

Философия

Понятие «религия» в трудах современных конфуцианцев*

© 2014

А. Забияко, М. Хаймурзина

В статье рассматривается проблема экспликации понятия «религия» в концепциях трех ведущих представителей современного конфуцианства. Их интерпретации религии, с одной стороны, связаны с традиционными для китайской философии этическими теориями, с другой — сращиваются с концепциями западного религиоведения и метафизики.

Ключевые слова: религия, философия, религиоведение, конфуцианство, этика, метафизика, гуманность.

Проблема содержания понятия «религия» и начальный этап его экспликации в Китае

В каждой культуре в любую эпоху религия — одна из основных духовных формаций, определяющих содержание культурной системы. При этом религия чрезвычайно многообразна в своих локальных формах, языковых и субъективно обусловленных выражениях. В настоящее время в научных трудах понятие религии часто не эксплицируется, а используется «по умолчанию» в том смысле, который авторы считают наиболее адекватным.

Однако в ряде случаев, в особенности, когда изучение касается инокультурных реалий, интерпретация и операционализация понятий, тем более таких многозначных, как «религия», крайне необходимы для конкретизации объекта исследования, демаркации его границ, экспликации признаков, определения методов изучения, исключения недоразумений по поводу смысла этого слова. К сожалению, нередко исследователь, не эксплицировав предварительно понятие религии, предлагает типологию религиозных данностей или религиозных и нерелигиозных феноменов. Примером такого подхода являются известные типологии китайских религий, в которых конфуцианство оказывается за пределами религиозной системы в качестве этического, политического, философского или иного нерелигиоз-

Забияко Андрей Павлович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения Амурского государственного университета (Благовещенск). Тел.: 89622844286; E-mail: sciencia@yandex.ru.

Хаймурзина Марина Ахатовна, переводчик Отдела международных проектов, аспирант кафедры религиоведения АГУ. Тел.: 89622858307; E-mail: mfaizova@yandex.ru.

* Статья подготовлена в рамках международного проекта РГНФ 12–21–21001 а (м).

ного 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. В такой ситуации дискуссии по поводу сути духовных феноменов становятся малопродуктивными.

В европейской интеллектуальной традиции процесс лингвофилософского толкования латинского по происхождению понятия религии, его этимологии и смыслов начался, по крайней мере, со времен Цицерона¹. Как это ни парадоксально, осмысление категории «религия» на протяжении долгого времени не представляло заметного интереса для религиозного сознания. Однако это вполне объяснимо. Религия возникала и развивалась не как автономная, имевшая четкие границы формация, а как одно из выражений индивидуально-психологической и коллективной (социальной) жизни. Религиозное сознание европейских этнокультурных общностей оперировало не понятием религии, а понятиями Бога, веры, закона, церкви, язычества, святого и мирского, греха и праведности, а также другими фундаментальными категориями, которые соотносились 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 в сферу религиозного влияния, — все это привело европейское самосознание к необходимости экспликации понятия «религия». Европейская философская мысль XVIII—XIX вв. и религиоведение начали активно искать решение вопроса о том, что есть религия. Религиозно ориентированное европейское самосознание, христианская теология тоже включились в поиск решения данной проблемы, предлагая широкий спектр психологических, антропологических, этических и иных трактовок сущности религии. Дискуссии по этому поводу, очевидно, никогда не завершатся.

Традиционное китайское сознание, как и европейское, не нуждалось в специальной категории, обособляющей религиозное от того, что таковым не является. В целом было достаточно фундаментальных общекультурных понятий, относящихся к сфере самосовершенствования, соотношения человеческого произвола и предопределения, бытия человека и природных и божественных сил, а также обозначений духовных учений (даосизма — *дао цзя*, *дао цзяо*, конфуцианства — *жу цзя*, *жу цзяо*, буддизма — *фо цзя* и др.). Не обязательно те или иные духовные системы обозначались при помощи детерминантов *цзя* («школа») или *цзяо* («учение»). В XVI в. прибывшие в Китай католические миссионеры «обнаружили, что китайская образованная элита все еще различает мусульман, иудеев и христиан. Однако основанием их 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)»².

Ситуация, породившая импульс к экспликации понятия «религия», стала следствием, прежде всего, не внутренних культурных процессов, а внешних факторов, обусловленных экспансией Запада. В середине XIX в. эта экспансия приобрела разрушительный для традиционного общества и мировоззрения характер. Наряду с прочими злободневными темами проблема интерпретации понятия религии получила особую важность. Та область культуры, которую на Западе называли «религией», начала восприниматься как самостоятельная социальная реальность, способная ускорять развитие общества или тормозить его. Во второй половине XIX в. в контексте споров о судьбах страны, особенно в ее культуре перед интеллектуалами встал вопрос о смыслах европейских слов, производных от латинского *religio*, о китайских эквивалентах этих иностранных понятий, а,

следовательно, об отношении к тому, что можно назвать, учитывая европейский опыт, но на китайском языке, «религией».

Этой дискуссией в широкий культурный оборот было введено слово *цзунцзяо* (букв. «общее (главенствующее) учение»). При этом внимание общественности было привлечено, прежде всего, к конфуцианству, к вопросам о его сущности, роли в истории страны и дальнейшей судьбе. В спорах участвовали интеллектуалы разных идейных ориентаций, в том числе сторонники конфуцианства.

Кан Ювэй (1858–1927), один из крупнейших конфуцианских мыслителей своего времени, на основе доступных ему знаний о некитайских религиях (христианство, ислам, иудаизм, индуизм) сравнивал их друг с другом и с китайскими «тремя учениями» (*сань цзяо*) — конфуцианством, даосизмом и буддизмом, прежде всего с учением Конфуция. Все они, по мысли Кан Ювэя, как религии обладают исходным сходством — в своем начальном состоянии выражали чувства «гуманности и любви», но в развитом виде обрели разные этические ценности и социальные нормы. Кан Ювэй воспринимал конфуцианство как религиозную систему, более того, он и его сторонники стремились создать на основе реформированного конфуцианства особую национальную религию³. Новую остроту дискуссии о религии и конфуцианстве — вплоть до появления призыва «долгой лавку Конфуция» — придало патриотическое и демократическое «движение 4 мая» 1919 г.

Лян Шумин (1893–1988), выдающийся китайский философ XX в., которого Г.С. Алитто назвал «последним конфуцианцем»⁴, в контексте порожденной «движением за новую культуру» резкой критики религии вообще и конфуцианства в частности, выдвинул свое понимание этих явлений. Лян Шумин утверждал, что любая религия обязательно обладает двумя 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»⁵. 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 увлечен. Рассматривая религию под таким углом зрения, Лян Шумин подверг сомнению само ее наличие в Китае. В 1935 г. в лекции «В чем специфика китайской культуры?» он говорил о том, что «в Китае давно не стало религии», а в целом «религия в культуре Китая действительно занимает несущественное место»⁶. Причины такой ситуации Лян Шумин усматривал в раннем и необыкновенно высоком развитии в Китае, в значительной степени благодаря Конфуцию и его сподвижникам, разума — антипода религии⁷. В этом смысле конфуцианство для Лян Шумина религией не являлось.

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 выполняет функции религии. Лян Шумин рассуждал: «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»⁸.

Идеи Кан Ювэя и Лян Шумина, их сторонников и противников дали в первые десятилетия прошлого века серьезный посыл теоретическим и прикладным исследованиям религии, ее общих и особенных черт. Рамки статьи не позволяют подробно остановиться на истории вопроса, к тому же она во многом уже освещена в научных публикациях⁹. Мы обратимся к взглядам на эту проблему трех наиболее выдающихся конфуцианцев современности.

В целом спектр современных китайских трактовок религии достаточно широк. В КНР преобладают подходы, выдержанные в марксистском ключе (религия как «опиум народа») ¹⁰. За рубежами КНР, сначала на Тайване и в Гонконге, а позже в США, в рамках современного конфуцианства ¹¹ активно разрабатываются другие подходы к пониманию сути и значения религии для современного человека и общества. Начиная с середины XX в. конфуцианцы «второй волны» стремились понять, что есть религия вообще, в чем состоят сходство и отличия религий, специфика китайских религиозных систем. Представители берущей начало в 1980-х «третьей волны» (например, Ду Вэймин) идут дальше, желая понять, что такое религия для человека и общества в контексте унификации культур.

Тан Цзюньи о религии как «сверхгуманизме»

Тан Цзюньи (1909–1978) — идейный вдохновитель гонконгской линии современного конфуцианства. В 1932 г. он окончил философский факультет университета Чжунъян. После переезда в Гонконг в 1949 г. читал лекции на философском факультете Гонконгского университета китайской литературы, впоследствии был деканом этого факультета, где проработал до пенсии (1974 г.). В 1950-е годы Тан Цзюньи преподавал в США, где в 1957 г. подготовил проект «Манифеста китайской культуры народам мира», под которым в 1958 г. подписались Моу Цзунсань, Сюй Фугуань и другие его единомышленники ¹².

В своих посвященных осмыслению феномена религии теоретических построениях Тан Цзюньи, прежде всего, обращался к китайскому понятию *шэнь*, которое на русский язык обычно переводится как «бог», «божество», «дух». Тан Цзюньи трактовал его как обозначение «сверхъестественного» (*чаоцзыжань*), «сверхреального» (*чаосяньши*) начала. Он указывал, 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 через нее свои стремления ¹³. В этой части своих рассуждений Тан Цзюньи развивал восходящие к Р. Маретту религиозно-философские концепции «динамизма» и «преанимизма». Маретт утверждал, что древнейшие верования строятся не столько на анимистических представлениях, сколько на чувстве присутствия в мире сверхъестественной силы. Он допускал, что данное чувство и сопровождающее его переживание страха могли «предшествовать» анимизму как психологическая предпосылка и даже рассматриваться как историческая ступень становления религиозности ¹⁴. В изложении Э. Дюркгейма теория преанимизма стала учением об имперсональной, анонимной силе, формирующей духовный мир и религиозные воззрения архаического человека ¹⁵. Западные исследователи конца XIX — начала XX в. теорией динамизма и соответствующими эмпирическими данными доказывали, что представления о Боге, божестве не являются универсальным признаком религии, тем самым выводом религиозно-философские интерпретации за пределы христианско- и европоцентризма. Тан Цзюньи следовал в русле этого теоретического и мировоззренческого посыла.

Сравнивая и анализируя разные типы религий, он приходил к выводу о том, что в любой религии должен быть элемент «чуда» (мистики), который необходим для разрушения рамок обыденности. С точки зрения науки и рассудочного знания, чудо невозможно.

но, тогда как религиозная потребность человека заключается в стремлении узреть невозможное; коль скоро нет чуда — нет и религии. В противном случае человек не способен духовно выйти за пределы повседневной реальности. В «типичных религиях» (*ибань цзунцзяо*), согласно Тан Цзюньи, есть элементы чуда и волшебства, связанные с верой в Бога или божества, в других религиях мистика присутствует в иных формах. Религиозная потребность, которая открывает доступ к трансцендентному, побуждает мыслить о «сверхреальном», обуславливает представление о чуде или сверхъестественном и в конфуцианстве¹⁶. По Тан Цзюньи, отличие одной религии от другой заключается лишь в форме проявления ее мистического элемента.

Хотя, полагал Тан Цзюньи, в основе религии не обязательно должен быть Бог или божество, тем не менее каждая религия уделяет огромное внимание особым — религиозным — ценностям. Корень религии — не божество, а трансцендентность и вечность религиозных ценностей. Все остальное — например, религиозная деятельность и поведение, — лишь внешняя оболочка религиозной жизни человека¹⁷.

В основе религиозно-философских построений Тан Цзюньи лежат идеи гуманизма (*жэньвэнь*) и «сверхгуманизма» (*чаожэньвэнь*). Под гуманизмом Тан Цзюньи понимал «активную этическую позицию», побуждающую к построению общества посредством этики, основанной на нравственных ценностях. Все религии связаны с мирским измерением жизни, коль скоро они обращены и к делам человеческим, поэтому религия есть аспект («ветвь») человеческой культуры. Что же касается «сверхгуманизма», то он воплощает религиозную духовность, возвращаемую на основе человеческих ценностей путем их совершенствования отдельным человеком и обществом в целом¹⁸.

В «сверхгуманистическом» религиозном духе Тан Цзюньи видит спасение человека, общества и культуры. Человек, культивируя и развивая нравственные ценности до предельного — религиозного — уровня, обретает новое видение обыденной жизни, в моральном аспекте делает себя и общество лучше, творит новые смыслы и вносит значимый вклад в единое дело культуросозидания. В современную эпоху «сверхгуманизм» особенно необходим человечеству — как средство спасения самой жизни. Религиозная вера совершенствует человеческий дух, делает человека человеком, помогает уразуметь смысл гуманистических ценностей¹⁹.

В главном эта трактовка религии опирается на переосмысление восходящих к немецкой классической философии западных идей о трансцендентном бытии и развитие традиционных конфуцианских представлений о «гуманности»-*жэнь* как сверхценности. Западная христианская метафизика и конфуцианская этика входят в его интерпретации религии в своеобразный синтез.

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

Моу Цзунсань (1909–1995) — идейный вдохновитель тайваньской линии современного конфуцианства. В 1933 г. закончил философский факультет Пекинского государственного университета (КНР). После переезда на Тайвань в 1949 г. преподавал в крупных университетах и исследовательских центрах (Тайваньский педагогический университет, Университет Дунхай, Центр философских исследований при Тайваньском университете и др.), читал лекции в университетах Гонконга и КНР (конец 80 — начало 90 гг. XX в.)²⁰.

В книге «Особенности китайской философии» (1963 г.) Моу Цзунсань 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. По его мнению, напрямую сравнивать духовные системы (религию и философию) западной культуры с религиозно-философскими системами Китая некорректно.

но. Сравнение должно учитывать разные внешние контексты развития этих систем и отличия внутренних интенций. Духовные системы народов, имевших различия в ментальных характеристиках и живших в разных географических, климатических, социальных условиях, изначально имели несхожие друг с другом векторы развития и потому впоследствии преуспели в разных областях²¹.

Моу Цзунсань отмечал, 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 «три учения» (конфуцианство, даосизм и буддизм) 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. Если их нет, — значит, нет и культуры? Моу Цзунсань писал: «То, 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, рассуждая о Китае, 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»²².

Философия, согласно его толкованию, это все то, что касается человеческой деятельности и созидания, все, что может быть объяснено, подвергнуто анализу и рефлексии²³. Различие культур отражается в специфике философий. Так, западная философия акцентирует объективистскую позицию и в целом характеризуется наличием развитых систем логики, теории познания, онтологии и космологии. Западная философская мысль связана с религией (теологией), но религия в западной культуре живет своей жизнью и не является главным звеном философских построений. Китайская философия акцентирует субъективистскую позицию и имманентную мораль, берет начало в конфуцианской и даосской религии и развивается под влиянием буддийской религиозно-философской мысли. Конфуций, Лао-цзы, Шакьямуни не были основателями религий, как Иисус, а также философами в западном понимании. Но они обладали исключительной мудростью и определили для огромного числа людей направление и смысл жизни, тем самым обретая в их глазах положение, сравнимое с положением Иисуса Христа в западной культуре. Именно тем китайская философия специфична: в центре ее — не познание и не религия в смысле веры в божество, а «концепция жизни» (*шэн мин гуань нянь*), имеющая наитеснейшую связь с религией²⁴.

Моу Цзунсань определял религию как особую модель восприятия и отношения к миру, задающую ценностные ориентиры и нравственные нормы, присущие каждой культурной традиции. Мыслитель подчеркивал, 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 человека²⁵.

Она предполагает взаимосвязь двух составляющих — биологической и духовной. По его мнению, с точки зрения «морального идеализма» (*даодэ лисянчжун*), развитого во многих религиозных системах, «биологическая жизнь» (физиологическая и психологическая, или «жизнь страстей») относится к отрицательной стороне жизни как ее «животный» уровень. Такая позиция определяет, например, идеи христианского «первородного греха» и буддийского «омрачения». В учениях буддизма и даосизма жизнь человека осмыслена как пребывание в конфликте между ее духовной и биологической сторонами. Потому духовной целью этих религий становится постижение некой истины, требующее разорвать все физические ограничения, подавить желания и стремления, тем са-

мым выпустив дух из телесных оков. Конфуцианская истина не сложнее и не проще истины даосской или буддийской, она также познается посредством постоянной работы человека над самим собой. Суть различия в том, что конфуцианская истина лежит в плоскости нравственности, и потому «концепция жизни» в конфуцианском ракурсе не предусматривает противопоставления духа и тела. Воспитание духовной жизни человека, определяемое понятиями *жэнь* («гуманность»), *и* («долг/справедливость»), *ли* («ритуал», «этико-ритуальная благопристойность»), *чжи* («разумность», «мудрость»), *синь* («вера/доверие»), способствует сдерживанию страстей и формирует особый тип личности. Поэтому главные герои китайской культуры, такие как, например, Вэнь-ван²⁶, в отличие от обуреваемых страстями героев западной культуры, преисполнены желания «преумножать добродетели и великодушие к народу» (*цзи дэ ай минь*)²⁷. В соответствии с традицией мыслитель ставит во главу угла категорию «жизнь» (*шэн*) и утверждает идею взаимосвязи духа и тела: «Осознание жизни как целостного духовно-телесного процесса имело в китайской философии статус теоретического положения»²⁸.

Моу Цзунсань считал, что китайский комплекс «трех учений» в целом можно назвать «учением о жизни» (*шэнмин сюэвэнь*). Поэтому китайские *сань цзяо* не вписываются в рамки христианских стандартов, что отнюдь не отрицает их внутренних духовных ресурсов. Феномен *сань цзяо* является лишь примером иной, отличной от западной, формы религии. Этот идейный комплекс остается основным потоком китайской философско-религиозной мысли и продолжает определять историко-культурную самобытность Китая²⁹.

В китайской культуре, по мнению Моу Цзунсаня, не было научных, политических и религиозных революций, как на Западе, а есть лишь трансформация «учения о жизни». Он соглашался 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 сосуществуют наука и демократия с религией, а религия остается мощным духовным источником современного развития. Вспоминая события начала XX в.³⁰, философ подчеркивал, что забвение или попытки искоренить «учение о жизни» уничтожат богатый духовный ресурс и лишит Китай шанса для дальнейшего развития. «Современному человеку нужна наука, чтобы улучшить уровень и качество жизни, но нужна и религия как источник получения духовного удовлетворения и роста, без которого нет здравомыслящего человека и человека, созидающего собственную культуру»³¹.

Ду Вэймин о религии как основе современных процессов трансформации человека, общества и культуры

Ученик Моу Цзунсаня Ду Вэймин (р. 1940) – один из самых выдающихся представителей «третьей волны» современного конфуцианства. Он учился в Университете Дунхай на Тайване и в Гарварде, преподавал в Принстонском университете. В Америке его считают одним из основателей «бостонского конфуцианства»³². Он является ректором Института гуманитарных исследований Пекинского государственного университета (с 2010 г.), заместителем председателя Международной конфуцианской ассоциации, почетным академиком (единственным от Китая) Международного философского общества³³.

Ду Вэймин считает, что понимание религии нельзя сводить к той упрощенной концепции, которая оперировала понятиями веры в сверхъестественное, Бога и представлениями о соответствующих культовых действиях. Религия видоизменяется и всегда присутствует в обществе, в латентном или явном состоянии. Субъектом тех процессов, которые меняют мир, выступает человек с определенными ценностными установками. Поэтому в современном обществе в центре религии стоит человек, а религия способствует возвращению его способности к саморефлексии и помогает найти ответ на вечные вопросы: Что значит быть человеком? Как стать человеком? Куда движется человечест-

во? В чем смысл жизни? Во что верить? Какие поступки и действия совершать? Поэтому сутью религии сегодня становится реализация духовной сущности человека. По Ду Вэймину, религия выражает глубинную природу человека и является формой его самоутверждения, являясь причиной и следствием работы человека над собой. Ценности и смыслы, будучи основой религии, формируют духовную, мировоззренческую позицию человека, в итоге делая общество гармоничным и стабильным³⁴.

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. Каждый человек с рождения приобщается к коллективной исторической памяти своего народа и создает новую культуру, а религиозные традиции выступают стержнем, вокруг которого осуществляются все нововведения. «Предположения о том, что мы можем отбросить свою связь с локальными знаниями и религиями, чтобы стать гражданами мира, нереалистичны. 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, то еще более нереально порвать собственные связи с традициями»³⁵. Ду Вэймин приводит в пример религиозно-философский комплекс *сань цзяо*. Несмотря на влияние чуждых религиозных систем и учений³⁶, он присутствует глубоко в подсознании китайцев и определяет формы их жизни. В критических ситуациях современные китайцы в своем большинстве не обращаются к христианскому Богу, не уповают на западные принципы научности и демократии – «они по-прежнему призывают на помощь буддийское учение о постной пище, даосское учение о подавлении желаний и конфуцианскую этику экономии»³⁷.

Сращивание этики и метафизики

Новые подходы к интерпретации религии, которые отыскивали ведущие представители современного конфуцианства, так или иначе исходят из идеи неуниверсальности и культурно-исторической обусловленности западных трактовок этого феномена. Эти мыслители в целом единодушны в том, что представление о Боге является не сущностным признаком религии как таковой, а лишь показателем особых ее типов. Из трех мыслителей, чьи взгляды рассматриваются в настоящей статье, лишь Тань Цзюньи видел главный и всеобщий атрибут религии в представлениях о «сверхреальном», или «сверхъестественном», которые являются следствием духовной потребности человека в трансцендентном. Но все они так или иначе сходятся в том, что особенностью религиозно-философской системы, сложившейся в Китае, является ее монолитность, соединение философии и религии в единый феномен. Эта система сосредоточена на представлениях о жизни и человеке, что детерминирует специфику китайских религий, — так согласованно полагают Моу Цзунсянь, Тан Цзюньи и Ду Вэймин.

в основе любой религии лежат гуманистические ценности. Человек вступает на путь, ведущий к религии и религиозной духовности, когда он в своей посюсторонней деятельности берется за осуществление во взаимоотношениях с людьми ценностей гуманизма. Его установки и нравственные нормы задают ориентиры и стратегии поведения людей, связанные с ответами на вечные вопросы о смысле жизни. В такой трактовке ясно просматривается традиционный для китайской мысли панэтизм. В то же время она не выглядит специфически китайской, выказывая, в частности, много общего с авторитетными западными подходами к феномену религии — например, с учением А. Швейцера и социально-антропологической теорией религии Э. Дюркгейма, выводившего суть религии из высших социальных потребностей людей и значимых для консолидации общества моральных побуждений.

Понимание религии ведущими конфуцианцами не замкнуто границами панэтизма, поскольку, как подчеркивает А.В. Ломанов, характерная черта представляемого ими идейного течения «состоит в движении в направлении 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»³⁸. В этическую трактовку религии интегрируются идеи о сверхчеловеческом, сверхсоциальном содержании этого феномена, обусловленном его причастностью к сверхбытию. В обобщенном виде современное конфуцианское понимание религии заключается в том, что она рассматривается как этическая духовная формация, у которой наряду с «посюсторонним» — социально-антропологическим измерением есть и иное измерение — трансцендентное бытие. Рассматривая свое наследие под таким углом зрения, интеллектуалы-конфуцианцы не сомневаются в том, что религия, формой которой они считают и конфуцианство, и впредь будет фундаментом человеческого существования и культуры.

1. Цицерон. Философские трактаты / пер. с лат. М.И. Рижского. М., 1985. Подробнее о начале дискуссии см.: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
2. Ломанов А.В. Христианство и китайская культура. М., 2002. С. 74.
3. Подробнее см.: Тихвинский С.Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX века. М., 1980.
4. Alitto G.S. The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity. Berkeley (CA), 1986.
5. Лян Шумин. Лян Шумин цюань цзи [Полное собрание сочинений Лян Шумина]. Цз. 1. Цзинань, 1989. С. 467.
6. *Его же*. В чем специфика китайской культуры? // Пробл. Дальнего Востока. 2004. № 4. С. 131.
7. Там же.
8. Лян Шумин. Лян Шумин цюань цзи [Полн. собр. соч.]. Цз. 1. Цзинань, 1989. С. 466–467.
9. Борох Л.Н. Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX—XX веков. Лян Цичао: теория обновления народа. М., 2001; Буров В.Г. Современная китайская философия. М.: Наука, 1980; Делюсин Л. Конфуций и социалистическая модернизация // Азия и Африка сегодня. 1991. № 1. С. 26–28; Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002; Ломанов А.В. Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя. М., 1996; Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981; *Его же*. Конфуций. «Лунь юй»: исслед., пер. с кит. М., 1998. Из последних публикаций см., например: Аллаберт А.В. Место конфуцианства в модернизации Китая (конец XX — начало XXI века). М., 2008.
10. Подробнее см.: Ли Шэнь. Цзунцзяолунь [Теория религии]. Пекин, 2006. С. 16–21.
11. В истории современного конфуцианства принято выделять три периода («три волны»). Наиболее яркими представителями первого периода (20–40 гг. XX в.) являются Сюн Шили, Цянь Му, Хэ Линь, Лян Шумин и Фэн Юлань, «второй волны» (50–70-х гг. XX в.) — Моу Цзунсань, Тан Цзюньи и Сюй Фугуань. Они представляли собой ту часть китайской интеллигенции, которая выступала против полной европеизации и марксизма. Из представителей «третьей волны» (с начала 80-х гг. по настоящее время) обычно выделяют Ду Вэймина, Лю Шусяня, Чэн Чжуньина, Юй Инши и др. Подробнее см.: Фан Кэли. Сяньдай синьжусюэ юй чжунго сяньдайхуа [Современное конфуцианство и модернизация Китая]. Чанчунь, 2008. С. 276–277; Гань Чуньсун. Жусюэ гайлунь [Введение в конфуцианство]. Пекин, 2009. С. 207; Чэнь Пэн. Сяньдай синьжусюэ яньцзю [Исследование современного конфуцианства]. Фучжоу, 2006. С. 4–5. Дискуссия о периодизации истории конфуцианства отражена в российских исследованиях, напр.: Кобзев А.И. Указ. соч.; Ломанов А.В. Современное конфуцианство: Философия Фэн Юланя.
12. Чжан Сянцзе. Бяньсюй [Предисловие от редакторов] // Тан Цзюньи. Вэньхуа иши юйчжоудэ таньсо [В поиске космоизма культурного сознания] / под ред. Чжан Сянцзе. Пекин, 1992.
13. Тан Цзюньи. Лунь жусюэ 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).
14. Marett R. The Threshold of Religion. London, 1909.

15. *Durkheim E.* Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie. Paris, 1912.
16. *Тан Цзюньи.* Указ. соч.
17. *Тан Цзюньи.* Чжунго жэньвэнь цзиншэнь чжи фачжань [Развитие гуманистического духа Китая]. Тайбэй, 2002. С. 343.
18. *Тан Цзюньи.* Во дуй чжэсюэ юй цзунцзяо чжицзюэцзэ [Мое сопоставление философии и религии] // Чжунго чжэсюэ сысян луныцзи [Сборник китайской философской мысли] / под ред. Сян Вэйсиня, Лю Фуцзэна: В 8 т. Тайбэй, 1978. Т. 8. С. 202.
19. *Его же.* Лисяндэ жэньвэнь шицзе [Идеалистический гуманистический мир] // Там же. С. 262.
20. Чубань цянъянь [Предисловие от издательства] // *Моу Цзунсань.* Чжунго чжэсюэдэ тэчжи [Специфика китайской философии]. Шанхай, 1997.
21. Там же. С. 1.
22. Цит. по: там же. С. 2.
23. Там же. С. 2.
24. Там же. С. 11–12.
25. Там же. С. 6.
26. Вэнь Ван (1152–1056 гг. до н.э.) — Царь Просвещенный, посмертное имя родоначальника династии Чжоу. Сын Вэнь-вана, У-ван, подчинил себе весь Китай. Предполагается, что царем-ваном в действительности не царствовавший в Поднебесной Вэнь-ван был наречен потомками, подчеркивающими этим, что он по своей мудрости был достоин престола. Подробнее см.: Чжоу Вэнь-ван // Китайская онлайн-энциклопедия. 2000–2012. URL: <http://baike.baidu.com/view/27933.htm> (дата обращения: 16.09.2012)
27. *Моу Цзунсань.* Указ. соч. С. 11–12.
28. *Кобзев А.И.* Указ. соч. С. 297.
29. *Моу Цзунсань.* Указ. соч. С. 91–93.
30. В данном случае имеются 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 науке, демократии, свободе личности и другим плодам западной культуры. Другие (например, Лян Шумин) считали путь вестернизации гибельным для Китая.
31. Цит. по: *Моу Цзунсань.* Указ. соч. С. 91.
32. «Бостонское конфуцианство» — направление американской синологии. В нем принято выделять две школы: «северную» (главным представителем считается Ду Вэймин) и «южную» (Р.К. Невилл и его последователи). Подробнее см.: *Терехова Н.В.* Понятие конфуцианской традиции в бостонской школе современного неоконфуцианства // *Magister Dixit: Электронный научно-педагогический журнал Восточной Сибири.* 2011. № 4. 2011–2012. URL: <http://md.islu.ru/gu/journal/4> (дата обращения: 12.11.2012)
33. *Ду Вэймин* // Китайская онлайн-энциклопедия. 2000–2012. URL: <http://baike.baidu.com/view/586467.htm> (дата обращения: 06.12.2012)
34. *Его же.* Сяньдайсин юй уюйдэ шифан [Современность и стремление к материальному благополучию]. Пекин, 2008. С. 2–3.
35. Цит. по: *Его же.* Дуйхуа юй чуаньсинь [Диалог и инновации]. Гуйлинь, 2005. С. 51–52.
36. С целью оценки влияния западной культуры на молодежь Китая Ду Вэймин проводил эксперимент среди студентов Пекинского государственного университета, где он преподавал с начала 80-х гг. Студентам предлагался выбор между западными и китайскими ценностями. В 1985 г. китайские студенты выбирали справедливость (*гуньи*), сочувствие (*тунцин*), долг (*ю*), этикет (*ли*). К концу XX в. ситуация изменилась, уже в 1998 г. большинство выбрало свободу (*цзыю*), разум (*лисин*), право (*цюаньли*), закон (*фачжи*) и личность (*гэти*). Подробнее см.: Там же. С. 120.
37. Цит. по: Там же. С. 177.
38. *Ломанов А.В.* Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя. С. 13.