо предопределяет жизнь отдельного человека и Поднебесной в целом. Волеизъявление Неба происходит через сына Неба. Человек, согласно Мэнцзы, наделен *благомыслием*, чем объясняется его способность «познать Небо и его веления», добиваясь «слияния воедино Неба и человека». Другой пример. Сюньцзы уделял огромное внимание конфуцианской категории *ли* 礼, понимая ее как ядро религиозности. Согласно трактовке Сюньцзы, три основных принципа *ли* включают: почитание Неба и Земли (*тянь ди* 天地), почитание предков (*цинъ цзу* 亲祖), а также правителя и мудреца (*цзюнь ши* 君师). Хэ Гуанху считает, что в конфуцианских памятниках множество примеров, которые демонстрируют развитие религиозных концепций конфуцианства. Поэтому конфуцианские каноны – *Ицзин*, *Щуцзин*, *Шицзин*, *Лицзи*, *Чуньцзю*, *Лунъюй*, *Дасюе*, *Чжунюн*, *Мэнцзы*, *Чжоули* – являются кладезью религиозной мысли²⁵⁵.

Что касается *религиозного действия и поведения*, что подразумевает религиозные обряды и ритуалы, исследователь считает, что они в полной мере отражены в конфуцианском памятнике *Чжоули* 周礼. Вследствие смен династий система ритуальных действий все более усложнялась, совершенствовалась и распространялась на все системы жизни общества, что четко запечатлено в данном памятнике²⁵⁶.

²⁵⁴ Хэ Гуанху. Чжунго вэньхуа юй цзунцзяо (Китайская культура и религия) / Конфуцианская религия Китая: сайт. 2000-2012. URL: http://www.chinarujiao.net/w_info.asp?PID=5188 (дата обращения: 22.05.2012).

²⁵⁵ Там же.

²⁵⁶ Там же.

По поводу такого фактора как *религиозная организация* Хэ Гуанху отметил, что общение чиновников с народом, встречи членов правительства с простыми людьми деревни и есть проявление такой организации. Например, Министерство церемоний (ли бу 礼部) ²⁵⁷ являлось важнейшей правительственной структурой. В традиционном Китае все – от начальника Министерства церемоний до деревенского учителя – были конфуцианцами, т.е. теми, кто непрестанно познавал и совершенствовал конфуцианские этико-религиозные установки. Такой конфуцианец являлся ядром религиозного общества, каждый нес религиозность²⁵⁸.

Хэ Гуанху исследует причины так называемого «конца богостроительства», о котором говорил Жэнь Цзюй, и видит их в следующем. Во-первых, неоконфуцианство эпохи Сун и Мин развило в «учении о принципе» высокий метафизический и онтологический уровень, это стало пиком развития теории конфуцианской школы. Но, с другой стороны, произошел переход от исходных религиозных представлений к абстрактному *ли* 理, неоконфуцианство превратилось в философию (о небесном Пути), а философия не имеет связи с народом. Конфуцианство погрязло в философских комментариях, где немаловажную роль сыграл Чжу Си. Во-вторых, слияние религии с политикой, с одной стороны, усилило положение конфуцианства, с другой стороны, также разорвало связь с народом, стало идеологическим инструментом и украшением императора: тогда-то и появились народные религии – уточняет Хэ Гуанху. Конфуцианство, являющееся представителем ортодоксальной культуры, в процессе развития ослабило трансцендентный фактор концепции Неба, существовавшего до и во время первоначального конфуцианства, оно погрязло в комментариях к древним текстам и в толковании природы человека, что повернуло религиозный дух в философскую

²⁵⁷ Министерство церемоний основано в период Наньбэйчао (IV-VI вв.), просуществовало до 1911 г. Соответствует современному отделу пропаганды и агитации. Подробнее см.: Хэ Гуанху. Чжунго вэньхуа юй цзунцзяо (Китайская культура и религия) / Конфуцианская религия Китая: сайт. 2000-2012. URL: http://www.chinarujiao.net/w_info.asp?PID=5188 (дата обращения: 22.05.2012).

²⁵⁸ Там же.

сторону, конфуцианская религия слилась с моралью, так и не став самостоятельной сферой²⁵⁹.

Анализируя эволюцию конфуцианской религии, Хэ Гуанху признает, что конфуцианство до сих пор не утратило своих позиций в сознании китайцев. Ученый указывает, что концепция конфуцианского Неба как воплощение коллективного бессознательного живет в современном китайском обществе. Например, сложная система конфуцианских жертвоприношений²⁶⁰, получившая начало еще в X в. до н.э., сохранилась до настоящего времени в форме семейных ритуальных табличек, подношение которых говорит о почитании конфуцианского «Неба, земли, императора, предков и мудрецов», а родовая система, связанная с ритуальными жертвоприношениями, жива в клановой системе китайской деревни²⁶¹.

Размышляя о современной судьбе конфуцианства, Хэ Гуанху ратует за «возврат конфуцианства к своему источнику», подразумевая возрождение конфуцианской религии, что во временном отношении означает возврат не к конфуцианству эпохи Сун и Мин, а к представлениям доциньской эпохи, а также уход от философии и социальной этики в сторону религиозных изысканий. Ученый призывает к религии единственного *тяньди* 天帝²⁶² и устранению веры в иных божеств и духов. Ученый подчеркивает, что представления о *тяньди* доциньской эпохи соизмеримы с представлениями о

²⁵⁹ Хэ Гуанху. Чжунго вэньхуадэ хэнь юй хуа (Корень и цветы китайской культуры) // Жуцзяо вэньти чжэнлуныцзи (Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии). Указ. изд. С. 322–324.

²⁶⁰ Система конфуцианских жертвоприношений (天子七祀诸侯五祀大夫三祀士二祀庶人一祀) включает 7 главных жертвоприношений, исполняемых Сыном Неба, 5 основных жертвоприношений чжухоу (вассальных князей), 3 жертвоприношения дафу (чиновников), 2 жертвоприношения ши (ученого человека) и 1 жертвоприношение простолюдина. Подробнее см.: Хэ Гуанху. Чжунго цзунцзяо гайгэ луныган (Тезисы о религиозной революции Китая) / Конфуций 2000: сайт. 2000-2012. URL: <http://www.confucius2000.com/confucian/rujiao/zgzjgglg.htm> (дата обращения: 26.12.2011)

²⁶¹ Там же.

²⁶² Хэ Гуанху считает, что *тяньди* является самым ранним религиозным понятием Китая, обозначающим верховное божество, от которого произошли другие понятия, – например, *шанди*, *тянь*. Данную точку зрения можно оспорить, покольку, согласно другим исследованиям, самое древнее верховное божество – это *шанди*, позже – *тянь* (эпоха Чжоу). Подробнее см.: Забияко А.П. Китайцев древних религия // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С.521–523. Также см.: Зайцев В.В. Тянь // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 441–445.

Боге в западной культуре, и именно в этом смысле он видит будущее развитие конфуцианской религии²⁶³.

Следует отметить, что воззрения Хэ Гуанху очень весомы в религиоведческой науке КНР, но некоторые его положения подвергаются критике. Так, например, идея Хэ Гуанху вернуться к древним представлениям о *тяньди* расценивается как монотеистическая, а позиция самого ученого как прохристианская²⁶⁴. О стремлении провести реформу конфуцианской религии по христианоцентрическим стандартам также говорит призыв Хэ Гуанху о прекращении жертвоприношений духам предков. Такое мнение небеспочвенно, поскольку с точки зрения христианства жертвоприношения духам предков рассматриваются как ложное идолопоклонство. Согласно конфуцианской религии, когда человек умирает, он превращается в духа, который выступает посредником между живым человеком и Небом. Оппоненты Хэ Гуанху считают, что ни в коем случае нельзя реформировать конфуцианство по такому христианскому сценарию, поскольку это сделает Небо пустым и безликим, разорвет цепь религиозных отношений и представлений, сформированных тысячелетиями, подорвет и без того расшатанное самосознание китайцев²⁶⁵.

§3. Конфуцианская религия в интерпретации Ли Шэня

Ли Шэнь, убежденный последователь линии профессора Жэнь Цзюя о конфуцианстве как религии, во всех своих работах стремится доказать, что конфуцианство – это специфическая религия. В предисловии к книге «История конфуцианской религии в Китае» (2000 г.) он указывает: «Традиционно считается, что конфуцианство заботится только о делах житейских, в книге объясняется, что забота о делах человеческих есть исполнение долга по участию в делах небесных. Традиционно считается, что конфуцианство уделяет внимание только этике и морали; в книге объясняется, что *жэнь*, *и*, *ли*, *чжи*, а

²⁶³ Хэ Гуанху. Чжунго вэньхуадэ хэнь юй хуа (Корень и цветы китайской культуры) // Жуцзяо вэньти чжэнлуныцзи (Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии). – Указ. изд. – С. 319–321.

²⁶⁴ Подробнее см.: Чэнь Мин. Вэньхуа жусюе: сыбянь юй лунбянь (Культурное конфуцианство: размышления и споры). – Указ. изд. – С. 69–70.

²⁶⁵ Подробнее см.: там же. – С. 70–72. Также см.: Цзян Цин. Чжунго вэньхуадэ цзиншэнь юй чжэньшэньмин (Истинная жизнь и дух китайской культуры) // Жуцзя юбао (Конфуцианская газета). – 2010. – № 5. – С. 11–13.

также *саньган учан* – ни что иное, как волеизъявление Неба. Традиционно считается, что конфуцианство выступает против духов, в книге объясняется, что конфуцианство против неуставленных системой *ли* жертвоприношений, а также против изоморфизма человека и божества, но не против существования духов, не против существования всевышнего божества как повелителя и воздаятеля за добро и зло. Традиционно считается, что учение о взаимоотношении Неба и человека развилось вне рамок классической науки изучения канонических книг эпохи Хань, в книге объясняется, что учение о взаимоотношении Неба и человека как раз и было основой классической науки изучения канонических книг эпохи Хань [...]. Отношения человека и Неба, так долго обсуждаемые в научном мире, необходимо расценивать как отношения человека и божества. Конфуцианцы и повелители преклонялись перед великим всемогущим Небом. Что касается Конфуция, ему приносили жертвоприношения, подобно жертвоприношениям Небу, земле, солнцу, луне, горам, рекам, что сделало его почитаемым божеством, подобно Лаоцзы и Будде. Так называемый «совершенно мудрый» (*шэнжэнь* 圣人) – посредник между людьми и богами – являлся передатчиком небесной воли»²⁶⁶.

Говоря о проблеме признания конфуцианской религии *жуцзяо*, Ли Шэнь утверждает, что китайские религиоведческие исследования еще очень слабы, поэтому многие ученые, говоря о религии, ухватывают только частичные особенности, принимая их за существенные, и полагают, что именно эти характеристики являются основанием того, принимать объект за религию или нет. В то время, когда дискуссия о конфуцианской религии только началась, многие этому воспротивились. Они объясняли свое неприятие конфуцианства в качестве религии следующими причинами. Во-первых, конфуцианство включено в общественную жизнь. Во-вторых, нет потустороннего мира, нет ада и рая. В-третьих, нет религиозной организации. Кроме того, нет веры в

²⁶⁶ Ли Шэнь. «Чжунго жуцзяо ши» цзысуй (предисловие к книге «История конфуцианской религии Китая») // Жуцзяо вэньти чжэнлуныцзи (Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии). – Указ. изд. – С. 408.

персонифицированное божество. Ли Шэнь считает их критику необоснованной, а их уровень знаний в религиоведческой области недостаточным²⁶⁷.

Ли Шэнь отстаивает позицию, в соответствии с которой *жуцзяо* является религией. Конфуцианская религия, по его мнению, – это продукт соединения традиционных религиозных верований с конфуцианским учением *жусюе*. Другими словами, идейной базой традиционных религиозных верований является *жусюе*. Кроме того, ученый уточняет, что конфуцианство – это специфическая религия, где нет обычной веры в божество, нет привычной религиозной организации, нет представления о потустороннем мире. Однако в *жуцзяо* есть вера в *шанди* и небесное веление, есть религиозное чувство (благоговейного трепета перед *шанди* и Небом), религиозные поведение и действия (почитание и жертвоприношения), есть религиозные догматы, т.е. конфуцианские каноны, и другие характерные для религий атрибуты²⁶⁸.

Ли Шэнь доказывает, что *жуцзяо* является религией с четырех спорных позиций, которые всегда служили поводом в этом усомниться: Конфуций и сверхъестественное, конфуцианский *шанди*, потусторонняя жизнь в конфуцианской религии, конфуцианская религиозная организация и жертвоприношения.

Во-первых, одним из главных доказательств того, что конфуцианство не является религией, было мнение, что *Конфуций не верил в духов и божества*. Последователи такой позиции, как отмечает ученый, зачастую говорят о том, что если основатель конфуцианства не верил в духов и божества, значит и его последователи и всё последующее конфуцианское учение никак не могли начать верить и потом превратить эту веру в религию. Действительно, в конфуцианском памятнике *Луньюй*, указывает Ли Шэнь, есть несколько спорных пассажей, которые одни ученые толкуют с той точки зрения, что

²⁶⁷ Ли Шэнь. Цзунцзяолунь (Теория религии). – Указ. изд. – С. 32.

²⁶⁸ Там же. – С. 92. Также см.: Ли Шэнь. Жуцзяо, жусюе хэ жучжэ (Конфуцианская религия, конфуцианское учение и конфуцианцы) // Жуцзяо вэньти чжэнлуньцзи (Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии). – Указ. изд. – С. 390.

Конфуций не верил в духов и божества, другие, наоборот, что верил. Этот вопрос до сих пор остается спорным²⁶⁹.

Ли Шэнь считает, что делать выводы только на основании *Луньюй* неверно, ведь не все идеи Конфуция там запечатлены. Необходимо обратиться к конфуцианскому *шестиканонию* (*лю цзин* 六经), чтобы иметь представление об идеях Конфуция в более полном объеме. Достоверно известно, что *Шицзин*, *Шаншу* и *Лицзин*, как указывает ученый, были теми учебными пособиями, на основании которых Конфуций обучал других. Ли Шэнь приводит в пример несколько пассажей из *Шицзин* (大雅 - 文王), где не только признается существование *шанди*, но и его телесная одинаковость с человеком. Ученый подчеркивает, что Конфуций всю свою жизнь посвятил просвещению и обучению, и главное – он свято верил в то, чему обучал других. Кроме того, в каноне *Лицзин*, как указывает исследователь, есть очень подробные описания жертвоприношений Небу, божествам. Конечно, часть содержания появилась до Конфуция, а часть после него, но, так или иначе, текст *Лицзин* отражает фундаментальные концепции Конфуция и конфуцианской школы в целом²⁷⁰.

Ли Шэнь отмечает, что в памятнике *Луньюй* есть следующий пассаж: «уважать духов и держаться от них подальше» (*цзин гуйшэнь эр юаньчжи* 敬鬼神而远之). Эту цитату обычно интерпретируют в том смысле, что Конфуций не верил в духов и божества. Но, как указывает ученый, достоверно лишь то, что Конфуций отрицательно относился к молению божествам во время болезни. В *Цзочжуане* говорится: «Когда чуский Чжоуван заболел, он не приносил жертвоприношения реке и не молил духов об избавлении от болезни. Конфуций, восхваляя его, сказал – чуский Чжоуван постиг великое учение». Ли Шэнь предполагает, что в это время в силу развития человеческого общества происходили кардинальные изменения в традиционных религиозных верованиях. Передовым людям того времени, включая Конфуция, уже не

²⁶⁹ Ли Шэнь. Гуаньюй жуцзяоэ цигэ вэньти (К вопросам о конфуцианской религии) // Жуцзяо вэньти чжэнлуныци (Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии). – Указ. изд. – С. 334.

²⁷⁰ Там же. – С. 335–336.

требовалось по каждому делу молить духов и божеств. Но это вовсе не означает, что Конфуций не верил – он верил, но выступал против суеверий и мистики, в защиту чистоты традиционной системы. Кстати, Сюньцы, как пишет Ли Шэнь, также выступал против колдовства и магии в защиту чистоты религии, он не отрицал наличия верховного божества, не отрицал существования духов, но ратовал за всеобъемлющий небесный Путь и жертвоприношения «Небу, Земле, императору, предкам, мудрецам»²⁷¹.

Во-вторых, что касается конфуцианского *шанди*, Ли Шэнь полагает: конфуцианство имеет собственную теогонию. В глубокой древности имя наивысшего божества постоянно меняется, но, по сути, всегда существовало наивысшее божество *шанди*, которое взаимодействовало с системой небожителей гор, рек, земли, людей²⁷².

Ли Шэнь указывает, все наименования *шанди* в полной мере запечатлены в конфуцианских канонических текстах. В разные эпохи правления ему давались разные имена. Например, в конце Западной Хань *шанди* назывался *хуантянь шанди тайи* 皇天上帝太一, в Восточную Хань – *хуантяньшанди* 皇天上帝. Также встречаются такие названия как *хуанхуан дитянь* 皇皇帝天 (период Троецарствия 220-280гг.), *хуантяньшанди* 皇天上帝 (династия Цзинь 265-420гг.), *хуантяньшанди* 皇天上帝 (период Наньчао 南朝 420-479гг.). В период Суй (581-618гг.) и Тан (618-907гг.), согласно Чжоули, имя *шанди* зафиксировано как *хуантяньшанди* (皇天上帝 – небесный император), такое имя сохранилось вплоть до конца династии Цин. Эти названия можно найти в *Шицзине*, *Чжоули*. Но там же можно встретить и другое имя *шанди* – *шантянь* (上天), *цантянь* (苍天), используемое в значении «находящейся высоко наверху, безграничной первосубстанции», а также в значении «управляющего всем миром гуманного и милосердного наивысшего божества»²⁷³.

²⁷¹ Ли Шэнь. Гуаньюй жуцзяодэ цзигэ вэньти (К вопросам о конфуцианской религии) // Жуцзяо вэньти чжэнлуныцзи (Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии). – Указ. изд. – С. 336–339.

²⁷² Ли Шэнь. Чжунго гудай ю игэ жуцзяо (В древнем Китае существовала конфуцианская религия) / Конфуций 2000: сайт. 2000-2012. URL: <http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=5373> (дата обращения: 20.09.2012).

²⁷³ Ли Шэнь. Гуаньюй жуцзяодэ цзигэ вэньти (К вопросам о конфуцианской религии) // Жуцзяо вэньти чжэнлуныцзи (Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии). – Указ. изд. – С. 337.

Ли Шэнь считает, что *тянь* (Небо) и *шанди* (владыка Неба) – это разные названия одного и того же верховного владыки, а остальные духи и божества – помощники верховного владыки, занимающие разные места в иерархической системе жертвоприношений²⁷⁴. Известно, что во времена Конфуция Небо выступало и как персонифицированное, и как волящее. В период неоконфуцианства в большей степени развивалась концепция волящего этического Неба. Ученый подчеркивает, что именно при неоконфуцианстве Небо и человек перестали обладать единотелесностью (*тун син* 同形), но приобрели единосущность (*тун син* 同性). Тем не менее неоконфуцианцами *шанди* не исключался. Чжу Си, например, сделал почитание и благоговейный трепет перед *шанди* (敬畏上帝) главным условием самосовершенствования»²⁷⁵.

Ли Шэнь указывает, что в целом концепция конфуцианского *шанди* и концепция конфуцианского Неба не являются взаимоисключающими, эти категории взаимосвязаны. В религиозном сознании современных китайцев превалирует концепция Неба. Китайцы подсознательно знают и верят, что Небо сотворило весь материальный мир, управляет этим миром. Небо сообразует единство с земным миром и не может рассматриваться в качестве отдельного и отстраненного²⁷⁶.

Что касается *потустороннего мира конфуцианской религии*, то Ли Шэнь указывает: там, где *шанди*, там и есть потусторонний мир. Но в отличие от других религий конфуцианский *шанди* учит и наставляет людей, а не призывает их в иной мир. Конфуцианская религия включена в общественную жизнь, а не в потусторонний мир. Ученый уточняет: если сравнивать с другими религиями, то здесь проблема в разнице догматов, а не вопрос – религия или не религия.

Также см.: Ли Шэнь. Жуцзяо, жусюе хэ жучжэ (Конфуцианская религия, конфуцианское учение и конфуцианцы) // Там же. – С. 387–388.

²⁷⁴ Ли Шэнь. Жуцзяо, жусюе хэ жучжэ (Конфуцианская религия, конфуцианское учение и конфуцианцы) // Жуцзяо вэньти чжэнлуныци (Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии). – Указ. изд. – С. 387.

²⁷⁵ Цит. по: Ли Шэнь. Гуаньюй жуцзяодэ цизигэ вэньти (К вопросам о конфуцианской религии) // Там же. – С. 338–339.

²⁷⁶ Ли Шэнь. Шэньма ши цзунцзяо ици юй жуцзяо югуаньдэ чжэнлунь (Спор о том, что есть религия, и о конфуцианской религии) / Конфуций Китая: официальный сайт фонда Конфуция КНР. 2001-2012. URL: http://www.chinakongzi.org/rjwh/ddmj/lishen/200705/t20070519_2161976.htm (дата обращения: 12.12.2011).

Конфуцианская религия – это предписания, данные *шанди*. Например, принципы *саньган учан* даны свыше и люди должны им следовать. Если им следовать, тогда Небо помогает, если нет – наказывает. Это своего рода конфуцианская концепция воздаяния (после династия Хань)²⁷⁷.

Что касается *религиозной организации*, Ли Шэнь указывает, что в конфуцианстве под религиозной организацией можно понимать все общество или государство в целом. Христианство вышло из народа и потому сформировало собственную организацию, отличную от организации государственной политической власти. Тот факт, что религия возникает в рамках или вне рамок государственной политической власти, определяется конкретными историческими и культурными условиями, но не является фактором, отличающим религию от нерелигии.

Конфуцианская религия не является организацией, возникшей вне рамок политической системы. Организация политической власти Китая одновременно является и религиозной организацией конфуцианской религии, чиновники политической организации в тоже время являются наставниками и исполняют религиозные функции. Государь – это не только политически самая важная фигура, но и наставник (мудрец), а в качестве сына Неба – и исполнитель самого значимого жертвоприношения Небу. В силу системы неравных религиозных прав чиновники также являлись исполнителями жертвоприношений, но по важности менее значимых, чем жертвоприношения Небу. Например, главными чиновниками на местах являлись чжухоу (вассальные князья), которые осуществляли жертвоприношения местным горам, рекам. Цины и дафу (сановники) приносили жертвоприношения домашним духам (*у сы* 五祀 – жертвоприношения духам очага, ворот, двери и т. д.). Простые люди осуществляли жертвоприношения собственным духам предков. Вся сложная система ритуалов жертвоприношений и жертвенных предметов, запечатленная в *Лицзи* (礼记- 祭义), демонстрирует тесную связь религии с

²⁷⁷ Ли Шэнь. Гуаньюй жуцзяодэ цзигэ вэньти (К вопросам о конфуцианской религии) // Жуцзяо вэньти чжэнлуныцзи (Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии). – Указ. изд. – С. 343–345.

политической и общественной жизнью. В таком единении политической и религиозной организации, по мнению Ли Шэня, заключается коренное отличие конфуцианской религии от христианства²⁷⁸.

Согласно мнению ученого, в эпоху Хань часть жертвоприношений трансформировалась в обряды и ритуалы церемониального и нравственного характера, поэтому главным во время каких-либо жертвенных действий стало не богатство и обилие жертвенных предметов, а безупречный образ действий и церемониал. В эпоху Хань главные нравственные принципы синтезируются в понятие «сыновняя почтительность» как оплота священного действия сына-императора в адрес Неба-отца. В эпоху Сун и Мин концепция «сыновней почтительности» приобрела более светское значение и широко внедрилась в массы. Тогда уже каждый человек благодаря личному высоконравственному поведению получил доступ к служению Небу (*ши тянь* 事天)²⁷⁹.

Точка зрения Ли Шэня является весомой в религиоведении материкового Китая, но отдельные ее моменты также подвергаются критике. Некоторые ученые считают, что Ли Шэнь в своей теории опирается на рамки монотеистической религии (теогония конфуцианского *шанди*) для расшифровки сложной конфуцианской культуры. Таким образом, по мнению оппонентов, может утеряться специфика и особенности китайской культуры²⁸⁰.

§4. Представления о конфуцианстве как государственной религии

В XXI в. научный дискурс о конфуцианской религии поменял вектор развития. В научном мире континентального Китая стала активно обсуждаться тема возрождения конфуцианства в контексте трансформации современного общества. Некоторые китайские мыслители видят будущее конфуцианства в качестве системообразующей религии. Для них конфуцианство выступает

²⁷⁸ Ли Шэнь. Гуаньюй жуцзяоэ цзигэ вэньти (К вопросам о конфуцианской религии) // Жуцзяо вэньти чжэнлуныци (Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии). – Указ. – С. 345–347. Так же см.: Ли Шэнь. Жуцзяо, жусюе хэ жучжэ (Конфуцианская религия, конфуцианское учение и конфуцианцы) // Там же. – С. 389–390; Ли Шэнь. Цзунцзяолунь (Теория религии). – Указ. изд. – С. 43.

²⁷⁹ Ли Шэнь. Шэньма ши цзунцзяо ицзи юй жуцзяо югуаньдэ чжэнлунь (Спор о том, что есть религия, и о конфуцианской религии) / Конфуций Китая: официальный сайт фонда Конфуция КНР. 2001-2012. URL: http://www.chinakongzi.org/tjwh/ddmj/lishen/200705/t20070519_2161976.htm (дата обращения: 12.12.2011)

²⁸⁰ Чэнь Мин. Жучжэ чживэй (Основы конфуцианства). – Указ. изд. – С. 338–339.

ядром, определяющим самобытность китайцев, основы их самосознания и менталитета. Так, известный конфуцианец Цзян Цин 蒋庆 (1953 г.р.)²⁸¹ ратует за возрождение конфуцианства в качестве современной государственной религии.

В мировой истории и современном состоянии обществ феномен государственной религии широко распространён. «Государственная религия – религиозная идеология и деятельность, утвержденная государством в качестве обязательной или наиболее предпочтительной для подданных нормы публичной религиозной жизни. В государственной религии религиозные ценности совмещаются с этатистскими (франц. *etat* – государство), образуя синкретическое религиозно-этатистское мировоззрение... В древности и Средневековье существование государственных религий, опиравшихся на сращивание государства и религии, было типичным явлением общественной жизни (Египет, греческие города-государства, Римское государство, Византия, Япония, Китай и т.д.). В новой и новейшей истории Европы распространение государственных религий резко сузилось, хотя и в XXI в. в некоторых европейских странах сохраняются государственные религии, – например, лютеранство в Норвегии, англиканство в Англии, пресвитерианство в Шотландии», – отмечает А.П. Забияко²⁸². В Китае исторически конфуцианство было тесно связано с государством и, по мнению ряда российских исследователей, на протяжении длительных периодов выступало фактически в качестве государственной религии. В фундаментальной энциклопедии «Духовная культура Китая» этой стороне конфуцианства посвящена статья П.М.Кожина «Конфуцианство и государственные культы»²⁸³. В статье М.Е.Кравцовой «Представления о верховной власти и привителе» раскрывается

²⁸¹ Цзян Цин, имеет юридическое образование, с 1982г. по 1988г. преподаёт право, с 1988г. по 2001г. – занимает административную должность, в 2001г. увольняется, в посёлке Лунчан г. Гуйяна организует Янминскую (конфуцианскую) школу. Называет себя конфуцианцем-наставником. См.: Цзян Цин // Китайская онлайн-энциклопедия. 2000-2013. URL: <http://baike.baidu.com/view/1568661.htm> (дата обращения: 11.04.2012).

²⁸² Забияко А.П. Государственная религия // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 248–249.

²⁸³ Кожин П.М. Конфуцианство и государственные культы // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 2:] Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2007. – С. 190–195.

генезис и развитие государственной религии в Поднебесной, а также её «первостепенное место в духовной жизни древнего и имперского Китая»²⁸⁴

Таким образом, у современного конфуцианца Цзян Цина есть веские исторические основания надеяться на восстановление статуса конфуцианства в качестве государственной религии. Он предлагает предпринять конкретные шаги для реализации этой перспективы – в первую очередь это создание конфуцианской церкви, конфуцианской конституции, учреждение новой системы *кэцзюй* (госэкзаменов) для получения должности в госаппаратах, а также изучение конфуцианских канонов в дошкольных, школьных и высших учебных заведениях²⁸⁵.

В качестве одного из направлений развития в данном русле Цзян Цин выдвигает проект «конфуцианизации деревни». Он предлагает программу по «реконструкции деревни», суть которой заключается в следующем тезисе: «одна деревня – одна школа». Согласно этой программе, сформированной в рамках конфуцианского «единения политики и религии» и других религиозно-этических норм, директор школы выступает главой деревни, в круг его обязанностей входит не только решение административных вопросов, но и вопросы просвещения всего населения, т.е. внедрение конфуцианских ценностей, начиная от отдельной семьи и заканчивая всей деревней в целом.

Такая программа, по мнению Цзян Цина, способствует «конфуцианизации деревни» с акцентом на «конфуцианизацию семьи». Согласно конфуцианской традиции, директор школы, он же глава деревни, выступает «отцом, правителем и мудрецом», деревня расценивается в качестве «общего храма предков», а семья – «личного храма предков». В этой программе по «конфуцианизации деревни» современный мыслитель усматривает залог успешного возрождения конфуцианских религиозных ценностей, в этом, по его мнению, заключается ядро «конфуцианизации» Китая²⁸⁶.

²⁸⁴ Кравцова М.Е. Представления о верховной власти и правителе // Там же. – С. 90–99.

²⁸⁵ Цзян Цин. Гуанюй чунцзянь чжунго жуцзяоде гоусян (О воссоздании конфуцианской религии Китая) // Жуцзя юбао (Конфуцианская газета). – 2009. – № 7. – С. 16–18.

²⁸⁶ Цзян Цин. Бэньжэнь дуй данцинь чжунго «сяньцунь цзяньшэ»дэ цзибэнь ицзянь (Точка зрения о «реконструкции деревни» в современном Китае) // Жуцзя юбао (Конфуцианская газета). – 2010. – № 7. – С. 3–5.

Цзян Цин выступает за конфуцианские принципы в семье, обществе и в управлении обществом, он – за конфуцианский Китай, против европеизации политики, поскольку в этом видит корень всеобщей европеизации. Он против западных ценностей свободы, демократии, материализма и т.п., поскольку они убивают морально-этическую сущность человека. Конфуцианство же реализует человеческую сущность, но не через претворение в жизнь его свободы, а путем выявления его *благомыслия* и возврата к его «индивидуальной [благодатной] природе» (*синти* 性体)²⁸⁷.

В статье «Какая польза современному Китаю от конфуцианства» Цзян Цин приводит множество аргументов в пользу возрождения конфуцианства в качестве современной государственной религии и акцентирует внимание на духовной, нравственной, общественной и политической выгоде в случае реализации проекта «Конфуцианская религия как государственная» в будущем. «Конфуцианство может сделать гармоничным человеческое сердце, общество, нацию, политику, государство, природу и человека, Космос». Свои идеи автор доступно объясняет и аргументирует²⁸⁸.

Цзян Цин говорит о духовной составляющей жизни современного человека. Помимо удовлетворения материальных нужд, человеку присуща потребность в духовном – в религии и вере. Ценности и смыслы, определяемые религиозной традицией, способны сделать жизнь каждого разумной, слаженной и психологически комфортной. Возрождение конфуцианской религии даст возможность современному китайцу жить осмысленно и гармонично, когда жизнь материальная и духовая сбалансированы между собой. Исследователь понимает конфуцианскую религию в ее тесной связи с политической составляющей конфуцианской традиции, полагая, что между ними существует тесная, неразрывная связь, обусловленная историческими, культурными и мировоззренческими факторами. Поэтому современное возрождение

²⁸⁷ Цзян Цин, Чэн Хун. Ишань чжишань: Цзян Цин юй Чэн Хун дуйхуа (Передача благодетели: диалог Цзян Цина и Чэн Хуна). – Шанхай, 2004. – С. 352.

²⁸⁸ Цзян Цин. Жусюе цзай данцинь чжунго ю шэньма юн? (Какая польза современному Китаю от конфуцианства) / Конфуций Китая: официальный сайт фонда Конфуция КНР. 2001-2010. URL: http://www.chinakongzi.org/tjwh/ddmj/jiangqing/200708/t20070829_2444445_3.htm (дата обращения: 15.12.2011).

конфуцианской религии, по его мнению, напрямую восстановит легитимность и символичность политической системы Китая, а также цивилизационную принадлежность государства. В таком воскрешении конфуцианской религии мыслитель видит залог восстановления общественной этики и морали, единения и интеграции общества, возрождения национального духа китайского народа²⁸⁹.

Цзян Цин считает, что когда христианство встретилось с китайской культурой, проявился дух западной культуры, христианская вера вступила в столкновение с национальным духом Китая, т.е. с конфуцианством. Это столкновение – не только конфликт двух типов вероубеждений, но и конфликт двух типов национальных духов. Конфликт двух типов вероубеждений можно разрешить путем исправления вероучения отдельного человека, а конфликт двух типов национальных духов не решить путем обращения в другую веру. Национальный дух, по мнению исследователя, составляет душу народа, его самобытность, представляет собой фундаментальный символ существования народа. Национальный дух китайского народа неотделим от конфуцианства. Вопросы национального духа находятся в тесной связи с вопросами вероубеждений. Цзян Цин заявляет, что не надо отделять веру каждого от целостного национального духа. Если произойдет разделение, т.е. если допустить изменение веры каждого отдельного человека, тогда погибнет национальный дух, погибнет народ как самобытная форма культуры. Если все китайцы будут исповедовать христианство, тогда будет невозможно сохранить целостный национальный дух китайского народа, поскольку он должен опираться на традиционную культуру. Традиционная культура, и конфуцианская религия в том числе, обладает ресурсами, способными дать человеку в его повседневной жизни духовную стабильность и комфортность. Поэтому китайцам нет необходимости обращаться к христианству²⁹⁰.

²⁸⁹ Цзян Цин. Жусюе цзай данцинь чжунго ю шэньма юн? (Какая польза современному Китаю от конфуцианства)...

²⁹⁰ Цзян Цин. Чжэнчжи жусюе (Политическое конфуцианство). – Указ. изд. – С. 397–401, 428–435; Цзян Цин, Чэн Хун. Ишань чжишань: Цзян Цин юй Чэн Хун дуйхуа (Передача благодетели: диалог Цзян Цина и Чэн Хуна). – Указ. изд. – С. 35.

Цзян Цин озабочен проблемой возрождения *китайскости*, определяющей и фундирующей национальный дух китайского народа. Согласно его точке зрения, *китайскость* определяет специфичность китайской культуры и формируется в рамках конфуцианской традиции. Эту специфичность в человеческом аспекте определяют известные конфуцианские моральные ценности и принципы (*жэнь, ли, сяо* и др.), в политическом – правление совершенного правителя, или добродетельное правление (*ван дао 王道*). Мораль и добродетельное правление действуют на основе поучения и наставления и исходят от Неба²⁹¹.

Цзян Цин предлагает возвысить конфуцианство до «государственной формы сознания», т.е. до государственной религии и учредить «китайскую конфуцианскую церковь». А положение «китайской конфуцианской церкви» приравнять к месту и роли англиканской епископальной церкви. «Китайская конфуцианская церковь» должна обладать политическими правами, имущественными и финансовыми правами, правом проведения главных церемоний и обрядовых ритуалов. Цзян Цин уверен, что без учреждения конфуцианской церкви не возродить конфуцианство, не сохранить китайский национальный дух, не стабилизировать Китай²⁹².

Точка зрения Цзян Цина интересна, привлекает внимание широких масс, но в научных кругах подвергается критическим замечаниям. Существует мнение, что рассмотрение конфуцианской религии с точки зрения национального духа и *китайскости* является очень ценным и стоящим. Но проект Цзян Цина о «конфуцианской религии как государственной» пока еще не имеет целостных предпосылок, относится к разряду «высокопарных слов», не имеющих под собой хороших оснований²⁹³.

²⁹¹ Цзян Цин. Чжэнчжи жусюе (Политическое конфуцианство). – Указ. изд. – С. 4.

²⁹² Фань Жуйпин. Жуцзя шэхуй юй даотун фусин – юй цзянцин дуйхуа (Конфуцианское общество и возрождение традиции преемственности конфуцианского учения – диалог с Цзян Цином). – Шанхай, 2008. – С. 132; Цзян Цин. Гуанюй чунцзянь чжунго жуцзяодэ гоусян (О воссоздании конфуцианской религии Китая) // Жуцзя юбао (Конфуцианская газета). – 2009. – № 7. – С. 21.

²⁹³ Чэнь Мин. Вэньхуа жусюе: сыбянь юй луньбянь (Культурное конфуцианство: размышления и споры). – Указ. изд. – С. 119.

Особую критику претерпела идея Цзян Цина о становлении конфуцианской церкви. Так, профессор Ло Бинсян (罗秉祥 Lo Ping-cheung – профессор религиозной философии Нью-Йоркского университета) считает, что возрождение конфуцианской религии по образцу англиканской церкви возможно, но нежелательно, потому что тогда китайская конфуцианская церковь станет носителем политических прав и будет функционировать во благо политики. Это станет отчуждением от жизни человека и общества. Такой взлет конфуцианской религии будет означать и ее конец, а это уже знакомо китайской истории. Профессор Ло Бинсян цитирует Цзян Цина, где он указывает, что «конфуцианская церковь должна быть на некотором расстоянии от политики, быть самостоятельной сферой, не должна обслуживать светскую политическую власть», но, как считает оппонент, «это просто нереально и невозможно осуществить, поскольку настоящая сила конфуцианской религии на уровне народа и политики очень слаба, и, чтобы сделать конфуцианскую религию наивысшей духовной силой страны, необходимо, чтобы китайская конфуцианская церковь стала такой же сильной и мощной, как церковь в западной культуре в средние века. Начиная с Конфуция до Кан Ювэя – это недостижимый идеал»²⁹⁴.

Следует отметить, что в своей теории построения конфуцианской религии как государственной Цзян Цин имеет немало сторонников. Здесь можно отметить воззрения Кан Жаогуана 康晓光 (1963 г.р.)²⁹⁵, которого, наряду с Цзян Цином, считают одним из ярких представителей материкового современного конфуцианства.

Кан Жаогуан выступает против западных идеалов и считает, что для Китая западная демократия как инструмент неприменима, а как ценностная

²⁹⁴ Цит. по: Фань Жуйпин. Жуцзя шэхуй юй даотун фусин – юй цзянцин дуйхуа (Конфуцианское общество и возрождение традиции преемственности конфуцианского учения – диалог с Цян Цином). – Указ. изд. – С. 136–137.

²⁹⁵ Кан Жаогаун, имеет юридическое и экономическое образование, с 1993г. занимается консультативной и преподавательской деятельностью в вузах КНР (Китайский национальный университет, университет Цинхуа, АОН КНР). Область интересов: взаимосвязь государства и общества, политическое развитие и политическая стабильность, политическая культура, где главным образом рассматривает взаимосвязь конфуцианской культуры с политическим развитием. См.: Кан Жаогуан // Китайская онлайн-энциклопедия. 2000-2013. URL: <http://baike.baidu.com/view/1163720.htm> (дата обращения: 11.04.2013).

система – плоха и даже разрушительна. «Западный опыт и плоды западной культуры не способствуют долгосрочному стабильному развитию Китая. В современный период трансформации китайского общества Китаю, напротив, требуется обратиться к «мудрости предшествующих поколений» и встать на путь *гуманного правления* (*жэньчжэн* 仁政), фундированного конфуцианскими нравственными принципами»²⁹⁶.

В концепции *гуманного правления*, по мнению Кан Жаогуана, заключается благотворное слияние конфуцианских религиозно-этических концепций с политической системой. Эта идеальная, по сути, концепция не предполагает недостижимости, а лишь обеспечивает общество фундаментом для дальнейшего развития²⁹⁷.

Претворение в реальную современную жизнь принципа *гуманного правления* Кан Жаогуан напрямую связывает с конфуцианизацией Китая (*жухуа чжунго* 儒化中国), т.е. с учреждением конфуцианства в качестве официальной государственной религии. Согласно его точке зрения, учреждение конфуцианства в качестве государственной религии станет мощной основой общественной формы сознания, идеалов, ценностей и морали, соответствующих нуждам новой эры китайской нации²⁹⁸.

Исследователь утверждает, что признание конфуцианства в качестве официальной религии обеспечит схему развития личности и общества, задаст грани формирования поведенческих стереотипов, определит ценностные ориентации и духовные смыслы. Это будет способствовать возрождению традиционной культуры, снижению влияния чуждых религиозных систем, что так существенно для национального менталитета и идентификации. По мнению Кан Жаогуана, внедрение «традиционно конфуцианского» в современное

²⁹⁶ Кан Жаогуан. Жуцзя сяньчжэн луьган (Размышление о конфуцианском конституционном правлении) // Жуцзя юбао (Конфуцианская газета). – 2011. – № 5. – С. 5–7.

²⁹⁷ Там же. – С. 10–11. Также см.: Кан Жаогуан. Жэньчжэн: цюаньвэй чжуи гоцзядэ хэфасин лилунь (Гуманистическое правление: теория легитимности авторитарного государства) / Конфуцианская религия Китая: сайт. 2005-2012. URL: http://www.chinarujiao.net/w_info.asp?Pid=2940&Page=2 (дата обращения: 14.12.2011).

²⁹⁸ Кан Жаогуан. Жуцзя сяньчжэн луьган (Размышление о конфуцианском конституционном правлении) // Жуцзя юбао (Конфуцианская газета). – 2011. – № 5. – С. 5–7.

общество, в политическую систему и методы управления государством гарантирует будущее развитие Китая²⁹⁹.

§5. Теория конфуцианства как гражданской религии

Многие материковые китайские исследователи считают, что концепция становления современного конфуцианства в качестве официальной государственной религии Китая примитивна и наивна. Так, Гань Чуньсун 干春松 (1965 г.р.)³⁰⁰ указывает, что «конфликт между конституционными принципами государственной религии, свободы вероисповедания и характерными особенностями конфуцианской идеологии как религии и как морали выступает главным препятствием в деле становления конфуцианской церкви»³⁰¹.

Сегодня более привлекательной становится идея становления конфуцианства в качестве *гражданской религии* (гунминь цзунцзяо 公民宗教). С точки зрения универсализации культуры, как подчеркивает, например, Гань Чуньсун, гражданская религия – это то, чего действительно следует ожидать. Учреждение конфуцианства в качестве гражданской религии станет продолжением его жизнедеятельности, а также новой фазой трансформации идентичности китайского общества³⁰².

Отметим, что появление концепции гражданской религии в гуманитарной науке КНР наглядно демонстрирует идеологическую открытость Китая плодам западной культуры. О принципах гражданской религии упоминал Ж.-Ж. Руссо, подчеркивая в ней «сакрализованную связь социального порядка с государственными законами». Теория гражданской религии стала популярна во второй половине XX в. благодаря американскому социологу Р. Белла,

²⁹⁹ Кан Жаогуан. Жуцзя сяньчжэн луньган (Размышление о конфуцианском конституционном правлении) // Жуцзя юбао (Конфуцианская газета). – 2011. – № 5. – С. 5–7.

³⁰⁰ Гань Чуньсун, доктор философских наук, проректор Института философии Национального университета Китая. Область научных интересов: исследование конфуцианской мысли, а также вопросов современной культуры и идеологии. // Китайская онлайн-энциклопедия. 2000-2013. URL: <http://baike.baidu.com/view/2240978.htm> (дата обращения: 08.04.2013).

³⁰¹ Цит. по: Гань Чуньсун. Жусюе гайлунь (Введение в конфуцианство). – Указ. изд. – С. 124.

³⁰² Там же. – С. 127.

считавшего, что «трансцендентные силы существуют для того, чтобы судить и оценивать политические процессы американского народа»³⁰³.

В российской науке под гражданской религией сегодня понимается «общая социополитическая идеология разнообразных религиозных сообществ, существующих в данном общественном пространстве, гражданами которого эти объединения являются. Их особенность заключается в единстве их ценностных ориентаций в социополитической области, в общности их политических идеалов при сохранении плюралистического разнообразия вероучений, культовой практики, и организационных форм деятельности...»³⁰⁴.

Очевидно, что китайские ученые мыслят в русле западного толкования данного явления.

Ян Фэнган 杨风岗 (1948 г.р.)³⁰⁵, известный специалист по социологии религии, рассматривает современное конфуцианство с точки зрения гражданской религии. Он считает, что все старания по религиозизации конфуцианства в конце концов потерпят крах, но конфуцианская духовность не исчезнет и сохранится в будущем в форме общественной веры (*гунгунчжицзяо* 公共之教, или *гунцзяо* 公教), или гражданской религии. Ян Фэнган подчеркивает, что историческая форма конфуцианства – «несовершенная религия», а потому форма «общественная вера», или «гражданская религия», которая в свою очередь является квазирелигией (*чжунь цзунцзяо* 准宗教), – наиболее подходящий способ ее существования. Будучи квазирелигией, конфуцианство не нуждается в совершенной форме, не требует независимой религиозной организации. Конфуцианской религии нет необходимости

³⁰³ Stewart C.L. Civil religion // Encyclopedia of religion / edit by Lindsay Jones. – 2nd ed. – USA: Thomson Gale, 2005. – P. 1812–1817.

³⁰⁴ Балагушкин Е.Г. Гражданская религия // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 252–253.

³⁰⁵ Ян Фэнган, специалист по религиоведению, доктор философских наук Католического университета Америки, профессор университета Пурду (Индиана). В настоящее время часто приглашается в крупнейшие вузы КНР для чтения курса лекций по социологии религии. Область интересов: трансформация китайских религий, американские религии. Ян Фэнган // Китайская онлайн-инцеклопедия. 2000-2013. URL: <http://baike.baidu.com/view/3109483.htm> (дата обращения: 03.04.2012).

конкурировать с другими религиями, она обладает прочными позициями в обществе, определяя идентичность всего китайского народа³⁰⁶.

Чэнь Юн 陈勇 (1956 г.р.)³⁰⁷, один из сторонников концепции гражданской религии, считает, что «гражданская религия является воплощением национального духа, на базе которого формируются оценочные стандарты, поведенческие стереотипы. Гражданская религия должна быть построена на базе традиционной религии – она задает форму и грани гражданской религии. Гражданская религия не нуждается в сильной структурной опоре, а должна существовать в нормах поведения, привычках и в моральном сознании людей»³⁰⁸.

Китайские исследователи разделяют мнение, что главным назначением гражданской религии в качестве «производной» является установление легитимности политической системы, формирование ценностных стандартов политического режима и его функционирования, обеспечение основы идентичности общества и повышение его внутренней интеграции. Поэтому конфуцианство как гражданская религия, по мнению ученых, имеет следующие основные назначения – повышение силы сцепления национального духа, недопущение религиозных конфликтов, эффективная состыковка современного общества с традиционным конфуцианским наследием³⁰⁹.

Чэнь Мин, исследователь конфуцианства, полагает, что именно в форме гражданской религии конфуцианство способно участвовать в процессе трансформации китайского общества. Современные изменения общества он исследует через призму идентичности, рассматривая ее как результат идентификационных процессов личности, реализующихся во взаимодействии

³⁰⁶ Ян Фэнган. Дуйюй жуцзяо чживэй цзяодэ шэхуйсюе сыкао (Социологическое размышление о конфуцианской религиозности) / Конфуцианская религия Китая: сайт. 2000-2012. URL: http://www.chinarujiao.net/w_info.asp?PID=4284 (дата обращения: 14.12.2011).

³⁰⁷ Чэнь Юн, специалист по истории Китая, в настоящее время известен своими исследованиями в Институте этнологии и антропологии АОН КНР. Подробнее см.: Чэнь Юн // Китайская онлайн-инспеклопедия. 2000-2013. URL: <http://baike.baidu.com/view/351112.htm> (дата обращения: 03.04.2012).

³⁰⁸ Чэнь Юн. Гунминь цзунцзяо луныцзуншу (Теория гражданской религии) // Юаньдао (Сборник статей). – Вып. 13 / под ред. Чэнь Мин. – Пекин, 2007. – С. 81.

³⁰⁹ Подробнее см.: Гань Чуньсун. Сяньдайхуа юй вэньху асюаньцзе (Модернизация и культурный выбор). – Наньчан, 1998. – С. 225; Чэнь Мин. Вэньхуажусюе: сыбянь юй луныбянь (Культурное конфуцианство: размышления и споры). – Указ. изд. – С. 42; Чэнь Юн. Гунминь цзунцзяо луныцзуншу (Теория гражданской религии) // Юаньдао (Сборник статей). – Вып. 13. – Указ. изд. – С. 82.

индивидуального духовно-религиозного потенциала с социально-политическим контекстом существования. Идентичность, по его мнению, много значит не только для сохранения духовной, но и социально-политической стабильности человека, и в этом смысле роль традиционных объектов для самоидентификации приоритетна.

Чэнь Мин считает, что конфуцианство является неорганизованной религией, ее особенность – догма, ритуал, организация соединены со светской формой устройства и социальной жизнью, и не являются независимой сферой, как в организованных религиях. Такая религиозная система, не обладающая собственной строгой формой, опирается в своем развитии на общество, изменяется до неузнаваемости в процессе модернизации и глобализации³¹⁰.

Чэнь Мин указывает, что в Китае более 70 млн. китайцев (согласно официальным данным), которые выбрали христианство в качестве духовного ресурса собственной жизни. Исследователь задается вопросом: неужели конфуцианская религия не может дать им смысл жизни? Неужели конфуцианская религия не может дать чувство защищенности, осознание индивидуальной, культурной и политической идентичностей? Ответ для него очевиден – все упирается в сферу частного, в конституционную свободу выбора, в потребность человека выбирать. Небо размыто, оно не ясно, поэтому многие для удовлетворения духовных потребностей обращаются как минимум к буддизму. А персонифицированный христианский Бог, возможно, способен пробудить более яркие религиозные чувства и переживания. Чэнь Мин признает, что христианство имеет преимущества в индивидуальном удовлетворении духовных потребностей, но, что касается стабильности национальной и культурной идентичностей, оно является разрушающим фактором. Сейчас вопросы культуры и веры идут рука об руку. Будет ли принята народом конфуцианская религия? Будут ли восстановлены её

³¹⁰ Чэнь Мин. Вэньхуа жусюе: сыбянь юй луньбянь (Культурное конфуцианство: размышления и споры). – Указ. изд. – С. 74.

положение и роль? Вопросы индивидуальной веры перерастают в вопросы культурной и государственной идентичности общества³¹¹.

Чэнь Мин уточняет, что современное возрождение конфуцианства не должно рассматриваться с точки зрения культурной идентичности. В современном восхвалении конфуцианства как ядра китайской культуры он видит культурный этатизм, когда конфуцианству, исторически являющемуся особенностью культуры ханьского этноса, присваивают некую абсолютную роль и наделяют «превосходством». Такой «этноцентрический» взгляд на конфуцианство нивелирует культуры и традиции остальных 55 этносов. Ученый напоминает, что китайская нация как геополитическая концепция включает 56 этносов. Поэтому современное возрождение конфуцианства должно рассматриваться не с точки зрения культуры, а лишь с позиции формирования национального сознания и упрочнения связующего звена общества, т.е. под углом гражданской религии, поскольку гражданская религия способна дать единое сознание многонациональному государству³¹².

Размышляя над тем, зачем Китаю гражданская религия, исследователь пишет следующее: «Почему человека можно рассматривать с религиозной точки зрения? Потому что у человека есть мышление, есть жизнь, есть смерть, есть вопросы священности и трансцендентности. В человеческой натуре есть универсальные чувства и мышление, священное есть конечное направление мышления. Почему государство можно рассматривать под религиозным углом зрения? Потому что повествование о священном – самый эффективный метод совершенствования ценностных концепций общества. Любая мораль и концептуальное общественное сознание очень важны для общественной полярности и качества граждан. Общественный капитал такого общества получается из религии или культурной традиции. Действительно, культурная традиция, или традиционная культура, должна включать мистическое повествование, поскольку отправной точкой культуры является начало жизни

³¹¹ Чэнь Мин. Вэньхуажусюе: сыбянь юй лунбянь (Культурное конфуцианство: размышления и споры). – Указ. изд. – С. 76.

³¹² Чэнь Мин. Дацзи синьжусюе юй чжунго цзюеци (Материковое современное конфуцианство и подъем КНР) // Жунця юбао (Конфуцианская газета). – 2010. – № 4. – С. 39–42.

вообще, а жизнь начинается с мистического и священного, например, благоговения перед Небом и следования предкам»³¹³.

Чэнь Мин считает, что в настоящее время политическая перестройка и воскрешение конфуцианства – это две стороны единого, поскольку потребность политики в символичности по-прежнему существует. Исследователь считает, что современные проблемы религиозной идентификации стали проблемами политическими, а политические проблемы, в свою очередь, решаются посредством культурных приемов. Поэтому конфуцианство как гражданская религия – это не просто возрождение культурных ресурсов с целью обеспечения механизма психологической и духовно-нравственной стабильности людей, это реальная социально-политическая потребность общества³¹⁴.

Чэнь Мин уверен, что конфуцианство станет основой гражданской религии китайцев. Сегодня конфуцианская религия как система слаба, но как некая концепция священности влиятельна. Конфуцианство должно сначала активизироваться в общественной жизни в форме гражданской религии, что может расширить его социальную и психологическую базу, а затем в процессе осознания и официального признания реализуется его структурное развитие и произойдет возрождение конфуцианства как целостной и зрелой религии, т.е. произойдет перевод «прошлого наследия» на более высокий уровень³¹⁵.

* * *

Проведенный анализ работ известных материковых религиоведов и исследователей конфуцианства КНР позволяет сделать вывод, что в гуманитарной науке Китая тезис о «конфуцианстве как религии» не теряет своей актуальности, дискуссионности и остроты, и к настоящему времени, вне всяких сомнений, большой и плодотворный путь уже пройден. Материковую полемику о конфуцианстве как религии можно условно разделить на три

³¹³ Цит.по: Чэнь Мин. Вэньхуа жусюе: сыбянь юй лунбянь (Культурное конфуцианство: размышления и споры). – Указ. изд. – С. 45.

³¹⁴ Там же. – С. 45–49.

³¹⁵ Там же. – С. 45.

периода. В первый период – с 1978 г. по середину 80-х гг. – велись прения о том, является ли конфуцианство религией. Во второй период – с середины 80-х гг. по 2000 г. – дебаты идут о том, какими же особенностями обладает конфуцианская религия, в чем ее отличие от других религий. В третий период – с 2000г. по настоящее время – акцент в споре о конфуцианской религии ставится на пути возрождения конфуцианской религии, ее значимости для современного человека и общества.

Решая дилемму, является ли конфуцианство религией, материковые ученые в первую очередь ориентируются на западные религиоведческие стандарты. Материковые религиоведы стремятся выявить в конфуцианской религии религиозные атрибуты и концепции, присущие мировым религиям. Так, например, инициатор полемики о конфуцианской религии в КНР Жэнь Цзюй указывает на основателя конфуцианской религии – Конфуция, догматические каноны – конфуцианские каноны, конфуцианскую религиозную организацию – клановую, учебную и государственную систему. Хэ Гуанху, исследуя конфуцианство с точки зрения известных религиоведческой науке четырех религиозных факторов – религиозный чувственный опыт, религиозные концепции, религиозное поведение, религиозная организация, – доказывает, что конфуцианство является религией.

Последующая дискуссия о специфике конфуцианской религии демонстрирует перенос религиоведческих акцентов с западных стандартов на особенности локальных религиозных феноменов. Так Ли Шэнь считает, что неправильно оценивать конфуцианство с точки зрения отсутствия в нем тех или иных западных (христианских) атрибутов, поскольку частичные особенности не могут быть сущностными, – например, понятия *рая* и *ада*, а также религиозной организации подобно христианской. Свое доказательство конфуцианской религии Ли Шэнь строит на анализе четырех спорных вопросов о конфуцианской религии: Конфуций и сверхъестественное, конфуцианский *шанди*, потусторонняя жизнь в конфуцианской религии, конфуцианская религиозная организация и жертвоприношения.

Согласно воззрениям современных китайских религиоведов, *жуцзяо* – специфическая религия, характерные особенности которой обусловлены исторически и культурно. Конфуцианская религия *жуцзяо* – это продукт соединения древнейших религиозных верований эпохи Инь-Чжоу с конфуцианским учением *жусюе*. Конфуцианство усвоило и развило древнейшие верования в верховное божество, которое в разные исторические эпохи имело разные названия – *шанди*, *тянь* и др.

Известно, что изначально Небо (*тянь*) воспринималось в двух ипостасях – как персонифицированное божество и в качестве волящего. В эпоху неоконфуцианства, когда произошел отход от исходной религиозной составляющей конфуцианства в сторону философии, Небо перестало быть персонифицированным, оно потеряло свою единотелесность с человеком, но приобрело единосущность. Понимание Неба как волящего стало приоритетным, в таком виде оно сохранилось до настоящего времени. Концепция Неба выступает коллективным бессознательным китайцев.

В силу специфики культуры и мировоззрения объективная сторона Неба никогда не была на первом плане, важна была ритуально-обрядовая сторона как «связь» человека со священным потусторонним миром. К династии Сун и Мин, когда часть ритуально-обрядовых действий трансформировалась в нормы этического толка и глубоко интегрировалась во все слои общества, высоконравственное поведение стало отождествляться с ритуальными действиями и расцениваться как служение Небу.

Религиоведы считают, что в отличие от христианства, возникшего в силу исторических обстоятельств вне рамок государственной организации, конфуцианская религия всегда существовала в рамках государственного управления, поэтому сложная иерархическая государственная система, собственно, и выступала религиозной организацией конфуцианства. Подобно строгой государственной иерархии, конфуцианская религия предусматривает не равные религиозные права. Конфуцианец являлся посредником между

мирским и священным, он был ядром религиозной системы и в то же время активным участником социальной и государственной структуры.

В XXI в. акценты в дискуссии о конфуцианстве сместились в сторону осмысления значения конфуцианских этико-религиозных ценностей в современном китайском обществе и государстве. Китайские мыслители стремятся соединить элементы конфуцианской культуры с существующей социополитической системой Китая. В настоящее время широкую известность получила теория возрождения конфуцианской религии в качестве официальной государственной, предусматривающей тотальную «конфуцианизацию» всех сфер семейной, общественной и политической жизни. Конфуцианские религиозные ценности рассматриваются в качестве фундаментальных установок, обуславливающих самосознание китайского общества, его национальный дух и самобытность – *китайскость*.

Более естественной считается идея реанимации конфуцианства в форме гражданской религии, способствующей формированию национального сознания и упрочнению связующего звена общества. Конфуцианская религия в качестве гражданской обеспечит новую фазу трансформации идентичности китайского общества, гарантирует недопущение религиозных конфликтов и эффективную состыковку современного общества с традиционным – конфуцианским – наследием.

Современные тенденции развития человека, общества, культуры обуславливают потребность современности в традиционном. Конфуцианское наследие демонстрирует жизнеспособность и стойкость в качестве духовного, культуuroобразующего и идентификационного фактора жизни китайского общества. Поэтому, несмотря на множественные попытки искоренения «исконного», ценности и смыслы конфуцианства в итоге все же признаны как функционально необходимые на современном этапе развития китайского общества.

Заключение

Проблема интерпретации религии объясняется сложностью и многообразием религиозных феноменов. Существует множество типов религий, что обусловлено исторической и культурной спецификой жизни народов. Религии различных культур, – например, религии Востока и Запада, – имеют массу отличий по внутреннему содержанию и внешним формам. Определить, что является религией, а что ею не является, исходя из одной научной дисциплины или концепции, действительно трудно и, более того, некорректно. Современные тенденции развития гуманитарной науки диктуют новые требования – толкование понятия «религия» должно в полной мере учитывать особенности религий разных стран, регионов, культур.

Конфуцианство – многомерный культурно-исторический феномен, ядро которого – «религиозное мировоззрение». Определяя религиозные основания конфуцианства, не следует ориентироваться только на западные христианоцентрические стандарты оценки религии, понять конфуцианскую религию можно изнутри, – осмыслив особенности китайской культуры.

В своей работе мы попытались внести ясность в понимание и признание религиозной стороны конфуцианства. В отечественной науке тема конфуцианской религии остается малоизученной. В китайской гуманитарной науке, напротив, признан факт наличия религиозных оснований в конфуцианской традиции, определены основные специфические черты конфуцианской религии, обозначено видение будущего её развития.

Поэтому мы поставили перед собой **цель** – определить основные интерпретации религиозных оснований конфуцианства в работах зарубежных конфуцианских мыслителей, материковых религиоведов и исследователей конфуцианства. Мы надеемся, что нам удалось достичь этой цели, решив поставленные перед нами **задачи**.

Прежде всего, мы рассмотрели характерное для зарубежных конфуцианцев видение сущности религии. Далее обозначили особенности

развития религиоведческой науки КНР и, соответственно, видение сути религии в работах китайских мыслителей материкового Китая.

Затем, проанализировав интерпретацию конфуцианской религии в творчестве зарубежных конфуцианцев, выявили основные положения и акценты в понимании особенностей конфуцианской религии, ее значение для современного китайского общества.

Кроме того, нами рассмотрены взгляды ученых КНР на проблему конфуцианской религии – прояснена динамика развития дискуссии о конфуцианской религии, раскрыты основные тенденции и акценты в определении ее специфики и современного значения.

Таким образом, в ходе диссертационного исследования, основываясь на работах китайских ученых, мы пришли к следующим **выводам**:

1. Зарубежные философы-конфуцианцы критически пересматривают западные христианоцентристские трактовки понятия религии, доказывают их неуниверсальность и культурно-историческую обусловленность. Они считают, что наличие образа Бога, учения о Боге не является главным, сущностным признаком религии, поэтому неправомерно разграничивать религиозные и нерелигиозные явления, опираясь только на этот признак. Образ Бога и учение о Боге – важный признак религии, но он должен служить не для определения религии как таковой, а в качестве одного из признаков, выявляющих её особые типы. Представления о «сверхреальном» и «сверхъестественном», создаваемые человеком как следствия его духовной потребности в трансцендентном, – тоже признак религии. Особенности религий могут быть обусловлены спецификой развития духовной культуры того или иного народа – для китайских религий характерна монолитность философии и религии. Основным содержанием религии, помимо идеи Бога, могут выступать другие фундаментальные данности. Китайская религиозно-философская система сосредоточена на представлениях о жизни, человеке, и это обстоятельство детерминирует специфику китайских религий. Ведущие современные конфуцианцы трактуют религию с традиционных для китайской культуры позиций этического

универсализма и полагают, что суть религии заключается в гуманистических ценностях и нравственных нормах.

2. Знакомство с западной религиозно-философской мыслью позволяет зарубежным конфуцианским мыслителям по-особому эксплицировать особенности конфуцианской религии, её сущность, что выражается в следующих основных моментах. Во-первых, источником своеобразия конфуцианской религии выступает особая форма восприятия мира – имманентная трансцендентность. Небо как сверхреальность присутствует в посюстороннем мире в ценностной форме, – составляет и определяет сущность человека, т.е. его индивидуальную природу. Поэтому Небо, с одной стороны, трансцендентно, с другой, – имманентно. Во-вторых, в центре конфуцианской религии – человек, т.е. субъект, а не объект веры. Духовной миссией человека является осознание собственного внутреннего религиозного источника и максимальная реализация своей ценностной природы так, чтобы имманентные данности преодолели ограниченность материального мира и развились до предела – до трансцендентного уровня. В-третьих, суть конфуцианской религиозной жизни заключается в нравственном совершенствовании человека. В этом смысле воззрения Моу Цзунсяня об «единении [индивидуальной] природы человека и небесного Пути», теория Тан Цзюньи о конфуцианском «сверхгуманизме», «конечная передача человечности» Лю Шусяня и «предельная самотрансформация» Ду Вэймина сопоставимы между собой – все философы говорят о нравственно-духовной жизни человека как квинтэссенции конфуцианской религии. Кроме того, в конфуцианской религии религиозное и светское неотделимы друг от друга. В каждом бытовом действии, в отношениях между людьми, наполненными, на первый взгляд, сугубо этическим содержанием, заключается религиозное назначение становления человека в рамках семьи, общества и Поднебесной.

4. Китайские зарубежные конфуцианцы исследуют конфуцианскую религию на предмет её значения для современной культуры. В духовном развитии человека мыслители видят залог здорового развития современного

общества, когда внутренний мир каждого находится в гармоничном соответствии с потребностями современности. В этом плане конфуцианский религиозный потенциал у этих ученых на первом месте. Ни в коей мере не отрицая значимости других религиозных традиций, китайские мыслители акцентируют внимание на роли конфуцианской традиции в созидании и трансляции культуры. Конфуцианские этико-религиозные ценности рассматриваются в качестве маркера самобытности китайской культуры – *китайскости*, а также с точки зрения идентичности и формирования глобальной этики.

5. Проблема толкования сущности религии в КНР напрямую связана с влиянием марксистского атеизма на политическую и общественную сферу жизни. В 50-60-х гг. складывается интерпретация религии как «неправильной» формы общественного сознания, а позже – как «опиума народа» в однозначно негативном смысле. Религия, согласно представлениям того времени, изживёт себя по мере строительства социализма. В годы «культурной революции» марксистский атеизм в области религии принимает радикальную форму, парализуя тем самым развитие религиозноведческой мысли КНР. Сегодня можно говорить об идеологической открытости религиозноведческого знания континентального Китая, когда марксистская методология сосуществует с западными концепциями, а традиционные марксистские трактовки религии постепенно избавляются от прежнего догматизма, переосмысляются и дополняются с учетом новых потребностей развития общества. Идеи западного религиозноведения стимулируют переход от понимания религии как «негативного» явления к признанию и толкованию её как сложной и значимой части социокультурной системы.

6. При осмыслении сущности религии материковые мыслители подчеркивают особенности локальных реалий и обращаются к ключевым категориям и смыслам китайской культуры. Среди ключевых китайских категорий, раскрывающих суть религии, в ряде авторитетных публикаций выделяется понятие *шэнь*. Современные тенденции развития религиозноведения

обуславливают потребность расширения смыслового поля этого термина: от «божества», «Бога» – до «сверхъестественной силы», «святого», «сакрального» и т.п. Среди важнейших смыслов внимание обращается на древнее выражение *шэньдао шэцзяо* – «воспитание посредством приобщения к божественной (святой) истине». В нём, как полагают некоторые ведущие религиоведы КНР, заключается универсальная сущность и выражается основная социальная функция религии. Именно «воспитание», как распространение нравственности, определяет образ действия человека в рамках каждой отдельной религиозной традиции. «Воспитание» – суть всех религий; в понимании места и роли «воспитания» скрывается главная причина отличия западного и китайского осмысления феномена религии.

7. В контексте развития религиоведческой науки КНР актуализируется проблема признания конфуцианства в качестве религии. Анализ работ ведущих религиоведов КНР показал, что в период с 1978 г. по середину 80-х гг. XX в. религиозный статус конфуцианства определяется на базе западных религиоведческих стандартов и теорий. Китайские ученые выявляют наличие в конфуцианстве религиозных признаков, соответствующих общеизвестным западным стандартам. В конфуцианстве находят основателя религии, объект религиозной веры, догматические каноны, религиозную организацию, обрядово-ритуальную систему. Доказывают религиозный статус конфуцианства также с точки зрения четырех религиозных факторов – религиозного чувственного опыта; религиозных концепций; религиозного поведения; религиозной организации. Последующая дискуссия о конфуцианской религии (с середины 80-х гг. по 2000 г.) демонстрирует перенос религиоведческих акцентов на особенности локальных религиозных феноменов. В это время исследователи озабочены решением вопроса определения специфики конфуцианской религии. Западные (христианские) стандарты оценки религии частично подвергаются критике. Доказательство религиозного статуса конфуцианства выстраивается в контексте осмысления историко-культурных реалий. Настоящий период осмысления конфуцианства в

гуманитарной науке КНР (с 2000г.) характеризуется вниманием к возрождению этико-религиозных элементов конфуцианства, их значимости для современного человека и общества.

8. Материковые ученые доказывают, что *жуцзяо* – специфическая религия, характерные особенности которой обусловлены исторически и культурно. В конфуцианстве нет привычной, соответствующей христианским стандартам, веры в божество, представлений о рае и аде, нет церковной организации и духовных лиц и других признаков. Согласно воззрениям материковых ученых, конфуцианская религия имеет следующие особенности. Во-первых, конфуцианская религия *жуцзяо* – это продукт соединения древнейших религиозных верований эпохи Инь-Чжоу с конфуцианским учением *жусюе*. Во-вторых, конфуцианство усвоило и развило древнейшие верования в верховное божество, которое в разные исторические эпохи имело разные названия – *шанди*, *тянь* и др. Конфуцианское Небо (*тянь*) изначально воспринималось в двух ипостасях – как персонифицированное божество и в качестве волящего. В эпоху развития неоконфуцианства понимание Неба как волящего стало доминирующим. Более того, в силу специфики мировоззрения объективная сторона Неба никогда не была на первом плане, важна была ритуально-обрядовая сторона как «связь» человека со «священным». К династии Сун и Мин высоконравственное поведение стало отождествляться с ритуальными действиями и расцениваться как служение Небу. Кроме того, в отличие от христианства, возникшего в силу исторических обстоятельств вне рамок государственной организации, конфуцианская религия всегда существовала в рамках государственного управления, поэтому сложная иерархическая государственная система, собственно, и выступала религиозной организацией конфуцианства. Конфуцианская религиозная система, подобно государственной, предусматривала неравные религиозные права.

9. Размышляя о современной судьбе конфуцианской религии, материковые исследователи стремятся соединить ее основы с существующей социополитической системой Китая. В настоящее время широкую известность

получила теория возрождения конфуцианской религии в качестве официальной государственной, предусматривающей тотальную «конфуцианизацию» всех сфер семейной, общественной и политической жизни. Конфуцианские религиозные ценности рассматриваются в качестве фундаментальных установок, обуславливающих самосознание китайского общества, его национальный дух и самобытность – *китайскость*. Более естественной и адекватной считается идея реанимации конфуцианства в форме гражданской религии, способствующей формированию национального сознания китайского общества.

В заключение следует подчеркнуть, что ведущие китайские философы-конфуцианцы, а также религиоведы и исследователи конфуцианства материкового Китая едины во мнении, что интерпретации и дефиниции религии не могут быть статичными, потребность в их постоянной коррекции существует естественным образом в силу развития обществ и различий в культурах. Китайскими учеными также признано, что роль религии в современности велика, она должна рассматриваться в контексте глобализирующегося мира и в рамках понимания путей укрепления стабильности общества. Религия продолжает транслировать культуру, соединяя традиции и современные общества в культурно-исторические целостности.

Сегодня конфуцианское наследие демонстрирует собственную жизнеспособность и стойкость в качестве духовного, культуuroобразующего и идентификационного фактора жизни китайского общества. Поэтому, несмотря на множественные попытки искоренения «исконного», ценности и смыслы конфуцианства в итоге все же признаны как функционально необходимые на современном этапе развития китайского общества.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Литература

1. Алексеев В.М. Труды по китайской литературе: В 2 кн. – Кн. 1 / В.М. Алексеев; [сост. М.В. Баньковская; отв.ред. Б.Л. Рифтин]. – М.: Вост. лит., 2002. – 574с.
2. Алексеев В.М. Труды по китайской литературе: В 2 кн. – Кн. 2 / В.М. Алексеев; сост. М.В. Баньковская; отв.ред. Б.Л. Рифтин. – М.: Вост. лит., 2003. – 511с.
3. Балагушкин Е.Г. Гражданская религия // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 252–253.
4. Баранов И.Г. Верования, обычаи китайцев. – М., 1999. – 304с.
5. Баргачева В.Н., Кравцова М.Е. Культ Конфуция // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 2:] Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2007. – С. 196–201.
6. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М., 1995. – 456с.
7. Берзин Э. Конфуцианство // Наука и жизнь. – 1994. – №5. – С. 86–94.
8. Борох Л.Н. Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX-XX веков. Лян Цичао: теория обновления народа. – М.: Изд.фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 287с.
9. Буров В.Г. Современная китайская философия. – М.: Главная редакция восточной литературы, «Наука», 1980. – 311с.
10. Бичурин Н.Я. Статистическое описание Китайской империи (в двух частях). – М.: Восточный дом, 2002. – 464с.
11. Васильев В.П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм, даосизм. – СПб.: типография В.С. Балашева, 1873. – 183с.
12. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. – Изд 2-е. – М.: Изд.фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 488с.

13. Васильев Л.С. Конфуцианская цивилизация // Азия и Африка сегодня. – 1996. – №2. – С. 26–29.
14. Васильев Л.С. История религий Востока. Учебное пособие для вузов. – Изд. 8-е – М.: КДУ, 2006. – 704с.
15. Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайского государства / отв. ред. А.В. Меликсетов. – М.: Изд-во «Наука», 1983. – 324с.
16. Вэнь Цзянь, Горобец Л.А. Даосизм в современном Китае. – Благовещенск, 2002. – 210с.
17. Гараджа В.И. Религиоведение: учебное пособие для студентов высш.учеб.заведений и преп.ср.школы. – М.: Аспект Пресс, 1995. – 351с.
18. Георгиевский С.М. Принципы жизни Китая. – СПб.: Типография И.Н. Скороходова, 1888. – 532с.
19. Горбунова С. Идеологические интерпретации социальной роли религии и буддизм в КНР // Проблемы Дальнего Востока. – 2005. – №2. – С. 144–153.
20. Головачева Л.И. Конфуцианство как основа цивилизации Китая // Вестник ДВО РАН. – 1997. – №1. – С. 42– 48.
21. Головачева Л.И. Конфуцианство и мир и развитие в XXI веке // Восток. – 2000. – №2. – С. 153– 155.
22. Головачева Л.И. Цивилизация, Конфуций и будущее Китая // Проблемы Дальнего Востока. – 1996. – №1. – С. 111–122.
23. Го Циюн. Исследование современного конфуцианства в КНР // Проблемы Дальнего Востока / пер. с кит. А. Калкаевой. – 2008. – №1. – С. 119–132.
24. Гране М. Китайская мысль / пер. с фр. В.Б. Иорданского. – М.: Алгоритм, 2008. – 528с.
25. Грубе В. Духовная культура Китая: литература, религия, культ / пер. с нем. П.О. Эфрусси. – СПб., 1912.
26. Делюсин Л. Конфуций и социалистическая модернизация // Азия и Африка сегодня. – 1991. – №1. – С. 24–28.

27. Делюсин Л. В поисках нового типа культуры // Азия и Африка сегодня. – 1991. – № 12. – С. 7–12.
28. Делюсин Л. Модернизация и учение Конфуция // Азия и Африка сегодня. – 2001. – № 7. – С. 8– 11.
29. Доусон К.Г. Религия и культура / пер. с англ., вступ. ст., коммент.: Кожурин К.Я. – СПб.: Алетейя, 2000. – 281с.
30. Е Ли-ин. Конфуцианские мыслители о религиозной природе конфуцианства // Россия и Китай на дальневосточных рубежах Вып. 4. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2002. – С. 16–21.
31. Забияко А.П. Категории «свой» – «чужой» в этническом сознании // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Вып. 5. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2003. – С. 224–228.
32. Забияко А.П. Государственная религия // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С.248–249.
33. Забияко А.П. Китайцев древних религия // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С.521–523.
34. Забияко А.П. Конфуцианство // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 540–545.
35. Забияко А.П. Конфуцианская этика и дух бюрократизма: религия Китая в трактовке М.Вебера // Религиоведение, 2004. – № 1. – С. 194–200.
36. Забияко А.П. Путунхуа китайской мифологии и религии в энциклопедии «Духовная культура Китая» // Философия религии: альманах. 2010–2011. – М.: Наука, 2011. – С. 471–489.
37. Забияко А.П. Религиозная идентичность // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С.863–864.
38. Забияко А.П., Хаймурзина М.А. Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая

- половина XX – начало XXI вв.). Статья первая // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 60–84.
39. Забияко А.П., Хаймурзина М.А. Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.). Статья вторая // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С. 64–75.
 40. Зайцев В.В. Тянь // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 441–445.
 41. Из истории традиционной китайской идеологии /сост. и отв. ред. О.Л. Фишман. – М.: Изд-во «Наука», 1984. – 295с.
 42. История китайской философии / пер. с кит.; общ. ред. и послесл. М.Л. Титаренко. – М.: Прогресс, 1989. – 552с.
 43. Кейдун И.Б. Классический конфуцианский трактат Ли Цзи и китайский ритуал конца XVII – начала XX вв.: Дис. канд. ист. наук: 07.00.03 / Кейдун Ирина Борисовна. – СПб., 2003. – 232с.
 44. Китайская философия: Энциклопедический словарь/ РАН. Ин-т Дальнего Востока; гл. ред. М.Л. Титаренко. – М.: Мысль, 1994. – 573с.
 45. Классическое конфуцианство: переводы, статьи, комментарии А.Мартынова и И.Зограф: В 2 т. – Т. 1. – СПб.: Изд.дом «Нева»; М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2000. – 384с.
 46. Классическое конфуцианство: переводы, статьи, комментарии А. Мартынова и И.Зограф: В 2 т. – ТII. – СПб.: Изд.дом «Нева»; М.: «ОЛМА-ПРЕСС», 2000. – 208с.
 47. Кобзев А.И. Категории и основные понятия китайской философии и культуры // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 66–81.
 48. Кобзев А.И. Конфуцианство // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит.,

2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 280–283.
49. Кобзев А.И. Логика и диалектика в Китае // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 82–125.
50. Кобзев А.И. Лян чжи // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 335–336.
51. Кобзев А.И. Неоконфуцианство // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 368–369.
52. Кобзев А.И. Самоопределение китайской философии // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 56–65.
53. Кобзев А.И. Философия и духовная культура Китая // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 44–55.
54. Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства / А.И. Кобзев. – М.: Вост.лит., 2002. – 606с.
55. Кожин П.М. Государство и религиозные организации в Китае // Проблемы Дальнего Востока. – 1986. – № 4. – С. 141–149.
56. Кожин П.М. Конфуцианство и государственные культы // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 2:] Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2007. – С. 190–195.

57. Кожин П.М. Историческое развитие религиозной ситуации // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 2:] Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2007. – С. 172–189.
58. Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики / отв. ред. Л.П. Делюсин. – СПб.: Изд. дом «Нева», 1982. – 262 с.
59. Коростовец И.Я. Китайцы и их цивилизация. – СПб.: Типография П.П. Сойкина, 1896. – 639 с.
60. Кравцова М.Е. История культуры Китая. – СПб.: Изд-во «Лань», 1999. – 416 с.
61. Кравцова М.Е. Представления о верховной власти и правителе // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 2:] Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2007. – С. 90–99.
62. Кузнецов В.С. Конфуцианство в современном Китае // Вопросы истории. – 1997. – №10. – С. 155–159.
63. Кузнецов В.С. Общественная мысль России XIX в. о конфуцианстве // Проблемы Дальнего Востока. – 1994. – №4. – С.135– 139.
64. Кузнецов В.С. Политика в отношении религии в КНР // Проблемы Дальнего Востока. – 2001. – №1. – С.163–176.
65. Кузнецов В.С. Пять конфессий Китая // Проблемы Дальнего Востока. – 1994. – №2. – С.108–114.
66. Ломанов А.В. Ду Вэймин // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 249–250.
67. Ломанов А.В. Манифест китайской культуры людям мира // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 339.

68. Ломанов А.В. Моу Цзунсань // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 355–356.
69. Ломанов А.В. Новое конфуцианство // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 370–373.
70. Ломанов А.В. Постконфуцианство // Китайская философия: Энциклопедический словарь / РАН. Ин-т Дальнего Востока; гл. ред. М.Л. Титаренко. – М.: Мысль, 1994. – С. 253–255.
71. Ломанов А.В. Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1996. – 248с.
72. Ломанов А.В. Тан Цзюньи // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 429–431.
73. Ломанов А.В. Хэ Линь и современное конфуцианство // Проблемы Дальнего Востока. – 1999. – №5. – С. 125–136.
74. Ломанов А.В. Христианство и китайская культура. – М.: Вост. лит., 2002. – 446 с.
75. Ли Цзинюань. Современное состояние и тенденции развития китайской философии // Вопросы философии / пер. с кит. В.Г. Бурова. – 2007. – №5. – С. 21–26.
76. Лукьянов А.Е. Миф и метафизика древнекитайской геополитики // Проблемы Дальнего Востока. – 2000. – № 3. – С. 133–147.
77. Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия): Монография. – М.: Изд-во УДН, 1989. – 189 с.
78. Малявин В.В. Китайская цивилизация. – М.: Изд-во «Астрель», Изд-во «АСТ», 2000. – 632 с.

79. Малявин В. Феномен синкретических религий в Китае // Проблемы Дальнего Востока. – 1997. – № 1. – С. 107–121.
80. Мао Цзэдун. Маленькая красная книжица. – М., Алгоритм, 2007. – 448с.
81. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд 2-е. – Т. 20. – М.: Государственное изд-во полит. литературы, 1961.
82. Мартынов А.С. Конфуцианство: классический период / пер. с кит. А.С. Мартынова. – СПб.: Азбука классика; Петербургское востоковедение, 2006. – 384 с.
83. Мартынов А.С. Конфуцианство: этапы развития. Конфуций. «Луньей» / пер. с кит. А.С. Мартынова. – СПб.: Азбука классика; Петербургское востоковедение, 2006. – 352 с.
84. Мартынов А.С. Чжу Си и официальная и идеология императорского Китая // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики: Сб. ст., отв. ред. Л.П. Делюсин. – СПб.: Изд-во «Нева», Гл. ред. восточной литературы, 1982. – С. 111–125.
85. Маслов А.А. Китай: укрощение драконов: Духовные поиски и сакральный экстаз. – М.: Алетейя: Культурный центр «Новый акрополь», 2006. – 480с.
86. Масперо А. Религии Китая. – СПб.: Наука, 2004. – 375 с.
87. Невилл Р. «Бостонское конфуцианство» – корни восточной культуры на западной почве // Проблемы Дальнего Востока / пер. с англ. А.Ломанова. – 1995. – №1. – С. 136–149.
88. От магической силы к моральному императиву: категория *де* в китайской культуре/ отв. ред. Л.Н. Борох, А.И. Кобзев. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – 422 с.
89. Основы религиоведения: Учеб. / Борунков Ю.Ф., Яблоков И.Н., Новиков М.П. и др.; под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Высш. шк., 1994. – 368 с.

90. Основы религиоведения: Учеб. / Борунков Ю.Ф., Яблоков И.Н., Никонов К.И. и др.; Под ред. И.Н. Яблокова. – Изд. 4-ое, перераб. и доп. – М.: Высш. шк., 2005. – 508 с.
91. Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. – М.: Наука. Изд.фирма «Восточная литература», 1993. – 440 с.
92. Переломов Л.С. Конфуций «Лунь юй» / исслед., пер. с кит., коммент. Факс. текст «Лунь юя» с коммент. Чжу Си. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – 588 с.
93. Переломов Л.С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. – ХХIв.). – М.: Изд. «Стилсервис», 2009. – 704 с.
94. Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. – М.: Изд-во «Наука», гл. ред. восточной литературы, 1981. – 333 с.
95. Переломов Л.С. Конфуцианство и современный стратегический курс КНР. – М.: Изд-во ЛКИ, 2007. – 256 с.
96. Переломов Л.С. Слово Конфуция. – М.: ТПО «Фабула», 1992. – 192 с.
97. Проблемы человека в традиционных китайских учениях / отв.ред. Т.П. Григорьева. – М.: Издательство «Наука», 1983. – 264 с.
98. Религии мира: Учеб. пособие / под. ред. М.М. Шахнович. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. – 290 с.
99. Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. – М.: Институт психологии РАН, «Академический проект», 1999. – 320 с.
100. Терехова Н.В. Понятие конфуцианской традиции в бостонской школе современного неоконфуцианства // Magister Dixit (Электронный научно-педагогический журнал Восточной Сибири). – 2011. – №4. URL: <http://md.islu.ru/> (дата обращения: 05.04.2013).
101. Тертицкий К.М. Изучение традиционной китайской культуры в КНР // Восток. – 1991. – №6. – С. 166–174.
102. Тертицкий К.М. Китайские синкретические религии в XX веке. – М.: Изд.фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 415 с.

103. Тертицкий К.М. Религиозная ситуация в КНР // Восток. – 1993. – № 6. – С. 50–56.
104. Тертицкий К.М. Китайцы: традиционные ценности в современном мире. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 347 с.
105. Тиллих П. Избранное: Теология культуры / пер. с англ. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.
106. Титаренко М.А., Феоктисов В. Китайская философия как часть мировой философии // Проблемы Дальнего Востока. – 2004. – №2 – С. 157–165.
107. Ткаченко Г.А. Китайская этическая мысль // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 126–139.
108. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб.: Азбука классика, Петербургское Востоковедение, 2007. – 480 с.
109. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – Изд. 4-е. – СПб.: Азбука классика, Петербургское Востоковедение, 2007. – 544 с.
110. Тихвинский С.Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX века. – М., 1980. – 359 с.
111. Филонов С.В. Введение в даологию: Учеб. пособие. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010 – 184 с.
112. Филонов С.В. Даосская концепция жизни // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2012. – №1(33) – С. 86–96.
113. Филонов С.В. Исследование даосизма в Китае: достижения и перспективы // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2012. – №3(35) – С. 83–92.
114. Фэн Юлань. Краткая история китайской философии / пер. на рус. Р.В. Котенко, науч.ред. Е.А. Торчинов. – СПб.: Евразия, – 1998. – 376 с.

115. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций /пер. с англ. Т. Велимеева. – М.: АСТ, АСТ МОСКВА, 2007. – 571 с.
116. Хаймурзина М.А. К вопросу о смысловом содержании понятия «современное конфуцианство» // Вестник Амурского государственного университета. Научно-теоретический журнал. Серия «Гуманитарные науки». – Вып. 62. – Благовещенск, 2013. – С. 3–7.
117. Цицерон. Философские трактаты / пер. с лат. М.И. Рижского. – М.: Наука, 1985. – 382 с.
118. Человек и духовная культура Востока. Альманах. – Вып. 2. / отв. ред. А.Е. Лукьянов.– М.: Изд-во «ОГНИ», 2003. – 174 с.
119. Чэн Чжунъин. Теория конфуцианской личности (selfhood): самосовершенствование и свободная воля в конфуцианской философии // Проблемы Дальнего Востока / пер. с англ. А. Ломанова. – 1995. – №6. – С. 105–106.
120. Элбакян Е.С. Феномен советского религиоведения // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 141–162.
121. Элиаде М. История веры и религиозных идей. –Т.2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства / пер. с фр. – М.: Критерион, 2002. – 512 с.
122. Этническая история китайцев в XIX – начале XX века / М.В.Крюков, В.В. Малявин, М.В. Софронов, Н.Н. Чебоксаров. – М.: Наука. Изд.фирма «Восточная литература», 1993. – 413 с.
123. Этнопсихология: Учеб. пособие для вузов / Ю.В. Арутюнян, Л.М. Дробижева, А.А. Сусоколов. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 271 с.
124. Юань Кэ. Мифы Древнего Китая / пер. с кит. – М., Глав. ред. восточной литературы: «Наука», 1987. – 528 с.
125. Юркевич А.Г. Саньцай // Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост.лит., 2006. – [Т. 1:] Философия / ред. М.Л. Титаренко и др. – 2006. – С. 378–382.
126. Яблоков И.Н. (ред.) История и теория атеизма. М.: Мысль, 1987. – 472 с.

127. Яблоков И.Н. Религиоведение: Учеб. пособие. – М.: Гардарики, 2004. – 317 с.
128. Яхонтов С.Е. История языкознания в Китае (I тыс. до н.э. – I тыс. н.э.) // История лингвистических учений. Древний мир / под ред. А.В.Десницкая, С. Д. Кацпельсон. – С. 92–109.
129. Alitto G.S. The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity. – Berkeley, CA: University of California Press, 1986.
130. Bell A. D. China`s new Confucianism: politics and everyday life in a changing society. – Princeton University Press, 2000. – 239 p.
131. Ching J. Confucius // Encyclopedia of religion / edit by Lindsay Jones. – 2nd ed. – USA: Thomson Gale, 2005. – P. 1933–1937.
132. Csikszentmihalyi M. Confucianism: an overview // Encyclopedia of religion / edit by Lindsay Jones. – 2nd ed. – USA: Thomson Gale, 2005. – P. 1890–1905.
133. Csikszentmihalyi M. Confucianism: the classical canon // Encyclopedia of religion / edit by Lindsay Jones. – 2nd ed. – USA: Thomson Gale, 2005. – P. 1905–1910.
134. Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie. – Paris, 1912.
135. Fingarette H. Confucius: The Secular as Sacred. – New York: Harper, 1972.
136. Girardot J. N. Chinese religion: mythic themes // Encyclopedia of religion / edit by Lindsay Jones. – 2nd ed. – USA: Thomson Gale, 2005. – P. 1622–1629.
137. Girardot J.N., Kleeman F.T. Chinese religion: history of study // Encyclopedia of religion / edit by Lindsay Jones. – 2nd ed. – USA: Thomson Gale, 2005. – P. 1629–1640.
138. Goossaert V. Chinese religion: popular religion // Encyclopedia of religion / edit by Lindsay Jones. – 2nd ed. – USA: Thomson Gale, 2005. – P. 1613–1621.

139. Jensen M.L. Confucianism: history of study // Encyclopedia of religion / edit by Lindsay Jones. – 2nd ed. – USA: Thomson Gale, 2005. – P. 1916–1926.
140. Marett R. The Threshold of Religion. – London, 1909. – 173 p.
141. Neville R.C. Boston Confucianism: portable tradition in the late-modern world. – State University of New York Press, 2000. – P. 258.
142. Nivison D. Chinese philosophy // Encyclopedia of religion / edit by Lindsay Jones. – 2nd ed. – USA: Thomson Gale, 2005. – P. 1570–1580.
143. Overmyer L.D., Adler A. J. Chinese religion: an overview // Encyclopedia of religion / edit by Lindsay Jones. – 2nd ed. – USA: Thomson Gale, 2005. – P. 1580–1613.
144. Stewart C.L. Civil religion // Encyclopedia of religion / edit by Lindsay Jones. – 2nd ed. – USA: Thomson Gale, 2005. – P. 1812–1817.
145. Tillich P. Systematic Theology. Vol.1 “Introduction”. – Chicago: University Of Chicago Press, 1951.
146. Wilson A.T. Confucianism: the imperial cult // Encyclopedia of religion / edit by Lindsay Jones. – 2nd ed. – USA: Thomson Gale, 2005. – P. 1910–1916.

Источники

147. Ван Бансюн. Моу Цзунсань сяньшэн хуэйтун чжунси вэньхуачжи чжэсюе хуэймин (Моу Цзунсань о философской мудрости китайской и западной культур) // Сяньдай синьжусюе таньсо (Исследование современного конфуцианства) / под ред. У Гуан. – Шанхай, 2003. – С. 292–315.
148. Вэй чжунго вэньхуа цзингао шицзе жэньши сюаньянь (Манифест китайской культуры людям мира) // Дандай синьжуцзя (Современное конфуцианство). – Пекин, 1989. – С. 1–52.
149. Гань Чуньсун. Вэньхуа чуаньчэн юй чжунгодэ вэйлай (Культурное заимствование и будущее Китая). – Наньчан, 2004. – 233с.
150. Гань Чуньсун. Жусюе гайлунь (Введение в конфуцианство). – Пекин, 2009. – 272с.

151. Гань Чуньсун. Сяньдайхуа юй вэньхуа сюаньцзе (Модернизация и культурный выбор). – Наньчан, 1998. – 243 с.
152. Ду Вэймин. Доюань сяньдайсин чжундэ жуцзя чуаньтун (Конфуцианские традиции в современности) // Жуцзя юбао (Конфуцианская газета) / под ред. Чэн Мин. – 2010. – № 4. – С. 15–21.
153. Ду Вэймин. Дуйхуа юй чуаньсинь (Диалог и инновации). – Гуйлинь, 2005. – 217с.
154. Ду Вэймин. Жусюе дисаньци фачжаньдэ цянъцзин вэньти (Перспективы развития третьей волны конфуцианства). – Тайбэй, 1988. – 361с.
155. Ду Вэймин. Жуцзяо (Конфуцианская религия). – Шанхай, 2008. – 155с.
156. Ду Вэймин. Синьжоусинь шидайдэ вэньхуа дуйхуа цзи жусюедэ цзиншэнь цзыюань (Духовные ресурсы конфуцианства и диалог культур эпохи новых осевых цивилизаций) // Сяньдай синьжусюе таньсо (Исследование современного конфуцианства) / под ред. У Гуан. – Шанхай, 2003. – С. 23–29.
157. Ду Вэймин. Сяньдайсин юй уюйдэ шифан (Современность и стремление к материальному благополучию). – Пекин, 2008. – 208с.
158. Ду Вэймин. Таньтао сифан кэсинь цзячжигуань юй жуцзя цзячжигуань чжицзяньдэ пиндэн дуйхуа (О равноправном диалоге западных и конфуцианских ценностей) // Жуцзя юбао (Конфуцианская газета) / под ред. Чэн Мин. – 2010. – № 4. – С. 5–12.
159. Жэнь Цзюй. Лунь жуцзяодэ синчэн (О формировании конфуцианской религии) // Чжунго шэхуэй кэсюе (Социальные науки Китая). – 1980. – №1. – 62–75.
160. Жэнь Цзюй. Жуцзяодэ цзайпинцзя (Новая оценка конфуцианской религии) // Жуцзяо вэньти чжэнлуньцзи (Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии) / под ред. Жэнь Цзюй. – Пекин, 2000. – С. 63–75.

161. Жэнь Цзюйю. Цзюйю чжунго миньцзу синшидэ цзунцзяо – жуцзяо (китайская национальная религия – конфуцианская религия) // Жуцзяо вэньти чжэнлуныцзи (Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии) / под ред. Жэнь Цзюйю. – Пекин, 2000. – С.171–176.
162. Жэнь Цзюйю. Лунь жуцзяодэ синчэн (О формировании конфуцианской религии) // Жуцзяо вэньти чжэнлуныцзи (Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии) / под ред. Жэнь Цзюйю. – Пекин, 2000. – С. 1–22.
163. Кан Жаогуан. Жуцзя сяньчжэн луныган (Размышление о конфуцианском конституционном правлении) // Жуцзя юбао (Конфуцианская газета) / под ред. Чэн Мин. – 2011. – № 5. – С. 2–35.
164. Кан Жаогуан. Жэньчжэн: цюаньвэй чжуи гоцзядэ хэфасин лилунь (Гуманистическое правление: теория легитимности авторитарного государства) / Конфуцианская религия Китая: сайт. 2005-2012. URL: http://www.chinarujiao.net/w_info.asp?Pid=2940&Page=2 (дата обращения: 14.12.2011).
165. Кан Жаогуан. Жэньчжэн: чжунго чжэнчжи фачжаньдэ дисаньтяо даолу (Третий путь развития политики Китая). – Сингапур, 2005. – 271 с.
166. Кан Жаогуан. Жуцзя сяньчжэн луныган (Проект конфуцианского конституционного правления) / Конфуцианская религия Китая: сайт. 2005-2012. URL: http://www.chinarujiao.net/w_info.asp?PID=11508 (дата обращения: 12.12.2011)
167. Кан Жаогуан. Данцзинь шицзедэ жусюе юй жуцзяо – «чжунго цзунцзяо юй шэхуэй гаофэн лунытань» чжуаньти чжии (Современное конфуцианское учение и конфуцианская религия – одна из острых тем о «китайской религии и обществе») // Жуцзя юбао (Конфуцианская газета) / под ред. Чэн Мин. – 2008. – № 12. – С. 2–5.
168. Лай Сяньцзун. Дэи чжигуаньнянь юй сяньдайсинь жуцзядэ даодэдэ синшансюе (Немецкий идеализм и моральная метафизика современных

- конфуцианцев) // Сяндай синьжусое таньсо (Исследование современного конфуцианства) / под ред. У Гуан. – Шанхай, 2003. – С.163–179.
169. Ли Сянхай. Минцзусин юй шидайсин – сяндайсинь жусое юй хоусяндай чжуи бицзяо яньцзю (Национальный характер и современность – сравнительный анализ современного конфуцианства и постмодернизма). – Пекин, 2005. – 507с.
170. Ли Шэнь. Гуаньюй жуцзяодэ цзигэ вэньти (К вопросам о конфуцианской религии) // Жуцзяо вэньти чжэнлуныцзи (Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии) / под ред. Жэнь Цзюй. – Пекин, 2000. – С. 333–350.
171. Ли Шэнь. Жуцзяо, жусое хэ жучжэ (Конфуцианская религия, конфуцианское учение и конфуцианцы) // Жуцзяо вэньти чжэнлуныцзи (Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии) / под ред. Жэнь Цзюй. – Пекин, 2000. – С. 385–400.
172. Ли Шэнь. Жуцзяоши цзысуй (Предисловие к книге «История конфуцианской религии Китая») // Жуцзяо вэньти чжэнлуныцзи (Сборник дискуссионных статей по проблеме конфуцианской религии) / под ред. Жэнь Цзюй. – Пекин, 2000. – С. 406–410.
173. Ли Шэнь. Цзунцзяолунь (Теория религии). – Пекин, 2006. – 399 с.
174. Ли Шэнь. Чжунго гудай ю игэ жуцзяо (Конфуцианская религия Древнего Китая) / Конфуций 2000: сайт. 2000-2012. URL: <http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=5373> (дата обращения: 20.09.2012)
175. Ли Шэнь. Шэньма ши цзунцзяо ицзи юй жуцзяо югуаньдэ чжэнлунь (Спор о том, что есть религия, и о конфуцианской религии) / Конфуций Китая: сайт фонда Конфуция КНР. 2001-2012. URL: http://www.chinakongzi.org/rjwh/ddmj/lishe/200705/t20070519_2161976.htm (дата обращения: 12.12.2011)

176. Лю Шусянь. Жуцзя сысян юй сяньдайхуа (Конфуцианство и модернизация) / под ред. Цзин Хайфэн. – Пекин, 1992. – 602с.
177. Лю Шусянь. Жуцзя сысяндэ кайто чанши (Попытка развития конфуцианской мысли). – Пекин, 2001. – 198с.
178. Лю Шусянь. Лисян юй сяньшидэ цзюцзе (Сплетение идеального и реального). – Тайбэй, 1993. – 332с.
179. Лю Шусянь. Ли и фэнь шу (Деление единого принципа на множество) / под ред. Цзин Хайфэн. – Шанхай, 2000. – 390с.
180. Лю Шусянь. Лии фэньшудэ гуйюе юаньцзэ юй даодэ луныли чунцзянь чжифансян (Регулятивный принцип и тенденция перестройки этики и морали) // Чжэсюе юй вэньхуа (Философия и культура). – 2001. – №7. – С. 585–596.
181. Лю Шусянь. Цун чжунсинь дао бяньюань: дандай синьжусюедэ лиши чуцзин юй вэньхуа лисян (От центра к периферии: об истории и культурных идеалах современного конфуцианства) // Сяньдай синьжусюе таньсо (Исследование современного конфуцианства) / под ред. У Гуан. – Шанхай, 2003. – С. 1–22.
182. Люй Дацзи. Цзунцзяо ши шэньма – цзунцзяодэ бэньчжи, цзибэнь яосу цзици лоцзи цзегоу (Что такое религия – сущность религии, ее основные элементы и логические структуры) / Китайское религиоведение: официальный сайт Института мировых религий АОН КНР. 2009-2012. URL: http://iwr.cass.cn/zjyzx/201104/t20110420_6597.htm (дата обращения: 12.05.2012)
183. Люй Дацзи. Цзунцзяосюе тунлунь синьбянь (Новая редакция теоретических положений по религиоведению). – Пекин, 2002. – 858с.
184. Люй Дацзи. «Цзунцзяо яньцзю чжияо» сюй (Предисловие к книге «Главное направление исследования религии») // Религия и этнос (Сборник статей). – Вып. 4 / под ред. Моу Чжунцзянь, Лю Юймин. – Пекин, 2006. – С.8–12.

185. Лян Шумин. Лян Шумин цюань цзи (Полное собрание сочинений Лян Шумина). Цзюань 1. – Цзинань, 1989.
186. Моу Цзунсань. Синьти юй синти (Сущность духа и сущность [человеческой] природы): В 3 т. – Тайбэй, 1968. – Т.1. – 595с.
187. Моу Цзунсань. Сяньсян юй уцзышэнь (Явление и вещь в себе). – Чанчунь, 2010. – 393с.
188. Моу Цзунсань. Чжунго чжэсюедэ течжи (Специфика китайской философии). – Шанхай, 1997. – 125 с.
189. Моу Чжунцзянь. Миньцзусюе хэ цзунцзяосюе дэ фэньту юй сяной (Точки соприкосновения и отчуждения этнологии и религиоведения) // Религия и этнос (Сборник статей). – Вып. 4 / под ред. Моу Чжунцзянь, Лю Юймин. – Пекин, 2006. – С.14–37.
190. Моу Чжунцзянь. Таньсо цзунцзяо (Определение религии). – Пекин, 2008. – 628с.
191. Моу Чжунцзянь. Чжунго цзунфасин чуаньтун цзунцзяо чутунь (Первичное исследование религиозной традиции Китая) // Шицзе цзунцзяо яньцзю (Исследование мировых религий). – 1990. – №1. – С. 1–14.
192. Тан Цзюньи. Лунь жусюе цзунцзяосин (О конфуцианской религиозности) / Китайский Конфуций: сайт Института культуры и Конфуция университета Цюйфу. 2000-2012. URL: <http://www.chinaconfucius.cn/Article/ShowArticle.asp?ArticleID=779> (дата обращения: 02.09.2012)
193. Тан Цзюньи. Во дуй чжэсюе юй цзунцзяо чжи цзюецзэ (Мое сопоставление философии и религии) // Чжунго чжэсюе сысян луныцзи (Сборник китайской философской мысли) / под ред. Сян Вэйсинь, Лю Фуцзэн: В 8 т. – Тайбэй, 1978. – Т.8. – С. 177–211.
194. Тан Цзюньи. Лисяндэ жэньвэнь шицзе (Идеалистический гуманистический мир) // Чжунго чжэсюе сысян луныцзи (Сборник

- китайской философской мысли) / под ред. Сян Вэйсинь, Лю Фуцзэн: В 8 т. – Тайбэй, 1978. – Т.8. – С. 261–277.
195. Тан Цзюньи. Чжунго вэйлай чжи вэньхуа чуанзао (Будущее культурное созидание в Китае) // Чжунго чжэсюе сысян луныцзи (Сборник китайской философской мысли) / под ред. Сян Вэйсинь, Лю Фуцзэн: В 8 т. – Тайбэй, 1978. – Т.8. – С. 211–239.
196. Тан Цзюньи. Вэньхуа иши юйчжоудэ таньсо (В поиске космизма культурного сознания) / под ред. Чжан Сянцзе. – Пекин, 1992. – 566с.
197. Тан Цзюньи. Чжунго жэньвэнь цзинжэнь чжифачжань (Развитие гуманистического духа Китая). – Тайбэй, 2002. – 430с.
198. Хэ Гуанху. Лунь чжунго лиши шанде чжэнцзяохэ (О слиянии религии и политики в истории Китая) / Конфуцианская религия Китая: сайт. 2005-2012. URL: http://www.chinarujiao.net/w_info.asp?PID=3382 (дата обращения: 25.12.2011)
199. Хэ Гуанху. Шилунь цзунцзяо юй минцзу гуаньси (О связи вопроса религии и нации) / Конфуцианская религия Китая: сайт. 2005-2012. URL: http://www.chinarujiao.net/w_info.asp?PID=13628 (дата обращения: 25.05.2012)
200. Хэ Гуанху. Шилунь цзунцзяо чжэсюедэ чжути юй цзегоу (О теме и структуре религиозной философии) / Китайское религиоведение: официальный сайт Института мировых религий АОН КНР. 2009-2012. URL: http://iwr.cass.cn/zjyzx/200911/t20091124_1002.htm (дата обращения: 22.05.2012)
201. Хэ Гуанху. Чжунго вэньхуа юй цзунцзяо (Китайская культура и религия) / Конфуцианская религия Китая: сайт. 2000-2012. URL: http://www.chinarujiao.net/w_info.asp?PID=5188 (дата обращения: 22.05.2012)
202. Хэ Гуанху. Чжунго вэньхуадэ хэнь юй хуа (Корень и цветы китайской культуры) // Жуцзяо вэньти чжэнлуныцзи (Сборник дискуссионных

- статей по проблеме конфуцианской религии) / под ред. Жэнь Цзюй. – Пекин, 2000. – С. 307–333.
203. Хэ Гуанху. Чжунго цзунцзяо гайгэ луныган (Тезисы о религиозной революции Китая) / Конфуций 2000: сайт. 2000-2012. URL: <http://www.confucius2000.com/confucian/rujiao/zgzjgglg.htm> (дата обращения: 26.12.2011)
204. Цзян Линьсян. Жусюе цзячжи чуаньтун юй сяньдайхуа (Современность и ценностные традиции конфуцианства). – Цзинань, 2002. – 311с.
205. Цзян Цин. Бэньжэнь дуй данцзинь чжунго «сяньцунь цзяньшэ» дэ цзибэнь ицзянь (Точка зрения о «реконструкции деревни» в современном Китае) // Жуцзя юбао (Конфуцианская газета) / под ред. Чэн Мин. – 2010. – № 7. – С. 2–7.
206. Цзян Цин. Гуанюй чунцзянь чжунго жуцзяодэ гоусян (О воссоздании конфуцианской религии Китая) // Жуцзя юбао (Конфуцианская газета) / под ред. Чэн Мин. – 2009. – № 7. – С. 14–22.
207. Цзян Цин. Жусюе цзай данцзинь чжунго ю шэньма юн? (Какая польза современному Китаю от конфуцианства) / Конфуций Китая: сайт фонда Конфуция КНР. 2001-2010. URL: http://www.chinakongzi.org/rjwh/ddmj/jiangqing/200708/t20070829_2444445_3.htm (дата обращения: 15.12.2011).
208. Цзян Цин. Чжэнчжи жусюе (Политическое конфуцианство). – Шанхай, 2003. – 462с.
209. Цзян Цин. Чжунго вэньхуадэ цзиншэнь юй чжэньшэнмин (Истинная жизнь и дух китайской культуры) // Жуцзя юбао (Конфуцианская газета) / под ред. Чэн Мин. – 2010. – № 5. – С. 2–20.
210. Цзян Цин, Чэн Хун. Ишань чжишань: Цзян Цин юй Чэн Хун дуйхуа (Передача благодетели: диалог Цзин Цина и Чэн Хуна). – Шанхай, 2004. – 251с.
211. Чжу Жуйкай. Сяньдай синьжусюе (Современное конфуцианство). – Шанхай, 2006. – 472 с.

212. Чжунго цзунцзяо тунлунь (Введение в религиоведение Китая) / под ред. Гай Цзяньминь. – Пекин, 2006. – 412 с.
213. Чжунго цзунцзяо баогао. 2010 (Ежегодный отчет по религиям Китая, 2010 г.) / под ред. Цзинь Цзэ, Цю Юнхуэй. – Пекин, 2010. – 291с.
214. Чжунго цзунцзяо юй цзунцзяосюе (Китайские религии и религиоведение) / под ред. Янь Кэцзя. – Шанхай, 2010. – 202с.
215. Чжунго цзунцзяосюе саньшинянь: 1978-2008 (Китайское религиоведение за 30 лет: с 1978 по 2008 гг.) / под ред. Чжо Синьпин. – Пекин, 2008. – 419с.
216. Чэнь Дэшу. Жусюе вэньхуа синьлунь (Новая теория конфуцианской культуры). – Чэнду, 2005. – 682с.
217. Чэнь Мин. Вэньхуа жусюе: сыбянь юй луньбянь (Культурное конфуцианство: размышления и споры). – Чэнду, 2009. – 214с.
218. Чэнь Мин. Вэньхуа миньцзу чжуи (Культурный национализм) // Жуцзя юбао (Конфуцианская газета) / под ред. Чэн Мин. – 2011. – № 4. – С.12–15.
219. Чэнь Мин. Дацзи синьжусюе юй чжунго цзюеци (Материковое современное конфуцианство и возрождение КНР) // Жуцзя юбао (Конфуцианская газета) / под ред. Чэн Мин. – 2010. – № 4. – С. 37–45.
220. Чэнь Мин. Гунминь цзунцзяо юй чжунхуа миньцзу иши цзяньгоу (Гражданская религия и реконструкция сознания китайцев) // Жуцзя юбао (Конфуцианская газета) / под ред. Чэн Мин. – 2010. – № 4. – С. 7–11.
221. Чэнь Мин. Жусюедэ лиши вэньхуа гуннэн (Историко-культурные функции конфуцианского учения). – Пекин, 2005. – 349с.
222. Чэнь Мин. Жучжэ чживэй (Основы конфуцианства). – Пекин, 2004. – 400с.
223. Чэнь Мин. Чжэнцю жуцзяодэ хэфа цзунцзяо шэньфэн (Борьба за статус конфуцианства как религии) // Жуцзя юбао (Конфуцианская газета) / под ред. Чэн Мин. – 2011. – № 1. – С. 20–23.

224. Чэнь Пэн. Сяньдай синьжусюе яньцзю (Исследование современного конфуцианства). – Фучжоу, 2006. – 312с.
225. Чэнь Юн. Гунминь цзунцзю луныцзуншу (Теория гражданской религии) // Юаньдао (Сборник статей). – Вып.13 / под ред. Чэнь Мин. – Пекин, 2007. – С. 77–89.
226. Чэн Юн. Жуцзю цзунцзюхуа (Религиозизация конфуцианства) // Жуцзя юбао (Конфуцианская газета) / под ред. Чэн Мин. – 2011. – № 1. – С. 14–20.
227. Чэнь Яньцзюнь. Жучэнь юй шэньмин (Конфуцианцы и божественное) // Юаньдао (Сборник статей). – Вып. 16 / под ред. Чэнь Мин. – Пекин, 2010. – С. 3–20.
228. Фань Жуйпин. Жуцзя шэхуй юй даотун фусин – юй цзянцин дуйхуа (Конфуцианское общество и возрождение традиции преемственности конфуцианского учения – диалог с Цян Цином). – Шанхай, 2008. – 244с.
229. Фан Кэли. Сяньдайсинь жусюе юй чжунго сяньдайхуа (Современное конфуцианство и модернизация Китая). – Чанчунь, 2008. – 376с.
230. Ян Мин. Сяньдай жусюе чунгоу яньцзю (Исследование реконструкции современного конфуцианства). – Наньцзин, 2002. – 264с.
231. Ян Фэнган. Дуйюй жуцзю чживэйцзюдэ шэхуэйсюе сыкао (Социологическое размышление о конфуцианской религиозности) / Конфуцианская религия Китая: сайт. 2000-2012. URL: http://www.chinarujiao.net/w_info.asp?PID=4284 (дата обращения: 14.12.2011).
232. Tu Weiming. Centrality and commonality: an essay on Confucian religiousness. – State University of New York Press, 1989. – 165p.
233. Tu Weiming. Cultural China: the periphery as the center // The living tree: the changing meaning of being Chinese today / edit by Tu Weiming. – Stanford University Press, 1994. – 1–35.
234. Tu Weiming. Humanity and self-cultivation: Essays in Confucian thought. – Berkeley: Asian Humanities Press, 1979. – 364p.