

Философия

Духовные истоки политической стратегии «мягкой силы» Китая

© 2016

Л.Е. Янгутов

В статье анализируются философско-мировоззренческие истоки формирования стратегии «мягкой силы» как важнейшего компонента политической ориентации современного Китая, демонстрирующего заметные успехи в экономической, политической, социальной и культурной областях. Рассмотрены учения даосизма, конфуцианства и буддизма, оказавшие большое влияние на формирование в Китае принципов концепции «мягкой силы», показано использование этих учений для оказания политического влияния на соседние страны.

Ключевые слова: мягкая сила, жесткая сила, гармония, единство, даосизм, конфуцианство, буддизм.

Сегодня в политической стратегии Китая имеет большую значимость концепция «мягкой силы», суть которой состоит в том, чтобы добиться результатов за счет привлекательного имиджа, пропаганды своих духовных ценностей без применения жестких методов, или же «жесткой силы». Теория «мягкой силы» исключает антагонизм, призывает к гармонии и сотрудничеству. Автором этой концепции считается Джозеф Най, который ввел понятия «мягкая сила» («soft power») и «жесткая сила» («hard power»). По его мнению, добиться намеченной политической цели можно путем применения жестких методов, или «жесткой силы», основанной на военном и экономическом потенциале. Однако существует и другой, альтернативный путь достижения намеченной цели, который состоит в использовании таких средств, как культура, духовные ценности, привлекательный имидж страны: они дают возможность влиять на объект, а не принуждать его. Эти средства представляют особый ресурс и составляют «мягкую силу». По мнению Дж. Найа, «жесткая сила» основывается на угрозах и выплатах (кнут и пряник), мягкая же сила обеспечивает успех без всяких угроз и выплат¹.

Китай сегодня активно применяет стратегию «мягкой силы» (*жэуань ши ли*), демонстрируя большие успехи во всех областях человеческой деятельности — экономической, политической, социальной и культурной. Успешность применения стратегии «мягкой силы» во многом объясняется тем фактом, что ее принципы не представляют

Янгутов Леонид Евграфович, доктор философских наук, профессор, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ). E-mail: yanguta@mail.ru.

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы», № 14-18-00444.

собой нечто совершенно новое для китайского менталитета. Несмотря на то, что автором концепции «мягкой силы» считается американский ученый, основные ее принципы восходят к древним традициям китайцев. Они составляют существенный и необходимый компонент их мировосприятия, основанного на представлениях о Дао — парадигме философских построений, отразившей тип древнекитайского мышления. По словам А.Е. Лукьянова, «Дао служит основой всех направлений, школ и учений древнекитайской философии. Все они исходят из одной культуры Дао, только в зависимости от своих задач и методов воссоздания гармонии в Поднебесной определяют исходное Дао и интерпретируют его по-своему»².

Гармония в Поднебесной — вот главная отправная точка всех философских построений древнекитайских школ и направлений. Идея ненасилия, гармонии и тождества получила свое отражение в доктрине о двух противоположностях *инь* и *ян*. Т.П. Григорьева выделяет три типа мышления, сложившихся в философиях Древних Греции, Китая и Индии: «Первая — предельно динамическая, где развитие происходит за счет столкновения противоположностей, в результате чего одна структура заменяется другой; вторая — умеренно динамическая, здесь развитие происходит за счет перехода одной противоположности в другую в пределах одной и той же структуры; и, наконец, третья — нединамичная (вернее, внутренне динамичная) индийская модель»³. Первый тип мышления — греческий, для которого характерно понимание противоположностей как состояния антагонистической борьбы, где одна противоположность непременно одерживает верх над другой: «Огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, а земля — смертью воды»⁴. Второй тип мышления — китайский. Здесь противоположности находятся не в состоянии борьбы, а в состоянии взаимодействия. *Инь* и *ян*, символизирующие противоположные начала — женское и мужское, темное и светлое, мягкое и твердое, внутреннее и внешнее и т. п., — не находятся в состоянии антагонизма, их отношения выражают идею универсальной гармонии мира, взаимодействия пяти элементов (*у син*). Именно эти принципы отношения *инь* и *ян* легли в основу философских построений китайцев, включая построения выдающегося памятника философской мысли китайцев «Книги перемен» («И цзин»). Третья — индийская — модель постулировала тождество противоположностей. Эта модель впоследствии получила развитие в Китае, в доктрине китайского буддизма о единстве, тождестве и гармонии всего сущего, не-преграде всех вещей и явлений (*ши ши у ай*). Все сущее непротиворечиво, едино и гармонично — вот главная идея буддизма, получившего широкое распространение в Китае. Эта идея составила не только внутреннее содержание философских и религиозных принципов буддизма, но и определила внешнее лицо буддизма, его духовно-нравственной, политической и социальной практики.

В духе утверждения мягких принципов и отрицания жестких была сформулирована даосская концепция «недеяния» (*у вэй*), согласно которой нельзя делать того, что противно природе. Все должно соответствовать Дао. В «Дао дэ цзин» говорится: «Мягкое и слабое побеждает твердое и сильное»⁵. «Человек при рождении мягок и слаб, при наступлении смерти он крепок и силен. Среди вещей трава и деревья при рождении мягкие и хрупкие, при наступлении смерти пожухлые и сухие. Поэтому крепость и сила — спутники смерти, мягкость и слабость — спутники жизни. Вот почему, если войско сильное, оно не победит, если дерево могучее, его срубят. Сильное и большое уходит вниз, мягкое и слабое пробивается вверх»⁶.

Подобный подход, согласно которому следует поступать в соответствии с внешними обстоятельствами, а не идти им наперекор, отразил исключительный прагматизм и рационализм китайского менталитета. В этом прагматизме — житейская мудрость мягких способов достижения цели. На прагматизм и рационализм китайского менталитета указывают многие ученые, в том числе и известный китайский исследователь китайской мифологии Юань Кэ, который объяснил причину этой прагматики. Он пишет: «Предки китайцев жили в бассейне Хуанхэ. Там природа была скудной. Поэтому они очень рано научились обрабатывать землю. Это требовало больших усилий.

Поэтому они занимались в основном практической деятельностью, а не занимались размышлениями о фантастическом»⁷.

Принципы китайского прагматизма и рационализма получили теоретическое обоснование в учении школы моистов. Ее основатель Мо-цзы выдвинул теорию «всеобщей любви и взаимной выгоды» (*цзянь ай сяи ли*). Согласно этой теории, необходимо осуществлять любовь ко всем и каждому, и тогда в ответ за это получишь обратную любовь всех и каждого, что и будет взаимной выгодой. Всеобщая любовь, в конечном итоге, оборачивалась полезностью для себя. Понятие справедливости (*и*) моисты приравнивали к понятию полезности (*ли*). Согласно их утверждению, «справедливость — это то, что полезно»⁸. Главным критерием истинности знания моисты считали его применимость на практике. Иными словами, что полезно, то истинно. Это положение, сформулированное древним философом, как ничто другое, соответствовало принципам достижения цели окольными, мягкими средствами. Ведь мягкие средства достижения целей суть те, которые в конечном итоге приносят выгоду и пользу. Логическим следствием философских позиций Мо-цзы явился его пацифизм. Он считал войны аморальными, поскольку во время войны выгоду горстки людей ставят над выгодой и пользой большинства остальных людей⁹.

Против войн выступал и Лао-цзы. В «Дао дэ цзине» говорится: «Превосходное войско — орудие несчастья, любой из людей ненавидит его. Поэтому обладающие Дао, не состоят в нем. Если благородный муж на мирной службе, то поддерживает левых, если на военной службе, поддерживает правых.

Войско — орудие несчастья и не орудие благородного мужа. Если вопреки желанию приходится все-таки использовать его, то сверх всего ставь равнодушие к славе и выгоде. Одержав победу, не считай это прекрасным. А если считаешь это прекрасным, то, значит, радуешься убийству людей. Кто радуется убийству людей, тот не сможет добиться своих целей в Поднебесной. Служение счастьем относится к левому. Служение злу относится к правому. Противостоящие командующим войсками занимают позицию левых. Идущие в командующие войсками занимают позицию правых. Правильно говорят, что следует встречать их (войско) похоронным ритуалом. Всех убитых людей следует горестно и скорбно оплакивать. Военную победу нужно встречать похоронным ритуалом»¹⁰.

Весьма знаменательным представляется тот факт, что даже концепция военного искусства Древнего Китая, выдвинутая знаменитым полководцем Сунь-цзы, не отдавала предпочтения насилию. Его трактат «Искусство войны» («Искусство стратегии») представляет собой глубокое философское рассуждение о сути войны. По мнению Сунь-цзы, война — это путь обмана. Целью военных действий Сунь-цзы считал достижение выгоды, для чего не всегда обязательны жесткие средства. Жесткие средства должны использоваться только в крайнем случае. Поэтому он полагал: «Самая лучшая война — разбить замыслы противника; на следующем месте — разбить его союзы; на следующем месте — разбить его войска...» (III, 2)¹¹. Иначе говоря, прежде чем начать военные действия, необходимо использовать такие ресурсы, как хитрость, обман, дипломатические средства; к вооруженным действиям прибегают лишь в последнюю очередь. При этом не ставится цель уничтожения врага. Сунь-цзы считал: «По правилам ведения войны наилучшее — это сохранить государство противника в целостности, на втором месте — разбить его, наилучшее — сохранить армию противника в целостности, на втором месте — разбить ее, наилучшее — сохранить бригаду противника в целостности, на втором месте — разбить ее, наилучшее — сохранить батальон противника в целостности, на втором месте — разбить его, наилучшее — сохранить роту противника в целостности, на втором месте — разбить ее, наилучшее — сохранить взвод противника в целостности, на втором месте — разбить его. Поэтому сто раз сразиться и сто раз победить — это не лучшее из лучшего, лучшее из лучшего — покорить чужую армию, не сражаясь» (III, 1)¹². Война — это крайнее средство, к которому должен прибегать государь. Поэтому Сунь-цзы говорит: «Государь не должен поднимать оружие из-за своего гнева; полководец не должен вступать в бой из-за своей злобы. Двигаются тогда, когда это соответствует выгоде; если

это не соответствует выгоде, остаются на месте... Просвещенный государь очень осторожен по отношению к войне, а хороший полководец очень остерегается ее, это и есть путь, при котором сохраняешь государство в мире, а армию в целости» (XII, 5)¹³. Эти положения нашли свое отражение и в трактате другого именитого полководца Древнего Китая — У-цзы, а также в ряде других сочинений. Война в них рассматривалась не как уничтожение врага, а как получение выгоды; цель войны достигалась путем применения хитрости, обмана, стратегического и тактического планирования.

Против насилия выступал и ученик Конфуция Мэн-цзы (конец IV — начало III в. до н.э.), который выделял два типа правления: совершенномуудрого *вана*, руководствовавшегося человеколюбием, и гегемона *ба*, опиравшегося на силу и принуждение. По Мэн-цзы, «*ба* — это владетель, который выдает себя нелицеприятным, прибегая, однако, к силе. В качестве *ба* он обязательно имеет крупное владение. *Ван* — это правитель, который осуществляет нелицеприятность, прибегая к своим добродетелям. В качестве *вана* он не нуждается в больших земельных владениях. Покоряющему людей силой не покорить их сердца. На это у него не хватит никаких сил. Покоряющему людей добродетелями удастся вызвать радость из самых глубин их сердец, все покорятся ему со всей искренностью. Примером служит покорность семидесяти двух учеников своему учителю Кун-цзы» (III, 3)¹⁴.

Особую значимость среди теоретических истоков стратегии «мягкой силы» занимает учение Конфуция и школы, оформившейся на базе его учения. Более того, учение Конфуция можно непосредственно характеризовать как учение о «мягкой силе». «Мягкий характер» этой школы особенно ярко проявился на фоне «жесткой силы» («hard power»), которую проповедовала школа легистов — ярых противников конфуцианцев в вопросах государственного управления.

«Жесткая сила» в концепции Дж. Ная характеризовалась как принуждение, основанное на военном и экономическом превосходстве. В Китае принципы «жесткой силы» нашли свое отражение в созданной легистами концепции государственного управления, которое, по их мнению, должно было опираться на закон (*фа*), силу (*ши*) и искусство управления (*шу*). Закон предполагал неотвратимость наказания, сила предполагала принуждение, важнейшей составляющей искусства управления было доносительство.

Концепция государственного управления легистов, основанная на жестких методах принуждения, предполагала неграмотность, темноту и забитость управляемого народа. Один из идейных лидеров легистов Шан Ян считал, что подданные государства должны думать только о труде и войне. Он утверждал: «Если люди глупы, их легко принудить к тяжелому труду, а если умны, то принудить — нелегко» (Шан цзюнь шу, гл. 6)¹⁵. Поэтому легисты выступали против образования, искусства и культуры. Они полагали, что управлять глупым, забитым и неграмотным народом легче, чем умным и грамотным. По Шан Яну, «когда знания пресекаются и не поощряются, — люди искренни и просты» (Шан цзюнь шу, гл. 6)¹⁶.

Жестким методам легистов Конфуций противопоставил принципы гуманного управления. Центральным пунктом конфуцианской философии стало учение о благородном муже (*цзюньцзы*). Это идеальный тип личности, которому должен соответствовать правитель. Привлекательный имидж правителя являлся главным условием гуманного управления. В «Лунь юе» говорится: «Осуществлять правление, опираясь на добродетель, — это подобно Полярной звезде. Она замерла на своем месте, а все другие звезды движутся окрест нее»¹⁷. Конфуций считал, что благородного мужа должны отличать почитание ритуала (*ли*), обладание гуманностью (*жэнь*), осуществление сыновней почтительности (*сяо*), владение образованностью (*вэнь*), а также исполнение долга (*и*).

Легистским методам управления, опирающимся на законы (*фа*), Конфуций противопоставил ритуал (*ли*), который был мягким вариантом социальной регуляции, основанной на традиционных родоплеменных ценностях. *Ли* понимается гораздо шире, чем просто ритуал и социальная регуляция. А.Е. Лукьянов подчеркивает значение ритуала (*ли*) в стремлении Конфуция гармонизировать Поднебесную. Он пишет: «Участие ритуала

ла в построении согласия объясняет положение Конфуция о том, что благородные мужи образуют круг совершенства, даже не будучи равными во мнении (см. [Л.ю., II, 14]: они соединены гармонизирующим их сознание и поведение ритуалом. Наконец, ритуал роднит всю человеческую Поднебесную и объединяет всех людей в одну семью, что подчеркнул в “Лунь юй” Цзы Ся»¹⁸. По словам Л.С. Переломова, «все критерии нравственности, разработанные Конфуцием, органически объединялись им в общий поведенческий блок, стоящий за термином *ли* (“Правила”, “ритуал”, “этикет” и т.п.)»¹⁹.

В «Лунь юе» говорится: «Учитель сказал: Если наставлять народ путем [введения] правления, основанного на законе, и поддерживать порядок [угрозой] наказания, то народ станет избегать наказаний и лишится [чувства] стыда. Если наставлять народ путем [введения] правления, основанного на добродетели, и поддерживать порядок путем [использования] Правил, [в народе] появится [чувство] стыда, и он исправится»²⁰.

Легистской концепции силы (*ши*) было противопоставлено учение о гуманности (*жэнь*) и сыновней почтительности (*сяо*). Понятие гуманности, помимо морально-этического и психологического содержания, имело и социальную значимость. Оно предполагало нравственное поведение человека, должно было характеризовать его отношение к людям и обществу в целом, отношения на семейно-бытовом и государственном уровнях.

Учение о сыновней почтительности, помимо того, что оно постулировало необходимость заботы о своих родителях при жизни и почитании их после смерти, содержало в себе идею достижения цели окольным путем. Известное положение сыновней почтительности о том, что нельзя повреждать кожу, тело, волосы, поскольку все это получено от родителей, на самом деле постулировало бережное отношение к себе, или же любовь к себе. Через любовь к себе осуществляется любовь к родителям. Логика сыновней почтительности схожа с логикой «всеобщей любви» Мо-цзы. Но если Мо-цзы через любовь ко всем стремился к любви к себе, то конфуцианский принцип таков: через любовь к себе — любовь к другим. Здесь налицо суть логики «мягкой силы» — достижение цели окольным путем.

Особого внимания заслуживает учение Конфуция о *вэнь*. *Вэнь* в конфуцианском учении имеет широкий смысл, олицетворяет понятие культуры и грамотности. Это необходимое качество благородного мужа, предполагающее его образованность, в которую обязательно включалось знание ритуала.

Оформившаяся в период Чжаньго философия древних китайцев составила богатейший духовный багаж Китая, позволивший ему создать высокоразвитую цивилизацию. При этом Китай никогда не славился своими завоевательными походами и военными успехами, но всегда оказывал сильнейшее культурное влияние на близлежащие страны. В.А. Абрамов отмечает: «На протяжении столетий китайская империя выступала в роли культурного донора, а соседние страны — в качестве реципиента китайских социокультурных достижений. Их правящие династии осознавали необходимость соблюдения китайских сакрально-ритуальных правил игры и дипломатии, являвшихся инструментом обеспечения легитимности и эффективным механизмом монополии на власть. Реализуя эти правила взаимоотношений и становясь объектом социокультурной ассимиляции со стороны Китая, соседние страны получали “мир за покорность”»²¹.

В результате культурного влияния Китая на соседние страны, китайские традиционные учения конфуцианство и даосизм, а также буддизм, адаптированный на китайской почве, имели такую же популярность в Корее и Японии, как и у себя на родине. Правители Китая всемерно использовали этот фактор в своих геополитических целях, всячески способствуя продвижению своих духовных ценностей в соседние регионы. Китайские учения становились существенным фактором китайской дипломатии. Особенно сильно эта тенденция проявилась в период объединения Китая и создания централизованной империи под эгидой династии Тан (618–907). Танский двор прилагал усилия для распространения учений даосизма, буддизма и конфуцианства за пределами Китая, стремясь использовать их для усиления своего влияния. Так, Е.А. Торчинов пишет: «В

624 г. танский император направил в Когурё посла с изображением Лао-цзы для проповеди там даосизма. В 625 г. король Когурё, в свою очередь, отправил посла в Китай для изучения веры Будды и Лао-цзы»²². В Японии конфуцианство оказалось более популярным, чем даосизм. Однако наиболее ярко утилитарное отношение китайских правителей к своему духовному наследию проявилось по отношению к буддизму. Буддизм с его идеей единства и гармонии оказался наиболее удобным средством межкультурного диалога и решения геополитических задач «мягкими» средствами.

За всю историю своего развития у себя на родине и в других странах буддизм не знал ни одной войны, развязанной на религиозной почве во имя утверждения собственных идей. Его шествие по странам и континентам всегда было мирным. Не было антагонизма и вооруженных конфликтов внутри его школ и направлений. Адепты буддийских школ не рассматривали учения друг друга как еретические. Каждое учение воспринималось ими как равнозначный путь к спасению. Разногласия, решавшиеся в дискуссиях, сводились к спорам о степени эффективности того или иного пути, за каждым человеком признавалось право выбора собственного пути спасения. Этот потенциал буддизма нередко использовался в разрешении различных конфликтов политического, социального и религиозного характера. Как полагает Б.В. Базаров, «роль буддийского учения, традиционно осуждающего любые проявления насилия, несомненно, будет возрастать. В истории взаимоотношения стран Центральной и Восточной Азии этот потенциал буддизма нередко использовался для мирного регулирования военных противостояний»²³.

На этот потенциал буддизма обращали свое внимание правители Китая всех династий, следовавших за Тан. Буддизм стал весьма важным компонентом культурных и политических отношений Китая с соседними странами как в исторических, так и в современных политических реалиях.

Он стал фактором мирного взаимодействия и культурных отношений между тангутским государством Си Ся и двором династии Сун (960–1276). Сунские власти прилагали большие усилия в распространении китайских буддийских святынь в Си Ся и буддийской литературы. По словам Е.И. Кычанова, «на протяжении всего XI века тангуты неоднократно получали сутры из Китая. Все сутры были написаны на китайском языке»²⁴.

И уже с китайского языка сутры переводились на тангутский. При этом переводами буддийских канонов нередко занимались сами монархи, которые осознавали важность мирного сотрудничества с могущественным соседом. Буддизм стал удобным оружием мирной дипломатии. Эти обоюдные устремления сунского и тангутского дворов способствовали укреплению дружественных отношений между двумя государствами и укреплению влияния Китая на Си Ся. «В 1006 году тангуты заключили с династией Сун мирный договор. Начиная с этого времени, тангуты не воевали с Китаем на протяжении почти всего XI века. Оба государства ежегодно обменивались посольствами. В Суйчжоу и Сячжоу для китайских посольств специально были построены постоянные дворы. Все дороги из Сун в Си Ся были приведены в порядок, мосты отремонтированы. Каждое китайское посольство на границе встречали тангутские чиновники. Между странами завязалась оживленная торговля»²⁵.

Буддизм имел огромную значимость во взаимоотношениях юаньского Китая и Тибета, представлявшего в то время довольно крепкое и развитое в культурном отношении государство. Решающим фактором во взаимоотношениях Китая и Тибета стал тот факт, что Тибет был буддийским государством и буддийские монахи принимали самое активное участие в его политической жизни. Буддизм в тибетском варианте был ближе менталитету юаньских правителей, поэтому они благоволили тибетским проповедникам буддизма. Об этом красноречиво свидетельствует особое отношение Хубилай-хана к тибетскому иерарху Пагба-ламе, который был объявлен государственным наставником империи Юань.

Политику использования буддийского потенциала для оказания своего влияния на Тибет мирными средствами, а не через военные конфликты, продолжил минский двор в своих взаимоотношениях с Тибетом.

Минские правители активно использовали потенциал буддизма для поддержания дружественных отношений с Тибетом, с которым происходили постоянные столкновения. Китайские власти, безуспешно пытаясь добиться стабильности в Тибете при помощи силы, обратили свое внимание на буддизм как политический инструмент достижения стабильности в отношениях с ним. Монахи-буддисты стали использоваться в качестве проводников китайской политики в тибетских землях. В Тибет ввозились буддийские каноны, которые переводились с китайского языка на тибетский, было учреждено управление по делам буддийской церкви. Весьма интересным представляется в этом отношении исторический документ «Об образовании в тибетских землях управления по делам буддийской церкви», в котором говорится: «Западные фани²⁶ очень почитают Будду, поэтому [у них] учреждено [это управление]. Оно должно поддерживать господство буддийского учения и тем успокаивать людей в далеких землях»²⁷.

Буддизм стал средством укрепления мирных отношений между минским Китаем и Монголией в период правления там Алтан-хана (1507–1582). В данном случае проявилась обоюдная заинтересованность в буддизме как мягком средстве регулирования отношений. До правления Алтан-хана Китай постоянно подвергался набегам и грабежам монгольских племен. Однако во внутренней политике Алтан-хана стали преобладать созидательные мотивы. Он стремился создать очаги ремесла и земледелия, подразумевающие оседлый характер жизни. Построенный им город Хухэ-хото дал мощный импульс развитию ремесла, земледелия, а также торговли. Однако основной хозяйственной деятельностью продолжало оставаться скотоводство, которое нуждалось в рынке сбыта своей продукции. Главным торговым партнером монголов был минский Китай²⁸. Алтан-хан прилагал все усилия для того, чтобы наладить нормальные отношения с минским двором. Для этого необходима была новая идеология, способная стать орудием мирной дипломатии. Такой идеологией стал буддизм.

В 1578 г. из Тибета по приглашению Алтан-хана в Монголию прибыл тибетский иерарх Содном-Чжамцо. При этой встрече Алтан-хан признал Содном-Чжамцо главой ламаистской религии, присвоив ему звание Далай Ламы, а Содном-Чжамцо провозгласил Алтан-хана «царем Учения, Великим Брахмой среди богов»²⁹. Тогда же было обнародовано уложение «Арбан буяны цааз» («Закон, обладающий десятью добродетелями»), текст которого гласит следующее: «Благодаря союзу Алтаря и трона, подобно Солнцу и Луне, открылся путь великого благоденствия, утвердилось святое учение, превратившее кровавое море в молочное. Поэтому в странах этой части света: Китае, Тибете, Монголии — должен утвердиться закон десяти добродетелей»³⁰.

Практика использования буддийского потенциала в политических реалиях продолжалась и при Цинской династии (1644–1911), основанной маньчжурами.

Цинские императоры, как и монгольские правители империи Юань, вновь обратились к буддизму в его тибетской форме. Маньчжурский хан Нурхаци — такая же знаковая личность, как и монгольский хан Хубилай, — пригласил к себе тибетского ламу Улуг-Дархан-нансо, как в свое время Хубилай-хан пригласил Пагба-ламу. Тибетские ламы, а позже и монгольские ламы, стали принимать активное участие в общественной и политической жизни империи Цин³¹. Буддизм стал одним из самых действенных орудий для цинских правителей в их отношениях с Монголией. Они увидели в буддизме не только идеологическое средство закрепления своего господства, но и средство социальной и административной регуляции. Буддийская церковь заняла ведущее положение среди феодальных институтов. Высшее буддийское духовенство подчиняло гражданское и военное управление на местах. В то же время маньчжурские правители продолжали использовать буддизм для достижения своих политических целей в качестве мягкой стратегии.

В XVII веке Цинская империя вошла в непосредственное соприкосновение с Российским государством. Благодаря усилиям первых русских поселенцев Сибири, построивших такие укрепления, как Нерчинск, Иркутск и Албазин, Китай стал для России не далекой и загадочной экзотикой, а соседним государством. Однако это соседство

было далеко не мирным. Потребовались годы вооруженных конфликтов и мирных переговоров, чтобы между двумя государствами установились официальные дипломатические отношения.

Дипломатические отношения между Россией и Китаем начались с подписания Нерчинского договора от 27 августа 1689 года. Несмотря на то, что условия Нерчинского договора не были выгодными для России, сам Договор имел большую политическую значимость. Он заложил основы межгосударственных отношений между двумя странами, признал факт российского присутствия на Дальнем Востоке, создал дальнейшие условия для заключения Буринского и Кяхтинского договоров.

Установление границы между Российской и Цинской империями оторвало бурятские племена от монгольского мира, прервало их традиционные хозяйственные связи. Дальнейшие этнические процессы бурятских племен начали развиваться в обособленности от народов Центральной Азии, однако торгово-культурные и семейно-родственные отношения не прекращались. Особо значимыми были религиозные контакты. Буддизм, начавший к этому времени свое распространение среди бурят, в сложившихся условиях становился духовно-культурным мостом, связывающим их с родственными им племенами, которые остались по ту сторону границы. Этот фактор сумели разглядеть как царские чиновники, так и цинские правители, обратив внимание на него как на средство мирной дипломатии.

Утилитарное отношение к буддизму сохранилось и после создания КНР. Оно наглядно отразилось в деятельности Буддийской ассоциации Китая (БАК), созданной в 1953 г. при поддержке правительства. БАК была призвана объединить всех последователей буддизма вокруг народного правительства и оказывать ему всемерную поддержку. Генеральным секретарем, а в 1980-е годы председателем БАК был выдающийся религиозный и общественный деятель Чжао Пучу, который внес большой вклад в деятельность БАК, направленную на решение таких задач, как всемерное развитие буддизма в Китае и поддержка буддистами политического курса правительства. Весьма характерным является тот факт, что Чжао Пучу гармонично совмещал религиозную деятельность с государственной, выполняя обязанности Председателя БАК и заместителя председателя Народного политического консультативного совета Китая³².

В настоящее время важной стороной деятельности БАК стало содействие буддийскому образованию в странах Юго-Восточной и Южной Азии, распространение китайского буддизма в других странах, в том числе США³³. Все это способствует привлечению к имиджу Китая.

Вместе с тем сегодня в геополитической стратегии культурного влияния Китая на другие страны главный приоритет принадлежит конфуцианству, к которому обращено пристальное внимание ученых как в самом Китае, так и во всем мире. Освещая различные аспекты этого учения, они единодушны во мнении, что конфуцианство на протяжении всей истории Китая обеспечивало устойчивость культурных, социальных и политических ценностей.

Выдающаяся роль Конфуция в историческом развитии Китая заключалась в том, что выдвинув социально-этическую концепцию, соответствующую новому классовому состоянию общества, он сумел сберечь и сохранить общечеловеческие моральные ценности в условиях формирующейся государственности в Китае, внедрить их в сознание людей, которые уже начали делиться по имущественному принципу. Это придало особую привлекательность детально разработанным Конфуцием и его последователями принципам социальной регуляции и способствовало их укоренению в общественном сознании китайцев. При этом последователи Конфуция проявили великолепную способность усваивать идеи других философских школ и в зависимости от конкретной ситуации приспособлять их к своим теоретическим и практическим разработкам, сообщая последним гибкость и устойчивость. Поэтому не удивительно, что менталитет китайцев, сформированный в древний период их истории, по сути был конфуцианским менталите-

том. И этот менталитет оказался весьма восприимчивым к разрабатываемым в современных условиях принципам стратегии «мягкой силы».

1. *Joseph S. Nye*. Bound to Lead: The Changing Nature of American Power. New York, 1990; Soft Power. The Means to Success in World Politics. New York, 2004.
2. *Лукьянов А.Е.* Лао-цзы и Конфуций: Философия Дао. М., 2000. С. 22.
3. *Григорьева Т.П.* Махаяна и китайские учения (попытка сопоставления) // Изучение китайской литературы в СССР. М., 1973. С. 109.
4. Там же. С. 103.
5. *Лукьянов А.Е.* Указ. соч. С. 191.
6. Там же. С. 204–205.
7. *Юань Кэ.* Чжунго гудай шэньхуа: [Мифы древнего Китая]. Пекин, 1957. С. 5.
8. *Титаренко М.Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985. С. 359.
9. Там же.
10. Дао-дэ цзин, § 31. Цит. по: *Лукьянов А.Е.* Лао-цзы и Конфуций: Философия Дао. М., 2000. С. 190.
11. Сунь-цзы. Искусство стратегии. Пер. с кит. / предисл. и коммент. Н.И. Конрада. М.–СПб., 2006.
12. Там же.
13. Там же.
14. Мэн-цзы / Предисл. Л.Н. Меньшикова; пер. В.С. Колоколова. СПб., 1999. С. 52–53.
15. Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу). Пер. с кит. / вступ. ст., коммент. и послесл. Л.С. Переломова. М., 1993. С. 172.
16. Там же. С. 182.
17. *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй» / исслед., пер. с кит., коммент. факсимильный текст «Лунь юя» с коммент. Чжу Си. М., 2000. С. 306.
18. *Лукьянов А.Е.* Указ. соч. С. 257–258.
19. *Переломов Л.С.* Указ. соч. С. 166.
20. Там же. С. 306.
21. *Абрамов В.А.* Глобализирующийся Китай. Грани социокультурного измерения. М., 2010. С. 74.
22. *Торчинов Е. А.* Даосизм // Духовная Культура Китая / гл. ред. М.Л.Титаренко. М., 2006. Т. 2. С. 232.
23. *Базаров Б.В.* Буддизм в условиях изменяющегося мира // Буддизм в контексте диалога культур. Улан-Удэ, 2015. С.12.
24. *Кычанов Е. И.* Очерк истории тангутского государства. М., 1968. С. 287.
25. Там же. С. 280.
26. Тибетцы.
27. Цит. по: *Мартынов А.С.* Статус Тибета в XVII—XVIII веках. М., 1978. С. 49.
28. История Востока. Восток на рубеже Средневековья и Нового времени. XVI—XVIII вв. Т. 3. М., 1999. С. 564–565.
29. *Бира Ш.* Монгольская историография (XIII—XVII вв.). М., 1979. С. 90.
30. Перевод текста «Арбан буяны Цааз» («Закон учения /Будды/, Обладающего десятью добродетелями») по тибетской рукописи, хранящейся в Государственной публичной библиотеке, осуществлен Р.Н. Дугаровым в книге «Очерки средневековой истории Кукунора» (Улан-Удэ, 2003. С. 40).
31. Подробно об этом см.: *Успенский В.Л.* Тибетский буддизм в Пекине. СПб., 2001.
32. *Горбунова С.А.* Роль Чжао Пучу в истории китайского буддизма XX в. // Общество и государство в Китае: материалы XLIII всероссийской науч. конф., г. Москва, 25–27 марта 2013 г. / ред. А.И. Кобзев. М., 2013. С. 399–405.
33. *Горбунова С.А.* Китай: религия и власть. История китайского буддизма в контексте общества и государства. М., 2008.